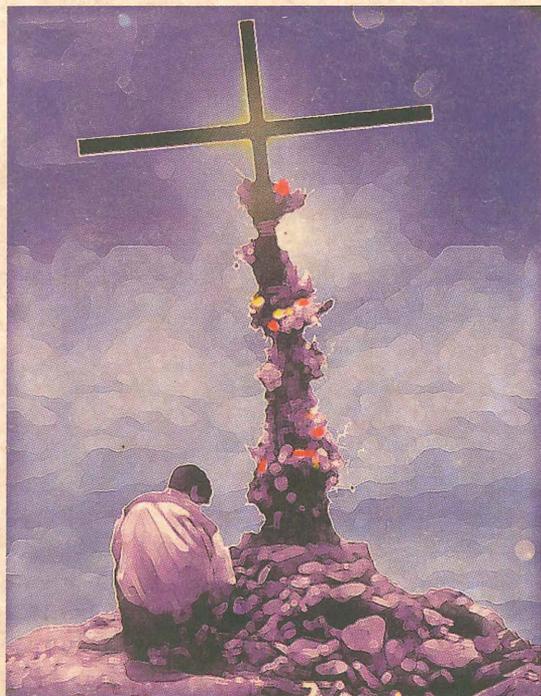


Manuel Marzal, SJ Catalina Romero José Sánchez
editores



LA RELIGIÓN EN EL PERÚ AL FILO DEL MILENIO



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2000

Participantes

Manuel Marzal, SJ

Juan José Ruda

Jeffrey Klaiber

Fernando Armas

Catalina Romero

José Sánchez

Alberto Osorio

Gina Gogin

Rolando Pérez

Harold Hernández

Mercedes Giesecke

Alejandro Diez

Jaime Regan

Ana Lecaros

Héctor Laporta

LA RELIGIÓN EN EL PERÚ AL FILO DEL MILENIO



**LA RELIGIÓN EN EL PERÚ
AL FILO DEL MILENIO**

**MANUEL M. MARZAL, SJ
CATALINA ROMERO Y
JOSÉ SÁNCHEZ
EDITORES**



**Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial, 2000**

Primera edición: junio del 2000

La religión del Perú al filo del milenio

Carátula: Enrique Ottone

Copyright © 2000 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.

Telefax: 460-0872. Teléfonos: 460-2870, 460-2291, anexos 220 y 356.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

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

Hecho el Depósito Legal: 1501052000 - 1732

Derechos reservados

ISBN: 9972-42-348-4

Impreso en Perú – Printed in Peru

Índice

INTRODUCCIÓN	9
I. LA RELIGIÓN EN EL PERÚ	
Categorías y números en la religión del Perú hoy <i>Manuel M. Marzal, SJ</i>	21
II. IGLESIA Y RELIGIÓN EN SU DIMENSIÓN INSTITUCIONAL	
Relaciones Iglesia-Estado: reflexiones sobre su marco jurídico <i>Juan José Ruda Santolaria</i>	59
Iglesia Católica y poder político en el siglo xx <i>Jeffrey Klaiber, SJ</i>	87
Libertad religiosa, violencia y Derechos Humanos en el Perú de fines del siglo xx <i>Fernando Armas Asin</i>	109
III. IGLESIA, MOVIMIENTOS ECLESIALES Y OTRAS RELIGIONES	
Comunidades cristianas: vinculando lo público y lo privado <i>Catalina Romero</i>	141
El movimiento neocatecumenal: un camino en la Iglesia para una sociedad en crisis <i>José Sánchez Paredes</i>	171

Treinta años de cambios pastorales en Bambamarca, Cajamarca: 1963-1993 <i>Alberto Osorio Torres</i>	213
Religión y cultura de masas. El caso de «La Divina Revelación Alfa y Omega» <i>Gina Gogin Sias</i> <i>Rolando Pérez Vélez</i>	245
¡Llaman a la puerta!: Los testigos de Jehová <i>Harold Hernández Lefranc</i>	285
La religión de salud: la nueva religiosidad en el 2000 es estar sano y ser feliz <i>Mercedes Giesecke Sara-Lafosse</i>	311
IV. RELIGIÓN LOCAL Y MUNDO POPULAR	
«Mi reino también es de este mundo». Religión y política en Catacaos, Piura <i>Alejandro Diez Hurtado</i>	353
La religión entre los Chayahuita católicos de la Amazonia peruana <i>Jaime Regan, SJ</i>	379
El Señor de Muruhuay y el calendario de mayo <i>Ana Teresa Lecaros Terry</i>	409
El protestantismo en las comunidades de los Andes <i>Héctor Laporta</i>	433

Introducción

Este libro, primera publicación del Seminario Interdisciplinar de Estudios Religiosos (SIER), ofrece un amplio panorama de la situación religiosa del Perú al filo del nuevo milenio. Por ello, estas páginas liminares pretenden informar al lector sobre los fines y logros de dicho seminario interdisciplinar, al mismo tiempo que sobre el contenido de su primera publicación.

El SIER funciona en la Pontificia Universidad Católica del Perú hace más de un lustro. No es parte del programa curricular de alguna especialidad de las facultades ni de la Escuela de Graduados de la Universidad. Es, más bien, una iniciativa personal de quienes firman esta presentación: tres profesores del Departamento de Ciencias Sociales, que compartimos una vieja preocupación por investigar el fenómeno religioso peruano. Tal iniciativa carece de grandes pretensiones. Solo quiere abrir, con un mínimo de institucionalidad, un espacio de reflexión y debate sobre la religión.

En 1994 invitamos a un primer encuentro a profesores de distintos departamentos de la Universidad Católica y a otras personas interesadas, para planificar la forma más adecuada de abrir ese espacio de reflexión y debate. Así nació el SIER, con una finalidad, una organización y un plan de trabajo, claramente establecidos en una hoja que hemos ido distribuyendo, como única presentación, a personas del entorno académico que podían estar interesadas en concurrir, no pocas de las cuales han acabado participando en el SIER.

La finalidad del SIER es analizar, con un enfoque interdisciplinar, el complejo fenómeno religioso peruano. Es sabido que el estudio de este fenómeno ha estado bastante marginado en las ciencias sociales del país. No sabemos si por la vieja postura de las ciencias sociales, que nacieron anunciando la muerte de la religión; o por el auge de la interpretación marxista, que reducía el fenómeno religioso a un renglón poco importante de la ideología; o por la postura personal agnóstica de no pocos científicos sociales, el caso es que, durante mucho tiempo, los estudios sobre la religión eran un coto cerrado de antropólogos andinos, que analizaban sobre todo la persistencia de viejas formas religiosas o la funcionalidad de la religión en la conservación de la identidad colectiva. Afortunadamente las cosas han cambiado, pues la religión no solo siguió presente en la sociedad, sino que se hizo más variada, por las distintas formas de proselitismo, y más militante, todo lo cual planteó nuevas preguntas a las ciencias sociales, a cuya respuesta quiere contribuir nuestro seminario.

La organización del SIER es mínima. Junto con los tres iniciadores, que actuaron como comité coordinador y presidieron rotativamente las sesiones, forman parte del SIER profesores de los Departamentos de Teología, Humanidades y Derecho, y personas de fuera de la Universidad Católica que tienen en común su interés por analizar el comportamiento religioso. Un lugar especial lo ocuparon los estudiantes de la Escuela de Graduados que hacían sus tesis sobre temas religiosos, quienes pudieron presentar sus avances de las mismas. Además, miembros habituales de confesiones no católicas hicieron posible el ecumenismo académico.

El plan de trabajo se basó en la reunión de cada tercer miércoles, durante los dos semestres lectivos de cada año. Gozando de la generosa hospitalidad del Departamento de Ciencias Sociales, que nos proporcionó la funcional sala del Centro de Investigaciones Sociales, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA), y aun nos invitó a un café con galletas, nos reunimos para analizar los distintos temas, que fueron variando conforme al plan que nos trazamos en la primera sesión del año. En general se trató de presentar investigaciones reli-

gias terminadas o en marcha, simples proyectos de investigación en su fase inicial, libros o artículos de actualidad sobre el fenómeno religioso, etcétera. Igualmente, el SIER siempre estuvo abierto a los investigadores o especialistas extranjeros que quisieran presentar sus trabajos o proyectos para recibir nuestros comentarios.

Junto con las reuniones regulares, queremos destacar otras actividades. Una es la organización de cursillos de extensión sobre, por ejemplo, «Temas religiosos contemporáneos en el Perú», «Grupos religiosos populares del Perú» y «Temas religiosos actuales». Dichos cursillos, cuya duración solía ser de una semana, estaban abiertos a los estudiantes de la Universidad; pero también a sacerdotes y religiosas, a estudiantes de teología y a todas las personas interesadas. Otra actividad importante fue la participación de los miembros del SIER en congresos internacionales de algunas ramas de la ciencia de la religión, no solo en países de América Latina, sino también en los Estados Unidos y Europa. Aunque tal participación dio origen a la publicación de una serie de ponencias —de algún modo debatidas en el SIER—, pensamos que este libro significa la mayoría de edad en las publicaciones del SIER y es un punto de partida importante.

Los trabajos que presentamos reflejan, en conjunto, dos aspectos importantes del estudio científico de la religión en el Perú. En primer lugar, la extrema complejidad del fenómeno religioso peruano hoy. Complejidad expresada no solo en cuanto a la diversidad de formas, experiencias, tradiciones y estructuras religiosas, sino también en cuanto a sus múltiples y complicadas formas de articulación e interacción con otros ámbitos de la sociedad peruana. En segundo lugar, los trabajos presentados constituyen la concreción de un esfuerzo colectivo por estudiar interdisciplinariamente la religión en el Perú. Si bien los artículos son, en general, autónomos, han pasado por un cuidadoso proceso de discusiones grupales, comentarios, observaciones y sugerencias que cada autor ha tenido en cuenta para su respectiva versión final. Además, hay que señalar que los trabajos son parte de investigaciones en curso o concluidas y que, por tanto, están sometidos al exigente rigor metodológico. De este modo cree-

mos que está garantizada la debida objetividad con la que deben abordarse temas de por sí muy sensibles a la subjetividad y al mayor o menor apasionamiento religioso de sus protagonistas. Dicha sensibilidad no está en cuestión, y es un dato importante en el estudio científico de la religión. Además, los autores que escriben en este libro tienen posturas religiosas diferentes, lo cual facilita nuestro propósito de conocer la compleja realidad religiosa de nuestro país.

El encuentro de profesionales de diversas disciplinas es un desafío novedoso en el medio académico, ya que constituye un proceso de aprendizaje mutuo que pocas veces se pone en práctica. Pese a que reconocemos la importancia de la interdisciplinariedad, la comunicación entre investigadores con formaciones diferentes requiere un esfuerzo especial. Se trata de un proceso que involucra el interés por conocer el punto de vista de los otros, el diálogo y el aprendizaje. El SIER ha producido, durante estos últimos años, una comunidad de investigadores que desde la antropología, la comunicación, el derecho, la historia, la sociología y la teología se interesan por comprender el fenómeno religioso.

La dificultad del diálogo interdisciplinario reside en que dentro de cada disciplina se comparten ciertos supuestos, raramente explicitados en el curso de la investigación, que para el observador externo puede ser fundamental explicitar y discutir. Asimismo, temas que parecen de importancia marginal o ajenos a la preocupación central de una disciplina, pueden ser fundamentales para un profesional con otra formación. Pero el estímulo intelectual y la riqueza de los temas que surgen para la investigación del diálogo interdisciplinario, constituyen una experiencia que supera los problemas. Esto no quiere decir que hayamos logrado cambiar nuestra manera de investigar o de enfocar los temas. Todavía es muy fuerte la especificidad de cada disciplina y no pretendemos negarlo. Por eso, la formación de equipos realmente interdisciplinarios puede ser un segundo paso en el desarrollo del SIER.

El tema de reflexión común planteado para el seminario en el año 1998 fue bastante amplio, para dar cabida a las distintas materias

de investigación en curso: «Religión y sociedad en el Perú al filo del milenio». En algunos casos se logró establecer la relación entre el hecho religioso estudiado y el entorno temporal; pero en la mayoría los autores se centraron en la descripción y el análisis del grupo o de la experiencia que estaban estudiando. El orden y la distribución de los temas obedecen a un doble criterio. El primero es el nivel de la unidad de análisis trabajada: macro, intermedio o micro; el segundo, asociado a dicha distinción por niveles, corresponde a ciertas categorías básicas del universo religioso peruano: iglesia institucional, mundo católico popular y mundo evangélico. En el primer grupo de artículos de nivel macro se enfoca el conjunto de la sociedad y de la iglesia que se está estudiando. Un segundo grupo de artículos está formado por los que abordan el estudio de una denominación o asociación religiosa, pero con el objetivo de describir el marco institucional general en el que se desarrollan, así como sus creencias y ritos. Finalmente, un tercer grupo de trabajos, a nivel micro, parte del análisis de grupos de religiosidad popular en localidades específicas, incluido uno sobre el mundo evangélico. Todos ofrecen una descripción y un análisis temático específicos.

Abre esta colección, dentro del nivel macro, el trabajo del sacerdote jesuita y antropólogo, Manuel M. Marzal, quien en varios de sus últimos estudios se ha ocupado de la diversidad religiosa en el Perú. Esta vez lo hace abordando el problema de la búsqueda de «categorías validas»; es decir, de términos adecuados y representativos que puedan aplicarse al ordenamiento del mapa religioso peruano. Con una cierta influencia sociológica y un respaldo estadístico, describe y clasifica las religiones en el Perú. Para ello, parte de las categorías religiosas genéricas de los censos nacionales, analizándolas y subdividiéndolas en otras nuevas categorías en función de sus complejidades específicas. Analiza, además, el peso y la importancia relativos que demográficamente posee cada variedad religiosa peruana, presentándonos, así, un amplio panorama de las diferentes formas de conducta religiosa en nuestro país (espiritualidades y roles diversos dentro del catolicismo, evangelismo, nuevos grupos religiosos,

increencia, agnosticismo, eclecticismo). Por esto, el trabajo de Marzal se presenta como un marco de referencia de todos los demás trabajos del libro.

En este mismo nivel de análisis macro se inscribe el artículo del abogado Juan José Ruda, quien estudia la nueva personería legal de la iglesia en el Perú según las dos últimas Constituciones y los acuerdos firmados entre la Iglesia Católica y el Estado peruano. Con una perspectiva histórica, respaldada en una importante y abundante documentación estatal y eclesiástica, Ruda analiza los intensos esfuerzos del gobierno peruano y la Santa Sede por establecer un marco de cooperación y reconocimiento mutuo. Así, 1980 es el comienzo de un nuevo periodo en las relaciones de ambas instituciones fundamentales, en el que se establece la separación entre Iglesia y Estado.

Jeffrey Klaiber, sacerdote jesuita e historiador, sitúa también su artículo en esta línea de análisis sobre la relación entre la Iglesia Católica y el poder político en el Perú durante el siglo xx, tema que él ya había desarrollado en otros estudios. Klaiber considera a la Iglesia como una fuerza política, aunque de un orden diferente al de otras instituciones identificadas como tales; su importancia real ha radicado siempre, afirma, en su capacidad para legitimar los demás órdenes políticos en nuestra sociedad. Aun cuando su composición y orientación internas hayan experimentado modificaciones, e incluso se hayan expresado en diversas posturas pastorales, sobre todo en las últimas décadas, la Iglesia, según Klaiber, sigue siendo una fuente de liderazgo social.

Cerrando el bloque de trabajos de nivel macro, el historiador Fernando Armas estudia también el conjunto de la sociedad peruana en su análisis de la libertad religiosa, la violencia y los derechos humanos en el Perú republicano. Analiza las diversas etapas por las que ha ido transcurriendo el proceso de constitución de la libertad y la tolerancia religiosas en nuestro país.

Entre los trabajos de nivel medio tenemos dos importantes categorías de estudios: grupos católicos y no católicos. El estudio de los

testigos de Jehová que realiza Harold Hernández, antropólogo, trata de los segundos. En dicho trabajo, que no es la etnografía de un Salón del Reino, como llaman los testigos a cada comunidad, Hernández brinda al lector la información sobre la sociedad que se constituye a escala mundial para dar testimonio de Jehová. Es una síntesis muy completa de dicho sistema religioso, que enfatiza tanto la eficiente organización del grupo, lo que puede interesar más a los sociólogos, como su espiritualidad, que puede ser más útil a los teólogos y pastoralistas.

Un segundo trabajo sobre grupos no católicos es la investigación sobre religión y cultura de masas, de los comunicadores Gina Gogin y Rolando Pérez, quienes estudian al movimiento de «La Divina Revelación Alfa y Omega». Si bien el punto de partida de su interés es la relación entre la religión y los medios de comunicación masiva, circunscriben su investigación a un grupo religioso, a cuyo conocimiento nos introducen poniendo de manifiesto las múltiples formas en que se entrecruzan y se influyen mutuamente los mensajes religiosos y los medios. Una posible deducción a partir de este artículo es que, en un marco de modernidad, hasta la religión puede ser procesada simbólicamente, como se procesan otros «productos» orientados al consumo masivo.

Mercedes Giesecke, antropóloga, analiza un nuevo grupo religioso que surge en torno a la búsqueda del restablecimiento de los distintos niveles deteriorados de salud. Dicho grupo, de inspiración cristiana y denominado grupo del Sagrado Corazón de Jesús, se constituye como una organización no gubernamental para practicar la sanación y curar a la gente de sus males en todo el país. Es un grupo religioso que, por la complejidad de sus raíces, podría situarse en la categoría de los de la «nueva era» o *new age*, que se constituyen tomando elementos procedentes de distintas fuentes, y que tienen un importante auge en Europa y en los Estados Unidos.

El otro grupo de artículos de esta serie de nivel medio agrupa trabajos sobre organizaciones católicas. Una primera categoría son las comunidades cristianas, visitadas nuevamente por Catalina Ro-

mero, socióloga, quien las describe como espacios de articulación entre lo privado y lo público. Dichos espacios, según la autora, se prestan al análisis cultural del proceso de creación de intereses comunes y de participación en la sociedad. En tal sentido, Romero nos propone una sugerente interpretación de las redefiniciones experimentadas hoy por estas comunidades, después de una importante trayectoria social y cristiana durante las últimas décadas.

José Sánchez, antropólogo, escribe sobre el Camino Neocatecumenal, un importante movimiento eclesial con fuerte arraigo en sectores populares peruanos. Dicho movimiento religioso —típico de no pocos grupos procedentes de otros lugares en el mundo y, en consecuencia, de tradiciones culturales diferentes a las nuestras— logra adaptarse e incorporarse a formas de organización y espiritualidades de la iglesia peruana. Sánchez analiza una serie de factores sociológicos, religiosos e históricos que han servido de marco a la difusión de este movimiento en nuestra sociedad. Al mismo tiempo, informa sobre sus orígenes, su funcionamiento y su difusión en el Perú.

Completa este grupo de nivel medio un trabajo del antropólogo y sacerdote Alberto Osorio, sobre la Iglesia local de Bambamarca. Osorio nos presenta una detallada descripción de los modelos de pastoral de la diócesis de Cajamarca, desarrollados en el marco de los cambios ocurridos en la Iglesia Católica. Además, muestra el profundo arraigo que tiene hoy esta Iglesia entre los campesinos, gracias a la nueva pastoral que los considera actores y ejecutores de su promoción y transformación social.

Presentamos, por último, un tercer conjunto de trabajos, referidos todos ellos a analizar casos específicos de nivel «micro». El primero es del antropólogo Alejandro Diez, quien reflexiona sobre las relaciones entre religión y política en Catacaos, Piura, donde diversos actores sociales y religiosos participan en los eventos locales. Diez analiza las interacciones en los diversos grupos religiosos tradicionales, cuyas aspiraciones a ejercer un control de los espacios y recursos religiosos del pueblo prefiguran procesos de contenido no únicamente religioso sino también político. Así, prestigio, poder, de-

voción y tradición cultural constituyen las variables de muchos procesos típicos de nuestras sociedades populares y campesinas.

Otro trabajo en esta línea de análisis micro es el estudio de la antropóloga Ana Teresa Lecaros sobre el Señor de Muruhuay y el calendario de mayo. Ella describe la riqueza cultural de estas festividades religiosas y destaca la función de integración social de muchos de sus símbolos religiosos, que se convierten en verdaderos ejes vertebradores de las comunidades de la región.

Pertenece también a este tercer grupo el trabajo del antropólogo jesuita Jaime Regan, sobre la religión entre los Chayahuita católicos de la Amazonía peruana. En este avance de lo que será un amplio estudio sobre este grupo etnolingüístico, Regan presenta una buena síntesis de la etnografía religiosa de una de las etnias amazónicas que preserva más firmemente su identidad cultural, entre cuyos elementos hay ritos, creencias y prácticas religiosas tradicionales. Una de las principales conclusiones de este trabajo es que la evangelización de los Chayahuita no supuso la desarticulación de su rico universo religioso tradicional.

Finalmente, el antropólogo Héctor Laporta examina a partir de casos concretos de Iglesias protestantes en Quispicanchis, Cuzco, la manera en que dichos grupos se construyen las identidades religiosas. Analizando el simbolismo de la iconografía evangélica quechua, Laporta nos muestra cómo sus contenidos revelan las visiones propias que estas iglesias tienen de sí y del mundo social más amplio al que pertenecen.

No podemos terminar sin agradecer a todas las personas que, de una y otra manera, han hecho posible este libro. En primer lugar, a todos los informantes a lo largo y ancho del país, que han querido compartir con los autores de este libro algo tan íntimo y personal como es su visión de Dios, que da sentido último a sus vidas. En segundo lugar, a los miembros del SIER, tanto a los que aceptaron la invitación y acabaron escribiendo los artículos que ahora se publican, como a los que escucharon la presentación de dichos artículos durante las sesiones ordinarias del SIER y contribuyeron con sus observa-

ciones y críticas. De igual modo, a la Pontificia Universidad Católica del Perú, que, fiel a sus raíces, sigue siendo una plataforma para el estudio de los problemas religiosos y sociales del país.

Lima, diciembre de 1999

Catalina ROMERO, Manuel M. MARZAL y José SÁNCHEZ,
coordinadores del SIER

I. LA RELIGIÓN EN EL PERÚ

Categorías y números en la religión del Perú hoy

P. Manuel M. Marzal, SJ

Este artículo puede servir de telón de fondo a otros artículos de este libro, que analizan temas puntuales de la polícroma conducta de los peruanos frente a la religión. Aunque no explica el contenido ni el marco teórico de los mismos, tema que se toca en la introducción, permite ubicarlos en el mapa religioso del país. Pero este artículo no es un simple marco de referencia, sino que plantea un viejo problema: hallar *categorías válidas* y *números confiables* sobre la conducta peruana ante la religión. Llamo categorías válidas a términos unívocos que distingan las conductas religiosas, y números confiables a la información estadística sobre cada categoría. Esta información no existe aún y el problema de las categorías es antiguo. Es sabido que, desde la Independencia, la mayoría de los peruanos se han declarado católicos en los censos; pero, como siempre hubo diferentes modos de ser católico, este término no puede ser considerado unívoco, sino análogo o hasta equívoco.

Pero el problema es hoy más complejo, al menos por cuatro razones. La primera es que en 1915 se reformó la Constitución de 1860, para extender la libertad de conciencia vigente desde la Independencia, que permitía a cada peruano profesar la confesión religiosa que juzgara verdadera y practicar su culto en privado, a la libertad de culto, que permitía a las distintas confesiones tener lugares públicos de culto y ejercer otras actividades para difundir su doctrina. Tal libertad hizo pronto más amplio el espectro religioso peruano. La segunda

razón es que entre 1962 y 1965 se celebró el Concilio Vaticano II, que renovó a la Iglesia Católica en la comprensión de su identidad y en su apertura a los problemas del mundo, pero que produjo un mayor pluralismo entre los católicos, sobre todo en el «posconcilio». La tercera razón es que en la década de los sesenta, por varias causas —entre ellas el decreto de libertad religiosa del Vaticano II—, se extendió por todas partes el proselitismo religioso. La cuarta es que, tras la crisis de los paradigmas en el proyecto moderno de la Ilustración y el advenimiento de la posmodernidad, se ha acentuado el relativismo religioso, la búsqueda de sentidos y la notable movilidad del mercado religioso, propios de los tiempos que vivimos.

Mi punto de partida es la información religiosa de los tres últimos censos nacionales (1972, 1981 y 1993), que recojo en el cuadro 1, en el que separo a los hombres de las mujeres porque la variable género es significativa en la demografía religiosa. El censo señala cuatro categorías: católicos, que corresponde a los miembros de la iglesia mayoritaria; *cristianos no católicos* o *evangélicos*, que incluye las iglesias nacidas con la Reforma protestante (luteranos, calvinistas, anglicanos, etcétera), los evangélicos posteriores, que proceden sobre todo de Estados Unidos (bautistas, pentecostales, etcétera) y otras confesiones que anuncian la inminencia del fin del mundo (mormones, adventistas, testigos de Jehová, israelitas, etcétera); *otra religión*, que agrupa a las religiones de tradición no cristiana, como mahometanos, budistas, sintoístas, etcétera; *no creyente* o *ninguna*, que son los que declaran ser ateos, agnósticos, etcétera. Además, hay la categoría *no especificado*, para la ausencia de datos.

Cuadro 1. La religión del Perú en los últimos censos

CENSO	1972	1981	1993
Total	13 538 208	17 005 210	22 048 356
Hombres	6 784 530	8 489 867	10 956 375
Mujeres	6 753 678	8 515 343	11 091 981
Católicos	13 013 434	15 150 572	19 530 338
Hombres	6 507 570	7 576 253	9 705 367
Mujeres	6 505 864	7 574 319	9 824 971
Evangélicos	333 621	803 919	1 595 494
Hombres	169 062	396 805	763 938
Mujeres	164 559	407 114	821 556
Otra religión	92 735	37 441	553 974
Hombres	48 300	18 646	266 006
Mujeres	44 435	18 795	287 968
Ninguna	58 170	31 757	310 498
Hombres	38 674	22 685	184 679
Mujeres	19 496	9 072	125 819
No especificada	40 248	981 521	68 052
Hombres	20 924	475 478	36 385
Mujeres	19 324	506 043	31 667

Completo esta información con el cuadro 2, que consigna porcentajes; pero en este no tomo en cuenta la diferencia sexual porque los datos fueron poco significativos. Además, al extraer los porcentajes he restado de la población total la no especificada, por suponer que está dividida proporcionalmente entre cada categoría; pero confieso que en el censo de 1981 la no especificada es casi el 5,8% de la población censada, lo cual es una anomalía cuya causa desconozco.

Cuadro 2. Porcentajes de afiliación religiosa

CENSO	1972	1981	1993
Población	100	100	100
Católica	96,4	94,6	88,9
Evangélica	2,5	5,0	7,3
Otra religión	0,7	0,2	0,3
Sin religión	0,4	0,2	1,4

Las cuatro categorías religiosas de los censos son el punto de partida. Pero el objeto del trabajo es analizarlas y ponderar su peso demográfico. Por desgracia, no hay sobre el Perú un trabajo como el de Frank S. Mead y Samuel S. Hill (1987) sobre Estados Unidos, en el que se hace una síntesis histórica, doctrinal, organizativa y demográfica de más de 225 confesiones religiosas de ese país. Por eso, recurro a estudios y censos parciales, que citaré oportunamente. El trabajo tiene cuatro partes, que se refieren a las cuatro categorías del censo.

1. El catolicismo omnipresente

La primera categoría es *católico*. La Iglesia Católica tiene un profundo arraigo en el Perú, como lo prueban algunos hechos. En la Colonia, Lima fue un centro importante de la evangelización. Los Concilios Limenses, sobre todo el Tercero (1582-1583), fueron el crisol católico de la América del Sur española. Los primeros santos canonizados del continente fueron peruanos. El catolicismo popular es el idioma religioso de la mayoría de los peruanos y atraviesa casi todas sus fronteras étnicas. En el primer siglo de vida independiente, el

Estado fue confesionalmente católico y no permitió el culto público de otra religión. Hasta 1979 el Estado no renunció al Patronato Nacional, heredero del Patronato Regio, ni decretó la separación de Iglesia y Estado, tres lustros después de que el Concilio Vaticano II pidiera dicha separación. La Constitución de 1979 estableció la separación, con una fórmula que reconoce el papel de la Iglesia Católica en la historia peruana: «Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce la Iglesia Católica como elemento importante de la formación histórica, cultural y moral del Perú. Le presta colaboración» (art. 86); pero añade que «el Estado puede establecer formas de colaboración con otras confesiones». La Constitución de 1993 repite la formulación de la de 1979.

El universo católico puede analizarse de varios modos, como por el rol que se cumple, los grupos que se forman y el modo de vivir la fe (espiritualidad). Sobre roles y grupos, las dos últimas ediciones del *Directorio Eclesiástico* (1993 y 1998) traen buena información. El Perú se divide en siete arquidiócesis —Lima, Arequipa, Ayacucho, Cusco, Huancayo, Piura y Trujillo—, diecisiete diócesis —incluidas las tres recién separadas de Lima (Carabayllo, Chosica y Lurín) —, once prelaturas, ocho vicariatos de la selva, un obispado castrense y una prelatura personal (Opus Dei).¹ Hay información estadística sobre vicarías, parroquias, capellanías, santuarios y sacerdotes diocesanos, así como sobre institutos de vida consagrada, asociaciones de fieles, movimientos apostólicos, obras sociales y centros educativos de cada jurisdicción.

¹ La prelatura personal está reglamentada en cuatro cánones del Código de Derecho Canónico. Está formada por presbíteros y diáconos, pero no por laicos, aunque puedan colaborar con ella, y es constituida por la Santa Sede «con el fin de promover una conveniente distribución de los presbíteros o de llevar a cabo peculiares obras pastorales o misionales en favor de varias regiones o diversos grupos sociales» (cn. 294). La prelatura es autónoma en sus asuntos internos, pero necesita el «consentimiento del obispo diocesano» para el ejercicio de «sus obras pastorales o misionales» (cn. 297). En el *Directorio eclesiástico* (1998) la prelatura tiene veintisiete sacerdotes, que trabajan en Lima, Piura, Chiclayo y Cañete (Conferencia Episcopal Peruana 1998: 605-607).

Al respecto, deben recordarse tres categorías manejadas por el Código de Derecho Canónico (1983) sobre la organización de los católicos: los institutos de vida consagrada, las sociedades de vida apostólica y las asociaciones de fieles. Los *institutos de vida consagrada* están formados por quienes profesan de modo estable los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia y se dedican totalmente a Dios y a promover su reino (cn. 573). Dichos institutos se dividen en *religiosos*, que antes se conocían como órdenes y congregaciones religiosas, cuyos miembros emiten votos públicos y viven en comunidad; y *seculares*, cuyos miembros, «viviendo en el mundo, aspiran a la perfección de la caridad y se dedican a procurar la santificación del mundo sobre todo desde dentro de él» (cn. 710), no hacen votos públicos ni están obligados a la vida común. Las *sociedades de vida apostólica* se equiparan a los institutos religiosos y sus miembros buscan la perfección y el servicio y llevan vida en común, aunque no hacen votos (cn. 731). Las *asociaciones de fieles* son aquellas donde los católicos:

[...] clérigos o laicos, o clérigos junto con laicos, trabajando unidos, buscan fomentar una vida más perfecta, promover el culto público, o la doctrina cristiana, o realizar otras actividades de apostolado, a saber, iniciativas para la evangelización, el ejercicio de las obras de caridad y la animación con espíritu cristiano del orden temporal. (cn. 298)

El *Directorio* trae datos sobre cada jurisdicción.² No es posible recoger toda la información, pero hago una salvedad con las asocia-

² Pongo dos ejemplos, un poco al azar. En el *Directorio* de 1993, la arquidiócesis de Piura tiene seis vicarías, cuarenta y tres parroquias, una capellanía, sesenta y un sacerdotes del clero diocesano, seis institutos de vida consagrada masculinos y veinticuatro femeninos (de los que uno es de vida contemplativa), dos institutos seculares, doce obras sociales y veintidós centros educativos, de los cuales siete son parroquiales. No hay información sobre asociaciones de fieles (Comisión Episcopal Peruana 1993: 136-145). Cinco años después, el *Directorio* ofrece estos cambios: una parroquia más,

ciones de fieles,³ que pueden clasificarse en los cuatro grupos reseñados enseguida.

1.1. *Las asociaciones de fieles*

1.1.1. *Cofradías y hermandades*

Son la organización propia del catolicismo popular. Están profundamente arraigadas en la historia de la Iglesia peruana. Su finalidad es

cinco sacerdotes diocesanos menos, dos institutos de vida consagrada masculinos más, ocho femeninos más y un centro educativo más (Comisión Episcopal Peruana 1998: 463-477). En 1993, la diócesis de Huaraz tiene una vicaría con veintisiete parroquias, tres santuarios, diecinueve sacerdotes diocesanos, tres institutos religiosos de varones y diez de mujeres, cinco asociaciones de fieles, trece movimientos apostólicos, treinta y dos obras sociales y ocho centros educacionales (Comisión Episcopal Peruana 1993: 226-232). Cinco años después, los principales cambios son: tres parroquias más, ocho sacerdotes diocesanos más, dos institutos de vida consagrada masculinos y uno femenino más (Comisión Episcopal Peruana 1998: 311-322).

³ Recojo del *Directorio* de 1993 las asociaciones de fieles y los movimientos apostólicos de la arquidiócesis de Lima, sabiendo que, por el tradicional centralismo, en Lima están presentes la mayoría de ellos. Hay ocho asociaciones de fieles, que son la Asociación de Misioneras Seglares, la Asociación Peruana de Misioneros, la Compañía del Corazón de Jesús, la Comunidad Misionera Villaregia, el Instituto Apostólico de Sacerdotes Misioneros y Seglares Verbum Dei, la Sociedad Misionera de Belén, el Sodalitium Christianae Vitae y la Union Lumen Dei. Además, hay treinta y dos movimientos apostólicos, que son: Asociación de Cooperadores Salesianos, Asociación de Empleadas del Hogar, Asociación Pro Ecclesia Sancta, Camino Neocatecumenal, Centro Catequético Salesiano (Escoge, Eje, etcétera), Club Serra, Comunidades de Vida Cristiana (C.VX), Comunión y Liberación, Consejo Arquidiocesano de Mujeres de Acción Católica, Consorcio de Colegios Católicos, Consorcio de Ingenieros Católicos, Consorcio de Oficinistas Católicos, Consorcio de Químicos Farmacéuticos Católicos, Cursillos de Cristiandad, Encuentros de Promoción Juvenil, Fraternidad Cristiana de Enfermos, Fundación Cristo Redentor e Instituto de Misioneros y Misioneras Identes, Hermandades del Trabajo, JUN-Obra de la Inmaculada, Juventud Obrera Católica, L'Eau Vive, Legión de María, MIEC, Movimiento «Legión de las Pequeñas Almas», Movimiento de los Focolares, Movimiento de Trabajadores Católicos, Movimiento Familiar Cristiano, Movimiento por un Mundo Mejor, Renovación Carismática Católica, Unión Colaboradora y Unión de Estudiantes Católicos (Comisión Episcopal Peruana 1993: 58-60).

dar culto público a determinada imagen, que a menudo se venera en algún santuario, de Jesucristo y la Virgen María en sus distintas advocaciones, y de los santos más venerados del país, como Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres. Tal culto se centra en la celebración de la fiesta anual, que suele consistir en una novena u otro ciclo de preparación, fiesta solemne con misa y procesión y otros actos festivos. Las cofradías y hermandades, además de su función cúllica, tienen una función social de ayuda entre los asociados y de beneficencia con los pobres, y ejercen cierta función de equilibrio ante el poder del clero en la Iglesia. Un ejemplo clásico es la Hermandad del Señor de los Milagros de Nazarenas en Lima.

1.1.2. Movimientos laicales

Son organizaciones que nacen en la Iglesia cuando esta redescubre el papel del laico. Su finalidad no es el culto de ciertas imágenes, sino la formación y vida cristiana de sus miembros y la práctica del apostolado. Entre estos movimientos descolla la Acción Católica, tan recomendada por Pío XI, que la definía como la cooperación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia; pero hay otros muchos, cuya finalidad ha evolucionado en función de las nuevas necesidades apostólicas y de la mayor conciencia de los laicos en la Iglesia, que han pasado de colaboradores a protagonistas. En el Perú, los principales movimientos laicales son las ramas especializadas de la Acción Católica, las Congregaciones de Vida Cristiana, el Movimiento Familiar Cristiano, los Cursillos de Cristiandad, el Movimiento por un Mundo Mejor, etcétera.

1.1.3. Comunidades eclesiales de base

Son organizaciones que buscan profundizar la experiencia cristiana, a partir de la reflexión sobre la Biblia y sobre el propio entorno social, en el seno de una pequeña comunidad relativamente homogénea. Tales comunidades se han multiplicado en el Perú y en otros países de

América Latina por impulso de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), pero desaparecen con facilidad por su precaria institucionalidad. Muchas de ellas, surgidas entre los sectores más pobres, han estado inspiradas por (y a veces han sido la fragua de) la teología de la liberación, que busca un compromiso con el pobre que pasa por el cambio social y a veces por opciones políticas de izquierda.

1.1.4. Nuevos Movimientos Eclesiales

Son organizaciones nacidas en los últimos años. Tienen un gran dinamismo, a pesar de la secularización creciente y del consumismo hedonista que amenaza a toda experiencia religiosa. En mayo de 1988 se reunieron en Roma cincuenta y seis de estos movimientos con el papa Juan Pablo II, quien ha querido sin duda darles un reconocimiento especial frente a toda la Iglesia y, al mismo tiempo, recordarles, contra toda tentación sectaria, su pertenencia a la única Iglesia. Se pueden catalogar en este grupo Comunión y Liberación, Los Foculares, el Movimiento Neocatecumenal, las Comunidades del Arca, el movimiento peruano Sodalitium Christianae Vitae, etcétera.

1.2. Las espiritualidades dentro de la Iglesia

El otro modo de analizar el universo católico es el de las varias espiritualidades que hay en la Iglesia, lo que produce un *pluralismo católico*. Es indudable que en el Perú, como en los otros países del mundo, hay una sola Iglesia Católica, formada por quienes profesan el credo de los apóstoles, celebran la eucaristía y los demás sacramentos, basan su ética en los diez mandamientos y aceptan el magisterio y la autoridad del Papa y los obispos. Tal unidad es el distintivo de la Iglesia Católica frente a las demás iglesias cristianas. A pesar de su unidad, la Iglesia vive un pluralismo. Este es esencial a la Iglesia, porque ella está formada por gente de todas las culturas, que no pueden vivir la fe común sino con las categorías de sus respectivos mundos culturales. Además, tal pluralismo ha existido siempre en la Igle-

sia, desde el conflicto de Pablo con los judaizantes, como lo confirma la historia y la existencia de distintas tradiciones litúrgicas. Pero se ha hecho mayor con el Vaticano II, cuando la Iglesia cambió más que en los últimos cuatro siglos, y durante «posconcilio», cuando el pluralismo se manifestó en los mismos sacerdotes y cuando sectores laicos se identificaban más con otros sectores de su ideología, aunque no fueran católicos, que con los demás católicos. Esto causó reacciones fundamentalistas, como el Movimiento Lefevrista, que acabó rompiendo con la Iglesia.

El pluralismo católico se debe, pues, a que la fe común (el *depositum fidei*) es repensada desde las diversas tradiciones culturales de los católicos y es vivida desde diversas opciones pastorales de los católicos, quienes, al no poder vivir toda la riqueza de la fe, privilegian uno o más elementos de esa fe, que sirven para colorear toda la vida religiosa personal. Eso son las distintas *espiritualidades* de la Iglesia. Para analizarlas, los antropólogos suponen que cada espiritualidad está marcada por una doble fuerza, una orientación básica afirmativa y una tendencia exclusiva, pues se prioriza uno o más aspectos de la fe y como que se olvidan los demás, aunque la tendencia exclusiva no esté necesariamente presente en todas las espiritualidades.

La orientación básica de la espiritualidad se explica bien por la teoría de la configuración de la cultura de Benedict (1934). Benedict sostiene que la cultura, como el individuo, es «una pauta más o menos coherente de pensamiento y acción y solo podemos entender las formas que estos actos adoptan [es decir, lo extraño de una cultura], entendiendo primero las principales fuentes emocionales e intelectuales» (1967: 66). Lo mismo ocurre con las espiritualidades: no se puede entenderlas, por más que se analicen su estructura, su función o sus conflictos, si no se descubren sus fuentes emocionales e intelectuales. Así, la espiritualidad de las cofradías no se puede entender si no se entiende la hierofanía del santo; ni la de los movimientos laicales si no se entiende el protagonismo laical.

La tendencia exclusiva de la espiritualidad se explica por las teorías de la secta de Troeltsch y Wilson. El primero (1911) llamó sectas

a las órdenes y congregaciones religiosas, lo que es válido en términos sociológicos. Y Wilson (1970) señala como rasgo propio de las sectas el carácter sectario:

Muestran, además, cierta inclinación al exclusivismo. El estar afiliados a ellas se sitúa por encima de todos los demás compromisos de tipo secular y normalmente excluye los demás compromisos religiosos. Al separarse de otros grupos, la sectas impugnan la santidad y autoridad de los mismos; el hecho de pertenecer a una secta determinada supone, pues, un distanciamiento, y tal vez una hostilidad frente a otras sectas y grupos religiosos. (1970: 27)

Así, puede decirse que en el pasado fueron sectarias algunas comunidades eclesiales de base que, ligadas a opciones políticas de izquierda, parecían identificar el reino de Dios con el socialismo. Lo mismo puede decirse hoy de ciertos sectores de los Nuevos Movimientos Eclesiales que, por su notable crecimiento y dinamismo, insisten en una conciencia de ser diferentes y revelan cierto tono fundamentalista.

A continuación presento cinco espiritualidades que pueden encontrarse en el catolicismo peruano, pero sin olvidar dos cosas. Una, que las espiritualidades son como lenguajes religiosos que se usan en distintos momentos, aunque se suele usar más alguno de ellos y convertirlo en propio. Y la otra, que tales espiritualidades no son las únicas que hay, ni las únicas posibles, y que las tomo como tipos ideales del modo original y complicado por el que las personas se acercan a Dios.

1.2.1. *Catolicismo cultural*

Es propio de los miembros de las hermandades y cofradías. Permea todos los sectores sociales. Algunos prefieren llamarlo catolicismo popular, por ser pobres la mayoría de sus adeptos. Su orientación básica es la *devoción* a los *santos* o *imágenes*. Esta devoción es una fe-confianza, una relación profunda y emotiva entre el devoto y el santo,

por la que aquel sabe que cuenta con este. El santo no es un modelo de vida, pues el devoto no conoce mucho la biografía del santo, sino un intercesor ante Dios y un motivo, y así un mito, para obrar bien. La devoción se expresa en las promesas, que el devoto ofrece al santo y que no siempre exigen el cumplimiento del pedido, y en las fiestas y peregrinaciones, que son también un acontecimiento social. El santo corresponde con milagros, ayudas que superan las posibilidades reales del devoto, de las que este hace una lectura religiosa y convierte en hierofanía. Pero, el santo «envía» también castigos, que son una lectura religiosa de las desgracias que hace el devoto.

1.2.2. *Catolicismo popular*

Es propio de las comunidades de base inspiradas en la teología de la liberación. En ellas se quiere vivir una fraternidad verdadera y un compromiso con el cambio social, por medio del análisis, a la luz de la Biblia, de la situación del mundo popular lleno de privaciones y carencias. En este análisis se descubre a Dios, que conduce la «historia de la salvación» hacia la tierra prometida, y se descubre al pobre, el predilecto de Dios por su falta de poder humano.

1.2.3. *Catolicismo carismático*

Es propio del Movimiento de Renovación Carismática. Se basa en creer que Pentecostés, con su efusión de carismas, no fue una gracia exclusiva para la fundación de la Iglesia, sino una gracia para todos los tiempos. Por eso, el Espíritu Santo sigue sanando las almas y los cuerpos y sigue revelando visiones y comunicando el don de lenguas (*glosolalia*). La Renovación Carismática ha logrado bastante aceptación, no solo entre los sectores populares siempre abiertos a la emoción religiosa, sino también en los sectores medios, que están de vuelta de la frialdad religiosa de la ciudad secular.

1.2.4. *Catolicismo sincrético*

Es propio de ciertas etnias indígenas, que tienen devoción a los santos, como los demás católicos culturales, y, además, rinden culto a la Madre Tierra (*Pachamama*) y a los Espíritus de los Cerros (*Apus* o *Wamani*). Es producto de las fallas de la primera evangelización y de su reinterpretación por dichas etnias, debido a la escasa atención que tienen hoy por el clero. Aunque este catolicismo fue una forma de resistencia étnica para preservar las tradiciones religiosas autóctonas, es también una traducción del mensaje cristiano a las categorías indígenas. Así, el sincretismo puede considerarse la otra cara de la inculturación.

1.2.5. *Catolicismo secular*

Es propio de ciertas élites urbanas de la Iglesia, influidas por la teología del primer mundo y por el talante secular de la sociedad técnica. Se presenta, al menos subliminalmente, con la aureola del catolicismo del futuro. Radicaliza el proceso de secularización y la autonomía dada por Dios al ser humano y supone un mundo pluralista. Es un esfuerzo por encontrar a Dios en un mundo «desencantado» y de inculturar el evangelio en la sociedad técnica, donde el Dios de la Biblia parece cada vez más silencioso. Bühlmann (1990) hace una sugerente formulación del catolicismo secular, aunque su libro es más un ensayo de futurología y tiene posturas teológicas discutibles.

Estas espiritualidades pueden analizarse por su orientación básica y por su sentido sectario. Como es claro, la orientación básica en los católicos culturales es la devoción al santo; en los populares, la opción por el pobre; en los carismáticos, el Espíritu Santo que actúa; en los sincréticos, la devoción al santo y la propia cultura como semilla de Dios (*semina Verbi*); y en los seculares, la autonomía dada por Dios al hombre. No hace falta decir que estos lenguajes no son mejores o peores sino distintos, aunque para cada categoría es mejor el que le acerca más a Dios. En cuanto al sectarismo, que defino como

exclusión de las demás mediaciones en favor de la propia, aunque está implícito en toda espiritualidad, como lo está en toda cultura, se agudiza cuando una espiritualidad se pone de moda, y cuando una espiritualidad sostiene que la propia mediación no solo es mejor sino la única, o que acabará siendo la de todos; por eso, los respectivos adeptos corren el peligro de sentirse dueños de la verdad o dueños de la historia.

2. El complejo mundo evangélico

La segunda categoría es *evangélico*. Si en el mundo católico hay grupos con tendencia sectaria, en el evangélico tal tendencia es mucho más fuerte, como lo muestra la historia de la Reforma protestante en la Europa del siglo xvi y la de las Iglesias evangélicas de Estados Unidos en el siglo xix. Por eso, es difícil conocer el abigarrado mundo evangélico, sobre todo si evangélico se toma en el sentido amplio de los censos nacionales. En consecuencia, para analizar a los evangélicos, se recurre a tipologías que ordenen la diversidad sobre la base de indicadores, como el dogma central de cada confesión, su postura ante el fin del mundo, el núcleo de su espiritualidad, etcétera. Combinando los criterios, presento a continuación cuatro tipos de Iglesias evangélicas en el Perú.

2.1. Iglesias transplantadas

Llamo así a las Iglesias evangélicas que proceden de la reforma protestante europea y que no se han formado por proselitismo, sino por la emigración. En el siglo xvi estalló la reforma protestante, que quería mejorar la situación de la Iglesia y acabó creando otras. Aunque es una historia compleja, se reduce a que, con el lema *sola fides* y *sola Scriptura*, nacen dos iglesias, la Luterana en Alemania y en los países nórdicos, y la Calvinista en Suiza, Holanda y Escocia, más la Anglicana, que fue más bien cisma de Roma, en Inglaterra. Pero los conflic-

tos religiosos se hacen políticos, aunque en la paz de Augusta (1555) se acepta la territorialidad confesional (*cuius regio et eius religio*). En el Perú, a diferencia de otros países, como Argentina (Villalpando y otros 1970), no hay casi iglesias transplantadas, porque la emigración de protestantes europeos en la república fue muy pequeña. Con todo, en 1849 se establece un centro de culto para los anglicanos ingleses (Kessler 1987: 79), pero no hizo proselitismo.

2.2. Iglesias evangélicas

Los evangélicos se establecen en el Perú en 1888, cuando llega al Callao Francisco E. Penzotti y organiza una agencia de la Sociedad Bíblica Americana. Él era un italiano que, siendo niño, emigró al Uruguay, donde se hizo metodista, la denominación fundada en Inglaterra en 1729 por John Wesley. Penzotti fundó la primera congregación metodista en el Callao, en 1890 (Kessler 1987: 90), pero fue hostilizado y estuvo ocho meses preso. Aunque fue liberado, «su caso» influyó en la enmienda constitucional de 1915 sobre la libertad de cultos. En 1922 se organiza la Iglesia Evangélica Peruana, que no es filial de ninguna iglesia extranjera, sino fruto del trabajo de varios misioneros, como Penzotti y otro agente de la Sociedad Bíblica Americana, el presbiteriano escocés John Ritchie.

No es esta la ocasión conveniente para hacer toda la historia de las Iglesias evangélicas en el Perú. Cabe mencionar, solamente, que además de la Metodista y de la Evangélica Peruana, aparecen la Iglesia Evangélica Presbiteriana, la Convención Evangélica Bautista del Perú, la Alianza Cristiana y Misionera, etcétera. A pesar de sus diferencias, suponen la *sola fides* y *sola Scriptura*, predicán la necesidad de la conversión personal, viven en congregaciones que se reúnen a menudo, celebran el bautismo y la cena, tienen una ética puritana, pagan el diezmo y hacen proselitismo.

2.3. Iglesias pentecostales

El pentecostalismo nace entre evangélicos de varias denominaciones de los Estados Unidos hacia 1900 (Hollenweger 1976) y se extiende a muchas iglesias. En la Iglesia Católica es aceptado después del Vaticano II como Renovación Carismática. Al Perú llegan, desde Estados Unidos, la Iglesia de los Peregrinos, la Iglesia del Nazareno, las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios de la Profecía, etcétera. Otras nacen acá, debido a los cismas endémicos sin cambios doctrinales del movimiento pentecostal, como el Centro de Avivamiento, la Iglesia Autónoma Pentecostal del Perú, etcétera. Las iglesias pentecostales comparten casi todo lo que dije de las evangélicas; pero, además, creen en un Pentecostés continuo y en un Espíritu Santo que sana y se manifiesta en la *glosolalia*. Los frecuentes cismas en las iglesias pentecostales por el liderazgo de los pastores no quiebran la comunión de las mismas, aunque hay excepciones como la de la Iglesia Dios es Amor (Hernández 1994), porque hace proselitismo entre los mismos evangélicos.

2.4. Iglesias escatológicas

Incluyo en este grupo a los Adventistas del Séptimo Día, a la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormones) y a los Testigos de Jehová, que comparten la inminencia del fin del mundo. Los primeros nacen por eso, si bien hoy hablan menos de ello; los segundos viven en «los últimos días»; y los terceros dicen que 1914 es «el principio del fin». A pesar de su inspiración cristiana y de su culto a Cristo, las confesiones cristianas (católicos, evangélicos y pentecostales) no los consideran tales porque no aceptan la divinidad de Jesús en sentido estricto.

Los *adventistas* fueron fundados por William Miller, un bautista de los Estados Unidos que, basándose en textos bíblicos, anunció el fin del mundo para 1834 y luego para 1844. A pesar del fracaso, sus seguidores fundan en 1863 una iglesia de corte evangélico, bajo E. G.

White, cuyos rasgos típicos son el escatologismo y la celebración del sábado, en vez del domingo. En el Perú se establecen en 1906 en la costa sur, aunque su mayor éxito lo consiguen en Platería (Puno) y entre los aymaras del Titicaca, donde logran muchas conversiones y hacen una importante obra educativa. Tienen hoy su propia universidad en Ñaña (Lima) (Kessler 1987: 281-310).

Los *mormones* son fundados en 1830 por Joseph Smith, un presbiteriano de los Estados Unidos, que halló en varias «visiones» la misión de restaurar la iglesia verdadera de Jesucristo y una nueva Biblia, el Libro del Mormón. Su sede se encuentra en el estado de Utah, donde tienen un notable poder económico que usan para el proselitismo. El estilo religioso de los mormones es similar al evangélico (participación frecuente, culto de la santa cena, diezmo, ética puritana, etcétera), aunque tengan rasgos propios como el bautismo por los muertos, el servicio «misional» obligatorio, la aceptación de otros libros sagrados además de la Biblia (el Libro del Mormón, Doctrinas y Convenios, y la Perla del Gran Precio). Los mormones llegan al Perú en 1950; y tienen hoy no solamente muchas iglesias, sino un gran templo, necesario para celebrar ciertos ritos.

Finalmente, los *testigos* son fundados por Charles Taze Russell en 1872 en un grupo de «Escrutadores de la Biblia». A pesar de su ubicación como iglesia escatológica, sus rasgos más propios son el proselitismo y la ética estricta, que prohíbe asuntos muy peculiares (las transfusiones de sangre y el servicio militar). Tienen una buena organización, que hace posible la distribución de libros doctrinales, comenzando por una traducción propia de la Biblia, y las revistas *La Atalaya* y *Despertad*, de las que se editan varios millones en muchas lenguas. Aunque celebran el bautismo y, una vez al año, la cena, el núcleo de sus cuatro reuniones semanales es estudiar la Biblia y aprender técnicas para su difusión. Llegan al Perú hacia 1945.

Tras esta visión de las categorías bajo la designación de evangélicos, paso a hablar de su crecimiento. Según el cuadro 2, en los censos de 1972, 1981 y 1993 el porcentaje evangélico fue de 2,5%, 5% y 7,3%, lo que prueba un crecimiento real. Por desgracia no hay otras

fuentes que completen el censo. En 1986, el Concilio Nacional Evangélico publicó el *Directorio Evangélico. Lima, Callao, Balnearios*, que reseña 610 Iglesias evangélicas y pentecostales, pertenecientes a 41 denominaciones, lo que daría a evangélicos y pentecostales, entre bautizados y otras personas que, según la fuente, «se identifican con la Iglesia», poco más de cien mil en Lima Metropolitana (Marzal 1988: 269). Hasta donde sé, no se publica aún un *Directorio Evangélico* de todo el país. Por su parte, Wessler, al actualizar el crecimiento evangélico en su libro de (1987), recoge datos y cuadros sobre el gran crecimiento de algunas denominaciones (Alianza Cristiana, Adventistas, Iglesia del Nazareno, etcétera), pero confiesa que la información es poco exacta.⁴ Este crecimiento, junto con el papel que se atribuyó a los evangélicos en la primera elección presidencial de Alberto Fujimori, ha llevado a preguntarse si el Perú no acabará teniendo una mayoría evangélica.

Aunque sea difícil predecir en este campo, creo que no. Opino que los evangélicos seguirán creciendo, por la variedad de formas de su oferta religiosa y por la persistencia de las razones que explican la conversión y la perseverancia (Marzal 1998b: 101-122). Pero hay que tener en cuenta dos asuntos: uno, que no es tan grande el crecimiento, pues, si se cuenta desde el censo de 1940, ha sido de menos de seis puntos en medio siglo; y otro, que la asistencia masiva es engañosa, por no tener en cuenta el *nomadismo religioso*. Si bien es cierto que los evangélicos organizan campañas y celebran bautismos masivos, también lo es que los conversos salen tan fácilmente como en-

⁴ En un estudio de la diócesis del Callao (1998), que abarca la provincia constitucional, se encuestó a los jefes de familia con estos resultados: católicos 91,6%; evangélicos 6,1%; otra religión 1,6%; ninguna 0,6%. La mayoría de los evangélicos, el 3,2%, son de Iglesias evangélicas y pentecostales (Evangélica Agua Viva, Cristiana, Iglesia Cristiana y Misionera, 1.ª Iglesia Bautista, Luz de las Naciones, Iglesia Cristo Salvador, Iglesia el Aposento Alto, Iglesia Catedral de la Fe, Iglesia Jesús te llama, Esmirna, Pentecostés y Puerta del Cielo), mientras que el 2,9% son de iglesias escatológicas (Adventistas, Mormones y Testigos). El 1,6% de otras religiones está formado por la Iglesia Dios es Amor, y por Alfa y Omega.

tran, o pasan de una iglesia a otra por varias razones, como la «intercomunidad litúrgica» aceptada entre evangélicos y pentecostales.

Además de esperar que se hagan censos exactos sobre los miembros de las Iglesias evangélicas, es útil analizar la resistencia a la conversión de parte de la Iglesia Católica, de la que proceden la mayoría de los conversos. Esta resistencia se da en la jerarquía, que previene a menudo sobre el «avance de las sectas».⁵ Sin embargo, creo que la resistencia mayor procede de los viejos y nuevos *anticuerpos* que tiene el organismo eclesial contra la conversión. De ellos señalo tres. Uno es el catolicismo cultural como parte de nuestra cultura. Muchos peruanos se niegan a hablar siquiera de cambiar de religión, por el hecho de considerar al catolicismo como parte de su identidad. Claro ejemplo del *catolicismo cultural* son los ritos de paso, que reúnen a cada familia con motivo del bautismo, la primera comunión, el matrimonio y la muerte, «momentos fuertes» en lo religioso y en lo social que generan fuertes lazos de compadrazgo. La fiesta del santo patrón, experiencia religiosa colectiva más común del país que muchos migrantes trasladan a la ciudad (Marzal 1988), es otro ejemplo de

⁵ El último caso es la exhortación «Ecclesia in America» (1999) de Juan Pablo II, que recoge las conclusiones del sínodo de los obispos de toda América en Roma en 1997. Distinguiendo entre iglesias protestantes abiertas al ecumenismo y sectas, dice el Papa: «Los avances proselitistas de las sectas y de los nuevos grupos religiosos en América no pueden contemplarse con indiferencia. Exigen de la Iglesia en este Continente un profundo estudio, que se ha de realizar en cada nación y también en el ámbito internacional, para descubrir los motivos por los que no pocos católicos abandonan la Iglesia. A la luz de sus conclusiones será oportuno hacer una revisión de los métodos pastorales empleados, de modo que cada Iglesia particular ofrezca a los fieles una atención religiosa más personalizada, consolide las estructuras de comunión y misión, y use las posibilidades evangelizadoras que ofrece la religiosidad popular purificada, a fin de hacer más viva la fe de todos los católicos en Jesucristo, por la oración y la meditación de la palabra de Dios» (n.º 73). Luego el Papa pregunta si acaso la pastoral orientada casi exclusivamente a solucionar los problemas materiales «no haya terminado por defraudar el hambre de Dios que tienen esos pueblos, dejándoles así en una situación vulnerable para cualquier oferta supuestamente espiritual» (n.º 73).

este catolicismo cultural, así como la devoción a la Virgen María, que tiene una o varias imágenes en todos los templos peruanos y muchos santuarios con cultos masivos, como la Virgen de la Merced en Paita, la Virgen de la Puerta en Trujillo, la Virgen del Carmen en Lima, la Virgen de Chapi en Arequipa, la Mamacha Belén en el Cusco, etcétera.

Un segundo anticuerpo contra la conversión son las *curaciones por la fe*. Estas, que son un importante atractivo para convertirse a las nuevas iglesias (Hernández 1994), se dieron siempre en torno a los cultos más populares de Cristo, de la Virgen y de los santos, como lo muestran los «milagros» depositados junto a sus imágenes. Pero ahora se están multiplicando en la Renovación Carismática, que tiene métodos similares a los de los pentecostales (Sánchez 1990), y en otras formas de curación por la fe como las misas de sanación del padre Manuel Rodríguez (Cornejo 1995). Sin embargo, la Iglesia Católica es muy cauta para considerar algún hecho como milagro, como se desprende al comparar los dictámenes de la Sagrada Congregación para las Causas de los Santos, que declaran que una curación no puede explicarse humanamente y así debe atribuirse a Dios, con el milagrismo eufórico de las iglesias pentecostales.

El tercer anticuerpo son las *comunidades vivas*. Estas, que son un atractivo de las nuevas iglesias, pues en ellas encuentran los conversos buena acogida y relaciones comunitarias frecuentes y armónicas, se están multiplicando en la Iglesia Católica. Sin duda esta Iglesia tuvo siempre comunidades vivas en los institutos de vida consagrada, de los que Troeltsch (1911) decía con razón que eran como «sectas», pero no eran una alternativa para todos por la exigencia de los votos de pobreza, castidad y obediencia. Hoy la Iglesia Católica ofrece a sus laicos comunidades vivas en grupos de distintas tendencias y teologías, como las *Comunidades de Base* o los *Nuevos Movimientos Eclesiales*, donde los laicos hacen un compromiso personal y comunitario sin renunciar a sus familias.

3. Las otras tradiciones religiosas

La tercera categoría de los censos nacionales es otra religión. Fuera del catolicismo mayoritario y del evangelismo creciente, hay en el Perú muchas tradiciones religiosas. Es cierto que el número de sus adeptos es poco significativo, como se ve en los cuadros sobre los tres últimos censos antes presentados. En efecto, el porcentaje más alto es de 0,7% en 1972, que disminuye en 1981 a 0,2% (aunque el alto número de *no especificado* hace sospechosa la disminución) y a 0,3% en 1993.⁶ Pero bajo este pequeño porcentaje existe una gran variedad de religiones autóctonas o importadas, antiguas y modernas. Paso a una sucinta enumeración de ellas.

3.1. Antiguas religiones autóctonas

Están presentes en la Amazonía. Es sabido que en esta región hay alrededor de un cuarto de millón de peruanos, integrantes de unas sesenta y cinco etnias que, por su menor contacto con el mundo occidental, conservan bastante su cultura, a diferencia de las etnias costeñas y aun serranas, que han sido profundamente transformadas. Aunque los amazónicos han tenido una temprana evangelización por la Iglesia, que produjo un catolicismo popular o sincrético (Regan 1983), y hace medio siglo por diferentes confesiones evangélicas, sobre todo a raíz del establecimiento del Instituto Lingüístico de Verano, muchos siguen celebrando sus tradicionales cultos, algunos de los cuales pasan por un proceso de revitalización étnica. Hasta ahora los antropólogos no han hecho etnografías sistemáticas de la mayoría de las religiones amazónicas, aunque ya se dispone de excelentes re-

⁶ En la encuesta del Callao, ya citada, el porcentaje de otras religiones es del 1,6%. Resulta extraño este porcentaje, aunque el Callao, por su carácter urbano, sea poco representativo del país; no hay que olvidar que se trata solo de once encuestados, que pertenecen a dos denominaciones, la Iglesia Dios es Amor y la Alfa y Omega, que en el censo serían consideradas Iglesias evangélicas, aunque estas no las consideren así.

copilaciones de los mitos, como las de García Rendueles (1979 y 1996) y de confiables estudios sobre el chamanismo, como el de Chaumeil (1998). Si bien las religiones amazónicas tienen, como todas, las dimensiones propias de los sistemas religiosos (ritos, creencias, organización y ética), no es tan fácil descubrirlas por el carácter menos público del culto. Algunos misioneros de la primera hora, que habían admirado el esplendor de los ritos y templos incas, llegaron a decir por eso que los amazónicos no tenían religión.

En general, parece que los rasgos típicos de las religiones amazónicas son: un cosmos jerarquizado y dividido en niveles intercomunicados, que pueden calificarse de divino, humano y subhumano; un complejo chamánico que, a través de los alucinógenos, sirve de mediador entre los dioses, la naturaleza y la sociedad, en el cual se manejan sueños y visiones; una relación del hombre con la naturaleza no de dominación, sino de participación, que puede llamarse mística; y una ancestralidad colectiva formada por los muertos.

3.2. *Nuevas religiones autóctonas*

No hay duda de que a la población andina, en cuya matriz cultural hay rasgos *mesiánicos*, como el mito de Inkarrí, y *escatológicos*, por su concepción de un mundo cíclico, puede resultarle atractivo el moderno discurso de las iglesias pentecostales sobre el milenio y el de las escatológicas sobre la inminencia del fin. De hecho, en el último medio siglo han aparecido en el Perú tres religiones con un fuerte componente mesiánico y escatológico, a las que voy a llamar nuevas religiones autóctonas, a pesar del influjo que tienen también del cristianismo.

3.2.1. *La Iglesia Cruzada Apostólica Evangélica*

La *Iglesia Cruzada Católica Apostólica Evangélica*⁷ fue fundada en Brasil por José Francisco da Cruz, quien se decía *misionero del Cora-*

⁷ Regan (1989) dedica un capítulo (pp. 131-162) al trabajo pastoral de Da Cruz en

zón de Jesús, apóstol de los últimos tiempos y siervo de Cristo (Regan 1989: 245). La difundió personalmente por la selva peruana en 1969. Iba curando a los enfermos y removiendo religiosamente a la gente para que los católicos fueran mejores católicos, y los evangélicos, mejores evangélicos, pero acabó estableciendo su Iglesia, cuyos miembros son sobre todo nativos, más o menos desnativizados. La Iglesia Cruzada predica el evangelio y la conversión, sobre todo de la borrachera y las brujerías, y tiene una rica vida ritual y simbólica, transplantada del catolicismo cultural, aunque no venera a los santos, sino la cruz de colores verde y amarillo, como la bandera brasileña; además, anuncia el cercano fin del mundo, para el que los hermanos se preparan con sus peregrinaciones en busca de la Tierra sin mal, propias de la tradición tupí.

3.2.2. *La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal*

Los adeptos de la *Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal* son conocidos como los israelitas. Esta religión fue fundada en el Perú por Ezequiel Ataucusi Gamonal, un campesino de la sierra arequipeña que se hizo adventista y dijo tener una revelación. Según ella, Dios lo eligió para anunciar el fin del mundo y para firmar, por medio de él, otro pacto universal con la humanidad. Ataucusi es considerado, por ello, como nuevo Cristo y encarnación del Espíritu Santo. El culto sigue al pie de la letra el calendario festivo del Antiguo Testamento (el ofrecimiento del holocausto y las tres grandes fiestas de los Ázimos, de las Semanas y de los Tabernáculos). Guardan el sábado, y su ética se basa en el Nuevo Testamento en su versión más puritana. Los israelitas, que proceden de los estratos más autóctonos del país, promueven además, con entusiasmo, el desarrollo cooperativo y la participación política con un partido propio, habiendo sido Ataucusi dos veces candidato a la presidencia del país. Impulsan la coloniza-

la Amazonía peruana y transcribe los Estatutos del fundador (pp. 229-264). Puede consultarse también Gutiérrez Neyra (1992).

ción de la selva en pueblos integrados solo por ellos, donde esperan el inminente retorno del Señor (Espinosa 1984, Granados 1986, Marzal 1988). Los israelitas se han extendido a otros países andinos, como Colombia (Vargas 1998), Ecuador y Bolivia.

3.2.3. *La Divina Revelación Alfa y Omega*

La Divina Revelación Alfa y Omega fue fundada en Lima en 1975 por Antonio Córdova, discípulo y heredero del chileno Antonio Soto. Este último es considerado como una encarnación de Dios, que le reveló telepáticamente (por ovnis o platillos voladores) el contenido en los divinos rollos, que se muestran en la sede central de Lima, para conocimiento de adeptos y visitantes. Tras su muerte, afirman, Soto resucitó y vive en China. Los rollos explican el origen y el destino de todo y enseñan a luchar con el mal, el domonio y los anticristos, como el capitalismo, el militarismo y las religiones actuales, sobre todo la católica. Esta lucha y el arrepentimiento personal son, en sucesivas reencarnaciones, la única alternativa que lleva a la salvación, que vendrá tras el juicio final y la instauración de un milenio y del comunismo celestial. Pero Alfa y Omega se presenta no como religión sino como ciencia cósmica, y busca adeptos en sus programas radiales y en la acogida a los que llegan a la sede o al adjunto restaurante vegetariano. Se ha establecido también en otras ciudades del país y en España (Guerra Gómez 1993: 260-264).

3.3. *Antiguas religiones importadas*

Como el Perú tuvo una escasa inmigración extranjera durante la República, las antiguas religiones importadas son pocas. A pesar de ello, la pequeña colonia judía tiene su propia sinagoga.

La población migrante más numerosa vino de Asia: chinos contratados en las haciendas de la costa, a partir de 1849, para reemplazar a los esclavos negros liberados; y japoneses, que llegan desde 1899 también para trabajar en la agricultura, aunque con el tiempo

ambos grupos se dedican a actividades más urbanas, como el comercio y los servicios. Tanto los chinos como los japoneses trajeron el budismo y el shintoísmo, por su vinculación con sus costumbres familiares; pero la omnipresencia del catolicismo oficial, la situación tan marginal de los migrantes y la conveniencia de adaptarse al medio hicieron que casi todos acabaran bautizándose y bautizando a sus hijos nacidos en el país y celebrando los demás ritos del catolicismo cultural, aunque no pocos conservaran el altar familiar (*butsudan*) con las tablillas de las personas difuntas donde ofrecían incienso (Fukumoto 1997: 500).

3.4. Nuevas religiones importadas

Si bien es cierto que las viejas religiones asiáticas de los migrantes fueron reemplazadas por el catolicismo dominante, las cosas cambian cuando el panorama religioso se complejiza en el último tercio del siglo xx. En ese entonces llegan al país nuevos movimientos religiosos de origen asiático; algunos vienen del Japón, como el *Seicho no Ie*, el *Sokka Gakkai* y el *Mahikari*. Al parecer, algunos nikkei encuentran en estos grupos un redescubrimiento de sus raíces; pero la mayoría encuentra, como los demás peruanos, una solución para problemas de salud, un ambiente comunitario y un sentido religioso de la vida, que no les da la sociedad cada vez más secular. No puedo referirme a todas las religiones orientales importadas, por lo que me limito a tres.

3.4.1. *Mahikari No Wasa*

Mahikari No Wasa (el arte de transmitir la luz divina) llegó al Perú en 1975. Puede consultarse a Carreras (1983: 38-46) y el *Informe* (1988: 17-41). Fue fundada en Japón en 1959 por Kootama Okada, un militar que tuvo una larga enfermedad y se arruinó por la quiebra de su fábrica de aviones en la Segunda Guerra Mundial; pero pudo salir adelante porque descubrió su capacidad de curar por la imposición de las manos. Recibió, además, distintas revelaciones recogidas en un libro

Goseiguen (palabras sagradas), entre ellas una sobre una catástrofe cósmica que estaba cercana (el *bautismo de fuego*). El nombre de Dios es Su, que creó el universo y que se personificó en Moisés, Buda, Jesús y Confucio. El ser humano está formado por dos cuerpos, material y astral, y por el alma humana, que no ha sido creada, sino que es una emanación de Dios, por lo que todos son hijos de Dios y deben volver a Dios después de pasar por sucesivas reencarnaciones. Para ello, en cada una el ser humano debe purificarse y recibir la luz divina con su propio esfuerzo y recurrir a las oraciones de alabanza y de agradecimiento y a los ritos de curación. Pero el 1º de enero de 1962 comenzó el primer año del *bautismo de fuego*, con muchas pruebas, por las que Dios invita a todos a ingresar al Mahikari, que está llamado a unificar las cinco religiones (budismo, confucianismo, judaísmo, cristianismo e islamismo) y las cinco razas de la tierra. Según el Informe (1988), en el Perú «en la actualidad Mahikari cuenta con más de 13,000 miembros y tiene cerca de 40 locales de culto y/o purificación» (1988: 20).

3.4.2. *Hare Krishna*

Hare Krishna llega al Perú en 1977. Puede consultarse a Guerra (1993: 284-294) y el Informe (1988: 101-123). Su nombre oficial es «Asociación para la Conciencia de Krishna». Su fundador es el gurú indio Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), quien en 1966 estableció dicho culto en Nueva York y en 1972 editó uno de los libros *Vedas* hindúes, el *Bhagavad-gita* (Canción del Señor), base doctrinal del Hare Krishna. Los adeptos, reconocidos por sus largos hábitos rosados, su cabeza rapada y sus cantos y danzas en plena ciudad, deben pasar por un largo proceso de iniciación para consagrarse como célibes, excepto algunas personas, a Dios (Krisna) y a la predicación. Krisna es el Dios único, del que ha emanado todo; el ser humano era solo espiritual, pero, por la caída, tiene un cuerpo material y otro espiritual, que cubren su *atman* o alma, que es emanación de Dios. El hombre debe promover la «iluminación espiritual», mediante el ca-

mino de la «devoción» a Dios: «el modo más perfecto de yoga y más eficaz de culto es la repetición (con o sin canto y danza, en el templo —*kirtan*— o por las calles —*sankirtan*—) del Mahamamatra. Para eso se debe recitar 1 728 veces al día sus dieciséis palabras: *Hare Krishna, Hare Krishna, / Krishna, Krishna, Hare, Hare, / Hare Rama, Hare Rama, / Rama, Rama, Hare, Hare*» (Guerra 1993: 290-291).

3.4.3. *La Iglesia de Moon*

El *Moonismo*, conocido también como secta de Moon, llegó al Perú en 1976. Puede consultarse a Guerra (1993: 156-167), el *Informe* (1988: 69-99) y el equipo IEPALA (s. f.), que analiza los aspectos políticos del moonismo. Fue fundado por el coreano Sun Myung Moon (nació en 1920), que se hizo presbiteriano. En 1936 tuvo una visión de Jesucristo, que lo eligió para completar su revelación y su obra. En 1954 fundó su «Iglesia para la Unificación del Cristianismo Mundial» y en 1960 publicó un libro en coreano, *El principio divino*, con las revelaciones que recibió de Dios. Aunque el moonismo se basa en el cristianismo y en la Biblia, contiene elementos del budismo, del taoísmo, del confucianismo, etcétera, religiones en que Dios se manifiesta también, y que están llamadas a su unificación. Está marcado por un anticomunismo radical. De la Trinidad cristiana, solo el Padre es Dios, que es la *coincidentia oppositorum*, del que dice en *El principio divino* que es «Hombre y Mujer, Padre y Madre, Luz y Tinieblas, Yin y Yang, Espíritu y Carne» (1960: 111), y creó a Adán y Eva a su imagen, aunque estos pecaron. La historia tiene tres etapas: de Adán a Abrahán, de este a Jesús (judaísmo) y de Jesús a Moon (cristianismo). Hay un nuevo pueblo elegido, el coreano, pues, «gracias al espiritualismo oriental, concentrado en el pueblo coreano, quedará superado el materialismo de Occidente [...]. Tras la tercera guerra mundial se impondrá el mundo democrático al comunismo» (Guerra 1993: 161). Rasgos rituales típicos del moonismo son los matrimonios masivos, como las 25 mil parejas que en 1992 se casaron en un estadio de Seúl, la «oración», que es un compromiso con el moonismo,

y el «testimonio» o el proselitismo por las calles. El moonismo tiene una organización teocrática y un gran poder económico que «le convierte en una de las primeras 30 multinacionales del mundo entero» (Guerra 1993: 166).

4. Los que no tienen religión

La categoría sin religión es la menos investigada, con una excepción en Interdonato (1970), lo cual puede deberse a que es poco representativa de la población peruana. En efecto, como se ve en el cuadro 2, los sin religión en los tres últimos censos son solo el 0,2 %, el 0,4% y el 1,4%, respectivamente, por más que el crecimiento, en el último decenio, de más de tres veces o de un punto porcentual no sea despreciable.⁸ La poca investigación sobre los sin religión puede deberse también a la dificultad en plantear el tema. Al respecto es interesante el debate de Umberto Eco y el cardenal Martini, recogido en el libro *¿En qué creen los que no creen?* (1998) que, aunque trata directamente del fundamento de la ética y cómo esta se puede fundamentar sin la religión, presenta reflexiones agudas sobre la increencia.

Deseo analizar los diferentes subtipos de la categoría *sin religión*. Los clasifico en ateos, agnósticos y eclécticos. Llamo *ateos* a los que no creen en Dios por estar seguros de que no existe; *agnósticos*, a los que no creen en Dios, porque juzgan que su existencia no puede probarse; y *eclécticos*, a los que aceptan la existencia de un Dios, más o menos personal, pero no son miembros de ninguna iglesia. En ese sentido, puede decirse que los eclécticos no tienen religión, sino filosofía, pues la religión está muy unida al culto público y colectivo. Paso a ampliar el sentido que doy a esas categorías, aunque sigo un orden inverso.

⁸ En la encuesta del Callao hubo cinco personas no creyentes, que representan el 0,7% de la muestra, lo cual parece confirmar la poca representatividad de los sin religión.

4.1. Los eclécticos

Aceptan a un Dios más o menos personal, aunque no se relacionen con Dios por medio de las mediaciones culturales y éticas de las religiones o iglesias establecidas, antiguas o modernas, sino por mediaciones que cada uno de ellos elige, de modo bastante asistemático, en el amplio mercado religioso actual. El eclecticismo se entiende mejor si se le compara con otro fenómeno similar, que también mezcla distintos elementos religiosos: el sincretismo; aunque en dicha comparación se encuentran, al menos, cuatro diferencias. Una es que el sincretismo es un fenómeno *colectivo*, resultado de la interacción de dos pueblos con sus respectivas religiones, mientras que el eclecticismo es un fenómeno *individual*, en el que cada cual elige su propio camino, aunque puedan formar o incorporarse a grupos permanentes. Así, la Asociación del Sagrado Corazón me parece un ejemplo de grupo ecléctico.

La segunda diferencia es que el sincretismo es un hecho *duradero* y, en consecuencia, las formas sincréticas, una vez consolidadas en las estructuras, resisten el paso de los lustros y aun de los siglos, como sucede con el culto andino a la *Pachamama*, mientras que el eclecticismo suele ser un fenómeno de corto plazo y bastante *precario*.

La tercera diferencia es que el sincretismo ha surgido en las *conquistas imperiales* de pueblos, cuya religión cumple una función social, por otros pueblos con proyectos civilizatorios propios en que la religión juega un papel decisivo, como sucedió en la conquista incaica y en la española, mientras que el eclecticismo suele surgir en las *crisis civilizatorias*, como en la del mundo grecorromano y en la del posmoderno.

La cuarta diferencia, por último, es que en los procesos sincréticos los pueblos tratan de conservar la verdad religiosa propia, que se identifica total o parcialmente con la propia etnicidad, mientras que en los casos de eclecticismo las personas buscan la *funcionalidad* que tienen las nuevas mediaciones religiosas para satisfacer las necesidades subjetivas del sentido de la vida.

4.2. *Los agnósticos*

Son aquellos que no aceptan a Dios porque no creen que pueda probarse su existencia. Hay diferentes motivos por los que las pruebas de la existencia de Dios aducidas por la filosofía y los testimonios en favor de Dios de todos los pueblos de la historia, no convencen a los agnósticos. Tales motivos, como el creciente secularismo de un mundo donde Dios parece ausente; el aparente sinsentido de una sociedad que, a pesar de tener los medios para satisfacer las necesidades de todos, genera cada vez mayores diferencias sociales, etcétera, permiten hablar de diversos tipos de agnóstico.

Al margen de las motivaciones para ser agnóstico, estos parecen seguros del sentido totalmente inmanente de la vida presente, en la que Dios no es necesario para explicar la belleza o el orden del mundo, ni el sentido del dolor o de la muerte. Si bien algunos agnósticos perciben su increencia como mutilación y sienten la nostalgia de Dios, otros la viven con naturalidad; están instalados en la relatividad de las cosas y no se problematizan por sentirse finitos y, en consecuencia, no tienen necesidad de plantearse nuevas preguntas sobre el sentido último de la vida. Uno de los análisis más lúcidos de tal postura es el de Tierno Galván (1982). Entre los agnósticos hay algunos que no aceptan a Dios, porque aún no se han planteado seriamente, por el motivo que sea, el problema de su existencia. Estos pueden denominarse los *todavía agnósticos*; es un fenómeno que se da cada vez más en la sociedad secular y técnica.

4.3. *Los ateos*

Son aquellos que no aceptan a Dios porque están seguros de que no puede existir. Tal increencia se ha dado siempre en ciertas personas durante toda la historia, pero tuvo una clara formulación en el mundo occidental con la Ilustración, que planteó la increencia como negación positiva de Dios. Al igual que en los agnósticos, los motivos diferentes para no creer en Dios permiten establecer distintas tipologías

del ateísmo. Por ejemplo, Lepp (1963), a partir de su experiencia clínica como psicólogo y psicoanalista, habla «del ateo que fui yo» (cap. 2) y construye cinco tipos de ateísmo: *neurótico* (para romper con el autoritarismo familiar, se rompe con Dios, que es justificación de dicho autoritarismo), *marxista*, *racionalista* (Jean Rostand), *existencialista* (Sartre) y *en nombre del valor* (Nietzsche, Malraux y Camus).

Martín Velasco (1988) presenta, por su parte, cuatro tipos de ateísmo, similares a los de Lepp: el *positivista*, que se basa en la ciencia que se supone la única fuente válida de conocimiento; el *de signo humanista*, que se basa en la autonomía del hombre, que no sería plena si se acepta a Dios; como protesta contra el mal del mundo; y el *narcisista*, que se basa en aceptar como única ley la satisfacción de los propios deseos y en rechazar «toda referencia a los valores permanentes y desde luego a la Trascendencia» (1988: 60-61). No hay duda de que tales tipos son formas de ateísmo diferentes, que no pueden usarse de forma indistinta sin crear confusión.

Para terminar, solo quiero recordar que si para analizar la realidad religiosa peruana hace falta usar categorías cada vez más precisas y recoger estadísticas cada vez más exactas, no se puede olvidar la debilidad y provisionalidad de tales categorías y números para dar cuenta de la acción de Dios, que interpela de mil formas la conciencia de los hombres y de la acción del hombre que pronuncia su palabra libre.

Bibliografía

BENEDICT, Ruth

1967 *El hombre y sus obras*. Buenos Aires: Ediciones Sudamerican.
[1934]

BOSCH, Juan

1993 *Para conocer las sectas. Panorámica de la nueva religiosidad marginal*. Estella: Verbo Divino.

BÜHLMANN, Walbert

1990 *Ojos para ver... Los cristianos ante el tercer milenio*. Barcelona: Herder.

CARRERAS, José María

1983 *Las nuevas sectas en el Perú*. Lima: s.e., 1983.

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

1983 Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

COMISIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

1988 *Informe-Investigación: nuevos grupos religiosos en el Perú*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, mimeo.

1987 *Informe sobre los grupos religiosos contemporáneos no católicos del Perú*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana.

1998 *Conferencia Episcopal Peruana*. Directorio eclesiástico. Lima.

1997 *Directorio Eclesiástico*. Lima.

1993 *Directorio Eclesiástico*. Lima.

CORNEJO, Hernán

1995 *Cúrame con las manos en las misas de sanación del P. Manuel Rodríguez*. Lima: Arteidea.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

1998 *Ver, poder, saber. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) - Centro Amazónico de Antropología Aplicada (CAAAP).

GARAUDY, Roger

1991 *Los integristas. Ensayos sobre los fundamentalismos en el mundo*. Barcelona: Gedisa.

Eco, Humberto y Carlo María MARTINI

1998 *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio*. Buenos Aires: Planeta.

EQUIPO IEPALA

s.f. *La secta Moon ¿El Anticristo?* México: Kairos.

ESPINOSA, Enrique

- 1984 «La secta Israel del Nuevo Pacto Universal: un movimiento mesiánico peruano». *Revista Teológica Limense*, Lima: Facultad de Teología, vol. XVIII, pp. 1-81.

FUKUMOTO, Mary

- 1997 *Hacia un nuevo sol. Japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima: Asociación Peruano Japonesa del Perú.

GARCÍA RENDUELES, Manuel y Aurelio CHUMAP LUCIA

- 1996 «*Yaunchuk...*». *Universo mítico de los Huambisa*. Tomo 1 Lima: CAAAP.
 1979 «*Duik Múum...*». *Universo mítico de los Agarunas*. Tomo 2. Lima: CAAAP.

GRANADOS, Manuel

- 1986 «El movimiento religioso de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal», tesis de magíster. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

GUERRA GÓMEZ, Manuel

- 1993 *Los nuevos movimientos religiosos (las sectas). Rasgos comunes y diferenciales*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

GUTIÉRREZ, Tomás

- 1994 *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y proyecciones*. Quito: CLAI.

GUTIÉRREZ NEYRA, Javier

- 1992 «*Los que llegaron después...*». *Estudio del impacto cultural de las denominaciones religiosas no católicas en Iquitos*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).

HERNÁNDEZ, Harold

- 1994 «La Iglesia Dios es amor». Lima: PUCP, mimeo.

HOLLENWEGER, Wálter

- 1976 *El pentecostalismo. Historia y doctrinas*. Buenos Aires: La Aurora.

INTERDONATO, FRANCISCO

1970 *El ateísmo en el Perú*. Lima: s.e.

KESSLER, Juan B.A.

1993 *La Historia de la evangelización en el Perú*. 2.^a edición, Lima: Ediciones Puma.
[1925]

LEPP, Ignace

1963 *Psicoanálisis del ateísmo moderno*. Buenos Aires: Lohlé.

MARTÍN VELASCO, Juan

1988 *Creencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*. 2.^a edición, Santander: Sal Terrae.

MARZAL, Manuel M.

1988 *Los caminos religiosos de la inmigrantes de la Gran Lima*. 2.^a edición, Lima: PUCP.

1988b «Conversión y resistencia de los católicos populares a los nuevos movimientos religiosos». En Elio Masferrer (compilador), *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: Plaza y Valdés, pp. 101-122.

MEAD, Frank S. y Samuel S. HILL

1987 *Handbook of Denominations in the United States*. Nashville: Abingdon Press.

MYUNG MOON, Sun

1960 *El principio divino*.

REGAN, Jaime

1989 *Hacia la Tierra sin mal. Estudio de la religión en la Amazonia*. 2 tomos. Iquitos: CETA.

SÁNCHEZ, José

1990 «La renovación carismática en el mundo popular». (mimeo) Lima: PUCP.

TIERNO GALVÁN, Enrique

1982 *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Tecnos.

TROELTSCH, Ernest

1960 *The Social Teaching of the Christian Churches*. Nueva York: Harper
[1911] and Row Publishers.

VARGAS, Juana

1998 «El Reino ya está aquí». La estrategia de un movimiento mesiánico para convivir con la modernidad». (mimeo) Bogotá: Universidad de los Andes.

VILLALPANDO, W. L., C. LAVILE D'EPINAY y D. C. EPPS (eds.)

1970 *Las Iglesias del transplante. Protestantismo de inmigración en Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos.

WILSON, Bryan

1970 *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.

**II. IGLESIA Y RELIGIÓN
EN SU DIMENSIÓN INSTITUCIONAL**

Relaciones Iglesia-Estado: reflexiones sobre su marco jurídico

Juan José Ruda Santolaria

1. Libertad religiosa y colaboración Iglesia-Estado en las Constituciones peruanas de 1979 y 1993

La Constitución de 1979 supuso un cambio significativo en el tratamiento de la temática religiosa por el ordenamiento jurídico peruano. En efecto, anteriormente el Derecho se fundaba en las nociones de «religión oficial del Estado», la protección del Estado a una confesión determinada y el llamado «Patronato Nacional» del Estado respecto a la Iglesia Católica. Esto último fue recogido en los sucesivos textos constitucionales, dado que, a mérito del pensamiento regalista imperante antes y después de la Independencia, se asumió que recaían en la nueva República los derechos previamente ejercidos por la Corona de España en materia de presentación a la Sede Apostólica de las dignidades eclesiásticas (González Echenique 1987: 35-37; Interdonato 1981: 91-92; Oviedo Cavada 1987: 18; Ruda Santolaria 1995: 283-287); sin embargo, a diferencia de lo ocurrido con otros países latinoamericanos que invocaron simplemente «de facto» el Patronato, la Santa Sede concedió a los presidentes del Perú tal privilegio por Bula del papa Pío IX.¹

¹ Bula «Praelara inter beneficia» de 5 de marzo de 1875; véase el texto en Ruda Santolaria 1995: 586-589. Cf. Ruda 1995: 307; Dammert 1987: 64; Nieto 1981, XI: 572; Ugarte del Pino 1978: 633-635.

La Constitución de 1979 se inspiró en el principio de libertad religiosa, según se aprecia especialmente en el artículo 86. El mismo planteó la independencia y autonomía de la Iglesia frente al Estado, e incluyó tanto el reconocimiento de este hacia aquella, en consideración a la contribución que ha prestado al proceso de formación histórica, cultural y moral del Perú, como el hecho que el Estado presta a la Iglesia su colaboración. Ello resulta perfectamente coherente con dicho principio, en cuanto no se entiende la separación entre Iglesia y Estado con una connotación rupturista, sino que, a la vista de la indiscutible presencia de la Iglesia Católica en el tiempo, su permanente aporte a la sociedad peruana y los sentimientos de la población que en su gran mayoría profesa la fe católica, se da lugar a un marco para la relación entre ambas potestades.²

El artículo 86 del texto constitucional de 1979 tuvo entre sus fuentes al artículo 16 de la Constitución española de 1978 que, sin atribuir carácter estatal a confesión alguna y en función de las creencias de la sociedad española, plantea la posibilidad de establecer formas de colaboración entre el Estado y la Iglesia Católica u otras denominaciones religiosas.³ Reflejo de tal espíritu son los cuatro acuerdos del Estado español y la Santa Sede de enero de 1979 que, junto al de julio de 1976, sustituyeron al antiguo concordato de 1953,⁴

² Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia y el mundo de hoy, puntos 42, 43 y 76. Concilio Vaticano II, Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia, punto 21 (Ruda 1995: 314-319).

³ Artículo 16 de la Constitución española de 1978: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la Sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones».

⁴ Cf. Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español del 28 de julio de 1976 (Ruda 1995: 456-458). Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Español del 3 de enero de 1979: Acuerdo jurídico; Acuerdo sobre enseñanza y asuntos culturales; Acuerdo sobre asuntos económicos; Acuerdo sobre la asistencia religiosa a las fuerzas armadas y servicio militar de clérigos y religiosos (Ruda 1995: 459-464, 465-471, 472-476 y 477-485 respectivamente). Véase, además, *L'Osservatore Romano*, ediciones semanales en lengua española del 8 de agosto de 1976, p. 4, y del 16 de diciem-

y los acuerdos de 1992 con las confesiones evangélica, musulmana e israelita.⁵

Igualmente, el citado artículo de la Constitución de 1979 recogió la propuesta presentada a la Asamblea Constituyente por la Conferencia Episcopal Peruana. Esta, siguiendo la pauta de los documentos del Concilio Vaticano II, recalcó que, en el contexto actual y considerando los cambios experimentados en la sociedad peruana y en la propia Iglesia tras dicho Concilio, contrariaba a la libertad religiosa proclamar la protección oficial del Estado hacia un credo y mantener el Patronato. No obstante, la propia Conferencia Episcopal también precisó que afirmar la separación e independencia entre ambas potestades no acarrearía que el Estado dejara de reconocer la contribución de la Iglesia Católica a la formación y consolidación del Perú como tal ni la conveniencia de unas relaciones de colaboración entre Iglesia y Estado (cf. Dammert, recogido en Rubio 1980: 111-112; Ruda 1995: 316-317).

El artículo 50 de la Constitución de 1993, entre tanto, reprodujo casi literalmente la norma contenida en el artículo 86 de su similar de 1979; así, se ratifica la independencia y separación de la Iglesia y del Estado, mas ello no supone tampoco óbice para que este último reconozca el valioso aporte de aquella a la formación histórica, cultural y moral del Perú. La única particularidad radica en el hecho de explicitar algo ya sobreentendido en la redacción precedente, esto es, que el

bre de 1979, pp. 9-11. Igualmente, «Legislación Eclesiástica», Madrid, Biblioteca de Legislación CIVITAS, 6.ª edición, 1994; y «Legislación Eclesiástica Estatal y Autonómica», Jurisprudencia del Tribunal Constitucional y del Tribunal Supremo, Madrid, Colex, 1997.

⁵ Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España. Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España. Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. Los textos pueden encontrarse en «Legislación Eclesiástica», CIVITAS, pp. 97-133. «Legislación Eclesiástica Estatal y Autonómica», Colex, pp. 551-570 (véase nota 4).

Estado respeta las otras confesiones religiosas, y, según se apuntaba también en el texto de 1979, puede establecer formas de colaboración con las mismas.⁶

En ese sentido, la nueva Constitución denota una postura respetuosa de la libertad religiosa que, conforme se apuntaba líneas antes, parte de concebir la existencia de dos entidades distintas: Iglesia y Estado, pero sin por ello asumir tintes rupturistas. El enfoque es, más bien, el de una «separación armoniosa», acorde con la constatación de dicha libertad como un derecho humano fundamental y expresión de la vocación de trascendencia del hombre en los planos individual y colectivo; al mismo tiempo, subyace en el texto constitucional la verificación de asuntos de interés común a ambas potestades en cuanto un amplio número de personas integra a la par la sociedad peruana, en el ámbito temporal, y la Iglesia Católica, en el espiritual (cf. Valderrama 1966: 4).

2. La naturaleza internacional del acuerdo de 1980 entre la Santa Sede y el Perú

El acuerdo de julio de 1980 entre la Santa Sede y la República del Perú constituye clara evidencia del espíritu de colaboración entre ambas potestades. Tal acuerdo refleja, en primer lugar, la capacidad jurídica internacional de las partes intervinientes: la Iglesia Católica Romana (representada por su órgano central de gobierno, la Santa Sede o Sede Apostólica) y el Estado peruano, así como el mutuo reconocimiento que de su condición de sujetos de Derecho Internacional se prestan dichas partes.⁷

En efecto, la celebración y puesta en vigencia del referido acuerdo fue conforme a las disposiciones del Derecho de Gentes en mate-

⁶ Artículo 50 de la Constitución Peruana de 1993. Cf. Ruda 1995: 316, nota 159.

⁷ Artículo 1 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú de 19 de julio de 1980.

ria de tratados internacionales; hubo una fase de negociación del texto, la firma se produjo a través de representantes provistos de plenos poderes, la aprobación se realizó por los órganos con competencia para ello en aquel momento y la entrada en vigor ocurrió al producirse el canje de los instrumentos de ratificación.⁸ El acuerdo, a pesar de recibir únicamente tal denominación, se inscribe en el género de los «concordatos», es decir, de los convenios con rango de tratados internacionales concertados entre la Santa Sede, a nombre de la Iglesia Católica, y los Estados para regular de manera bilateral cuestiones ligadas al estatuto jurídico y la actividad de la Iglesia en el Estado y abordar consensuadamente asuntos de interés recíproco para este y aquella (Corral 1989: 121-140; Ruda 1997, vol. 35: 299).

Resulta determinante, en términos del carácter internacional inherente al acuerdo, que las partes en el mismo sean la Iglesia Católica Romana, representada por la Santa Sede o Sede Apostólica, y no simplemente la Conferencia Episcopal Peruana o ciertas iglesias locales católicas del Perú. Ello se desprende de la propia naturaleza de la Iglesia Católica, cuya estructura, a diferencia de cualquier otra confesión religiosa, incorpora dos dimensiones: universal y particular. La primera está dada por la pertenencia a la Iglesia de todos los que, habiendo sido bautizados, profesan la fe en Cristo y reconocen la autoridad del Papa como «vicario» de aquel en la tierra,⁹ mientras que la segunda está compuesta por las diversas circunscripciones locales o particulares en las cuales este conjunto se subdivide, generalmente llamadas diócesis, a cargo de Obispos en comunión con el Romano Pontífice.¹⁰ La Santa Sede o Sede Apostólica, integrada por el Papa y

⁸ Artículo 22 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú.

⁹ Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia, capítulo I, números 7 y 8. *Codex Iuris Canonici* de 1983, canon 204. Ruda: 1995: 75; Ruda 1997: 297.

¹⁰ Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, puntos 18-21, 23-25 y, fundamentalmente, el 27. Concilio Vaticano II, Decreto *Christus Dominus* sobre los deberes pastorales de los Obispos, puntos 2, 8 y 11. *Codex Iuris Canonici* de 1983, canon 368, y, además, los cánones 369, 370, 371, 375, 376, 380, 381, 391,

la Curia Romana, constituye el órgano central de gobierno de la Iglesia universal; es independiente de poder terrenal alguno, deriva su capacidad de actuación de sí misma, y cuenta con competencia normativa en el campo espiritual sobre todos los católicos del orbe y potestad para representar a la totalidad de la Iglesia.¹¹

La presencia al interior de una confesión religiosa de un órgano como la Santa Sede solo se aprecia en la Iglesia Católica. Justamente, en razón a las notas singulares mencionadas y a la forma como ininterrumpidamente ha venido actuando desde varios siglos atrás, la Santa Sede se relaciona con los Estados a través de mecanismos de indudable contenido internacional, tales como el derecho de legación (expresado, a nivel activo, en la capacidad de la Sede Apostólica para acreditar representantes con rango diplomático ante los Estados y otros sujetos de Derecho Internacional, y, a nivel pasivo, en la acreditación ante la Santa Sede de representantes diplomáticos por los Estados y otros sujetos de Derecho de Gentes), la celebración de concordatos o acuerdos de naturaleza concordataria, la atribución de pleno derecho de los decanatos de los cuerpos diplomáticos acreditados ante numerosos Estados a los representantes de la Santa Sede, y la labor desplegada por esta en materia de solución de diferencias de carácter internacional (véase Barberis 1981, vol. 1: 18-33; Cardinale 1976; Ciprotti 1970: 207-217; Ruda 1995, cap. 2 y 5, y 1997: 298-301). En lo que al Perú respecta, este tiene acreditado en Roma un representante ante la Santa Sede, con rango de Embajador y distinto al acreditado ante la República Italiana; la Santa Sede, a su vez, cuenta con un Nuncio Apostólico en Lima, decano del cuerpo diplomático (véase Ruda

392 y 393. Constitución Apostólica Pastor Bonus de S.S. Juan Pablo II sobre la Curia Romana, parte introductoria, punto 1, en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española del 29 de enero de 1989, pp. 9-22. Anuario Pontificio per l'anno 1995, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1995, pp. 1713-1727. Ruda 1995: 76; Ruda 1997: 297.

¹¹ Codex Iuris Canonici de 1983, canon 361. Constitución Apostólica Pastor Bonus, artículo 1. Ruda 1997: 297-298.

1995: 311-312, 325), habiendo sido precisamente quien desempeñaba tal función en 1980 el que intervino a nombre de la Santa Sede en el proceso conducente a la suscripción y entrada en vigor del acuerdo con el Perú.¹²

El carácter internacional del acuerdo está dado, entonces, por la calidad de los sujetos intervinientes y la aplicación del Derecho de Gentes al mismo y a las demás relaciones entre dichos sujetos. Por ende, de haberse producido la concertación de un convenio del Estado con la Conferencia Episcopal Peruana (cuerpo consultivo que agrupa a los obispos católicos del Perú) o alguna de las iglesias locales católicas (por ejemplo el Arzobispado de Lima), aquel se habría situado exclusivamente en el Derecho interno del Estado, en razón a que las iglesias particulares católicas no tienen personalidad jurídica internacional.¹³ Igual sucedería en el supuesto hipotético de acuerdos entre el Estado y otras confesiones, puesto que estas últimas carecen de subjetividad internacional (cf. Ruda 1995: 139-141, 268; Ruda 1997: 299-300). El Derecho Comparado, y, específicamente las experiencias alemana, española e italiana, evidencia la influencia positiva ejercida por la práctica de los acuerdos con la Iglesia Católica sobre el Derecho pacticio eclesiástico en cuanto los convenios ofrecen seguridad jurídica a regulaciones de asuntos de interés común para el Estado y las denominaciones religiosas, mas refleja inequívocamente la diferencia de rango jurídico entre los acuerdos con la Santa Sede, de índole internacional, y los concertados con iglesias locales católicas o confesiones no católicas (por ejemplo, agrupaciones represen-

¹² El Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado peruano fue concertado y suscrito a nombre de la Sede Apostólica por monseñor Mario Tagliaferri, quien entonces era Nuncio Apostólico en el Perú.

¹³ Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, punto 23, y Decreto *Christus Dominus*, puntos 37 y 38. *Codex Iuris Canonici* de 1983, cánones 447-450 y 455. *Bajet* 1083: 832-835, 840; *Barberis* 1981: 19-20, 21-32; *Bonet*: 50-57; *Ciprotti* 1970: 216-217; *Corral* 1980: 704-705; *Jong* 1970: 249-250; *Ruda* 1995: 104 y 1997: 299-300.

tativas de evangélicos, musulmanes e israelitas), que no trascienden el ámbito del Derecho interno del Estado (cf. Bajet 1983: 832-835, 840; Barberis 1981: 31-32; Corral 1980: 704-705; Fubini 1998: 269-278; Ruda 1995: 268; Ruda 1997: 299-300).

Adicionalmente, si bien el primer acuerdo entre la Santa Sede y el Perú es el de 1980, el ordenamiento jurídico peruano ha equiparado tradicionalmente a los concordatos con los tratados internacionales susceptibles de ser celebrados por la República. Ello se confirma al analizar las sucesivas Constituciones peruanas, y de manera especial las de 1856, 1860, 1867, 1920 y 1933, que disponían que las relaciones entre la Iglesia y el Estado se regirían por un concordato, e incluían explícitamente a los concordatos entre los acuerdos internacionales a ser pactados por el Estado (cf. Ruda 1995: 290-297; Ugarte del Pino 1978: 233, 271, 346, 348, 353, 354, 375, 395, 400, 422, 428, 433, 455-456, 462, 466, 467, 498, 507, 512, 586, 598, 635).

En ese sentido, cabe destacar que lo señalado respecto al rango internacional del acuerdo con la Santa Sede no entraña discriminación frente a las otras confesiones, puesto que ello se desprende de la naturaleza de la Iglesia Católica y de las características inherentes a esta que han sido expuestas. Además, merece resaltarse también que, a mérito de tal rango internacional del acuerdo, el Estado peruano no puede modificar unilateralmente ni contravenir por medio de normas internas lo establecido en aquel; de producirse eventuales conflictos de normas, debería preferirse al acuerdo por encima de otras disposiciones internas de inferior jerarquía (cf. Ruda 1995: 324-325).

La interpretación del texto del acuerdo habrá de realizarse considerando su naturaleza internacional, más aún cuando este recoge expresamente que las diferencias que pudieran presentarse entre las partes sobre su contenido u otros aspectos habrán de ser resueltas amistosamente por aquellas.¹⁴

¹⁴ Artículo 21 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Rocella 1998: 295-304.

3. Implicaciones fundamentales del contenido del acuerdo entre la Santa Sede y el Perú

El acuerdo de 1980 testimonia la independencia y autonomía de la Iglesia tanto en el plano internacional como en el ámbito interno del Estado peruano. En primer lugar, según se indicó oportunamente, la concertación de dicho acuerdo evidencia el reconocimiento de la personalidad internacional de la Iglesia Católica por el Estado peruano; esto es, alude a la dimensión universal de la Iglesia encarnada en la Santa Sede o Sede Apostólica.

Además, el texto del acuerdo también se refiere a la dimensión local o particular propia de la Iglesia Católica, a la cual se hizo igualmente mención con anterioridad. Así, se establece que la Iglesia Católica, las iglesias locales católicas creadas o por crearse en el Perú y la Conferencia Episcopal Peruana (cuerpo consultivo que agrupa a los obispos católicos del Perú) tienen una personalidad jurídica de Derecho público, no de Derecho privado;¹⁵ su existencia se explica, se sitúa en el contexto de una entidad distinta al Estado, no circunscrita al ámbito de este, como es la Iglesia Católica universal. Simplemente, se supedita tal reconocimiento al hecho de la notificación al Estado por parte de la Iglesia, realizada a través de Nota de la Nunciatura Apostólica (representación diplomática de la Santa Sede) en el Perú; también, como es lógico y resulta habitual en el Derecho concordatario actual, se plantea que las diócesis y demás iglesias particulares católicas del Perú solo comprenden territorio peruano y que ninguna iglesia local católica de fuera del país incluye dentro de su jurisdicción porción alguna de territorio peruano.¹⁶

El acuerdo incorpora, asimismo, el reconocimiento estatal hacia la personalidad de las órdenes, congregaciones e instituciones cons-

¹⁵ Artículos 2 y 3 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. *Codex Iuris Canonici* de 1983, canon 113; Ruda: 1995: 320-321; Valderrama 1997: 3.

¹⁶ Artículo 5 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Ruda 1995: 321-322.

tituidas conforme al Derecho de la Iglesia;¹⁷ ello guarda perfecta correspondencia con la circunstancia ya comentada de la capacidad de aquella para, en el campo que le es propio, contar con un ordenamiento jurídico, distinto al del Estado, no derivado del de este, y, justamente por ello, originario en razón a encontrar en la misma Iglesia su justificación y validez.

El acuerdo señala que los institutos de vida consagrada de la Iglesia Católica pueden adoptar también la forma de las asociaciones civiles del Derecho peruano.¹⁸ De ello no se desprende, de ningún modo y coincidentemente con el documentado parecer de Carlos Valderrama, que necesariamente tales institutos han de volver a constituirse para contar con personalidad en el ámbito del Derecho Civil peruano (cf. Valderrama 1998: 18-20).

En efecto, según tan autorizada opinión, desde el Código Civil de 1852 se ha reconocido capacidad para realizar diversas actuaciones a los institutos creados conforme al Derecho de la Iglesia y que tengan la aprobación de los superiores de esta con jurisdicción para ello (cf. Valderrama 1998: 16). De tal manera, se produce un «reenvío» del ordenamiento de un sujeto de Derecho Internacional, el Estado peruano, al ordenamiento de otro sujeto de Derecho de Gentes, la Iglesia Católica Romana, dado que el reconocimiento que de la referida capacidad de los institutos de vida consagrada se hace está supeditado al cumplimiento por aquellos de las normas del Derecho Canónico. El Código Civil de 1936, vigente al momento de concertarse y entrar en vigor el acuerdo con la Santa Sede, no modificó lo relativo a la cuestión que nos ocupa cuando introdujo cambios sustantivos en el tratamiento de las personas jurídicas (cf. Valderrama 1998: 16-17).

El acuerdo de 1980 con la Santa Sede plantea la posibilidad de que los institutos de vida consagrada se constituyan también como asociaciones civiles bajo los parámetros fijados para la materia por el

¹⁷ Artículo 9 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Ruda 1995: 321; Valderrama 1998: 15-20.

¹⁸ Artículo 9 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú.

Derecho peruano. Ello debe entenderse en el contexto de la normativa existente al momento de entrar en vigor el acuerdo, esto es, a tenor de lo establecido por el artículo 1057 del Código Civil de 1936; este disponía que: «Para la inscripción de una comunidad religiosa, basta que el respectivo superior declare en escritura pública cuáles son sus fines y que es una asociación permitida por la Iglesia».¹⁹

De esta manera, coincidiendo nuevamente con Valderrama, cabe sostener que:

Concluido el régimen confesional a la firma del mencionado Acuerdo Internacional entre la Santa Sede y el Estado Peruano, el 19 de julio de 1980, el nuevo régimen de relaciones entre el Estado y la Iglesia en materia de órdenes y congregaciones, se mantuvo inalterable; en efecto, dicho Acuerdo remite el tema al Código Civil vigente a la fecha del Acuerdo, es decir, al Código Civil de 1936, pues el actual recién entra en vigencia [...] cuatro años después de firmado el Acuerdo. Por consiguiente cuando el artículo IX del mencionado Acuerdo Internacional, conviene que las órdenes, congregaciones e institutos seculares de la Iglesia Católica podrán organizarse conforme a las normas del Código Civil, sin desnaturalizar su régimen canónico interno, se está refiriendo, fundamentalmente a la formalidad registral prevista en el transcrito artículo 1057. Norma que precisamente permite a las órdenes y congregaciones, actuar con plena validez legal dentro del derecho peruano, sin renunciar a su naturaleza canónica. (Valderrama 1998: 17)

No se trata, entonces, de constituir nuevamente a los institutos de vida consagrada como asociaciones civiles, sino que aquellos ya existentes en el campo del Derecho Canónico tengan capacidad civil cumpliendo una formalidad registral. De lo contrario, se caería en el absurdo de una entidad bicéfala, a que alude también Valderrama, con una personalidad y unos órganos, en el ámbito canónico, y otra personalidad y otros órganos no identificables con los primeros, en el

¹⁹ Artículo 1057 del Código Civil peruano de 1936, citado en Valderrama 1998: 17.

plano civil. Una institución con estas características estaría, a mérito de su constitución conforme al Derecho interno peruano, sometida a este y fuera del marco que ofrece a las entidades de la Iglesia el acuerdo de carácter internacional con la Santa Sede (Valderrama 1998: 19-20).

Por otro lado, se refuerza la independencia de la Iglesia respecto del Estado cuando se sustituye radicalmente el sistema previo al acuerdo en materia de designaciones episcopales. Anteriormente, según se apuntó líneas antes, el Estado invocaba un «Patronato de hecho» para presentar a la Sede Apostólica a quienes habrían de ocupar tales dignidades, y, luego de la Bula Praeclara inter beneficia del papa Pío IX, los presidentes de la república ejercieron de Derecho el Patronato.²⁰ Cabe recordar que este último, como también se señaló líneas antes, no implicaba el nombramiento de obispos por el Estado, en cuanto tal facultad compete exclusivamente a la Santa Sede (cf. Ruda 1995: 307-308); empero, la intervención estatal podía involucrar interferencias y distorsiones en la libertad de la Iglesia para regirse a sí misma y designar a los eclesiásticos que, a juicio de la Santa Sede y considerando las necesidades de las iglesias locales respectivas, fueran los más indicados para ocupar la dignidad episcopal. En ese sentido, si bien históricamente las relaciones Iglesia-Estado en el Perú no han pasado por las tensiones de otros países, vale traer a la memoria dos ejemplos: primero, el del intento de las autoridades peruanas por obtener, en 1860 y 1861, el nombramiento del Deán Juan Gualterio Valdivia como obispo del Cuzco, que, pese a las presiones ejercidas, no llegó a materializarse por la Santa Sede;²¹ segun-

²⁰ Cf. los textos de la Bula Praeclara inter beneficia del Papa Pío IX y del Decreto Dictatorial de Nicolás de Piérola otorgando el exequátur respecto a aquella, en Ruda 1995: 586-590. Véase, asimismo, Dammert 1978: 64; Nieto 1981, t. XI: 563-564, 572; Ruda 1995: 307-309, 313-314.

²¹ Archivo Secreto Vaticano, Ciudad del Vaticano: Segreteria di Stato, anno 1861, rúbrica 279, fascículo único, pp. 166, 169, 176, 181, 182 (reverso), 186-187, 192, 194. Archivo Central del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, Lima, legajo 5.16: Servicio diplomático del Perú/Legación en Italia/1860, números 70, 76, 78.

do, el problema creado por la oposición del gobierno del presidente Manuel Pardo a que tomara posesión del Arzobispado de Lima Monseñor Manuel Lorenzo del Valle, designado a mérito de la presentación hecha por el presidente Balta tras la muerte de don José Sebastián de Goyeneche y Barreda, y que solo se solucionó con la generosa renuncia del prelado.²²

El acuerdo de 1980 consagra que los nombramientos de obispos y demás dignidades eclesiásticas recaen únicamente en la Santa Sede, debiéndose solo producir la notificación al Estado para los efectos civiles; esta se hace, precisamente, por medio de Nota de la Nunciatura Apostólica.²³ Así, el Estado peruano renuncia al privilegio del Patronato, en consonancia con los cambios operados en la Iglesia y la sociedad peruana durante los últimos lustros, y se sigue la línea trazada por el Derecho concordatario posterior al Concilio Vaticano II de establecer criterios que aseguren la plena libertad de la Iglesia en un asunto tan crucial como el de las designaciones episcopales.

Las ventajas del acuerdo con el Perú son muy grandes, máxime si se compara el tratamiento de la materia efectuado por este con el fijado por instrumentos similares de rango internacional entre la Sede Apostólica y otros Estados. Tal extremo se aprecia, por ejemplo, al analizar el acuerdo de julio de 1976 entre la Santa Sede y el Estado español, celebrado a los pocos meses del ascenso al trono del rey Juan Carlos y a través del cual se reemplaza el Patronato (recogido en los concordatos de 1753, 1851 y 1953) por otro sistema. Sobre la base de este, el nombramiento de obispos es de plena competencia de la Santa Sede, la cual simplemente notificará al Estado, que, a su vez y dentro de un breve plazo, podría presentar objeciones importantes respecto a la designación que quedarían libradas a la evaluación ul-

²² Archivo Segreto Vaticano, Ciudad del Vaticano: Segreteria di Stato, anno 1872, rúbrica 251, fascículo 2, pp. 24-25, 28-29, 30, 32-37, 50-51, 52-56, 58, 83-84, 86-87, 134-136, 143-144, 173-174, 175-176, 179-182, 183-185; cf. también Nieto 1981, t. XI: 572-573.

²³ Artículo 7 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Ruda 1995: 322

rior por parte de la Sede Apostólica.²⁴ Abundando en ello, el acuerdo de 1984 con Italia, modificadorio del Concordato Lateranense de 1929, incorpora unas regulaciones sobre el particular equivalentes a las previamente pactadas con el Perú.²⁵

Asimismo, el acuerdo de 1980 dispone que los eclesiásticos promovidos a la dignidad episcopal deberán tener nacionalidad peruana. Esta norma no obliga a que los obispos sean peruanos de nacimiento, con lo cual, según ocurre varias veces en la práctica, ciudadanos peruanos por naturalización, e inclusive personas acogidas al Convenio de doble nacionalidad con España de 1959, pueden acceder a la dignidad episcopal sin inconveniente alguno.²⁶ La única excepción está dada por el caso del vicario castrense, quien ha de ser peruano de nacimiento y cuyo nombramiento se efectúa a partir del mutuo acuerdo entre la Santa Sede y el presidente de la república sobre quién va a designarse.²⁷

En otro orden de cosas, el acuerdo de 1980 mantiene las asignaciones económicas del Estado a favor de eclesiásticos y religiosos de la Iglesia Católica que desempeñan funciones en el Perú.²⁸ De tal manera, se compensan pérdidas experimentadas en el patrimonio de la Iglesia tiempo atrás y se reconocen los méritos de la labor que en beneficio de una porción considerable de la población peruana realiza

²⁴ Cf. el texto del Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español del 28 de julio de 1976 en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española del 8 de agosto de 1976: 4, y Ruda 1995: 456-458.

²⁵ Artículo 3, inciso 2, del Acuerdo entre la Santa Sede e Italia sobre la revisión del Concordato Lateranense, de 18 de febrero de 1984. Véase el texto de dicho acuerdo en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 4 de marzo de 1984: 9-10, y Ruda 1995: 400-411.

²⁶ Artículo 7 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Ruda 1995: 322.

²⁷ Artículo 15 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Ruda 1995: 323.

²⁸ Artículo 8 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Ruda 1995: 323.

la Iglesia Católica. Las asignaciones económicas otorgadas a miembros de la Iglesia, siguiendo el criterio recogido por el Concordato Lateranense de 1929, no tienen carácter de sueldos, salarios o remuneraciones de cualquier tipo.²⁹ También, como es lógico, la Iglesia Católica puede recibir donaciones de instituciones nacionales o extranjeras, y aportes de sus fieles que apoyan así el sostenimiento de esta o acciones concretas promovidas por ella.³⁰

Igualmente, el acuerdo de 1980 establece un régimen de «estabilidad tributaria» para la Iglesia Católica que implica el mantenimiento del marco tributario existente al entrar en vigor aquel; de esta manera se preserva una situación de «inafectación» en materia tributaria a favor de la Iglesia, que sigue gozando los beneficios, exoneraciones y franquicias contemplados por la legislación de entonces. Por lo tanto, no hay necesidad de exoneraciones concretas por ley año a año ni el riesgo de que pueda afectarse a la Iglesia a través de cambios unilaterales con leyes o normas de inferior jerarquía, dado que, conforme a lo explicado anteriormente, las disposiciones del acuerdo se asimilan en sus efectos a las de los tratados internacionales.³¹

En la práctica, se plantea la «ultraactividad» de la normativa existente a la fecha de vigencia del acuerdo con la Santa Sede de 1980; por tal razón, las modificaciones de la legislación o la sustitución total o parcial de esta no son aplicables a la Iglesia Católica, para la cual sigue rigiendo, aunque pudiera haberse derogado, dicha normativa (cf. Flores 1998: 12-13). El Tribunal Fiscal ha dictado distintas resoluciones con base en este argumento que, en última instancia y se-

²⁹ Artículo 19 del Concordato Lateranense entre la Santa Sede e Italia del 11 de febrero de 1929. Cf. Misto 1998: 11-40; Guasco y Charrier 1998: 205-213; Torfs 1998: 215-223.

³⁰ Artículo 2 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Flores 1997: 9-12.

³¹ Artículo 10 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú; Calvi del Risco y Flores: 1996: 5-7.

gún se desprende de lo apuntado, se sustenta en los compromisos adquiridos por el Estado a través del referido acuerdo.³²

Mención aparte merece el Decreto Legislativo 626, de noviembre de 1990.³³ Este dispone que, de conformidad con el acuerdo entre la Santa Sede y el Perú de 1980, se confirma la vigencia para todos los efectos de las exoneraciones, beneficios tributarios y franquicias a favor de la Iglesia Católica, sus jurisdicciones y las comunidades que la integran. La importancia de lo consignado radica en el hecho de que, por acto del Estado, quedarían dentro de la esfera del citado acuerdo no solo los beneficios existentes al momento de entrar en vigor aquel, sino todos los demás. El asunto es controvertido, pero sería válido sostener que dicho Decreto Legislativo constituye:

[...] norma trascendental por cuanto a través de ella, el Gobierno Peruano en forma unilateral confirma PARA TODOS SUS EFECTOS los beneficios tributarios de la Iglesia Católica. De esta forma quedó incorporado en forma explícita en el Acuerdo Internacional la intención que tuvieron las partes al celebrar el Acuerdo de que la Inafectación total y permanente de la Iglesia en el campo tributario no solo supone los tributos vigentes a la fecha del Acuerdo sino también los creados con posterioridad. (sic) (cf. Flores 1998: 12)

Adicionalmente, el acuerdo de 1980 tampoco omite referirse a un tema de importancia medular como es el de la labor desplegada por la Iglesia en los campos educativo y asistencial. En primer lugar, se garantiza tanto la permanencia de la asignatura de educación religiosa como materia ordinaria dentro del programa de escuelas y colegios públicos como que el dictado de esta recaiga en personas idóneas presentadas al efecto por el obispo respectivo.³⁴ De tal manera, se

³² Cf. Resolución del Tribunal Fiscal N° 043-4-98, en Boletín del Instituto de Derecho Eclesiástico-IDEA, año 2, N° 4, septiembre de 1998, pp. 4-11.

³³ Véase Decreto Legislativo N° 626, del 29 de noviembre de 1990, en el diario oficial *El Peruano*, Lima, edición del 30 de noviembre de 1990.

³⁴ Artículo 19 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Ruda 1995: 324.

refleja una noción amplia de lo que conlleva la pertenencia a una confesión religiosa, en el sentido de no quedar limitada esta a la práctica del culto respectivo, sino, consecuentemente con la vocación de trascendencia del ser humano, incluye poder recibir una formación religiosa acorde con el credo que se profesa.

A la par, se deja expresa constancia de la capacidad de la Iglesia para constituir centros educacionales particulares en todos los niveles, incluyendo la educación superior.³⁵ La tarea educativa es sustancial a la Iglesia, cuyo ministerio incluye como elemento fundamental de la labor de salvación a la evangelización y la formación de los hombres con base en el mensaje de Cristo y la doctrina católica; evidencia de ello está dada por la existencia de diversos institutos de vida consagrada con una actividad preferente en el campo de la educación, y la trayectoria de siglos de la Iglesia al servicio de la cultura, destacada, inclusive, en forma explícita por las Constituciones del Perú de 1979 y 1993.

El acuerdo de 1980 consagra que los seminarios y centros de formación de las comunidades religiosas que acrediten su condición de tales con una certificación de la Conferencia Episcopal Peruana serán reconocidos como centros educativos de segundo ciclo de educación superior conforme a lo previsto por el Decreto Ley 19326, Ley General de Educación entonces vigente.³⁶ Dicho cuerpo legal distinguía entre niveles de educación y ciclos en cada uno de dichos niveles, asimilándose, en términos prácticos, a los seminarios y centros de formación con las universidades que ofrecen estudios conducentes a la obtención de los títulos de licenciatura y maestría.

El acuerdo, justamente, plantea a renglón seguido que los seminarios y centros de formación de las comunidades religiosas otorgarán títulos propios a nombre de la Nación según lo dispuesto por el

³⁵ Artículo 19 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Valderrama 1998: 10-27.

³⁶ Artículo 20 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Artículos 152-153 del Decreto Ley 19326.

citado Decreto Ley.³⁷ El asunto reviste enorme importancia, al igual que la consideración sobre el rango de tales centros de la Iglesia en el sistema educacional peruano, porque actualmente rige en el Perú una legislación en materia educativa distinta a la invocada en el acuerdo. Sin embargo, a mérito de referirse a ella y tomarla como base un acuerdo internacional como es el que hay entre la Santa Sede y la República del Perú, se produce respecto de la Iglesia Católica la «ultraactividad» en la aplicación del Decreto Ley 19326, es decir, el que, pese a haber sido derogado y sustituido por otra ley, sigue aplicándose a los referidos centros de la Iglesia. Consiguientemente, queda plenamente a salvo y sin cortapisa alguna la capacidad de estos últimos para ser tenidos como centros de educación superior que, por sí mismos y sin intervención de terceros, confieren titulación a nombre de la Nación a quienes finalicen sus estudios en los mismos y cumplan los requisitos para ello.³⁸

Por otro lado, el acuerdo contempla que, a través del Vicariato Castrense, la Iglesia brindará asistencia religiosa tanto a los miembros de las Fuerzas Armadas y de la Policía como a los servidores civiles de aquellas, que sean católicos. Dicho Vicariato está a cargo de un vicario castrense, el cual, según se apuntó oportunamente, debe ser peruano de nacimiento y nombrado de común acuerdo por la Santa Sede y el presidente de la república.³⁹ El vicario castrense, entre tanto, designa a los capellanes castrenses, de preferencia peruanos y elegidos entre el clero de las diócesis donde se encuentran las unidades militares en que prestarán sus servicios, los que serán reconocidos como tales por los Comandos Generales de los Institutos Armados y la Dirección Superior de la Policía.⁴⁰

³⁷ Artículo 20 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Artículo 163 del Decreto Ley 19326. Cf. Calvi y Flores 1998: 13-18.

³⁸ Artículo 59 de la Ley 23384. Cf. Calvi y Flores 1998: 14-15.

³⁹ Artículo 15 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. Cf. Ruda 1995: 323.

⁴⁰ Artículo 16 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú.

En esa línea, no se soslaya tampoco el que pueda ofrecerse auxilio espiritual a las personas que se encuentren en centros sanitarios y de tutela del Estado, así como a los detenidos en establecimientos penitenciarios.⁴¹ En estos casos, el ejercicio de las capellanías supone nombramiento eclesiástico para la presentación a la autoridad competente, sin que exista requisito de nacionalidad para quienes desempeñan tales tareas de auxilio. Estos son comprendidos dentro del Servicio Civil del Estado, con los derechos y obligaciones que ello implica, incluyendo la Seguridad Social.⁴²

4. Consideraciones adicionales

En primer lugar, cabe destacar el carácter mayoritario de la religión católica en el Perú, cuyo marco jurídico está dado por las normas contenidas en el acuerdo entre la Santa Sede y el Estado peruano analizado líneas antes. Empero, y sin que ello desvirtúe lo apuntado, ha venido produciéndose durante este siglo un progresivo incremento en el número de fieles de las denominaciones religiosas evangélicas, según puede apreciarse en las estadísticas de los sucesivos censos de población (cf. Bastian 1997: 51-58; Gutiérrez 1992: 105-112, 258-260, 357-367; Marzal 1995: 364, 370; Nieto 1981, t. XI: 584-589; Pérez 1992: 6).

Las Constituciones peruanas de 1979 y 1993, conforme se ha explicado oportunamente, no atribuyen carácter estatal a ninguna confesión y han consagrado la más amplia libertad religiosa, destacando que el Estado presta su colaboración a la Iglesia Católica y puede entablar relaciones de colaboración con otras denominaciones religiosas. Sin embargo, en el caso de la primera, se deriva aquello del papel desempeñado por la Iglesia Católica en la formación histórica, cultural y moral del Perú, lo cual denota el profundo arraigo de la

⁴¹ Artículo 18 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú.

⁴² Artículo 18 del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú.

misma en el seno de este; en cambio, a pesar del aumento de fieles experimentado por algunas iglesias evangélicas, no cabe sostener respecto de ellas un arraigo ni una presencia histórica que resulte especialmente significativa (cf. Bastian 1997: 53; Marzal: 1995: 364).

A mayor abundamiento, las iglesias evangélicas no constituyen por su propia naturaleza un conjunto integrado, sino diversas unidades diferenciadas entre sí tanto en el territorio de un Estado como en relación con sus similares de otros lugares del orbe. A diferencia de la Iglesia Católica, no existe en dichas iglesias un órgano central de gobierno de dimensión universal ni las referidas unidades de «una Iglesia determinada» mantienen lazos más allá de la mera coordinación con otras equivalentes del exterior (cf. Barberis 1981: 31-32; Ruda 1995: 140-141, 268). Ello complica las perspectivas de una colaboración inspirada en el modelo utilizado para la Iglesia Católica, porque, eventualmente, podría caerse en el riesgo de una «atomización» al utilizar el mecanismo de los acuerdos para las diferentes iglesias individuales, algunas de las cuales cuentan con un reducido número de creyentes.

El derecho de cada individuo a profesar el credo de su elección e, inclusive, a cambiar de religión, así como la dimensión comunitaria de la experiencia religiosa marcada por la existencia de distintas denominaciones, deben asegurarse sin limitaciones en todas partes del mundo;⁴³ el Estado peruano lo deja claramente establecido tanto en los textos constitucionales de 1979 y 1993 como en normas legales de diverso rango. Sin embargo, convendría reservar la posibilidad adicional de un marco de colaboración por vía de acuerdo entre el Estado y las confesiones a los casos de denominaciones religiosas con cierta representatividad o un mínimo grado de implantación.

El ejemplo español puede ser nuevamente ilustrativo, dado que, a mérito de la Constitución de 1978 y la actividad pacticia y legislativa del Estado, se produce una modificación sustantiva frente a la situa-

⁴³ Artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948.

ción precedente marcada por el carácter oficial de la religión católica y el «Patronato» estatal sobre la Iglesia; allí, según se indicó líneas antes, el Estado toma en cuenta los sentimientos de la sociedad española, y, en función de tal constatación, entabla relaciones de colaboración con la Iglesia Católica y otras confesiones.⁴⁴ La ley orgánica de libertad religiosa de 1980 contempla que las entidades religiosas disfrutarán de personalidad jurídica a partir de su inscripción en un Registro llevado por el Ministerio de Justicia,⁴⁵ previéndose también que:

El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española establecerá, en su caso, Acuerdos o Convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España. En todo caso, estos Acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales.⁴⁶

De tal manera, el Estado respeta a todas las confesiones, que tienen expedito el camino para su inscripción en el citado Registro, pero reserva la celebración de acuerdos a las denominaciones religiosas con un grado de presencia mayor al interior de la sociedad. Expresión de ese espíritu son los acuerdos con la Santa Sede de 1976 y 1979 que sustituyen al concordato de 1953, y los acuerdos de 1992 con las confesiones evangélica, israelita y musulmana;⁴⁷ estas dos últimas, fundamentalmente, tienen un entronque histórico estrecho con España y el arribo a fórmulas consensuadas de relación entre el Estado y dichas confesiones refleja la superación definitiva de dolorosos desencuentros e injusticias del pasado.

La práctica española podría servir en el Perú al abordar el caso de las iglesias evangélicas, dado que los mencionados acuerdos de

⁴⁴ Véanse las notas 3, 4 y 5.

⁴⁵ Artículo 5, inciso 1, de la ley orgánica española 7/1980, de libertad religiosa.

⁴⁶ Artículo 7, inciso 1, de la ley orgánica española 7/1980, de libertad religiosa.

⁴⁷ Véanse las notas 4 y 5.

1992 fueron concertados por el Estado con, respectivamente, la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Israelitas en España y la Comisión Islámica de España. Estas últimas son agrupaciones representativas de quienes profesan tales credos, constituidas en el ámbito del Derecho interno español sin menoscabo de la independencia de las entidades o comunidades integradas en ellas.⁴⁸ Así, se salva el riesgo de la «atomización», en cuanto los acuerdos no son con cada iglesia o comunidad, sino con federaciones que abarcan en el territorio del Estado a la mayoría de iglesias o comunidades de un signo determinado. Dichas iglesias o comunidades estarán cubiertas por los acuerdos en tanto conforman las federaciones, con lo cual las que se encuentren fuera de ellas estarán al margen de los alcances de lo pactado con el Estado.

En cualquier caso, de llegar a concertarse convenios con iglesias evangélicas determinadas o entidades que las agrupen, los mismos se inscribirían en el campo del Derecho interno peruano y no tendrían rango internacional porque tales iglesias y entidades carecen de personalidad jurídica internacional; en el Derecho comparado, y, concretamente, a partir de experiencias tan significativas como las de Alemania, España e Italia, queda ello bien definido (cf. Ruda 1995: 139-141, 268; Ruda 1997: 299-300; Bajet 1983: 832-835, 840; Barberis 1981: 31-32; Corral 1980: 704-705; Fubini 1998: 269-278; Ruda 1995: 268; Ruda 1997: 299-300). Igualmente, en el supuesto de eventuales acuerdos con entidades distintas a la Santa Sede, sería recomendable recurrir también al ejemplo español de suscribir los convenios a través del Ministerio de Justicia (no el de Relaciones Exteriores, que,

⁴⁸ Cf. artículo 1 del Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (aprobado por ley 24/1992, de 10 de noviembre). Artículo 1 del Acuerdo de Cooperación del Estado con las Comunidades Israelitas de España (aprobado por ley 25/1992, de 10 de noviembre). Artículo 1 del Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, constituida a partir del entendimiento de dos Federaciones preexistentes: la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas y la Unión de Comunidades Islámicas de España (aprobado por ley 26/1992, de 10 de noviembre).

en cambio, intervino cuando se celebró el acuerdo con la Santa Sede de 1980) y someter al Congreso de la República la aprobación de aquellos por vía de leyes orgánicas, es decir, con una mayoría calificada de votos que no se requiere para una simple ley, a efectos de brindar mayor «seguridad jurídica» a lo pactado.⁴⁹

Por otro lado, un tema que viene discutiéndose es el de la conveniencia de una ley de libertad religiosa en el Perú. En principio, y reiterando lo mencionado antes, no sería necesario el otorgamiento de tal cuerpo legal si se considera que la relación con la confesión mayoritaria está cubierta por el acuerdo entre la Santa Sede y el Estado peruano de 1980 y la legislación vigente protege de manera general los derechos de las distintas denominaciones religiosas. Los eventuales ajustes a realizar en el ordenamiento jurídico peruano atañen, más bien, a materias concretas como la extensión de ciertos beneficios tributarios a determinadas iglesias o a precisar que las referencias hechas por algunos textos normativos a determinadas categorías (por ejemplo, clérigos, sacerdotes o presbíteros, templos, conventos, monasterios) deben entenderse en sentido amplio, esto es, abarcando a todas las denominaciones religiosas y no solo a la Iglesia Católica. Las eventuales situaciones discriminatorias que pudieran darse en perjuicio de otras confesiones no son imputables a la Iglesia Católica sino al Estado, que no ha establecido o interpretado adecuadamente tales extremos.

No obstante, de acabar materializándose el propósito de algunos sectores por una ley de libertad religiosa, convendría tener en cuenta algunas cuestiones básicas. La primera sería que, en razón a tratarse de un asunto directamente relacionado con los sentimientos de la población, debería dictarse a través de ley orgánica y no de simple ley ordinaria; la necesidad de una mayoría calificada para una ley orgánica obliga a un consenso amplio respecto al contenido entre las fuerzas políticas representadas en el Parlamento y confiere a las normas

⁴⁹ Véanse las notas 5 y 48.

aprobadas una mayor «seguridad jurídica», en tanto el requisito de mayoría calificada se requeriría también para introducir eventuales cambios a posteriori.

Además, habría que consignar explícitamente la inaplicabilidad de las normas contenidas en la hipotética ley de libertad religiosa a la Iglesia Católica, regida por un instrumento jurídico de rango internacional que prevalece sobre la ley interna y no puede modificarse o desnaturalizarse por esa vía,⁵⁰ así como excluir del ámbito de la ley de libertad religiosa a fenómenos no religiosos. La ley orgánica española en la materia podría igualmente ofrecer una pauta, cuando indica que:

Quedan fuera del ámbito de protección de la presente Ley las actividades, finalidades y Entidades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos o la difusión de valores humanísticos o espiritualistas u otros fines análogos ajenos a los religiosos.⁵¹

Finalmente, si se diera una ley de libertad religiosa en el Perú, también sería recomendable introducir una norma por la cual las confesiones gocen de personalidad jurídica a partir de su inscripción en un Registro especial. Esta podría producirse al comprobar tanto la existencia real de aquellas como su actividad tras un plazo razonable previsto expresamente a tal efecto. Asimismo, cabría circunscribir la posibilidad de concertar acuerdos con el Estado a los casos de denominaciones religiosas o agrupaciones de estas con un cierto grado de representatividad en razón al número de fieles o la amplitud de su presencia en el país o algunas regiones.⁵²

⁵⁰ Cf. Informe elevado por el Instituto de Derecho Eclesiástico-IDECA al Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Peruana sobre los proyectos de leyes orgánicas de libertad religiosa en el Perú, en el Anexo II al Boletín n.º 4 de dicho Instituto, de septiembre de 1998.

⁵¹ Artículo 3, inciso 2, de la ley orgánica española 7/1980, de libertad religiosa.

⁵² Artículo 7, inciso 1, de la ley orgánica española 7/1980, de libertad religiosa.

Bibliografía

BAJET, Eduard

- 1983 «Acuerdos entre la Generalitat de Cataluña y la Iglesia Católica. Presupuestos doctrinales». *Ius Canonicum, Revista del Instituto Martín de Azpilcueta*, vol. 23, n.º 46, Pamplona, Universidad de Navarra.

BARBERIS, Julio A.

- 1981 «Sujetos del Derecho Internacional vinculados a la actividad religiosa». *Anuario de Derecho Internacional*, vol. 1, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

BASTIAN, Jean Pierre

- 1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. 1.ª edición. México: Fondo de Cultura Económica.

BONET, Manuel

- 1965 «La Conferencia Episcopal». *Concilium, Revista Internacional de Teología*, n.º 8, Madrid, Ediciones Cristiandad.

CALVI DEL RISCO, José Antonio y Gonzalo FLORES SANTANA

- 1998 «Títulos a nombre de la Nación otorgados por Seminarios diocesanos, Centros de formación de Comunidades religiosas e Institutos superiores de la Iglesia Católica». *Boletín del Instituto de Derecho Eclesiástico-IDECA*, año 2, n.º 4, Lima.

CARDINALE, Hyginus Eugene

- 1976 *The Holy See and the International Order*. Londres: Gerard Cross.

CIPROTTI, Pío

- 1970 «Santa Sede: su función, figura y valor en el Derecho Internacional». *Concilium, Revista Internacional de Teología*, n.º 58, Madrid, Ediciones Cristiandad.

CORRAL SALVADOR, Carlos (director)

- 1989 *Diccionario de Derecho Canónico*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Tecnos.
- 1980 «Valoración comparativa, parte séptima, capítulo XXVI». En *Los Acuerdos entre la Iglesia y España*. Madrid: BAC.

DAMMERT BELLIDO, José

- 1978 «Iglesia y Estado». *Revista de la Universidad Católica*, Nueva serie, n.º 3, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

FLORES SANTANA, Gonzalo

- 1998 «Comentario a Resolución del Tribunal Fiscal n.º 043-4-98». *Boletín del Instituto de Derecho Eclesiástico-IDEA*, año 2, n.º 4, Lima.
- 1997 «El régimen especial de la Iglesia Católica por las donaciones que percibe dentro del país». *Boletín del Instituto de Derecho Eclesiástico-IDEA*, año 1, n.º 2, Lima.
- 1996 «Ley de Promoción de la Inversión en Educación». *Boletín del Instituto de Derecho Eclesiástico-IDEA*, año 1, n.º 1, Lima.

FUBINI, Guido

- 1998 «Lo statuto dell'ebraismo italiano. Ancora brevi note sui giudici comunitari». *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n.º 1, Milán, Università di Milano.

GONZÁLEZ ECHENIQUE, Javier

- 1987 «Esquema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado 1541-1925». *Diplomacia*, n.º 39, Academia Diplomática de Chile.

GUASCO, Maurilio y Fernando CHARRIER

- 1998 «Del beneficio allo stipendio: trasformazioni del clero italiano». *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n.º 1, Milán, Università di Milano.

GUTIÉRREZ NEYRA, Javier.

Los que llegaron después.... Estudio del impacto cultural de las denominaciones religiosas no católicas en Iquitos. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).

INTERDONATO, Francisco

- 1981 «Relaciones de la Iglesia y el Estado en la nueva Constitución del Perú». *Derecho*, n.º 35, Pontificia Universidad Católica del Perú.

JONG, A. DE

- 1970 «Los Concordatos y el Derecho Internacional. Valor e influjo», *Concilium, Revista Internacional de Teología*, n.º 58, Madrid, Ediciones Cristiandad.

MARZAL, Manuel M.

- 1995 «Religión y sociedad peruana del siglo XXI». En PORTOCARRERO Gonzalo y Marcel VALCÁRCEL (editores). *El Perú frente al siglo XXI*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

MISTO, Luigi. «Il sostegno economico alla Chiesa cattolica». *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n.º 1, Milán: Università di Milano.

NIETO VÉLEZ, Armando

- 1981 *La Iglesia Católica en el Perú*. 3.ª edición. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

OVIDO CAVADA, Carlos

- 1987 «Un siglo de relaciones entre la Santa Sede y Chile, 1822-1925». *Diplomacia*, n.º 39, Academia Diplomática de Chile.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis

- 1992 *Por qué se van los católicos. El problema de la migración religiosa de los católicos a las llamadas sectas*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana.

ROCCELLA, Alberto

- 1998 «L'amichevole soluzione delle difficoltà interpretative della normativa pattizia tra Stato italiano e Chiesa cattolica». *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n.º 1, Milán, Università di Milano.

RUBIO DE HERNÁNDEZ, Rosa Luisa

- 1980 «Acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado Peruano». *Revista de la Universidad Católica*, Nueva serie, n.º 7, Lima.

RUDA SANTOLARIA, Juan José

- 1997 «La Iglesia Católica y el Estado Vaticano como sujetos de Derecho Internacional». *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 35, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana.
- 1995 *Los sujetos de Derecho Internacional: el caso de la Iglesia Católica y del Estado de la Ciudad del Vaticano*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

TORFS, Rik

- 1998 «Il finanziamento delle Chiese e delle organizzazioni non confessionali in Belgio». *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n.º 1, Milán, Università di Milano.

UGARTE DEL PINO, Juan Vicente

- 1978 *Historia de las Constituciones del Perú*. Lima: Andina.

VALDERRAMA ADRIANSÉN, Carlos

- 1998 «El Reglamento de reconocimiento de Asociaciones como entidades no lucrativas con fines educativos». *Boletín del Instituto de Derecho Eclesiástico-IDEA*, año 2, n.º 3, Lima.
- 1997 «La capacidad jurídica de la Iglesia Católica en el ordenamiento legal peruano». *Boletín del Instituto de Derecho Eclesiástico-IDEA*, año 1, n.º 2, Lima.
- 1996 «El Derecho Eclesiástico». *Boletín del Instituto de Derecho Eclesiástico-IDEA*, año I, n.º 1, Lima.

Iglesia Católica y Poder Político en el Siglo xx

P. Jeffrey Klaiber, SJ

En este breve ensayo me propongo analizar la relación entre la Iglesia Católica y el poder político en el Perú durante el siglo xx. Por «poder político» entiendo el conjunto de fuerzas —los poderes del Estado, el ejército, los grupos de poder económico, etcétera— que influyen en todas las decisiones políticas importantes. Por lo tanto, «poder político» se refiere a una realidad más grande que el Estado en sí. Por su parte, la Iglesia también fue —y es— un actor «político» en el sentido general de la palabra, pero no de la misma manera que los otros protagonistas. El poder de la Iglesia, desde la época colonial hasta hoy, consiste en legitimar al orden establecido de grupos o de individuos. Hasta hace muy poco la Iglesia fue la única institución que gozaba de la confianza y de la estima de la mayoría de los peruanos, y por lo tanto, su aprobación o no aprobación del orden establecido fue considerada importante. Vamos a dividir el tema en cuatro etapas: repliegue y recomposición de fuerzas, 1855-1930; el laicado militante, 1930-1955; la Iglesia moderna, 1955-1988; y el viraje conservador, 1988- ?

1. Repliegue y recomposición de fuerzas, 1855-1930

Desde mediados del siglo pasado, la Iglesia se encontraba a la defensiva frente a fuerzas modernizantes en la sociedad peruana, específicamente el liberalismo, el positivismo y el protestantismo. En la Asamblea Constituyente de 1856, los liberales suprimieron el fuero

eclesiástico y los diezmos. Posteriormente, eliminaron otros privilegios de la Iglesia con la secularización de los cementerios (1869), el establecimiento del matrimonio civil (1897) y la legalización del divorcio absoluto (1930); sin embargo, los liberales no lograron una de sus metas más importantes, que era separar la Iglesia del Estado. En 1915 consiguieron su victoria más grande cuando el Parlamento eliminó artículo cuatro de la Constitución, por el cual se concedió la libertad religiosa a los no católicos.

El momento culminante del liberalismo anticlerical coincidió con la aparición del Partido Aprista y la Asamblea Constituyente de 1932-33. En la década anterior, el arzobispo de Lima, Emilio Lissón, había establecido vínculos muy estrechos con el presidente Augusto B. Leguía, quien, por su parte, apoyaba económicamente a la Iglesia. En numerosas ceremonias públicas Lissón nunca perdió oportunidad para elogiar al arquitecto del Oncenio. En una de estas ceremonias, Leguía fue nombrado por el nuncio «Caballero de la Suprema Orden Militar de Cristo». En varias oportunidades Leguía deportó a distintos críticos de su régimen. No obstante, el arzobispo mantuvo un silencio discreto frente a estas y otras acciones arbitrarias. En mayo de 1923 cuando Lissón intentó consagrar la nación al Sagrado Corazón de Jesús, Víctor Raúl Haya de la Torre, a la sazón rector de las Universidades Populares González Prada, organizó una marcha de protesta contra la ceremonia, que finalmente tuvo que suspenderse. Cuando Leguía cayó en 1930, Lissón fue llamado a Roma y nunca volvió al Perú.

La Asamblea Constituyente de 1932-33, dominada por sancherristas y apristas, ratificó los decretos de Sánchez Cerro con respecto al matrimonio civil obligatorio y al divorcio absoluto. Además, el artículo 85 de la nueva Carta negó el derecho del voto a los religiosos, y el artículo 100 declaró que los miembros del clero no podían ser elegidos al Congreso (Pareja Paz-Soldán 1954: 793-794, 796). Víctor Andrés Belaunde asumió la defensa de la Iglesia y de la religión en la Asamblea Constituyente. Según Belaunde, él propuso otorgar el voto a la mujer, pero la medida fue rechazada porque los enemi-

gos de la Iglesia temían que las mujeres fuesen dominadas por el clero; aunque se otorgó el voto femenino en las elecciones municipales (Belaunde 1967, tomo II: 791-792). En 1940 se cambió el régimen vigente del Patronato Nacional en la presentación de candidatos para obispos: hasta ese año era atribución del Congreso; en adelante lo sería del presidente de la república, hasta su abolición en la Constituyente de 1978-79.

Durante este largo período la Iglesia contó, además del Estado, con otros amigos y aliados. En líneas generales, las clases sociales que se identificaban con la Iglesia y la apoyaban eran, en primer lugar, los grupos sociales que buscaban orden y que añoraban los valores tradicionales como una manera de asegurar el bien común. Entre los amigos de la Iglesia estaban ciertos sectores la clase media, sobre todo de provincias, ciertas familias de vieja tradición y, sobre todo, la inmensa mayoría de las clases populares. Los liberales y otros grupos que cuestionaban la Iglesia representaban los grupos modernizantes identificados con el capitalismo moderno y que miraban como su modelo a los países más avanzados de Europa, especialmente a Inglaterra. Desde luego, Estados Unidos de Norteamérica asomaba cada vez más como el modelo por excelencia. En general, durante este periodo los mandatarios se consideraban amigos de la Iglesia. Manuel Pardo, el fundador del civilismo, invitó a la Iglesia a participar en sus proyectos modernizantes, que incluían el de la modernización. A través de su esposa, invitó a las religiosas del Sagrado Corazón a fundar la Normal de San Pedro, más tarde reubicada en Monterrico. Posteriormente, Nicolás de Piérola, un representante de las clases medias de provincias, buscó el apoyo de la Iglesia para integrar la selva a la nación. Ya hemos visto que Augusto B. Leguía era una figura más ambigua porque socavó el régimen democrático para convertirse en un dictador civil.

La Iglesia, por su parte, no se opuso a la modernización en sí, sino a los valores subyacentes en algunos proyectos modernizantes. Por un lado, no simpatizaba especialmente con la gran oligarquía azucarera que, en opinión de Víctor Andrés Belaunde, no era sino una

«plutocracia». En realidad, la gran oligarquía de la República Aristocrática, como las clases medias asociadas al capitalismo comercial, era indiferente frente a la religión y la Iglesia. Por otra parte, los nuevos grupos de protesta social que se oponían a la oligarquía —anarquistas, marxistas y apristas—, se inspiraban en ideologías que prescindían o rechazaban abiertamente la religión. Finalmente, la Iglesia se opuso a la libertad religiosa, entre otros motivos, por la obvia razón de temer la presencia protestante, que representaba la competición abierta a su hegemonía como única expresión del cristianismo.

Pero la fuerza política que más temor suscitó a la Iglesia fue el APRA, en parte porque fue el primer movimiento de masas en el Perú. El APRA tuvo una postura ambigua ante la Iglesia, suficientemente ambigua para mantener los temores en alerta. Aunque los dirigentes apristas apelaban abiertamente a la religión para apoyar su causa, el culto mesiánico en torno a Haya de la Torre, más los rasgos claramente fascistas del partido, convirtieron el APRA en una fuerza que hacía la competencia a la religión y la Iglesia. Efectivamente, en los años de lucha y de persecución el APRA fue, para muchos apristas, una especie de religión civil (Klaiber 1980: 168-181). En ese sentido, es importante recalcar que la crítica de la Iglesia al APRA y al marxismo no se dirigía a sus tendencias modernizantes, ni mucho menos a su defensa de la democracia, sino a sus tendencias totalitarias.

Sin embargo, la Iglesia nunca cerró formalmente la puerta al APRA. Siempre hubo contactos y encuentros que constituían una especie de diálogo. En realidad, la Iglesia se encontraba entre dos presiones fuertes, el APRA y el marxismo, por un lado, y por otro lado, las clases económicamente dominantes y las fuerzas armadas, que se alían para defender el orden establecido. Carlos Astiz presentó la tesis interesante de que la oligarquía peruana no necesitaba elaborar su propia ideología, porque la Iglesia ya había cumplido ese servicio para ellos (Astiz 1969: 174-175). Efectivamente, muchos portavoces del poder económico descubrieron en la religión un pretexto para mantener el orden establecido. En su obra *Liquidación del novecientos*, Luis Alberto Sánchez acusa a la oligarquía y sus defensores (sin

duda tenía en su mente a José de la Riva-Agüero) de haber recurrido a la religión para justificar la represión y la instalación de regímenes militares. Ayer, observa Sánchez cuando escribía en los años treinta, muchos de ellos eran liberales o positivistas que criticaban a la religión; pero, ahora, recurren a la religión para aplastar sus enemigos (Sánchez 1973: cap. 11).

En este sentido, la Iglesia intentó evitar, especialmente después de su experiencia con Leguía, identificarse demasiado estrechamente con algún régimen y condenar excesivamente a los opositores de los gobiernos militares. Pedro Pascual Farfán, arzobispo de Lima entre 1933 y 1945, declaró en una entrevista del año 1936 que había «buenos cristianos en todos los partidos» (*El Amigo del Clero*, junio de 1936: 60). Pero las relaciones con el régimen de Sánchez Cerro, que decretó la obligatoriedad del matrimonio civil y el divorcio absoluto, fueron más bien tensas. Sánchez Cerro, un caudillo popular, no tenía ningún afecto especial por la Iglesia, que había legitimado tan explícitamente a Leguía, a quien él había derrocado, aunque cumplió con la formalidad de estar presente en todas las misas oficiales tradicionales. En cambio su sucesor, el general Oscar Benavides, fue más prudente en su trato con la Iglesia. A través de su esposa auspició varias obras educativas y sociales de la Iglesia, y su hija estudió durante un tiempo con las religiosas de Santa Úrsula. De una forma más visible, dio su apoyo para el Primer Congreso Eucarístico Nacional que se celebró en 1935.

En este Congreso se puede percibir la naturaleza ambigua de la Iglesia ante el poder político en esa época. Aunque dicho Congreso no tenía oficialmente carácter político, sirvió para expresar claramente, a través de sus ritos y símbolos, quién legitimaba a quién. Durante la celebración del Congreso, en el que participaron más de doscientos mil hombres, mujeres y jóvenes, comulgaron el presidente Benavides y todo su gabinete, además de varios centenares de soldados. Los oradores principales fueron Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva-Agüero, conocidos críticos del APRA, mientras que Haya de la Torre y los dirigentes del partido más grande en la historia del país, vivían

exiliados, encarcelados o en la clandestinidad. Por otra parte, en el Congreso no se llamó la atención por la falta de democracia, ni hubo palabras de censura por la supresión de los derechos civiles. Pero los símbolos decían todo: el poder militar con ciertos sectores de los civiles, en unión piadosa ante la presencia de la Iglesia.

Los apristas respondían con sus propios gestos tomados del mismo tesoro de símbolos cristianos. En 1932 el dirigente aprista de Huaraz, Carlos Phillips, antes de ser fusilado por el ejército, gritó : «¡Que Dios salve mi alma, y solo el APRA salvará al Perú!» (Klaiber 1980: 173-174). Cierro esta etapa señalando que con el presidente Manuel Prado, exalumno de los jesuitas, la Iglesia no tuvo mayores problemas.

2. El socialcristianismo (1935-1955)

El fruto principal del Congreso Eucarístico fue la creación de la Acción Católica Peruana. En realidad, ya existían muchos grupos precursores fundados en los colegios católicos, o surgidos en torno a ciertas parroquias o en ciertos centros católicos. Muchos de los dirigentes de la Acción Católica —Héctor Cornejo Chávez, Luis Bedoya Reyes y Ernesto Alayza Grundy, por ejemplo— fueron también, como en el resto de América Latina, los fundadores de la Democracia Cristiana. Otros llegaron a ser sacerdotes, como José Dammert Bellido, Gustavo Gutiérrez y Luis Vallejos Santoni. Pero el laico que encarnó más visiblemente los ideales de la Acción Católica —César Arróspide— no entró en la política ni siguió la carrera eclesiástica, sino que se dedicó a construir una asociación de laicos militantes, respetuosos de la jerarquía pero libres de la injerencia paternalista del clero. La Acción Católica también contaba con sacerdotes amigos que entendían cuál era la misión de los laicos. Entre ellos destacan Gerardo Alarco, Amelio Placencia y, desde luego, José Dammert y Gustavo Gutiérrez, quienes habían salido de las filas del laicado militante. En este sentido, la Acción Católica representó una transición de una Iglesia notablemente conservadora hacia otra de mentalidad moderna y más sensible socialmente.

En los años de la persecución antiaprista, la Acción Católica atrajo a muchos jóvenes que querían el cambio social y la democracia, pero sin las tendencias totalitarias que caracterizaban al partido de Haya de la Torre; ellos hallaron su portavoz principal en Víctor Andrés Belaunde. En sus distintas obras, especialmente en *La realidad nacional* (1930), Belaunde definió al Perú como una nación mestiza y católica, aunque tolerante de otras confesiones cristianas. Al mismo tiempo, propuso como ideal político una democracia basada en valores cristianos. Criticó duramente a la «plutocracia» azucarera del norte y en cambio alabó a los pequeños propietarios de Arequipa por su sentido de «señorío», es decir, por su sentido de *noblesse oblige* con respecto a las clases bajas. También defendió el concepto de la autonomía local frente al dominio de Lima, una ciudad aristocrática y desdenosa del resto del país. En otras palabras, Belaunde propuso como modelo para el Perú un país pluralista, democrático y moderno.

En cambio, otros católicos militantes de la época, aunque en menor número, encontraron su portavoz en José de la Riva-Agüero, amigo de Belaunde, pero de ideas políticas diferentes. Riva-Agüero, en la línea de Bartolomé Herrera, era admirador del incanato y del régimen colonial por su sentido de autoridad y de orden. Según este esquema, el catolicismo desempeñaba un papel importante como una fuerza de cohesión social y de unidad nacional. Pero Riva-Agüero fue admirador también del Benito Mussolini de la primera etapa, que solucionó el problema entre el Estado italiano y el Vaticano, y de Francisco Franco. Belaunde y Riva-Agüero representaron dos visiones del catolicismo: el primero, la socialcristiana inspirada en las encíclicas sociales, y el segundo, un integrismo católico inspirado en el modelo de la cristiandad medieval o, más bien, de la cristiandad colonial. En cierto sentido, Belaunde expresó los sentimientos de los católicos de las nuevas clases medias, que habían superado su fobia al liberalismo porque habían aceptado plenamente la democracia moderna como parte de su ideario. En cambio, Riva-Agüero representó a las clases altas, que preferían el orden en vez del cambio social. Los dos grupos apelaban al catolicismo para fundamentar sus ideas.

Finalmente, los socialcristianos encontraron en la figura de José Luis Bustamante y Rivero un símbolo de unión. El abogado arequipeño fue católico practicante, creyente en la democracia y dotado de sensibilidad social. En 1947, en torno al mandatario, los jóvenes socialcristianos crearon la «Agrupación Demócrata Cristiano»; y en 1948, con el fin de respaldar a Bustamante, asediado por fuertes presiones desde la derecha y la izquierda, fundaron el «Movimiento Popular Democrático». Pero, finalmente, Bustamante fue derrocado a causa de esas dos presiones —el APRA que crecía en fuerza y beligerancia, y la derecha política, alentada por *El Comercio* que magnificaba los delitos del APRA con el fin de marginarlo del poder.

Con el derrocamiento de Bustamante en octubre de 1948, todas las agrupaciones políticas fueron puestas fuera de la ley. Pero fueron los socialcristianos, y no los apristas, los que tomaron la primera iniciativa de oposición organizada contra la dictadura de Odría. En 1950, cuando Odría desconoció la candidatura del general Ernesto Montagne, los socialcristianos de Arequipa, encabezados por Javier Belaunde, se levantaron. Entre otros protagonistas que participaron en el movimiento de Arequipa figuraron Enrique Chirinos Soto, Jorge Bolaños, Roger Cáceres y Héctor Cornejo Chávez. Finalmente, en setiembre de 1955 en Arequipa y en octubre del mismo año en Lima, los socialcristianos fundaron los primeros núcleos del partido. En enero de 1956 se unieron en Lima en un partido nacional. Aunque la Democracia Cristiana peruana nunca llegó a ser un partido electoralmente grande (ganó el 2,89% del voto nacional en 1962), su influencia intelectual ha sido muy grande. Dio origen a una izquierda católica en los años sesenta, y en buena medida la ideología del régimen velasquista («ni comunista ni capitalista») se inspiró en la Democracia Cristiana. En 1966 Luis Bedoya Reyes, el popular Alcalde de Lima, se separó del partido y fundó el Partido Popular Cristiano, que llegó a ser electoralmente más importante que el liderado por Cornejo Chávez. En la mayoría de las elecciones, a partir de su fundación obtuvo cerca del 10% del voto nacional.

La aparición de la Democracia Cristiana rompió para siempre el binomio «católico-conservador». Los demócratacristianos exigieron

reformas sociales tan radicales como las que propusieron los apristas en su primera etapa. Ellos ayudaron a la Iglesia en general a dejar atrás su conservadurismo y adoptar posturas más avanzadas. Sin embargo, el hombre que captó la imaginación popular no fue un demócratacristiano, sino Fernando Belaunde Terry, fundador del Partido de Acción Popular. En las elecciones de 1956, 1962 y 1963, Acción Popular logró establecerse como un partido de masas, capaz de competir con el APRA. Al igual que la Democracia Cristiana, pero a diferencia del partido de Haya de la Torre, Acción Popular contó con la simpatía de la Iglesia. El fundador del nuevo partido era sobrino de Víctor Andrés Belaunde, y el partido mostró ser ampliamente democrático. En realidad, la Iglesia podía sentirse cómoda con los dos partidos, la Democracia Cristiana y Acción Popular. En las dos había católicos militantes que en distintas maneras representaban las nuevas líneas de la misma Iglesia, a punto de experimentar una gran transformación en el Concilio Vaticano II.

3. La Iglesia moderna (1955-1988)

Los obispos durante la época de la lucha antiaprista, de Sánchez Cerro a Odría, tuvieron una política de cautela y reserva frente al Estado. Aunque no eran simpatizantes de gobiernos militares, tampoco veían con agrado al APRA, la única alternativa organizada seria en el país. En cambio, con la aparición de los nuevos partidos centristas, la Democracia Cristiana y Acción Popular, los obispos pudieron tomar una posición mucho más decidida en favor de la democracia y la reforma social. El prelado que ocupó el lugar central en las siguientes etapas en la historia del Perú fue Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima entre 1955 y 1990. Aunque le tocó la etapa final de la época de Odría, los vientos de la modernización y el cambio social ya estaban sacudiendo toda América Latina y la misma Iglesia. Landázuri fue primado y símbolo más visible de la Iglesia durante el segundo gobierno de Manuel Prado (1956-1962), los dos gobiernos de Fer-

nando Belaunde Terry (1963-1968; 1980-1985), los regímenes militares (1962-63; 1968-1980) y, finalmente, el gobierno de Alan García Pérez (1985-1990). Fue, además, primado de la Iglesia peruana durante una época de grandes cambios en la misma Iglesia: el Concilio Vaticano II (1962-1965) y las reuniones episcopales del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), Medellín (1968) y Puebla (1978), ocurrieron durante su gestión. En las dos reuniones ocupó puestos claves

La relativa armonía entre el Estado y la Iglesia durante toda esta época se debe a tres factores: la influencia del Concilio Vaticano II, los cambios en la Iglesia latinoamericana y la figura de Landázuri. Durante el Concilio, la Iglesia legitimó formalmente los valores y las realizaciones más positivas de la cultura occidental: la democracia, el pluralismo —que incluía la libertad religiosa para todos— y los derechos humanos. Hasta ese momento, los grupos de poder en el Vaticano representaban a la antigua Europa católica (principalmente del sur), todavía en pie de lucha contra el liberalismo y el protestantismo. Comenzando en el pontificado de Pío XII y sobre todo en el de Juan XXIII, la Iglesia abrió sus puertas a los valores positivos de las democracias occidentales, cuyos grandes modelos eran históricamente países protestantes: Estados Unidos e Inglaterra. Además, las nuevas democracias que conformaron la Comunidad Europea en 1958 eran creaciones de los distintos partidos demócratacristianos. En este nuevo escenario, el antiguo integrista católico de la Edad Media no tenía cabida. En el Concilio Vaticano II, la Iglesia finalmente hizo su paz con el mundo moderno.

En cuanto a la Iglesia latinoamericana, esta experimentó durante este tiempo notables cambios. Los socialcristianos hicieron una labor previa para sensibilizar al resto de la Iglesia sobre los grandes problemas sociales del continente. Los dirigentes de la Acción Católica Peruana organizaron la Tercera Semana Interamericana de la Acción Católica en 1953, no en Lima ni Arequipa o el Cuzco, sino en Chimbote, con el fin de encarar en los problemas sociales y la pobreza real. La Primera Semana Social, realizada en 1959, fue organizada

prácticamente por militantes y veteranos de la Acción Católica. El nuevo arzobispo de Lima, que sintonizaba totalmente con la nueva mentalidad, anunció en 1957 la creación de la «Misión de Lima» para atender a los barrios marginales que rodeaban la capital. En 1958, la Conferencia Episcopal publicó *Carta Pastoral del Episcopado Peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú*. En ella, los obispos hicieron un llamado a favor de un cambio social profundo y se refirieron a la «afluencia de riqueza en pocas manos» como una de las causas de la pobreza. Este documento puede considerarse la Carta Magna de la Iglesia peruana acerca del cambio social.

En cuanto a Landázuri, este tenía las dotes personales necesarias para afrontar los múltiples retos que se presentaban en esa época: mente abierta, disponibilidad para dialogar, sensibilidad frente a las tradiciones del pueblo y, al mismo tiempo, preocupación social. Enfrentó cada cambio de gobierno, y cada crisis nacional, con serenidad y prudencia. Sobre todo, evitó el sectarismo: buscó la unión por encima de todo y no favoreció a ningún grupo sobre otro.

Naturalmente, no tuvo mayores problemas con el segundo gobierno de Manuel Prado ni con el primero de Fernando Belaunde. Su postura en favor de la democracia y la reforma social facilitó el diálogo con el régimen acciopopulista (respaldado por los demócratacristianos). El golpe militar de 1968, dirigido por el general Juan Velasco Alvarado, constituyó la primera crisis grande para la Iglesia después del Concilio. En el resto de América Latina, los militares tomaron el poder para salvar al respectivo país del comunismo. Pero, bajo la bandera de la Doctrina de la Seguridad Nacional, los dictadores del nuevo ciclo militar no solo suprimieron la democracia y el Estado de Derecho, sino que también emplearon el terrorismo desde el Estado para perseguir a sus enemigos. En estos casos, la Iglesia se convirtió en un refugio para los perseguidos; y finalmente, ella misma fue un blanco de ataque. Sacerdotes, religiosas, laicos comprometidos y algunos obispos pagaron con sus vidas su defensa de los derechos de otros, especialmente de los pobres.

Pero el Perú constituyó un caso singular: los militares optaron por realizar reformas, muchas de las cuales habían propugnado du-

rante años los partidos de centro y de izquierda. Incluso permitieron la libertad de prensa, aunque «parametrada» en los primeros años. Los militares mismos se acercaron a la Iglesia con el fin de pedir asesoramiento. Dos sacerdotes jesuitas, con el pleno consentimiento de la jerarquía, participaron en el plan de reforma educativa. Otro jesuita, el sacerdote Juan Julio Wicht, trabajó en el Instituto Nacional de Planificación. El general Fernández Maldonado resaltó la coincidencia entre los planteamientos sociales de la Iglesia en la Asamblea Episcopal de Medellín, que se realizó un mes antes del golpe de 1968, y los planteamientos de los militares (Klaiber 1996: 404).

En efecto, el cardenal Landázuri y la Conferencia Episcopal tomaron una decisión comprometedora, que les costaría el favor de sectores importantes de las clases medias: la de apoyar públicamente las reformas de los militares, aunque es cierto que lamentaron la pérdida de la democracia. La política de la Iglesia consistió en ofrecer asesoramiento al gobierno en aras del bien común y en concientizar al pueblo sobre las reformas; y, al mismo tiempo, en fiscalizar a los militares con respecto a los derechos humanos. En general, la Iglesia evitó la crítica pública, valiéndose de canales más bien privados o familiares. Entre otros ejemplos, puede recordarse al general Montagne: premier durante los primeros años del régimen velasquista, era cuñado del cardenal Landázuri. Varios generales del gobierno eran exalumnos de colegios religiosos, y nueve de los once miembros del COAP (Comité de Asesoramiento de la Presidencia), que funcionó como el gabinete de Velasco, eran cursillistas. Después de su enfrentamiento con el general Artola (al que me referiré después), monseñor Bambarén, el «Obispo de los pueblos jóvenes», fue percibido como una especie de aliado especial del régimen. Pero tal percepción era una simplificación creada por la prensa y por los críticos del gobierno militar. En realidad, Bambarén promovía proyectos sociales en los mismos pueblos jóvenes donde SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) intentó organizar sus propios proyectos. En algunos aspectos sociales, la Iglesia y el gobierno coincidían; en

otros, sobre todo por las tendencias autoritarias del régimen, las discrepancias fueron cada vez más abiertas.

Hubo ciertas tensiones, tales como el célebre arresto del monseñor Luis Bambarén, en 1971, por el ministro del Interior, general Armando Artola, aunque este acabó siendo despedido por Velasco a causa de su temeridad. Algunos sacerdotes fueron deportados por su apoyo abierto a huelgas magisteriales organizadas por el SUTEP (Sindicato Único de Trabajadores en la Educación del Perú), el nuevo sindicato de los maestros. La expropiación de la prensa nacional en 1974 selló el fin definitivo del apoyo de la Iglesia hacia el régimen. Frente a las arbitrariedades del gobierno, que de hecho había perdido su rumbo, la Iglesia tomó una distancia cada vez más crítica. El ejemplo más claro fue la carta colectiva *Acompañando a nuestro pueblo* (setiembre de 1978) de los obispos del sur andino, que tuvo resonancia nacional. Por lo tanto, la caída de Velasco en agosto de 1975 fue recibida con alivio en la Iglesia como en el resto de la sociedad. La Iglesia buscó mantener buenas relaciones con el régimen del general Francisco Morales Bermúdez, un exalumno del Colegio de los Jesuitas, principalmente porque se presentó como un gobierno de transición hacia la democracia civil.

Fue justamente durante la llamada Segunda Fase del gobierno militar cuando se puso fin al Patronato Nacional. Durante la Asamblea Constituyente de 1978-79, en un ambiente de cordialidad, la Asamblea consagró la separación de Estado e Iglesia con una fórmula presentada por la misma Conferencia Episcopal. En realidad, desde el Concilio Vaticano II muchos pensadores de la Iglesia habían visto la conveniencia de la separación. Sin embargo, una cosa era la separación legal, y otra, la separación social. En realidad, la Iglesia seguía siendo una fuerza social para su capacidad de legitimar o deslegitimar el poder secular.

El régimen militar de Velasco polarizó el país notablemente. Esta polarización se sentía también al interior de la Iglesia. Desde la década de los sesenta habían surgido grupos radicales como ONIS (Oficina Nacional de Información Social), casi todos alentados por la teolo-

gía de la liberación, cuyo padre intelectual era el sacerdote Gustavo Gutiérrez. Pero además, en reacción a las reformas de los militares, también surgió una derecha católica, que se encarnó en grupos como Sodalitium Vitae Christianae, fundado en 1971. La punta de lanza fue la reforma educativa que pretendió, no tanto expropiar la educación privada, sino fomentar un ambiente más sensible socialmente en los colegios de clase media y alta. Los padres de familia, alentados por la prensa opositora, se organizaron para defender al sistema de colegios privados confesionales de las presiones del Estado. Esta oposición tan abierta fue uno de los motivos de Velasco para expropiar la prensa. Durante el régimen de Morales Bermúdez, las tensiones intereclesiales se suavizaron algo, pero era evidente que la época dorada de la Iglesia progresista ya había llegado a su término.

Las relaciones del segundo gobierno de Belaunde y el gobierno de Alan García Pérez con la Iglesia fueron inicialmente cordiales, pero muy pronto se enfriaron por distintos motivos. En el caso de Belaunde, sus seguidores no perdonaron a la Iglesia su apoyo al régimen militar. En 1984 el diputado Francisco Belaunde, hermano del Presidente, acusó al cardenal Landázuri de haber sido «cómplice» del régimen militar (Klaiber 1996: 499-500). En el caso del gobierno aprista, muchos apristas, que también vieron con malos ojos los vínculos entre la Iglesia y el régimen velasquista, acusaron frecuentemente a sus sectores progresistas de tener vínculos con los grupos subversivos. A pesar del esfuerzo de Alan García de cambiar la imagen del Partido Aprista («yo quiero ser Presidente de todos los peruanos»), el partido de Haya de la Torre seguía siendo bastante cerrado. Para muchos apristas, el criterio supremo seguía siendo «con el APRA o contra el APRA». A los defensores de ambos gobiernos les molestó mucho recibir críticas de la Iglesia por su violación de los derechos humanos. No obstante, ni Belaunde ni García tenían interés en ahondar demasiado las diferencias. Durante ambas gestiones, las visitas del Papa (1985 y 1988) galvanizaron a miles de peruanos a salir a las calles y plazas donde formaron concentraciones enormemente más grandes que las de los partidos políticos en sus momentos más triunfales. Era evidente que la Iglesia —sobre todo en la persona de Juan

Pablo II— tenía un poder de convocatoria que no poseía ningún grupo secular.

4. El viraje conservador (1988- ?)

La reacción conservadora, que apareció ya en la misma Conferencia Episcopal de Medellín, recibió un impulso importante en 1972 con el nombramiento de Alfonso López Trujillo como Secretario General del CELAM. López Trujillo, el arzobispo de Medellín, organizó una campaña sistemática contra la teología de la liberación y, durante la preparación de la Tercera Conferencia Episcopal en Puebla, realizada en 1979, hizo todo lo posible para silenciar o marginar a los sectores progresistas. En el Perú contó con el apoyo de obispos conservadores, que incluían a los del Opus Dei y a dos obispos jesuitas, Fernando Vargas Ruiz de Somocurcio y Ricardo Durand Flórez. Grupos laicales como Sodalitium Vitae Christianae aportaron la nota de la militancia juvenil a la campaña. Pero el suceso decisivo fue la elección, en 1978, de Karol Wojtyła como Juan Pablo II. Desde entonces, el Papa polaco ha nombrado, sistemáticamente, a obispos conservadores en el mundo católico. Como resultado, los grupos conservadores se han sentido alentados y legitimados frente a los grupos progresistas que habían promovido, o que se habían formado a la luz de, las reformas del Concilio Vaticano II.

Con la elección de Ricardo Durand Flórez en 1988 como presidente de la Conferencia Episcopal, los conservadores lograron establecer su hegemonía en la jerarquía peruana. Ese año, el cardenal Landázuri, presidente de la Conferencia Episcopal desde 1956, no se presentó como candidato porque no podía reunir los votos necesarios. Durand, obispo del Callao y antes arzobispo del Cusco, se había encontrado originalmente entre los moderados, pero con el tiempo se convirtió en una de las voces más vehementes contra la teología de la liberación. Durante un breve periodo (1991-93), los progresistas volvieron a primer plano cuando monseñor José Dammert, de

Cajamarca, fue elegido presidente de la Conferencia Episcopal. Su sucesor fue monseñor Augusto Vargas Alzamora, arzobispo de Lima desde enero de 1990, en reemplazo del cardenal Landázuri, que ya había renunciado dos años antes por límite de edad. Vargas Alzamora representó una línea más conservadora que la de su antecesor, pero todavía fue considerado entre los moderados en la época de Juan Pablo II.

El cambio conservador se observaba también en otros campos. En 1987, un visitador enviado por la Santa Sede mandó separar a las religiosas de los religiosos en las aulas del Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET) en Lima, bajo el argumento de que no podía haber mujeres en los cursos destinados a candidatos para el sacerdocio. Las dos visitas papales, en 1985 y 1988, remarcaron los cambios. La primera fue caracterizada por la espontaneidad y el entusiasmo de las muchedumbres. El mensaje social del Papa fue impactante y anuló los intentos de los conservadores para denunciar la teología de la liberación. En la segunda, controlada por los grupos conservadores, aunque el entusiasmo del pueblo común fue igualmente palpable, el tono y el ambiente fue más formal y clerical.

Por otro lado, los nombramientos conservadores no se notaron demasiado porque durante la época del terrorismo (1980-1992) fueron los sectores progresistas los que dieron la pauta por su valentía y creatividad al enfrentar la crisis. En las diócesis de Cajamarca y las diócesis del sur andino (menos el Cusco, bajo el arzobispo Alcides Mendoza), la Iglesia local había promovido la creación de catequistas según las líneas del Concilio y de Medellín. Muchos de estos catequistas militaron en las rondas campesinas que encabezaron la lucha contra Sendero Luminoso. En cambio, la arquidiócesis de Ayacucho, que era justamente el epicentro del problema, no se había renovado mucho desde el Concilio. El arzobispo Federico Richter Fernández-Prada (1979-1991) tomó algunas medidas, como, por ejemplo, la de invitar a grupos de religiosos de otras jurisdicciones eclesiásticas a ejercer una acción pastoral directa para apoyar al pueblo de Ayacucho; pero en general evitó tomar una postura clara y decidida en favor de

los derechos humanos. Su sucesor Juan Luis Cipriani, del Opus Dei, fue aún más enérgico en su rechazo a los grupos de derechos humanos, que él acusaba de interferir con la labor de pacificación de la zona.

En cambio, las diócesis progresistas crearon oficinas de derechos humanos, organizaron procesiones y marchas por la paz, y concientizaron al pueblo acerca de la importancia de practicar la solidaridad frente a la adversidad. En otras palabras, no solo legitimaron la lucha contra el terrorismo, sino que también animaron al pueblo a actuar según principios que respetaban la democracia y los derechos humanos. Por eso, aunque en el ámbito de la Conferencia Episcopal los progresistas estaban perdiendo numéricamente, por otra parte, solo ellos eran capaces de ofrecer al país un mensaje coherente y apropiado a la crisis del momento. Las cartas colectivas del episcopado de la época (*Perú escoge la vida, Paz en la tierra, Por una sociedad más justa y solidaria*, etcétera) eran obra principalmente de los obispos progresistas y sus asesores de CEAS (la Comisión Episcopal de Acción Social). Sin embargo, las divisiones internas entre los obispos quitaban fuerza a estos mensajes, y al mismo tiempo las voces de los progresistas fueron cada vez más neutralizadas.

En el ámbito nacional, la elección en 1990 del ingeniero Alberto Fujimori como presidente de la república abrió un nuevo capítulo en las relaciones entre la Iglesia, el Estado y la sociedad. Si bien las relaciones con los gobiernos de Belaunde y de García habían sido generalmente cordiales, interrumpidas por momentos de tensión, con Fujimori las relaciones se volvieron más problemáticas. En primer lugar, el nuevo arzobispo, Augusto Vargas Alzamora, dio la impresión de apoyar la candidatura de Mario Vargas Llosa para evitar la victoria de Fujimori y de sus supuestos seguidores evangélicos. Al enterarse de un volante criticando la religión católica, escrito supuestamente por evangélicos pro-Fujimori, el arzobispo mandó sacar, como una forma de hacer reparación, la procesión del Señor de los Milagros durante la segunda vuelta de la campaña electoral. Aunque el prelado limeño celebró posteriormente una misa de reconciliación, y congra-

tuló personalmente al Presidente electo, el daño ya estaba hecho. En adelante, sus relaciones con Fujimori oscilaban entre la cordialidad simulada y la desaprobación mutua mal disimulada. Pero, más allá de este incidente, que podría haber pasado a la historia como una anécdota pintoresca, hubo tres hechos de más peso que exacerbaron las relaciones: la política económica neoliberal, el programa procontrol de natalidad del gobierno, y las tendencias autoritarias de Fujimori y de los políticos en su entorno.

Al comienzo la Iglesia mostró su buena voluntad hacia el recién instalado gobierno, cuando decidió apoyar el Programa de Emergencia Social. Después de decretar un plan de austeridad en agosto de 1990, el gobierno anunció un plan de ayuda a los pobres que serían afectados por la eliminación de subsidios para ciertos alimentos básicos. A través de Cáritas del Perú en el ámbito nacional y de las distintas Cáritas locales, la Iglesia se dedicó a repartir ropa y víveres en barrios pobres. En realidad, muy poco de la ayuda prometida se materializó, un hecho que puso en tela de juicio las buenas intenciones del gobierno. Por cierto, la Iglesia criticó las políticas neoliberales del gobierno, asimismo la decisión de Fujimori de cerrar el Parlamento en abril de 1992. Pero estas críticas tuvieron poco impacto porque, entre otras razones, Fujimori gozaba de una popularidad que iba in crescendo debido a su éxito en dos campos: el económico y la lucha contra el terrorismo. En efecto, en sus dos primeros años el mandatario tuvo notable éxito en reducir drásticamente la tasa de inflación y en reinsertar el Perú en el sistema financiero internacional. Al mismo tiempo, dio varios golpes decisivos contra el terrorismo, como la captura de Víctor Polay, jefe del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, y la más espectacular de Abimael Guzmán, jefe de Sendero Luminoso, en setiembre de 1992. La Iglesia intentó influir en la nueva Carta Magna elaborada por el Congreso Constituyente Democrático, y aprobada en un referéndum nacional en 1993, sobre todo con respecto a la cuestión de la pena capital y el control de la natalidad. La reelección de Fujimori en 1995, con más de 60% de los votos, opacó las críticas de la Iglesia, que no parecía sintonizar con los deseos de la

mayoría de la población. Las asperezas entre Iglesia y Estado se hicieron más evidentes en torno a la cuestión del control de natalidad. En octubre de 1990, Fujimori anunció su intención de promover un plan nacional de control de natalidad. Al mismo tiempo, acusó a sus críticos en la Iglesia de tener ideas «medievales» (Resumen Semanal de Desco, 1 de noviembre de 1990: 4). Fortalecido con su reelección, volvió a la carga. En su discurso del 28 de julio de 1995, el mandatario anunció el inicio del nuevo plan de control de la natalidad. Poco después, en setiembre, el Congreso modificó la Ley Nacional de Población de 1985, que prohibía el aborto y la esterilización como métodos de control de natalidad. La ley modificada mantuvo la exclusión del aborto, pero ya no hizo referencia a otros métodos (*Normas Legales*, vol. CCXXXII, setiembre de 1995: 28). De hecho, aun antes de la modificación, a través del Ministerio de Salud el gobierno promovía una campaña extensa de control de natalidad en todo el país, que incluía la distribución gratuita de condones y de píldoras anticonceptivas, y otras prácticas como la ligadura de trompas, etcétera. Frente a las críticas de la Iglesia y ciertos legisladores, el mandatario respondió airadamente que le competía al Estado definir la política demográfica del país, no a la Iglesia (*Latinamerica Press*, vol. 27, 21 de setiembre de 1995: 1). En la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing, Fujimori llamó a los países de América Latina a formar un bloque contra la influencia del Vaticano en el control de la natalidad. Posteriormente, ante numerosas acusaciones de abusos en la aplicación de nuevo plan, el gobierno, sin reconocer una derrota, dio un paso atrás al reconocer la verdad de algunas de esas acusaciones (*La República*, 12 de abril de 1998: 8, 16).

No todos los obispos se solidarizaron con el cardenal, ni la mayoría de los otros obispos en la Conferencia Episcopal. Juan Luis Cipriani, Administrador Apostólico desde 1991 y desde Arzobispo de Ayacucho, públicamente apoyó la demanda de Fujimori en favor de la pena capital, y expresó, en numerosas ocasiones, su desdén hacia los grupos de derechos humanos. No permitió que CEAS (La Comisión Episcopal de Acción social) estableciera una oficina en su Arquidiócesis. Fue

miembro del Directorio de Foncodes (Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social, dependiente del Ministerio de la Presidencia) hasta 1998. En una sola área discrepó de las políticas del gobierno: el control de la natalidad. Más allá de la persona de Cipriani, es fácil comprender por qué había una simpatía mutua entre Fujimori y el Opus Dei: ambos exhibían tendencias autoritarias y paternalistas en su manera de ver el mundo y resolver problemas.

Al final del siglo xx y a comienzos del xxi, la Iglesia sigue teniendo un gran poder de convocatoria. Es cierto que sin duda la secularización ha mermado en algo su fuerza. Pero es interesante notar que, si en la época de Leguía hubo considerable oposición entre estudiantes, obreros y ciertos sectores de las clases medias contra las posturas políticas de la Iglesia, a medida que esta se distanció de sus vínculos demasiado estrechos con el poder, y se identificó con las aspiraciones democráticas del pueblo, recuperó una buena parte de su legitimidad. Los grupos de la Acción Católica ayudaron a la Iglesia a abrirse al mundo moderno.

En tiempo del cardenal Landázuri, la Iglesia logró sintonizar bastante con las clases medias y populares que buscaban el cambio social y la justicia. Durante el régimen militar, sectores importantes de estas clases perdieron confianza en la Iglesia por haber legitimado las reformas de los militares. En este caso, la actuación de la Iglesia respondió a los ideales propuestos por ella misma en Medellín y en los documentos del episcopado peruano. En los años posteriores al régimen militar, la jerarquía se volvía cada vez más conservadora. Pero, en conjunto, la Iglesia no perdió su capacidad de mostrar liderazgo moral durante la época del terrorismo, sobre todo en las diócesis bajo obispos progresistas. Finalmente, el régimen neoliberal de Fujimori ha tratado a la Iglesia más como a un rival irritante que como a un símbolo de la unidad nacional.

La Conferencia Episcopal en la época pos-Landázuri ya no proyecta la misma imagen de unidad y de liderazgo. Pero la Iglesia en el ámbito parroquial, en barrios de clase media y en barrios más pobres, sigue mostrando bastante dinamismo pastoral. Por eso, no es fácil medir la fuerza de la Iglesia en la sociedad en conjunto. Con todo, a la

luz de nuestra mirada retrospectiva, podemos ciertamente afirmar que, en la medida en que la Iglesia mantenga lo mejor del Concilio —la apertura pluralista, la compasión pastoral, y el espíritu de renovación— seguirá siendo durante mucho tiempo la fuerza social más importante del país.

Bibliografía citada

ASTIZ, Carlos

1969 *Pressure Groups and Power Elites in Peruvian Politics*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

BELAUNDE, Víctor Andrés

1967 *Trayectoria y destino: Memorias completas*. 2 Tomos. Lima: Ediventas.

FLEET, Michael y Brian H. SMITH

1997 *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*. Indiana: University of Notre Dame Press.

KLAIBER, Jeffrey

1996 *La Iglesia en el Perú*. 2.^a edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1877 *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988*. 2.^a edición. Lima: Universidad del Pacífico.

MECHAM, J. Lloyd

1966 *Church and State in Latin America*. 2.^a edición. Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press.

PAREJA PAZ-SOLDÁN, José

1954 *Las Constituciones del Perú*. Lima: Cultura Hispánica.

ROMERO, Catalina

1987 *Iglesia en el Perú. Compromiso y Renovación (1958-1984)*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas.

SÁNCHEZ, Luis Alberto

1973 *Balance y liquidación del novecientos*. 4.^a edición. Lima: Universo.

Libertad religiosa, violencia y Derechos Humanos en el Perú de fines del siglo xx

Fernando Armas Asín

Al expresar nuestra opinión no oprimimos a nadie. Que todos sean libres de expresar sus ideas en los asuntos religiosos, con tal de que también se nos permita a nosotros expresar nuestra opinión sobre las cosas divinas sin sufrir daño o recibir insulto [...] En lo que a nosotros respecta, todos somos seres humanos y no se nos ha dado ningún poder ni autoridad sobre la conciencia de los demás; aunque entre los hombres hay unos más sabios que otros, todos son iguales en la libertad y el derecho y filiación.

Catecismo de Rakow, prefacio a la edición de 1665

En todo tiempo ha habido hombres con opiniones diferentes, y creo que nadie espera que se llegue a estar de acuerdo en la forma de pensar mientras dure el mundo. Y si se alcanza alguna vez, será con toda seguridad resultado del poder y de la eficacia de la coacción, no de la verdad.

William Walwyn, *The Compassionate Samaritan*, 1644

Lo nuevo al fin del milenio es que el antiguo carácter monorreligioso del Perú se está quebrando —comparado con inicios o mediados de siglo— a diferentes niveles sociales. Los barrios y suburbios de las ciudades, tanto como los pueblos alejados en la zona andina o en la ceja de selva, se están así transformando en un activo espacio religioso. Esta diversidad, que hasta hace apenas treinta años solo se expresaba en los protestantismos históricos, las iglesias de migrantes, etcétera, en sectores socioeconómicos fundamentalmente medios y altos, desborda hoy esos presupuestos. Trasciende los marcos del cristianismo y se expresa en múltiples experiencias religiosas. Su

aparición (o revitalización según los casos), más que un síntoma de «invasión de sectas», debe analizarse en conjunción con otros procesos innovadores que en las últimas décadas envuelven a nuestra sociedad. ¿Cómo hemós llegado a este escenario plural? Es una pregunta que debemos empezar a hacernos, no ya deteniéndonos en perspectivas descriptivas, sino además desentrañando los desarrollos sociohistóricos habidos.

Este tomar conciencia del largo plazo, para analizar el concepto del pluralismo religioso en una sociedad como la peruana, verificando cómo ha terminado imponiéndose en nosotros, con sus interrogantes y reacciones, lleva inexorablemente a desentrañar las características de su asentamiento, los actores que contribuyeron a su conformación y, por supuesto, el grado de aceptación de dicho pluralismo, así como las tensiones habidas. Conviene partir, para este desarrollo, de 1915 hacia adelante, año de la reforma constitucional que garantizó la tolerancia legal en el Perú, y, por tanto, oficialmente el inicio de una etapa de legalidad del concepto de tolerancia. Antes, el siglo XIX, con un corpus jurídico intolerante ante lo no católico, estuvo marcado por excesos, atropellos y asesinatos de los Otros en la vida cotidiana — los protestantes, los disidentes de entonces por excelencia—. ¹ Luego, supuestamente los términos fueron distintos. De 1915 al pluralismo que hemos descrito para 1999, hay un largo trecho recorrido: de la tolerancia a la libertad religiosa. Caracterizar cómo en el terreno cotidiano se va visualizando una auténtica reestructuración religiosa, así como en el terreno legal —las leyes que lo van sancionando—, interesa sobremanera, tanto como los tipos de rostros que caracterizan a los Otros, que se van sucediendo ininterrumpidamente, así como las reacciones que se dan en el medio. No es tarea fácil, y en verdad me ceñiré estrictamente a establecer algunos puntos de análisis. Es una tarea que está por hacerse, y desde la historia, nos interesa empezar a contribuir en ello.

¹ Sobre la situación religiosa en el siglo XIX, cf. Armas 1997.

1. El proceso histórico

Lo real y lo legal: un divorcio permanente en la historia del Perú. La reforma de 1915 llega como una medida tardía que sanciona una realidad existente. «La nación profesa la religión Católica, Apostólica y Romana, y el Estado la protege» permitiendo el ejercicio de cualquier culto público. Aparentemente, es el final de un siglo de arbitrariedades jurídicas republicanas y el triunfo de los ideales liberales modernos de tolerancia. Y con ello, el inicio de un periodo de calma para las iglesias evangélicas históricas, las únicas existentes en el momento. ¿Pero fue realmente así? Puede hablarse de hasta tres momentos históricos, en el siglo xx, por los que tuvieron que transitar los principios de tolerancia y la aceptación de la idea de pluralismo, para asentarse finalmente entre nosotros.

1.1. De 1920 a 1940

Se trata de un periodo de cambios para el país. En el plano político se suceden los gobiernos de Augusto B. Leguía, Luis Miguel Sánchez Cerro y Oscar R. Benavides, todos signados por el carácter dictatorial en su práctica política. Con diferencias esenciales entre sí, ciertamente, pero también con elementos en común. De 1919 a 1930 son los años del Oncenio de Leguía, el gobernante que irrumpe como una tromba, coligando sectores populares urbanos de Lima y provincias, y defenestrando del poder a la oligarquía civilista; el gobernante que cataliza los ánimos de variados hombres y mujeres del Perú, que creen ver hasta 1922, por lo menos, una Patria Nueva, una Apoteosis, como diría el historiador Jorge Basadre. Pero también el gobernante con ansias de perpetuarse en el poder, de transformar al país autoritariamente. Mil novecientos veintidós es el año de las reformas a la Constitución que él había dado en 1920, luego de cerrar el anterior Congreso, reformas que le garantizaban la reelección presidencial. Es, también, el año del alejamiento de antiguos colaboradores suyos, del ahondamien-

to de las persecuciones políticas, del cierre de algunos periódicos. Luego vienen las reelecciones de 1924 y 1929, con el voto popular pero con las organizaciones sociales en contra. Curioso este régimen: solo se derrumba por una crisis económica creada fuera, en Wall Street; pero que no solo arrastra al aparato político sino a toda la sociedad, a las débiles y corroídas instituciones nacionales que él había corrompido hasta la saciedad y que fueron incapaces de sostener el edificio societal. Entonces acontece la crisis de 1930-1933. Claro, también hay que entender la ebullición social que la precede, creada o revitalizada desde la década anterior, exacerbada por la dictadura: los movimientos de masas, el surgimiento del APRA, la fuerza intelectual del socialismo; todo aquello que, reunido, dio características dramáticas al periodo. Y por supuesto el caudillismo militar, populista, de Sánchez Cerro, profundamente nacionalista; una reacción al pasado, pero también el fruto de una década signada por la autocracia de derecha en Europa y América. Su muerte, en 1933, supone el fin de una tendencia demasiado radical, pero no la eliminación del nacionalismo de derecha. Benavides (1933-1939) así lo prueba, aunque el suyo es un gobierno de calma, de cierta conciliación y también de oportunismo. En 1939, por fin, hay una elección democrática y viene el inicio de la administración de Manuel Prado Ugarteche, moderado, a veces conservador, pero representando el final de una época.

¿Qué relación tiene esto con lo que venía diciendo? Estos regímenes, así caracterizados, se comportaron en el terreno religioso como sus homónimos en Italia, Brasil o Argentina: profundamente regalistas en el control sobre la iglesia oficial de entonces, la Católica, exaltándola como valor de nacionalismo y protegiéndola. Aunque también secularizadores, por momentos, como Sánchez Cerro en 1930, cuando, influenciado por resabios del civilismo, promulga las leyes de divorcio y matrimonio civil. Un oasis (entendible) en un continuum caracterizado por la exultación y las buenas relaciones, verificado en la amistad del arzobispo Lissón y el dictador Leguía, en el intento de consagración del Perú al Sagrado Corazón en el año del despertar, 1923, así como en la ley de imprenta de 1939 de Benavides, que san-

ciona hasta el extremo las faltas a la religión oficial (Klaiber 1988a: 135 y ss.; Klaiber 1988b: 292 y ss.; *El Amigo del Clero*, febrero-abril de 1945).

Es natural que estos regímenes se movieran entre el regalismo férreo y las buenas relaciones, aunque no exentas de fricciones; la tolerancia religiosa es también así en ese entonces. Aunque en general se trata de un periodo de asentamiento continuo de iglesias evangélicas, las leyes distan mucho de graficar el cambio cotidiano. La Constitución de 1920 había recogido exactamente igual el artículo 4 de la anterior, de 1860 (con su modificatoria de 1915): «El Perú profesa la religión católica [...]», permitiendo el culto público de otras. A pesar de que el nuevo Código Penal de 1924 pone a todas las religiones en un mismo nivel, en materia de defensa frente a ataques y violaciones constitucionales no sería sino hasta la Asamblea Constituyente de 1933, obra del sanchecerrismo más secularizador, que se introduce en la Carta la norma siguiente: «Respetando el sentimiento de la mayoría nacional el Estado protege la religión católica [...]» (Art. 232), sin hacer alusión a la expresión típica: «la religión del Estado es la Católica». Jurídicamente, se liquida en ese momento la confesionalidad estatal. Pero es necesario entender que fue un momento muy especial: el Código Penal de 1936 y la ley de imprenta de 1939 del gobierno de Benavides, dejan todavía intactos los privilegios católicos (*El Amigo del Clero*, febrero-abril de 1945: 1; Nieto 1980: 593; Lituma 1963).

Algo análogo podría decirse de la política educativa, vital en el desarrollo de las iglesias evangélicas durante la primera parte del siglo. Si bien el gobierno de Leguía no entorpece la apertura de colegios en Lima y provincias, lo que impulsa el trabajo de las escuelas adventistas en Puno —ochenta en promedio en la década de los veinte—, del *Anglo-Peruano* de J. Mackay, de las escuelas de los metodistas y de las de EUSA en Cusco y Arequipa, tampoco es impermeable a las presiones políticas sobre la materia. En ese sentido puede entenderse la promulgación de la ley de 1929 —año electoral y de buenas relaciones con la Iglesia Católica—, que exige la enseñanza del curso

de Religión Católica en cualquier escuela sujeta al programa oficial, haciendo poco menos que imposible el trámite para las exoneraciones individuales a la medida; ley que igualmente determina el cierre de la escuela de la EUSA en Cusco y crea muchos problemas a las escuelas de adventistas. Aunque tiene poco efecto tras 1930, en 1935 fue renovada en virtud de la influencia del entonces primer ministro Carlos Arenas —activista católico— sobre el presidente Benavides (Klaiber 1982, t. VIII: 365). La medida, aunque no afecta mayormente a las escuelas urbanas, sí lo hace sobre las escuelas rurales de las misiones. Hasta que en 1941, ya en tiempos de Prado, y de política pronorteamericana, en plena Segunda Guerra Mundial, se determina el cambio de nombres extranjeros de los centros de educación privada por nombres nacionales, así como nuevas actitudes de control curricular.

A pesar de estas restricciones, las denominaciones evangélicas siguen asentándose en el país: a las ya existentes —metodistas, Iglesia Evangélica Peruana (IEP), nazarenos, peregrinos— se les unen presbiterianos, pentecostales y algunas nuevas misiones como la Alianza Cristiana y Misionera. La Iglesia Evangélica Peruana es ya una iglesia de ministerio y dirección nacionales desde su sínodo en Huánuco, en 1931, y todas tratan de organizar lo mejor posible su trabajo e incluso de coordinar acciones. No sin esa motivación puede apreciarse el esfuerzo de misiones e iglesias, en 1916, al crear un Comité de Cooperación que divide el país territorialmente para cada obra. Aunque hay un fracaso evidente en el empeño, en 1933 vuelven a crear una Comisión Organizadora con miras a conformar una entidad representativa de sus intereses, que no se plasmaría sino hasta el 17 de noviembre de 1940, con el nacimiento del Concilio Nacional Evangélico del Perú-CONEP, que integra a la Alianza Cristiana y Misionera, IEP, metodistas, nazarenos, presbiterianos y algunas misiones.

Pero aparte de estas denominaciones, todas cristianas, en ese periodo crecen los adventistas, que habían llegado al Perú desde inicios del siglo XX. Hecho curioso: aparte de ellos, no se cuenta enton-

ces con otras expresiones no cristianas en el país. Si en 1930 hay 13 iglesias no católicas en 54 lugares del Perú, con 193 misioneros extranjeros, 265 pastores nacionales y 10 470 miembros adultos, para 1933 el número de estas iglesias sube a 26. Según el censo de 1940, en ese entonces hay 54 818 evangélicos y adventistas (0,88% de la población nacional): en Puno, 27 822 —cantidad que infla la cifra total y son en su mayoría adventistas—; le sigue Junín con 5 774 —la IEP sobre todo—, Lima con 7 221, Cajamarca con 2 189 y La Libertad con 2 049. Luego vienen cifras insignificantes, como 18 personas en Tumbes, marcando el último lugar. En Lima trabajan en ese entonces todas las denominaciones; en Cajamarca, bautistas irlandeses y nazarenos; en Junín, la IEP y nazarenos; en la ceja de selva, la Alianza Cristiana y Misionera; pentecostales en Ancash y Lambayeque; y adventistas en Puno, Ayacucho y el norte del país (*El Amigo del Clero*, abril de 1945).

¿Cómo se desarrolla en el Perú esta diversidad de denominaciones, que cuestiona la rigidez del mundo legal? ¿Hay fricciones con autoridades y con la Iglesia oficial? En efecto, hay un clima de desconfianzas y celos. Son años durante los cuales en Puno, por ejemplo, los adventistas sortean agresiones por parte de gamonales, de colonos de haciendas y de algunas autoridades eclesiásticas que los acusan de «comunistas», «subversivos», etcétera. Es evidente que trastocan una realidad dramática en Puno, lo que les hace víctimas de los hacendados. Por otra parte, su rápido arraigo determina que la Iglesia Católica termine avalando la alianza antiadventista. Sus escuelas son sistemáticamente arrasadas durante los años tumultuosos en el sur andino (1919-1929, sublevaciones campesinas) y muchos de sus maestros alcanzan el martirio en Azángaro, Sandia, Angaraes, etcétera. El intentar detener el avance de la educación de indios es el eje de las confrontaciones con los dueños de las haciendas. «El Señor desea que permanezcan sin leer porque es su voluntad», comenta en ese entonces, según se cuenta, un cura de pueblo. Pero los adventistas siguen trabajando en la región, y aunque las medidas de 1929 y 1935 en materia de política educativa buscan obstaculizar su labor, no lo

logran. Hasta que en tiempos de Prado llegan a Puno las escuelas rurales estatales y la realidad continúa transformándose.²

Mártires. Es una palabra justa. También la podríamos pronunciar para comprender los avances de los pentecostales —libres o adscritos a las Asambleas de Dios— en Ayacucho o Ancash. La oposición, no ya del Estado sino de algunas autoridades eclesiásticas —obispos o párrocos— es sistemática. Observemos: son zonas rurales; tal vez aquello no hubiera ocurrido en zonas urbanas. En el Callejón de Huaylas y en el de Conchucos, los pentecostales tienen que batallar mucho para asentarse. Un ejemplo basta para graficar el difícil ambiente de aquella época: en 1927, el obispo Domingo Vargas tiene amplio conocimiento de la persecución que se produce en la zona contra misioneros que habían llegado a los pueblos y las comunidades campesinas. La agresión de trescientos pobladores, en las afueras de Huaraz, que termina en un escándalo regional, es el corolario de esta ola violenta (Kessler 1987, cap. sobre pentecostales; sobre otros hechos, cf. Zavala 1984). El apedreamiento a pastores que llegan a predicar a un pueblo, el azuzar a las masas contra ellos, el echarlos de aquellos lugares, es por esos días parte de la escena cotidiana. ¿Hay libre ejercicio público? El escándalo de Huaraz en 1927 motiva esta reflexión entre las autoridades. Pero los hechos se repiten en los años siguientes, también en otras regiones. Hasta los años cuarenta, resulta común oír que en zonas como Huanta, La Mar y Huamanga la agresión es sistemática, con un agravante pintoresco: se arroja del pueblo a los pastores, montados en asnos y de espaldas (Deustua 1992). También, por supuesto, llueven las piedras. Respecto a esto, en el futuro debería analizarse más la intolerancia de esa época por parte de ciertos curas de pueblo: ¿qué formación tenían esos sacerdotes rurales?, ¿eran intolerantes por su opción religiosa o por su idiosincrasia social y cultural? Muchas veces son ellos los que comprometen a sus superiores, con actitudes personales. ¿Cómo se

² Una visión de conjunto puede encontrarse en Armas 1997, cap. 7.

comparan con algunos que aun hoy, en sus sermones, en pueblos remotos, se refieren a los «evangelistas» como falsos profetas?

La violencia cotidiana, entonces; pero también un mayor nivel de conciencia de respeto a los derechos individuales, en diversas instituciones y en el Estado. No sin esa perspectiva podemos entender que el programa de libertad absoluta de credos se levante cíclicamente en diversos espacios sociales del país. En 1923 hay en Lima un tardío Congreso Indígena, que reúne a indigenistas y en especial al conspicuo Ezequiel Urviola. La mayoría de representantes son de Puno. En su Congreso piden las conocidas reivindicaciones sociales y la libertad de cultos, no ya la tolerancia (Barcelli 1972, t. I: 178): influencia adventista. Ese mismo año, en mayo, se producen las protestas de estudiantes y obreros contra el intento de Consagración del Perú al Sagrado Corazón. No se trata de un rechazo a la Iglesia Católica ni mucho menos, sino de un rechazo al intento de utilizar la ceremonia para avalar al régimen. Recordemos que 1923 es un año en el que Leguía deporta opositores, silencia periodistas y anuncia su reelección. El arzobispo Lissón, a diferencia del nuncio, no entiende el momento (Klaiber 1988a: 156). La protesta une entonces a intelectuales civilistas, jóvenes, radicales y por supuesto evangélicos. Recordemos a Mackay, el Anglo-Peruano y su influencia sobre algunos miembros de la Federación de Estudiantes del Perú. El programa de los coligados es obvio: evitar en adelante la utilización de la religión para avalar el poder. ¿Cómo hacerlo? Pues separando Iglesia y Estado, estableciendo la libertad de cultos, y más aún, propiciando el matrimonio civil, el divorcio, etcétera. Todavía hay un tufo positivista en el petitorio, pero también conciencia de que solo yendo hacia adelante se pueden evitar las componendas.³

Libertad de conciencias. Lissón condena a la Asociación de Jóvenes Cristianos (YMCA) y acusa a Mackay de influir sobre Haya y

³ Sobre el programa, cf. *El Tiempo*, Lima 24-5-1923: 4; además, Klaiber 1988: 135-160.

otros jóvenes (*El Amigo del Clero*, setiembre de 1919: 276; octubre de 1926: 1505-1509; y junio de 1923: 259). Para los evangélicos, es el inicio de un acercamiento a ese hombre y sus ideas, que se plasmarían magníficamente en los años treinta, en la época heroica del aprismo. Para nadie es un secreto que la mayoría de ellos vota o simpatiza con este partido de masas: «ser protestante es ser aprista», reza una frase de aquel entonces. Algunos también encuentran la muerte en Trujillo en 1932 y al año siguiente en Ayacucho. ¿Martirio político? Quizá. Pero terriblemente real en una época en que lo otro continúa: el desprecio al pentecostal, al adventista, mientras se producen los hechos cotidianos antes aludidos.

1.2. De 1940 a 1970

En 1940 se funda el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), un hecho importante que marca una mayor articulación y presencia política y social de los evangélicos. Esta nueva etapa está signada por cambios políticos elocuentes, producto de las transformaciones económicas y sociales que sufre el país: las migraciones del campo a la ciudad, la industrialización incipiente, las políticas gubernamentales de educación y salud, acontecimientos que llevan a un crecimiento demográfico increíble (entre 1960 y 1970, 3,3% de tasa anual), y también a la agudización de determinados problemas como producto de la crisis de la economía de subsistencia serrana; problemas de la tierra, de empleo, etcétera.

Este periodo se inicia con el gobierno de Prado, que se mantiene hasta 1945. Continúa con la experiencia democratizadora de José Luis Bustamante y Rivero hasta 1948, un periodo de libertades como pocas veces se había dado en el Perú, para seguir con la dictadura militar y liberal de Manuel Odría hasta 1956, año que implica el regreso del gobierno de transición de Prado. Más tarde se ingresa a una etapa turbulenta de gobiernos populistas que buscan una reforma urgente de las estructuras sociales del país: los unos moderados (la Junta Militar del 1962-1963, el gobierno desarrollista de Belaúnde de 1963-

1968), el otro radical (el gobierno del general Juan Velasco y su reformismo militar desde 1968). Estos hacen de la década de los sesenta, y la siguiente, una época dramática con reformas agrarias, política nacionalista y desarrollo industrial compulsivo no exento de enfrentamientos con los sectores empresariales.

En este contexto se sigue desarrollando el marco legal. Las normas, que poco cambian —salvo la flexibilización de las leyes sobre enseñanza (1935) con la reforma curricular (1940)—, determinan una etapa relativamente tranquila en el campo educativo. Podemos decir que aunque Prado es muy nacionalista en cuanto al asunto del cambio de los nombres extranjeros de los colegios, por razones de política exterior, es a la vez muy permisivo y leal al espíritu de las leyes. ¿Cómo entender, entonces, la medida del 4 enero de 1945, que prohíbe el ejercicio público de cultos no católicos y que significa un serio retroceso? Hay que comprender: desde 1930, las iglesias evangélicas adoptan el método de predicación al aire libre, haciéndolo casi central en su trabajo. Salen a las calles a convocar a jóvenes y luego los invitan a sus actividades en el templo. Doble actividad: calles y templos. El trabajo de los llamados Esfuerzos Cristianos se hace muy popular y es adoptado por metodistas y la IEP, entre otros. Pero este tipo de pastoral choca frontalmente con los sacerdotes de parroquias. Es necesario recordar, en este contexto, la falta de costumbre de vivir en un espacio religioso cada vez más competitivo. La reacción primera es el enfrentamiento callejero. De 1930 a 1945 van en aumento los encuentros verbales de sacerdotes con predicadores, en Lima y en provincias. A veces no pasan del insulto; a veces sacerdote y predicador terminan en la comisaría; a veces la violencia es extrema y llega a la expulsión del predicador de un determinado pueblo. Precisamente esto sucede en Quinches y Aquille, Yauyos, en 1942 y 1943. En La Unión, Huánuco, se les amenaza con el asesinato. Lo cierto es que los *Esfuerzos Cristianos* exacerban los ánimos. A nivel oficial, la Acción Católica presiona sobre el gobierno para regular el culto no católico. Es entonces cuando se emite el decreto supremo del 4 de enero de 1945. Un hecho sintomático: se aprovechan las bodas de oro

sacerdotales del arzobispo Farfán de los Godos para emitir la norma. En la misa y ceremonia nocturna del sábado 6, el público da vivas a Prado por la medida. Víctor Andrés Belaúnde dice, en el discurso de orden, que se trata de un precioso regalo para Farfán (cf. *El Amigo del Clero*, N° 1437, enero de 1945; N° 1437-9, febrero-abril de 1945; también *El Comercio*, 6 y 10 de enero de 1945). Se prohíbe el culto público no católico. Se busca poner término a las disputas callejeras, sin ánimo de entorpecer la jurisprudencia. De hecho, Prado, y sobre todo Bustamante y Odría, favorecen la apertura de templos evangélicos, lo que apacigua los ánimos. Prado mismo, antes de culminar su periodo presidencial (agosto de 1945), autoriza la instalación del Instituto Lingüístico de Verano en la selva central, institución que tendrá un rol vital en la apertura de escuelas bilingües y en la pastoral evangélica de la zona (Stoll 1982: 159-160).

Pero de todas maneras la ley de 1945 provoca más de un dolor de cabeza a los evangélicos. Los tumultos se exageran. En abril de 1950, en Cascaj, Huánuco, es disuelta una convención de la IEP. En mayo de 1960, en Chusquis y Dos de Mayo, los predicadores de la IEP son impedidos de reunirse en su local por las autoridades municipales, aunque no les está legalmente prohibido hacerlo. En julio de 1961, en Ancash ocurre un hecho análogo que termina con el arresto de las autoridades por transgredir el derecho al culto privado. En 1966, en Muqui, Huancavelica, otra convención es disuelta por las autoridades, sin orden judicial, provocando heridos y presos. Nuevamente las autoridades locales terminan siendo detenidas por el gobierno, al transgredir los derechos a la libre reunión (Barreda 1993: 133-134).

La ley de 1945 causa, entonces, más enfrentamientos. Pero atendamos los hechos: como siempre, es en las zonas rurales donde se dan los choques; y casi siempre, por una mala interpretación de la ley. Algunos desean con ello desterrar los cultos no católicos. Hay un aprovechamiento de la ley en beneficio de terceros. En las ciudades, la situación es diferente. Los evangélicos varias veces buscan impugnar jurídicamente la norma, basándose en su contradicción con la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, firmada por el

Perú, que garantiza la libre prédica, así como con la propia Constitución. En 1960 hay un serio intento de derogar la norma, vía la interpretación del artículo 62 de la Constitución sobre cultos públicos no católicos. Pero no prospera. En 1962 el gobierno expide un decreto supremo que norma los cultos religiosos, intentando conciliar la Declaración Universal de Derechos Humanos y el artículo 62, claros en cuanto al libre ejercicio público, con la ley de 1945. Pero resulta inoperante y es derogado el 7 de agosto de 1967. Precisamente frente al vacío legal se produce el acto final: se convoca para el 12 de noviembre un gran desfile de las diferentes iglesias evangélicas adscritas al CONEP, desde el Campo de Marte hasta la Plaza San Martín, como corolario de la Campaña Evangelística que en ese año se había desarrollado en todo el Perú. Aunque el desfile es disuelto casi a su final, el hecho provoca un escándalo público que es aprovechado en el Congreso por el senador aprista Ferreira (autor del intento de 1960), quien presenta un texto a ser enviado al Poder Ejecutivo para que el Ministerio de Gobierno lo distribuya, a su vez, a las autoridades políticas y policiales de Lima y provincias. El texto se refería al hecho de que, derogada la ley de 1962, esta a su vez derogaba jurídicamente la de 1945; por lo tanto, el artículo 62 de la Constitución y la Declaración Universal de Derechos Humanos cobraban total vigencia. Así se hace, y desde entonces, 1967, cesan en gran medida los problemas legales de los evangélicos. El CONEP, por su parte, extiende una directiva interna a sus iglesias afiliadas: en caso de incumplimiento por las autoridades locales, deben interponer un recurso de habeas corpus y demandas de garantías, así como iniciar una acción penal contra los infractores (CONEP 1968: 27-30).

Pero tengamos en cuenta que ya antes de 1967, si bien todas las denominaciones no católicas tienen problemas en su prédica, unas sufren más que otras: sin duda, las que tienen trabajos más arraigados en sierra y selva. En 1953, el vicario de Pucallpa León de Uriarte y las misiones pentecostales y adventistas de la zona tienen sistemáticas confrontaciones, en las que, por supuesto, también es parte el Instituto Lingüístico de Verano. Pentecostales en Cajamarca, Huaraz,

Ayacucho y Junín también tienen problemas, como igualmente los adventistas. Las pequeñas iglesias evangélicas históricas — metodistas, nazarenos, peregrinos, etcétera— tienen menos tensiones, entre otros motivos por el tipo de trabajo que realizan y por su ubicación geográfica y social. Por supuesto que esto no es rígido, pero sin duda los actores más «evangelistas» (según el *argot* popular), que trabajan sobre todo con campesinos o en las nacientes zonas urbano-marginales de Lima, sufren los embates de lo cotidiano.

Lo mismo sucede con los nuevos rostros religiosos. En estos años se hacen presentes prácticamente todos los actores que hoy contemplamos en la sociedad. Testigos de Jehová y mormones se unen a los adventistas como los grupos no cristianos que más rápido se desarrollan en diversas regiones del país. Hacia el final del periodo —1970— se funda la Asociación Israelita del Nuevo Pacto Universal, de Ezequiel Ataucusi, en la sierra central, entre campesinos, logrando igualmente un buen impacto y desarrollo. Serán grandes movimientos religiosos que con el tiempo, juntos, constituirán un núcleo tan fuerte como los evangélicos (pentecostales incluidos). Pero a su vez son ahora los Otros, los extraños, curiosamente los que, junto con los adventistas, empezarán a tener muchas tensiones con el medio. A otro nivel, minúsculos grupos orientalistas, esotéricos, etcétera, completan el panorama.

Unos enfrentan más problemas que otros, por el tipo de trabajo, lo novedoso de su discurso, etcétera. La ley de 1945 no fue en sí, ciertamente, un factor determinante de las agresiones: sin ella, de todas maneras hubieran existido. Su eliminación tampoco fue fundamental. La tranquilidad para algunos, las iglesias evangélicas históricas, resulta más bien fruto de otros antecedentes: son ahora los «hermanos separados». Vaticano II supone que el ecumenismo empieza a calar en vastas organizaciones católicas. En Lima, el padre Gerardo Alarco organiza sus círculos y hace buena amistad con los metodistas: ecumenismo. Pero también influyen el trato cotidiano, la urbanización del país, el impacto de los derechos civiles y, por supuesto, las propias características de estas iglesias. Los Otros ya no

son ellos precisamente, los evangélicos. Tienen distintos rostros (testigos, mormones, israelitas, nuevos grupos orientalistas). Aunque estos, tampoco exageremos, nunca tuvieron sobre sí una espada de Damocles. Estamos hablando de violencia soterrada.

El periodo termina con la ola reformista militar y el nacionalismo en muchas iglesias, lo que significa el fin de muchas misiones extranjeras y la *peruanización* de las iglesias evangélicas, a nivel de ministerio y de recursos económicos.

1.3. De 1970 a 1990

La «peruanización» de algunas iglesias evangélicas es un asunto no muy estudiado. En 1970, la Iglesia Metodista se desliga de la iglesia madre norteamericana. En 1970, luego de sendas asambleas distritales, la Iglesia de los Peregrinos se divide en dos: la Iglesia Evangélica de los Peregrinos en el Perú y la Iglesia de los Peregrinos. Una expulsa a los misioneros extranjeros y otra continúa con ellos. Entre 1964 y 1970, la Iglesia de los Nazarenos se desliga de la Misión extranjera y se convierte en iglesia nacional. Es un proceso que también se aprecia en las iglesias pentecostales, con el agravante de que los líderes nacionales se enfrascan en disputas que provocan la aparición finisecular de iglesias pentecostales escindidas. Asambleas de Dios, Asamblea Evangélica Pentecostal del Perú, Asambleas de Iglesias Pentecostales Autónomas, diversas iglesias independientes... ¿cuántas iglesias hay hoy? Pastores y líderes nacionales frente a los misioneros extranjeros, lucha por la autonomía, fin de la Misión e inicio de la Iglesia. Se trata, por supuesto, de aires propios de la década, del discurso antiextranjero y antiimperialista; pero también de la madurez interna, del proceso particular. Los pentecostales, además, cuentan con otros elementos que explican su peculiar desarrollo.⁴

Años de cambios, entonces. Nuevos cambios. Primero, reformismo militar y turbulencia nacionalista que se cancela en 1975, con

⁴ Para esta reflexión revisar Zavala 1984 y Kessler 1987.

el militarismo de trasvase, hacia el retorno a la democracia. Luego 1980, que implica el triunfo de Belaúnde y la derecha política; más tarde, crisis económica en 1983 y experiencia aprista de 1985 a 1990, con nueva crisis política, social y económica. A continuación, el lapso de 1973 a 1990 también está signado por la crisis, solo que, además, de 1980 hacia adelante se agrava por Sendero Luminoso y su secuela de terror y genocidio. La sierra, Ayacucho, la zona central, el Callejón de Huaylas, la ceja de selva, las zonas populares de Lima, precisamente las regiones de trabajo de los nuevos Otros, son las más golpeadas. Hay destrucción y muerte; y además, el fatal actuar del gobierno durante toda la década: la violencia antisubversiva. El corolario son veinte mil muertos, un millón de desplazados. Los más golpeados son los campesinos y las organizaciones populares autónomas.

En este contexto se desarrollan las confesiones alternativas. En esencia, no hay nuevos rostros; son los mismos, unos más que otros. Según el censo de 1981, se trata de un millón de personas; según el de 1993, de un millón seiscientos mil. Hay una disminución católica relativa: en 1940, 98%; en 1961, 96%; en 1972, 94%; en 1981, 92%; y en 1993, 89%. Por supuesto que son numerosos los adventistas, testigos, mormones e israelitas—arriba de los cien mil cada uno—. Según PROMIES, en 1993, al interior del mundo evangélico, las Asambleas de Dios y la Alianza Cristiana y Misionera controlan el 40% del total, seguidas por las iglesias independientes. Junto a las pentecostales e independientes suman el 70%. La IEP y las iglesias bautistas, algo lejos, les siguen en número (Promies 1993). El fenómeno del crecimiento de pentecostales e independientes, en desmedro del mundo evangélico histórico, escapa a este estudio. Por el lado de los cultos orientales y esotéricos, los grupos son minúsculos, aunque numerosas sus denominaciones.

De 1970 a 1990 se termina de producir, entonces, la pluralidad a la que tanto he hecho referencia, no solo en números sino también en cuanto a la presencia pública. Dejan de ser, sobre todo los evangélicos y las grandes agrupaciones no cristianas, extraños en nuestra sociedad; pasan a ser esa misma sociedad. El florecimiento de igle-

sias en la sierra y en Lima es el fenómeno típico, que se traduce también en el espectro político. Si antes de 1970 se da el raro caso de José Ferreira García, presbiteriano parlamentario por muchos años, será en 1979, nuevamente con el APRA, cuando aparece Pedro Arana, presbiteriano constituyente de aquella época. Más tarde, el fenómeno se generaliza (Romero 1994; Ferreira 1989; Arana 1990). En 1980 nace el Frente Evangélico, para incursionar en política. En el lado de los israelitas se funda el Frente Popular Agrícola del Perú (FREPOP), partido confesional que desde entonces buscará colocar parlamentarios en el Congreso, lográndolo en 1990. Son síntomas de la necesidad de evangélicos e israelitas de buscar canales propios para hacerse escuchar. Las otras agrupaciones o no creen en la participación política o no se sienten fuertes para incursionar en ella todavía.

Pero decía que fue una década por sobre todo de sangre. Sendero tiñe con esa faz vastas regiones de la sierra central y sur. Cuestiona la organización comunal, asesina a sus líderes y pide fidelidad a sus principios. Obviamente tienen resistencia en Ayacucho, por ejemplo, de los evangélicos, en particular de los pentecostales. Cómo olvidar la muerte del pastor Teófilo Ludeña en 1983 en Jatumpampa; el degollamiento de Clemente Monteras en Andabamba, también en 1983; o a Zacarías Sauñi, ahorcado en su mismo templo en octubre de aquel terrible 1983. Son de los primeros ministros de iglesias en caer, y no serían los últimos. Sendero pretende reducir a las iglesias —así como a las organizaciones populares y comunales— para controlar mejor la zona. Pero siempre encuentran resistencia. Los evangélicos colaboran activamente en los comités de autodefensa y muchos de sus líderes llegan a ser jefes de rondas y comunidades. Mientras que en Ayacucho la Iglesia Católica se retira estratégicamente del campo, ellos se quedan acompañando a los suyos.

En abril de 1993 tuve la oportunidad, luego de un considerable cese de la violencia, de regresar a las zonas altas ayacuchanas con los primeros periodistas e intelectuales que lo hacían. Al lado de los desplazados que regresaban, observamos el espectáculo desolador de

pueblos semidestruidos, parroquias rurales abandonadas, puertas desviguadas; pero allí, al costado, un templo pentecostal, con la bandera peruana en alto. Según estudios, se calcula que el 40% de los desplazados se convierten a confesiones alternativas en los inicios de su calvario (Chirinos y Del Pino 1994). Lo cierto es que en muchos procesos de retorno de desplazados son muy activas las iglesias evangélicas. La violencia las encuentra receptivas. En la provincia de Leoncio Prado, en Huánuco, el número de iglesias crece de 45 a 97 entre 1987 y 1992; en San Marcos y Cajabamba, en Cajamarca, de 75 a 200 entre 1988 y 1994 (Ponciano y Del Pino 1994: 17).

Habría que precisar que los evangélicos —particularmente los pentecostales y diversas denominaciones autónomas— no son los únicos que crecen en esos años; crecen también los adventistas y los israelitas, así como, marginalmente, los testigos de Jehová. No se ha hecho un estudio sobre su participación —vía martirio o compromiso— en esos años sangrientos, pero no hay duda de que su historia es análoga, con los matices obvios. En el lado católico, hay que hacer un estudio sobre el tipo de respuestas por lugares geográficos.

Lo cierto es que las confesiones no católicas ganan espacio y derechos en esa década. Cuando en las elecciones presidenciales en 1990 el FREPAP obtiene dos curules, y los evangélicos 17 apoyando a la agrupación política Cambio 90 del presidente Alberto Fujimori, esto sorprende a pocos entre sus filas; lo mismo que en 1995, cuando 56 evangélicos se presentan como candidatos en diversas listas.

Pero ganar «derecho de ciudadanía», como dicen algunos, implica también, por lo menos en un inicio, desatar los resortes de la intolerancia de los que no están acostumbrados a ello. Esto se prueba en la campaña electoral de 1990. Aunque la Constitución de 1979 pone en claro la no confesionalidad del Estado y el respeto a las creencias no católicas —«Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante y constitutivo en la sociedad peruana. El Estado puede establecer también formas de colaboración con otras confesiones» (Art. 86)—, muchos parecen considerar que el país está en los años anteriores a 1915.

Luego de que Fujimori obtiene el segundo porcentaje de votos en la primera vuelta electoral, con el apoyo, entre otros, de los evangélicos, y en medio de la turbulencia desatada por la segunda vuelta electoral, que lo enfrenta al liberal y aglutinador de las derechas Mario Vargas Llosa, se desata una ola de improperios en la que no falta la agresión religiosa. Claro que Pedro Vílchez había organizado, efectivamente, el trabajo a nivel de los evangélicos, convirtiéndolos en una red de apoyo a Fujimori, y continúa haciéndolo para la segunda vuelta (González 1990; cf., además, Degregori y Grompone 1991: 59 y ss., 96 y ss.; Gutiérrez: s.f.); por ello, en un comunicado de los obispos del Perú se sostiene, cuestionando tal participación, que «no es honesto manipular lo religioso para servir a los fines políticos partidarios» (Conferencia Episcopal Peruana 1993: 13). En un momento de confrontación y radicalización de los discursos, solo entendible por el momento político, y ante las descuidadas declaraciones del electo parlamentario «cambista» Guillermo Yoshikawa, sobre los supuestos beneficios que significaría para los evangélicos el régimen de Fujimori, los arzobispos de Lima y Arequipa no solo dan su apoyo explícito a Vargas Llosa visitándolo, sino, además, sacando las venerandas imágenes del Señor de los Milagros y la Virgen de la Evangelización, en una auténtica «cruzada antievangélica» (cf. Álvaro Vargas Llosa 1991 y Mario Vargas Llosa 1993).⁵ de corte político. En las calles se dice incluso, como parte de la campaña de la derecha política, que una persona que se considera católica no puede votar por Fujimori. A las agresiones por su condición étnica oriental se suma el estigma de estar apoyado por ellos. Se anuncia la llegada de un Estado Teocrático, en una clara manipulación de los medios de comunicación contrarios a esa candidatura. Pero es un discurso mil veces alejado de la realidad, de lo cotidiano. Si algunos creyeron entonces que por catolicismo los peruanos votarían por Mario Vargas Llosa, se equivocaron. Hubo otros ingredientes en juego, que finalmente determinaron el

⁵ Un análisis global puede encontrarse en Vega-Centeno 1994.

triunfo inequívoco de Fujimori. La intolerancia fue terrible, pero por sobre todo a nivel discursivo. Pronto los hechos verificaron que muchos presagios habían sido infundados.

Los evangélicos son hoy parte del cuerpo político y esto ya no es una novedad. Lo mismo sucede con los israelitas. ¿Algún día se animarán otros a incursionar en este novedoso espacio? En 1993, la nueva Constitución termina de redondear (yendo detrás de la realidad, como siempre) la idea de la absoluta libertad religiosa: «Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica [...] *El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de cooperación con ellas*» (Art. X, cursivas mías). Se trata de un texto definitivamente explícito. La pluralidad legal ya está entre nosotros... ¿también acaso la tranquilidad cotidiana, luego de 1990?

2. Problemas y retos actuales (a modo de conclusión)

En 1994 se da en Lima una cobertura periodística, con claros matices intolerantes, al grupo Familia de Dios (Los Niños de Dios). Todo se inicia porque en Argentina, luego de una campaña de descrédito montada por determinados intereses de la prensa amarilla bonaerense, son allanados locales de la organización y se acusa a sus integrantes de inmoralidades, violaciones, adoctrinamiento, lavados de cerebro, etcétera. La noticia «fabricada» viaja al Perú. Panamericana Televisión, en su programa dominical Panorama, afirma entonces que en el Perú la organización es una red tenebrosa que capta adolescentes y los prostituye; que el grupo es heredero de la primitiva organización nacida en los años sesenta. Las verdades a medias y el desconocimiento de los derroteros históricos de la organización, llevan a concluir que el grupo peruano de la Familia de Dios es un núcleo de degenerados que «lavan» cerebros para pervertirlos.⁶ Se insinúa que el Minis-

⁶ Sobre la fabricación de noticias en los medios de comunicación, cf. Frigerio 1994; también Landi 1992.

terio Público debe intervenir para prevenir el delito de secuestro y maltrato físico que perpetra la organización. Días después, la policía, el fiscal encargado y los periodistas (Panamericana Televisión y Frecuencia Latina) incursionan en la casa de la organización, en Chosica. Sin embargo, no encuentran nada extraño. Los miembros de la organización afirman, además, que están allí por su libre albedrío. El fiscal no emite su informe final. Se trata de un caso de agresión del Estado, y sus instancias intermediadoras, contra los derechos religiosos de los individuos.

En 1995 hay otro caso, que esa vez envuelve al congresista israelita Javier Noriega. Todo empieza por una denuncia de supuestos asesinatos ocurridos en una misión de esta iglesia en Atalaya, que se suma a otras por corrupción administrativa al interior de la organización. Curiosamente, el denunciante es un hijo renegado del líder espiritual, Ezequiel Ataucusi. Frecuencia Latina, un canal de televisión, hace suyas tales denuncias. Domingo tras domingo, en un programa político, se dedica a desacreditar a la organización, a su líder y al congresista Noriega. El programa político dominical de América Televisión hace lo contrario, pues percibe que se trata de una crisis interna de la iglesia, de una lucha entre el hijo renegado de Ataucusi y su padre, por el control de la organización. Lo curioso de esta confrontación es que por algunas semanas se convierte en tema público de conversación y titular de primera plana de la prensa amarilla. Además, supone los peores insultos para Ataucusi y sus israelitas. Todo ello hasta el punto tal que el Parlamento levanta la inmunidad al congresista Noriega, para que sea investigado por el Poder Judicial. La base de la medida es un informe emitido por el fiscal Percy Escobar, funcionario cuestionado desde tiempo atrás por su ligereza al formalizar o desechar denuncias. Sin embargo, no se llega a ninguna conclusión acusatoria, pues el hijo de Ataucusi termina diciendo, *motu proprio*, que todo había sido una invención suya. El caso se archiva, y el canal de televisión que había condenado *a priori* a los israelitas, cambia de tema para llenar sus espacios dominicales con otras de-

nuncias y escándalos varios. En esta historia se cruzan asuntos políticos, periodísticos y religiosos.⁷

En otro ámbito de acontecimientos, durante una visita de campo a Cañete, en julio de 1996, me llega este testimonio:

Quisiera contarte lo que sucedió el 13 de julio en Montalbán [...] Estábamos con dos hermanos [testigos] en la casa de Julián X, cuando un par de vecinos empezaron a tocarnos la puerta. Al salir nos recibieron con insultos porque decían que nos reuníamos para planear asaltos en la calle. Todo el mes había habido asaltos a casas. No solo nos insultaron sino que nos golpearon y dijeron que como éramos evangelistas y tocábamos puertas, sabíamos cuándo asaltar y cuándo no [...] Nos llevaron al puesto [policial] y allí los policías nos encerraron sin levantar actas hasta el día siguiente que fuimos liberados [...] No hemos podido realizar trabajos en Montalbán porque nos tienen miedo y porque los pentecostales y los curas andan diciendo que somos ladrones porque es nuestra creencia [...]

He aquí otra nota, más lamentable aún:

Somos hermanos testigos de Jehová. Nunca nadie nos ha dicho que es malo o así. Tenemos un hijo de ocho años [...] que va al colegio estatal xx. Cursa el segundo grado. El otro día regresó llorando, y cada semana luego es igual, porque en la clase de religión que hay, el cura que va siempre le dice que es un demonio, que se va a ir al infierno, y lo hace llorar delante de sus compañeritos. Hemos ido a hablar con el director y ha dicho que se salga de esa clase porque está exonerado. Pero la semana pasada el cura no lo dejó salir, lo hizo llorar, y entonces tuvimos que hablar con él [...].⁸

Frente a hechos como estos, cogidos al azar, cabe plantearse las siguientes preguntas: ¿hay entre nosotros una intolerancia cotidiana,

⁷ Para algunos fue un telón de humo, montado por el gobierno, para distraer la atención de los temas políticos del momento.

⁸ Testimonios y denuncias, 1996, 09913, archivo personal, ff. 13 y 34.

que se exacerba por momentos, con fundamentos variados, múltiples? ¿Una intolerancia propia de la práctica, pero que a veces trasciende los espacios institucionales y desemboca en ámbitos sociales más amplios, haciendo más complejo el panorama? Entre nosotros, la violencia cotidiana existe; esto lo vemos en las calles, en algunos barrios, con la broma de mal gusto con que se mira a los mormones, a los testigos de Jehová, a los miembros de la Asociación Israelita del Nuevo Pacto Universal. Puede tratarse del asombro ante lo pocas veces visto, es cierto; pero las actitudes dejan entrever que no es solo un desconocimiento lo que mueve a las imprecaciones.⁹ En provincias todavía se escuchan sermones de sacerdotes católicos emparentando a los israelitas con los falsos profetas, o diciendo que los mormones son extranjeros que desean llevarse las riquezas del Perú. En 1999, ¿puede decirse que se trata de un desfase? Un analista desaprensivo podría argumentar que se trata de elementos aislados, o en todo caso de una tendencia exclusiva de determinados sectores ideológicos de la Iglesia Católica de hoy. Lo primero definitivamente es cierto; sobre lo segundo, me temo que este tipo de mentalidad no tiene bandera ideológica, tal como lo demuestra Claudia Lozano en un brillante trabajo sobre las Comunidades Eclesiales de Base en Jujuy (Lozano 1995), o como puede visualizarse a partir de los trabajos sobre grupos carismáticos católicos en Lima (Sánchez 1990) o sobre grupos conservadores: tal tendencia atraviesa todo el edificio institucional eclesial, así como toda la sociedad. Ciertamente se exacerba más o menos con cada modelo ideológico, pero por sobre todo se produce en la confrontación cotidiana.

A todo esto: ¿discrepar en el terreno religioso es malo?; ¿pulsar fuerzas está prohibido? Comulgo con Adame Goddard cuando refiere que la libertad religiosa o de conciencias significa por sobre todo una ausencia de coacción, que permite a la persona adoptar y practicar la religión que le parezca. Libertad, entonces, para buscar una verdad y

⁹ Sobre los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, cf. Condos 1990 y Kenneth 1990.

vivir conforme a ella. El que cada cual la practique o no con regularidad, con fe profunda o superficial, es algo que escapa al ámbito de los demás. Cierto, es un concepto profundamente negativo, puesto que se mueve en virtud de proteger al individuo de alguna coacción a manos de otro individuo, grupo o Estado, pero que le garantiza su libre desenvolvimiento social (Goddard 1990). En el Perú, la Constitución de 1993 lo deja bien establecido, en su sección sobre Deberes y Derechos de las Personas: «Toda persona tiene derecho a la igualdad ante la ley, sin discriminación alguna por razón de raza, religión, opinión o idioma» (Art. X). Es más: «Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión, en forma individual o asociada. No hay persecución por razones de ideas o creencias. El ejercicio público de todas las confesiones es libre, siempre que no ofenda a la moral o altere el orden público» (Art. 2, inciso 2, párrafo 3). Nuestro país suscribió, además, la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, adoptada por la Organización de las Naciones Unidas en 1948, cuyo artículo 18 sostiene que «Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectiva, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia». El Perú es firmante, también, de varios documentos de derecho internacional que garantizan y complementan la libertad de conciencia como un derecho humano fundamental: el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y la Convención Americana sobre Derechos Humanos, a los cuales el gobierno peruano se adhirió en la década pasada.

Pero si hay leyes protectoras, si está garantizada la libertad de conciencias, la prédica pública, el cambiarse de religión, etcétera, ¿por qué la violencia cotidiana? No nos planteemos simplismos. La sociedad no es hoy enteramente «católica» y, además, hay un nutrido y relativamente significativo universo de minorías religiosas. La diversidad y la pluralidad religiosa existen, y han hecho posible el crecimiento de las iglesias evangélicas, sobre todo de las no cristianas

(mormones, testigos de Jehová, adventistas e israelitas), así como sus incursiones en el terreno político, su mayor presencia social, et-cétera.

La intolerancia tiene que ver con comportamientos sociales que van más allá de lo religioso. Casos como los descritos aquí deben, entonces, ser entendidos en un contexto más amplio. Se trata de personas que sufren agresión a manos de quienes no toleran el pluralismo, el diálogo, los valores democráticos, el respeto por el Otro. No debemos entenderlo como un problema de fanatismo de determinadas personas, de «individuos ignorantes» o de grupos religiosos determinados. Tampoco como un problema de autoridades judiciales o políticas, o de periodistas que no cumplen con su rol profesional ni con las leyes. Estamos frente a hechos que exigen una explicación más significativa, en aras de la defensa efectiva de la libertad de conciencias y del derecho humano. Explicación que pasa por entender que esos rasgos intolerantes atañen a la Iglesia Católica y a las otras, a los no creyentes y a las instituciones. Se trata de hechos que no pueden explicarse solo en función del grado de intolerancia que todo grupo tiene *per se*, o del temor ciudadano ante lo extraño o lo exótico. Van más allá: dejan entrever un determinado tipo de sociedad que está en juego.

La persecución por motivos religiosos existe en el Perú y en el mundo desde que se forman las primeras civilizaciones. En nuestro medio, se mantiene hasta inicios de este siglo por razones de política de Estado, y en los años cuarenta por la ley sobre cultos públicos. Pero entonces no había una noción clara sobre los derechos humanos, tal como existe ahora, lo cual hace que los casos actuales tengan que ser analizados desde otra óptica. Ciertamente, había horror a la violencia y a la muerte, pero lo que llamamos una conciencia de derechos humanos es algo muy reciente, y de hecho se generaliza en el ámbito social en los últimos veinte años. El que los hechos se den a conocer, que haya una prensa abierta para la denuncia, es un salto considerable. Entre las muertes que hace cincuenta años ni siquiera se registran, y la rápida transmisión de la noticia hoy, hay una conciencia

social que repercute a favor del pluralismo. Es obvio que estos elementos de humanismo participativo son incompletos, pero que existen ya un avance. Y sin embargo el drama continúa, si tenemos en cuenta que las víctimas de la intolerancia hoy no son los evangélicos sino los testigos, los israelitas, los grupos menores, los orientalistas, etcétera.

Creo definitivamente que la intolerancia se debe al carácter peculiar de nuestras sociedades, particularmente la nuestra, con un nivel deficiente de conciencia sobre derechos y deberes. El hecho de que ciertas instancias actúen de una u otra forma, de que algunas personas asuman rasgos intolerantes, hay que verlo en dos dimensiones: el carácter deficiente de la formación de esa o esas personas sobre la materia; y el desconocimiento, igualmente grave, de los agredidos en sus derechos. Ciertamente, ambas características responden a un nivel muy pobre de conciencia democrática de nuestra sociedad. Allí debemos buscar los orígenes de nuestra crisis, y desde allí iremos solucionando este y otros problemas del país.

Estas últimas líneas van, por ello, dirigidas a entender que existen todavía problemas en el ámbito religioso, pero que también hay soluciones, básicamente en la formación ciudadana.

Bibliografía

ARANA, Pedro

1990 *Testimonio político*. Lima: Presencia.

ARMAS, Fernando

1997 *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú S. XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Centro Bartolomé de Las Casas.

BARCELLI, Agustín

1972 *Historia del sindicalismo peruano*. Tomo I. Lima: s.e.

BARREDA, Saúl

- 1993 *Orígenes y desarrollo de la Iglesia Evangélica Peruana*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP).

CONCILIO NACIONAL EVANGÉLICO DEL PERÚ

- 1968 *XXVIII Asamblea. Informe Anual de la Asamblea del Concilio Nacional Evangélico del Perú*. Huampaní, Lima: CONEP.

CONDOS, Phoebe

- 1990 «Los sueños de los israelitas». *Cristianismo y Sociedad*, n.º 106, México.

CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA

- 1993 «Mensaje de los Obispos del Perú al electorado nacional. Abril, 1990». En *Documentos 1990-1992*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).

CHIRINOS, Guillermo y Ponciano DEL PINO

- 1994 «Evangélicos fueron los primeros en luchar contra la subversión». *Caminos*, n.º 47, Lima, octubre.

DEGREGORI, Carlos Iván y Romeo GROMPONE

- 1991 *Demonios y redentores en el nuevo Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

DEUSTUA, Carlos

- 1992 Comunicación personal. Lima.

FERREIRA, José

- 1989 *De los llanos amazónicos a las cumbres de los Andes*. Lima: Universal.

FRIGERIO, Alejandro

- 1994 «La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en Argentina». *Sociedad y Religión*, n.º 10-11.

GODDART, Adame

- 1990 *La libertad religiosa en México*. México: Miguel Ángel Porrúa.

GONZÁLEZ, Raúl

1990 Entrevista en el diario *El Comercio*, 19 de mayo de 1990, p. A8.

GUTIÉRREZ, T.

Los evangélicos: un nuevo rostro de la política peruana de los 90.
Lima: Nuevo Rumbo, s. f.

KESSLER, Eduardo

1987 *Historia de la evangelización en el Perú.* Lima: El Inca.

KLAIBER, Jeffrey

1998 *Religión y revolución en el Perú. 1824-1988.* Lima: Centro de Investigaciones de la Universidad del Pacífico (CIUP).

1982 *La Iglesia en el Perú.* Lima: PUCP, 1988. «El laicado y la cuestión social en el Perú». En *Historia General de la Iglesia en América Latina.* Salamanca: Cehila, tomo VIII.

KENNETH, Scott

1990 *Los israelitas del Nuevo Pacto Universal.* Lima: Pusel.

LANDI, César

1992 *Devórame otra vez. ¿Qué hizo la televisión con la gente?, ¿qué hace la gente con la televisión?* Buenos Aires: Planeta.

LITUMA, Luis

1963 «La Iglesia Católica en el Perú durante el siglo XX». En PAREJA PAZ SOLDÁN, José. *Visión del Perú en el siglo XX.* 2 Tomos. Lima: Studium.

LOZANO, Claudia

1995 «Transformaciones de las identidades religiosas en los Andes de Jujuy, Argentina». *Religión y Sociedad*, n.º 13.

NIETO, Armando, SJ

1980 «La Iglesia en el Perú». En *Historia del Perú.* Lima: Mejía Baca Editores.

PROMIES

1993 *La Iglesia Evangélica en números.* Lima: Promies.

ROMERO, Eduardo

1994 «Observing Protestant Participation in Peruvian Politics». En *Latinoamericanist*. Florida: University of Florida.

SÁNCHEZ, José

1990 «Los carismáticos y la política en una parroquia de Lima». *Cristianismo y Sociedad*, n.º 106, México.

STOLL, David.

1982 *Pescadores de hombres o fundadores de imperio*. Lima: Desco.

VARGAS LLOSA, Álvaro

1991 *El diablo en campaña*. Barcelona: Seix Barral.

VARGAS LLOSA, Mario

1993 *El pez en el agua*. Barcelona: Seix Barral.

VEGA-CENTENO, Imelda

1994 *Simbólica y política*. Lima: F. EberT.

ZAVALA, Rubén.

1984 *Historia de las Asambleas de Dios*. Lima: Dios es Amor.

III. IGLESIA, MOVIMIENTOS ECLESIALES Y OTRAS RELIGIONES

Comunidades cristianas: vinculando lo público y lo privado

Catalina Romero

La religión es parecida y distinta a otras instituciones y experiencias. La religión teje a su modo lo privado y lo público. Pero tiene sus propias marcas que presionan lo público y lo privado. Depende de cada tradición religiosa. Pero el lugar de la religión es el borde.

Clarke E. Cochran, 1990

Las comunidades cristianas populares, además de ser parte de la Iglesia Católica, formaron parte de los movimientos sociales que intentaron reformar la estructura social oligárquica y excluyente en América Latina, pero en el Perú participaron también en las movilizaciones que condujeron a la transición democrática de 1979. Producido el cambio de régimen, jugaron un papel muy importante en la comprensión de la política como práctica democrática cotidiana, resistiendo las agresiones ideológicas y luego físicas de los movimientos insurreccionales terroristas y de las fuerzas del orden represivas, tratando de recuperar el sentido de la justicia y de la paz en una sociedad con aspiraciones democráticas no consolidadas. Al terminar el siglo, el componente crítico de las comunidades cristianas, que viene de su experiencia religiosa, de la lectura de la Biblia y de su búsqueda reflexiva de una mejor comprensión del mundo en el que viven su propia historia de salvación, las coloca en una posición privilegiada para vincular su mundo privado y los espacios públicos, enlazándolos y reconstruyéndolos con otros actores sociales.

Las comunidades cristianas populares, como organizaciones de base dentro de la Iglesia Católica se iniciaron en todo el continente latinoamericano y en el Perú a mediados de los años sesenta y alcanzaron su máxima notoriedad en la década que siguió a la II Conferen-

cia Episcopal Latinoamericana que tuvo lugar en Medellín en 1968. Se constituyeron en una línea pastoral en algunas diócesis o jurisdicciones eclesiásticas como las de Brasil, donde se conocen como las Comunidades Eclesiales de Base o CEB, y en muchas parroquias del Perú, Ecuador, Bolivia, Chile, México y Centroamérica. Ellas han sido el centro de importantes polémicas al interior de la Iglesia, por el temor de que pudieran ser algo más que una simple línea de acción pastoral y convertirse en un nuevo modelo de Iglesia. Pero también han concentrado la atención de analistas políticos, antropólogos y sociólogos como nuevas formas de organización social, ubicadas en el bloque popular, o de clase trabajadora, por el potencial revolucionario y de protesta que encerraban en un contexto social de cambio.

Su participación en los movimientos sociales urbanos, sindicales y políticos ha sido muy documentada y estudiada; pero en los años recientes se ha producido un gran desinterés por el tema, como si estuviera ya agotado, y también por la nueva ola de investigaciones sobre organizaciones religiosas evangélicas y su significación en un continente donde el monopolio católico se había prolongado por tan largo tiempo. A este desinterés ha contribuido el que no se haya autocumplido la profecía de los analistas, en el sentido de que estaba emergiendo una nueva Iglesia en América Latina, o que un nuevo proceso de reforma nacía desde las comunidades que eran miradas con desconfianza por los mismos pastores y teólogos conservadores. Tampoco se ha cumplido la profecía de los militantes políticos, que consideraban a las comunidades como posibles aliadas a ser descartadas en el camino hacia una sociedad socialista tan secularizada como la capitalista. Y finalmente, tampoco se ha cumplido la profecía moderna de la secularización, que afirmaba el repliegue de lo religioso a la esfera privada, de la conciencia individual donde la libertad de conciencia estaba garantizada y protegida de todo control que pudiera seguir ejerciendo la institución eclesiástica desde lo público.

El hecho de que las comunidades fueran en muchos casos una escala en el camino hacia otras formas de organización, o incluso canales de movilidad social personal, fue interpretado como el fracaso

del modelo sin tomar en cuenta las que continúan reuniéndose, los nuevos modelos de comunidades que surgen, el impacto cultural de la comunidad en los creyentes que pasaron por ellas y luego optaron por un estilo de vida más individual. Pero sobre todo sin considerar que las comunidades podían ser un espacio donde se articulan lo privado y lo público, dos terrenos entre los que se mueven de manera imperceptible separando cuidadosamente las esferas de acción, lo que les proporciona un punto de vista crítico para la reflexión y recursos para la acción en cada espacio.

Después de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana reunida en Puebla en 1979, comenzaron las transiciones a la democracia en América Latina. En el Perú se realizó en ese año la Asamblea Constituyente, que prepararía el camino para el cambio de régimen político. Los movimientos sociales de las décadas anteriores podían entonces ingresar al espacio público democrático a través de su participación en partidos políticos, o ubicarse con claridad como actores sociales desde la sociedad civil. Para la Iglesia Católica era la oportunidad para relacionarse desde la jerarquía con el Estado y desde las organizaciones religiosas, el clero y las comunidades cristianas situadas en la sociedad civil con los otros actores sociales.

Pero, como dice José Casanova,

La exitosa transición a la democracia y la posterior institucionalización de la sociedad política condujo necesariamente a la privatización del Catolicismo. En todas partes, una vez que se inició la fase de consolidación de la democracia la iglesia tendió a abandonar el terreno de la política dejando este campo para los políticos profesionales. Una doble dinámica parecía estar en juego. Por un lado, están las restricciones estructurales impuestas por el establecimiento de un sistema político democrático liberal y la consiguiente institucionalización de una sociedad política con sus estructuras elitistas características de mediación y representación. Dondequiera que empieza la fase de consolidación la hora política de una sociedad civil unida en oposición a un estado autoritario tiende a finalizar. Aún cuando la iglesia hubiera querido resistirse a esta tendencia

estructural parece imposible que hubiera podido mantener el destacado papel político de la fase de transición. (Casanova 1994: 133)

Este proceso de privatización pareció darse a comienzos de los ochenta, cuando la voz de la Iglesia se hizo cada vez más tenue y el protagonismo de los partidos políticos, los parlamentarios, los medios de comunicación y la opinión pública se fueron abriendo camino.¹ Pero al presentarse las dificultades para la consolidación democrática enfrentada con la violencia política de corte terrorista, instituciones tradicionalmente fuertes como las Fuerzas Armadas y la Iglesia mantuvieron su presencia pública en el Perú. Solo que mientras las primeras volvían a encargarse de la pacificación interna del país, y ya no del desarrollo como lo habían hecho en la década anterior, la segunda se ubicaba, desde la sociedad civil, como defensora de la vida y manteniéndose en la esfera pública en el campo de la defensa de los derechos humanos. Las comunidades cristianas populares son las que permiten entender la posición de la Iglesia en esta coyuntura.

Según Guillermo O'Donnell, una de las diferencias entre las democracias europeas modernas que salieron adelante y las que se mantuvieron atadas por conflictos internos, estuvo en que «[...] el clima ideológico del periodo fue transformado profundamente por la emergencia forzosa de modos de pensar que postulaban alguna forma pluralista de institucionalización de la política» (O'Donnell 1986: 16)

Pese a que las transiciones latinoamericanas se producen después de regímenes autoritarios muy represivos y restauradores del poder de las elites, confrontados con movimientos e ideologías del cambio muy radicales e igualmente autoritarias, que podrían contribuir a un clima de polarización muy distante a un pluralismo político, O'Donnell piensa que en América Latina, el «[...] prestigio ideológico de la democracia política está más alto que nunca» (O'Donnell 1986). En el

¹ Cortázar demuestra que al inicio del cambio de régimen la Iglesia aumentó el número de sus pronunciamientos, pero una cosa es ser voz en el silencio y otra hablar en medio de un coro de voces.

Perú, después de dos décadas de la primera transición y sin que se haya consolidado una institucionalidad democrática plural, seguimos encontrando una aspiración democrática y pluralista en la opinión pública,² no así en las elites económicas y políticas que son más pragmáticas.

En este nuevo escenario de democracia limitada, las comunidades cristianas han seguido creciendo y extendiéndose a lo largo del país, ubicando su acción en el campo popular y en la sociedad civil. El objetivo de este ensayo es visitar algunas comunidades para recoger impresiones sobre cómo se encuentran ahora, cómo se relacionan con la Iglesia y con la sociedad peruana, cuáles son sus actividades y cómo ven su propia organización.

1. De qué comunidades se trata

Cuando hablamos de comunidades cristianas estamos refiriéndonos a una diversidad muy grande de organizaciones, en los barrios urbanos y en las zonas rurales, en caseríos de la sierra y en la selva. Pero la diversidad no solo es transversal, sino también longitudinal. Unas fueron las que se formaron en los años sesenta y setenta, y otras son las que se organizan en la actualidad. El sentido que se da a la palabra comunidad ha variado, se ha librado de las sospechas que se le atribuían antes; el contexto político es diferente también, tanto en términos de régimen político como de significado de lo popular. Por eso voy a presentar brevemente en esta sección algunos rasgos de las primeras comunidades, y luego haré hablar a miembros de comunidades actuales para que nos digan cómo ven a sus comunidades hoy.

² Como lo muestran diversos estudios realizados desde hace varios años en el Perú (por Calandria, Propuesta, el Instituto Bartolomé de las Casas y el IEP, entre otros), el público entrevistado en el ámbito nacional tiende a tener valores democráticos que deben estar siendo alimentados por grupos organizados, ONGs y comunidades locales que no conocemos bien.

1.1. Las primeras comunidades

Las comunidades cristianas respondieron desde un inicio a modelos de organización muy distintos entre sí, entre los que se contaban las comunidades de laicos de los movimientos de apostolado seglar en medios especializados, estudiantiles (Juventud Estudiantil Católica, JEC; Unión Nacional de Estudiantes Católicos, UNEC), obreros (Juventud Obrera Católica, JOC; Movimiento de Trabajadores Católicos, MTC), campesinos (Juventud Agraria Rural Católica, JARC) e independientes (Juventud Independiente Católica, JIC), que luego se ampliaron a los hijos de trabajadores (Movimiento de Adolescentes y Niños Hijos de Trabajadores Obreros Católicos, MANHTOC) y a profesionales (Movimiento de Profesionales Católicos, MPC; Equipos Docentes; Movimiento Internacional de Apostolado en el Medio Social Independiente, MIAMSI). Pero los grupos que recibieron el nombre de comunidades cristianas fueron las comunidades parroquiales, convocadoras de laicos en sectores populares urbanos y rurales, formados por animadores de la fe en el campo, catequistas, etcétera.

Lo que caracterizaba a las primeras comunidades era su sentido militante, la reunión semanal, el conocimiento de la Biblia, la relación entre las creencias y la vida cotidiana que producía un estilo de vida o espiritualidad nuevo en búsqueda de coherencia, y el compromiso con el cambio de una sociedad donde se consideraba que existía injusticia, explotación y opresión. La conversión o el cambio personal producido en el creyente llevaba a comprometerse, a actuar en solidaridad con los demás. El entusiasmo generado por el descubrimiento de una nueva experiencia religiosa vivida en comunidad contribuyó a la extensión de comunidades cristianas en los nuevos barrios populares, donde los inmigrantes buscaban nuevos lazos de solidaridad y pertenencia. Las comunidades ofrecían un espacio donde el afecto y la acogida personal creaban un espacio propicio para el estudio, la formación y la acción comprometida con el cambio, con las tareas colectivas, con la construcción de un interés común.

La diferencia fundamental entre la comunidad y el partido político o la organización popular reside en que la comunidad cristiana pone a la persona como centro y objetivo del cambio, llamándola a hacerse responsable de los demás. Como consecuencia de esto se da atención a la dimensión afectiva y acogedora de la comunidad, que toma en cuenta la vida integral de la persona, la dimensión familiar, vecinal, cultural y religiosa, y no solo su identidad de clase o su formación ideológica.

No solo las comunidades han sido diversas entre sí, sino que en las ciudades han agrupado a los diferentes. Al preguntar en esos años a los miembros de una comunidad cuáles eran sus características como grupo, una de las primeras que señalaban era que todos eran diferentes entre sí. Había gente de la sierra, que tenía el quechua como su primera lengua, gente de la selva y de la costa; hombres y mujeres, trabajadores y amas de casa, gente comprometida con la pastoral o la liturgia y otros en partidos políticos. «Es como si habláramos en distintas lenguas, y nos entenderíamos todos en la comunidad», decía la señora que presentaba su informe, con una alegría que venía de poder expresarse sin temor, y la de ser aceptada tal cual era.

Otra fuente de diversidad venía de los modelos eclesiales que tenían implícitamente los agentes pastorales: desde aquellos que entendían la Iglesia como «comunidad de comunidades» para quienes todo cristiano debía pertenecer a una comunidad para pertenecer a la Iglesia; los que las entendían como comunidades evangelizadoras, compartiendo la tarea de todos en la Iglesia de transmitir el Evangelio; los que las veían como grupos auxiliares del clero en la atención de tareas parroquiales; hasta los que enfatizaban el papel de las comunidades como grupos de acción y compromiso social. Estas perspectivas, que pueden combinarse en la realidad de distintas maneras, han contribuido también a la diversidad existente entre las comunidades.

En la parroquia de Comas, donde tuvimos oportunidad de entrevistar a todas las comunidades a comienzos de los ochenta, encontramos que al cambiar los párrocos, al interior de una misma congrega-

ción religiosa, se habían ido implementando diferentes planes de trabajo; algunos orientados por la perspectiva del Movimiento de Renovación Carismática, otros por la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres, además de los proyectos específicos de otras congregaciones religiosas trabajando en el ámbito de la parroquia en educación técnica y salud. El nuevo párroco que intentaba fomentar la formación de comunidades cristianas transmitía en cursos y jornadas una metodología de la formación de comunidades, por lo que los grupos realmente existentes en la parroquia se preguntaban por su identidad: ¿los grupos de liturgia, eran comunidades? Ellos se reunían semanalmente, ensayaban cantos, buscaban las lecturas y organizaban quién las leería, y cuidaban una serie de aspectos relativos a la celebración dominical en la que participaría la población. Además la parroquia empezaba a organizar celebraciones descentralizadas en las ocho zonas con su respectiva capilla, en las que se dividió la parroquia. Estas celebraciones de la Palabra, que sustituyen las misas en ausencia de un sacerdote, estaban a cargo de comunidades cristianas. Pero, entonces, ¿reunían estos grupos los requisitos señalados por los manuales para ser comunidades cristianas? Y los grupos de oración, ¿eran comunidades? En estos grupos, las señoras se reunían para rezar, leer la Biblia y encontrarse, preocuparse unas de otras y conversar. La diferencia con las del grupo de salud era que éstas, además de rezar y leer la Biblia, iban a visitar a los enfermos para ofrecerles consuelo, oración y sacramentos (bautizo para los niños enfermos, comunión para los adultos).

Por lo que leían de lo que era una comunidad cristiana, les faltaba el compromiso; pero en su esfuerzo por constituirse como comunidades de base, ellas pensaban que podían rezar por las otras personas de la comunidad cuando iban a ir a una marcha por el agua, para que no les pasara nada y consiguieran lo que se proponían. Y también podían ayudar a que los enfermos se sanen, haciendo que fueran al servicio de salud de las religiosas, etcétera. El paso de un modelo de comunidad a otro podía y puede darse en cualquier momento a partir de una definición construida colectivamente que incluía una acción

eficaz, un signo del amor al prójimo que daba testimonio del amor de Dios.

Las comunidades cristianas en su mayoría se forman por iniciativa de un agente pastoral, sacerdote, religiosa o laico que promueve la formación de un grupo y propone reuniones de estudio de la Biblia, de análisis de la realidad o de problemas concretos de la vida de las personas, y de reflexión sobre estos a la luz de la fe. Para ello recurre a la Biblia, a los documentos de la Iglesia y a la experiencia de otras comunidades, en el Israel de la Biblia, o en el barrio, el país o cualquier otro lugar del mundo.

Pero el contexto histórico en el que se formaron las primeras comunidades cristianas populares y en el que se produjo la lectura bíblica correspondía al de los movimientos sociales en un horizonte de transformación de la sociedad oligárquica.³ La comprensión del mundo tendía a ser dicotómica, no solo en términos políticos, sino en todos los campos del saber intelectual. Las oposiciones entre el campo y la ciudad, la izquierda y la derecha, los pobres y los ricos, lo público y lo privado, lo nacional y lo internacional estaban claras y respondían a definiciones convencionales.

A fines del siglo, el contexto histórico cultural ha cambiado, y muchas comunidades cristianas continúan reuniéndose y se van formando nuevas. En su propio recorrido, las comunidades han aprendido a transitar del campo a la ciudad y de regreso, ampliando sus capacidades de manejarse en varios mundos. Pueden mantener una reflexión crítica y transformadora con una gran habilidad para institucionalizar actividades, organizaciones, ideas; pueden ser creativas culturalmente y conservadoras de los valores que aprecian; pueden luchar contra la pobreza y aspirar al bienestar económico,

³ Es muy importante recordar lo excepcional del contexto peruano en América Latina, ya que el Gobierno de la Junta Militar de Velasco Alvarado condujo una serie de reformas sociales radicales, legitimando desde el poder un lenguaje de cambio social y confrontación política con las clases dominantes y el imperialismo, que no se dio en ningún otro país de la región.

actuando políticamente sin abandonar sus intereses particulares, estimando lo propio pero abiertos al mundo. Las oiremos hablar.

1.2. Las comunidades actuales

En 1998, transcurrido el tiempo, a diecinueve años de Puebla y treinta de Medellín, las comunidades cristianas en el Perú seguían y siguen siendo espacios de reunión, de relaciones humanas, de formación religiosa, de intercambio de experiencias, de elaboración cultural y de reflexión, con un impacto muy grande en la comunidad social en la que residen. Continúan su trabajo con los sectores populares subrayando su capacidad creadora de cultura, poniendo en contacto diferentes mundos; articulando el mundo religioso intelectual (el de los teólogos) con el mundo religioso popular; y enlazando las grandes estructuras e instituciones con la vida cotidiana (Levine 1996: 459). Una de las dimensiones más creativas que tiene en la actualidad la comunidad cristiana es la posibilidad de mantenerse como un lugar de comprensión del mundo y de los cambios que tienen lugar en él, integrándolos de una manera coherente en sus trayectorias de vida.

¿Pero dónde están las nuevas comunidades cristianas populares? Si hiciéramos un mapa exhaustivo de comunidades las encontraríamos en todo el país, de norte a sur y de la costa a la selva atravesando por la sierra. Son conocidas las nuevas comunidades de Chulucanas en Piura, donde la Nueva Imagen de Parroquia ha organizado toda la diócesis formando comunidades; también lo son las comunidades antiguas de Trujillo o las de Chiclayo, con una coordinación local. En Chimbote y en Huacho también hay numerosas comunidades, así como en Marcona, Nazca e Ilo. En el sur andino y en la Amazonía también hay experiencias de comunidades tanto antiguas como nuevas.

Para indagar sobre las nuevas comunidades, entrevisté a laicos, dirigentes de ocho comunidades de Sicuani y de Quillabamba, de Chimbote y de Chiclayo. Las preguntas se orientaron directamente a entender cómo son las comunidades y qué hacen en ellas.

Comencé preguntando si eran miembros de una comunidad cristiana y todos contestaron que sí lo eran. Aunque parezca irrelevante, la pregunta es importante como autopercepción de pertenencia a una comunidad, aun cuando los grupos a los que pertenecen siguen siendo muy diferentes entre sí.

En los dos casos de Sicuani, la comunidad de referencia era todo el pueblo que los había elegido para que cuidaran de la fe. En esos casos, me dijeron que dependía de la persona elegida —si tenía vocación— el que se organizara una verdadera comunidad cristiana y se atendiera bien lo religioso. Esta modalidad es muy similar a otras comunidades del campo. Generalmente se trata de caseríos o comunidades campesinas pequeñas, donde la formación de un pequeño grupo sería visto como dividiendo a la comunidad. En estos casos se busca trabajar con toda la comunidad campesina como si fuera una comunidad cristiana; y en ausencia de un sacerdote o una religiosa, se selecciona a un miembro de la comunidad local para que cumpla esa función. Este mismo modelo se usa en Ucayali y en los otros vicariatos de la región amazónica donde hay un movimiento de Animadores Cristianos que se encargan de la formación cristiana y de la celebración semanal en sus caseríos.

Los animadores pueden ser propuestos por una autoridad, el mayordomo o el sacerdote, o también pueden ser elegidos entre alguien conocido antes como catequista. Se trata generalmente de un adulto responsable, a quien se le encomienda por periodos determinados atender las necesidades religiosas de la comunidad.

En el caso de Quillabamba, las comunidades se formaron en 1987, en plena época de terrorismo en la que organizarse no era fácil en un pueblo formado por alrededor de sesenta familias. El dirigente, un hombre de 32 años, nos dice que llegó a la comunidad porque buscaba una organización:

Yo llegué por necesidad de que haya una organización en mi comunidad; entonces decidimos organizar una comunidad cristiana en mi localidad, en un pequeño terreno que había. La comunidad cristiana la formamos doce personas.

Entonces, uno de los miembros del Consejo de Formadores había ido a enterarse sobre qué era nuestra reunión, trayendo unos folletos y nos lo pasó. Con eso nos organizamos y yo fui el primer coordinador general que nombraron porque yo ya sabía algo de organización por haber estado más antes en los sindicatos y ya había ocupado muchos cargos. Yo me inicié en las comunidades cristianas en el año 87, ya llevo diez años. Entonces yo ya sabía lo de las elecciones; era yo quien había dado las pautas para la organización y por eso fui elegido como coordinador de esa comunidad. Entonces era una norma pertenecer al Consejo de Formadores de la Comunidad Cristiana, de hecho fuimos invitados a un curso de capacitación y ahí nos evaluaron para ver cómo va a funcionar la comunidad y hasta ahora se hace. Cumplimos el tiempo de evaluación y se reconoció a la comunidad cristiana. (Quillabamba 1)

La motivación para formar esta comunidad es la de tener una organización. Un espacio de reunión, de encuentro, buscado por una persona que sabe lo que es estar organizado. Recordemos que se forma en el contexto de la violencia política, cuando las organizaciones campesinas que fueron fuertes en la zona ya no existen o están debilitadas. La comunidad comienza como un grupo pequeño, pero rápidamente integrado a un consejo central. Hay normas generales para organizarse como comunidad cristiana, evaluaciones y reconocimiento. Así se constituyen en espacios públicos locales donde intercambiar opiniones y hablar. En la actualidad la comunidad la componen más de cien personas adultas. Nuestro entrevistado nos cuenta que al inicio él era el más joven del grupo compuesto por personas mayores, pero en la actualidad han logrado convocar a los jóvenes.

En el caso de Sicuani, el primer entrevistado se identificó como catequista que había sido elegido por «la masa» como animador cristiano.

El catequista es el que da el catecismo, enseña a rezar, a orar, a leer la Biblia y un poco de reflexión; y además el catequista no siempre puede ser nombrado por la comunidad, puede ser una persona *que tenga vocación* para eso, pero lo consigue el mayordomo. Si quiere

puede tener de catequista a su hijo, pero si tiene vocación. Si no, solicita a la masa y le pide que le nombren un catequista, y es así como yo llegué a eso. El mayordomo es el encargado de cuidar la capilla, de administrar los bienes de la capilla. (Sicuni 1)

Las dos posibilidades para llegar a ser catequista son: la opción personal, la motivación personal para hacerse cargo por vocación de los demás, al llamado del catequista o mayordomo; y la elección pública por la masa, que le da un carácter de representatividad al cargo. Una vez elegido, comienza el trabajo.

Los catequistas y mayordomos también se reúnen cada domingo. Pero con los jóvenes nomás. Ahí los catequistas y mayordomos llevamos el calendario litúrgico del año, tomamos un tema y se hace las lecturas y *cada uno comparte su reflexión* sobre la Biblia. De todos los temas del Evangelio, uno de ellos sacamos. (Sicuni 1)

La Biblia no solo es referencia para cuando enfrentan problemas, sino que ella misma es motivo de lectura y reflexión, como se hace en la reunión dominical. Los catequistas son los que seleccionan el texto que comentarán, «con los jóvenes nomás». Además de la comunidad grande, local, se forman grupos con los jóvenes, a quienes se atiende en forma separada, tratando temas de interés particular para ellos sobre su identidad y sus relaciones afectivas.

[...] en los temas de los grupos juveniles no están solamente lo que es tratar la Iglesia. O sea, es que en el campo a veces no estamos bien informados, bien orientados sobre las etapas de la adolescencia o lo que es reconocerse ser uno mismo; a veces hay muchos de los que emigran del campo a la ciudad desconocen lo que es su familia. Entonces para esos tipos de orientaciones, también tenemos allá un coordinador que orienta a los jóvenes allá en la edad de la adolescencia, para que no puedan caer en ser madres de familia a temprana edad porque a veces como no están bien informadas caen a eso. Pero ahora ya se les está orientando para que puedan tener un mejor camino hacia delante. (Sicuni 2)

La comunidad como espacio de reflexión personal es muy importante. Temas de interés privado encuentran su lugar en ella.

Volviendo a Quillabamba, donde funciona un organismo central de coordinación de comunidades, se puede ver el papel central que tienen el sacerdote y las religiosas en su relación con las comunidades.

—También hacemos un poco de reflexión, hacemos como una especie de asamblea total; buscamos algunos puntos de agenda dentro de nuestra comunidad, qué podemos hacer y todas esas cosas; entonces ahí el sacerdote también nos trata de orientar diciéndonos que esto sería bueno, esto sería malo. El asesor está ahí presente. (Quillabamba 1)

—Mira, yo soy también coordinador de la comunidad cristiana de San Pedro, entonces yo como coordinador asisto a los cursos de capacitación que organiza el Consejo de Formadores y con lo que aprendemos ahí nosotros volvemos a nuestra comunidad y entonces proponemos esa formación de nuestra comunidad y también tocamos puntos que se ven en la vida cotidiana, tal vez no tan profundamente sino en forma superficial para que tengamos alguna idea. (Quillabamba 2)

Este punto de partida en la vida cotidiana y en los problemas de la comunidad es una condición que para otro de nuestros entrevistados es esencial. Como ha estado en contacto con otras iglesias y denominaciones, en las que el manejo de la Biblia también es parte importante de su identidad, hace la siguiente diferencia:

Yo quiero decirte, con relación al contacto con las sectas, que yo sí he tenido contacto, pero nunca he tenido la intención de pertenecer a alguna; simplemente por investigar sobre cómo era su forma de vivir. Yo nunca he aceptado a las sectas por el siguiente motivo: el cual es que las sectas siempre se dedican a la predicación porque es la ley de Dios, pero nunca se han preocupado por la problemática social.

En cambio la Iglesia Católica *sí se compromete con la problemática social, la religiosidad y la problemática social* están yendo en parale-

lo; es por ese lado que yo nunca he aceptado a las sectas porque ellos creen que solo han venido a pacificar; claro que te meten la Biblia en orden y dicen que 'conciencian' a la gente con eso y entonces los pacifican un poco. Según ellos no hay que recoger a nadie, estamos pecando contra Jesús, entonces la gente está pacificada completamente. Entonces en ese sentido yo nunca he aceptado porque yo sé lo que hago. Entonces, *pienso también en los demás*; y la Iglesia Católica nos da esa oportunidad de luchar por ese lado. Entonces es por eso que yo no acepto a las sectas. [...]

El pensamiento de las formas del Evangelio, de Jesús, que es la verdad y juzga la justicia; esa es nuestra base, nosotros *como organización cristiana no puede estar ajena a una injusticia en la pobreza, no podemos estar ajenos a que la gente nos dé su opinión*. (Quillabamba 1)

El compromiso social, recoger al caído, pensar en los demás son preocupaciones claras en nuestro entrevistado, quien nos dice que a partir del Evangelio la comunidad cristiana se compromete, al «no estar ajenos» a las situaciones de injusticia, pobreza. Como dice primero, la problemática social acompaña la problemática religiosa. Pero también es muy importante la capacidad de escuchar, subrayada luego cuando resalta la obligación a estar atentos a las opiniones de la gente y a las injusticias en la pobreza. No basta pues la conversión personal, la formación bíblica, sino comprometerse, no estar ajenos a la injusticia ni a la pobreza ni a la opinión de la gente. Una comunidad que se limita a la vida privada no es suficiente; esa dimensión vinculante con el interés común es lo que valora nuestro entrevistado.

Finalmente otro rasgo que quiero resaltar de este grupo de comunidades es la eficacia de su acción. Después de contarnos cómo se han organizado las comunidades para construir la Iglesia y su local, nos relatan que se dieron cuenta de que podían construir la pista que faltaba para llegar a la carretera, lo que lograron con su mano de obra y el apoyo de las autoridades. Además de esto, ahora está prácticamente completada la instalación de agua y desagüe en su localidad. Los resultados visibles de la acción de la comunidad cristiana en beneficio del pueblo es motivo de orgullo para nuestro entrevistado:

Sí, y desde ahí nace la idea. En esas reuniones nacen las ideas, nacen las necesidades. Esas funciones tienen las comunidades cristianas casi en general. La nuestra ya no es la excepción, por eso ahora decimos, ya no es orgullo, pero eso vale resaltar; que *las comunidades cristianas son ejes que organizan*. En La Convención las cosas son difíciles, sin desmerecer lo que son el sindicato y la federación de campesinos porque son otros tiempos para ese tipo de lucha; eso sería lo que podemos resaltar un poco de mi organización. (Quillabamba 1)

Los miembros de la comunidad transforman su vida, crean lazos afectivos con otros y emprenden tareas juntos con buenos resultados. La experiencia de haber logrado objetivos en los proyectos que han emprendido es clara. Se sienten orgullosos de sí mismos y de sus comunidades. Las comparan con otras organizaciones.

Otro tipo de comunidad es el que se forma en las ciudades. En los casos de Chiclayo y Chimbote tenemos tres ejemplos de ellas y una señora que es pareja guía de la Catequesis Familiar.

—Bueno yo tendré más o menos unos nueve años como integrante de una parroquia. Yo llegué ahí porque *tuve problemas en mi hogar* y conversaba con una amiga que me dice que vaya a la parroquia y converse con las madres, el padre y me aconsejen. Fue ahí cuando comencé a ir a la parroquia y me doy cuenta que tan solo en la parroquia, en la comunidad no era como que estaba Dios solo sino que había otros espacios y *tenías una oportunidad donde tu podías expresarte*. Porque yo entré a trabajar al comedor y al *entrar al comedor me relacioné con más gente*, mujeres que tienen otras necesidades más que yo y que teníamos que trabajar juntas, no por lo que yo sabía más —porque ya tenía más experiencia—, sino que yo tenía que salir a escuchar a la otra persona, entonces llega un momento en que encontramos un espacio para conversar, dialogar, para que nos escuchen. (Chimbote 2)

—Yo fui dirigente de mi barrio, por ejemplo en comités de manzana hace como diez o quince años casi, y luego ya entré a una parroquia. (Chimbote 1)

—Yo trabajé en la Federación también, en la primera directiva de mujeres, trabajamos cuatro años más o menos. Es en el tiempo de cuando había lucha por el narcotráfico, la luz, el agua, por el desagüe. Se decía que no nos daban la facilidad porque la dirigencia general era de izquierda y no daban lugar. Entonces fue ahí donde nos reunimos por cuadras y dijimos que las mujeres teníamos que luchar y salimos como quien sale al frente y tratamos de no apoyarlo como dirigente de izquierda sino como un dirigente que veía que teníamos necesidades. Logramos el desagüe, el agua, la luz. (Chimbote 3)

—Sí, ahorita yo tengo mi comunidad en el Círculo de Mujeres en Chiclayo; ahí nos reunimos como trece personas de diferentes parroquias, entonces ahí es un espacio donde nosotros compartimos nuestra alegría, nuestra tristeza, en la fe; y también temas de formación que recibimos. Ese es el espacio de comunidad que tengo aparte del comedor. (Chiclayo 1)

Encontramos en estas mujeres un recorrido que va de ser dirigentes que tienen muchos años formando parte de comunidades, a las cuales han llegado después de una experiencia anterior con organizaciones, a una búsqueda de formación más personal, una experiencia de fe; pero también tenemos el otro camino, el de la señora que a partir de un problema en su vida familiar se acerca a la parroquia y descubre que hay otras cosas que también son importantes como la solidaridad con los demás, el interés común. Por otro lado, la comunidad no se queda encerrada en el grupo o en el límite de la reunión y sus temas de interés particular, sino que se proyecta más allá, en el espacio público local, como una cultura que acompaña en toda la vida:

—La comunidad cristiana es por ejemplo cuando nosotros reflexionamos donde trabajamos; por ejemplo yo trabajo en la Defensoría del Niño y del Adolescente, pero además trabajo con las madres que trabajan con mujeres y ahí es donde como mujeres es fuerte nuestra reflexión, pero con la voz del Evangelio. Incluso los eventos los hacemos con otras religiosas que nos apoyan; y hemos tomado la parte de las parteras egipcias que se enfrentaron al faraón, tan vivencial

que ellas lo han dramatizado. O sea queremos, un poco, desentrañar que si ahora hay la política, por ejemplo, de planificación, antes ya la hubo, incluso la muerte. (Chimbote 1)

—Sí; y bueno, resulta tan vivencial que las señoras lo explican con su sencillez, cómo ha podido suceder a tantos años de la Biblia, pero ahí está presente el rol de un gobierno autoritario y que violenta el derecho a la vida. En ese sentido sí es más comunidad cristiana, y eso con las mamás de los niños de la cuna. (Chimbote 3)

2. Las comunidades y la formación: enlazando la vida con la reflexión

Otro terreno en el que se articulan la vida privada y la pública es la reflexión. Nada más íntimo que la reflexión interior, la formación de ideas propias sobre la propia experiencia, los sentimientos personales, las ideas recibidas. Pero es al compartirlas con otros cuando se convierten en realidad que dice algo sobre uno mismo a los demás y permiten formar una comunidad de diálogos, con acuerdos y conflictos, que pueden llevar a consensos o al reconocimiento de pluralidad y aceptación del otro o a la ruptura del grupo.

Esta relación entre lo público y lo privado y viceversa se pone en práctica, además, al tomar conciencia de la repercusión que tiene en las vidas personales el grupo, el barrio o el país, pero también cuando nos damos cuenta de que con algunas de nuestras decisiones podemos cambiar las cosas para otros.⁴

En los testimonios presentados anteriormente encontramos cómo se entrecruzan o enlazan las motivaciones personales del mundo familiar y afectivo que constituyen parte de la esfera privada, con las necesidades económicas y políticas que vienen del mundo social y que constituyen parte de la institucionalidad del mercado y de la esfera política.

⁴ Es el sentido que le da John Dewey a la construcción de lo público.

Los miembros de estas nuevas comunidades que hemos entrevistado tienen entre 22 y 45 años, y los que tienen más tiempo en una comunidad han estado diecisiete años en ella, lo que nos lleva a 1982, ya en el periodo de la democracia. Pero muchos de ellos han tenido una experiencia previa en otro tipo de organización. Es el caso de uno de los de Sicuani, que se incorpora a la comunidad porque lo nombran miembro del Comité pro defensa de la Corriente del Niño, y el caso de uno de los de Quillabamba que busca una organización porque tiene el recuerdo de su abuelo que formaba parte de la federación campesina y era un hombre admirado por él. Lo mismo sucede con las mujeres de Chimbote, que habiendo tenido experiencia en los comedores y en las organizaciones barriales, buscan la comunidad cristiana.

Son años difíciles para las organizaciones populares. Tanto Sicuani como el valle de La Convención son zonas que fueron declaradas en emergencia por causa del terrorismo; y en Chimbote, el padre Company, mencionado por una de nuestras entrevistadas, fue víctima de un ataque terrorista y tuvo que salir de la ciudad. Pero las personas que han estado organizadas han conocido las ventajas de la organización, han aprendido a escuchar y ser escuchadas, y también valoran los resultados que se pueden lograr con la organización. En la comunidad cristiana buscan la posibilidad de compartir, reflexionar juntos, leer la Biblia y formarse. Esta demanda de formación está muy extendida y permite entender la importancia que da la Iglesia a este campo.

Por ejemplo, se nos presenta algún problema en la comunidad que él (alguien) nos presenta, entonces *yo tengo que tratar de hacer reflexionar sobre ese momento a la Biblia*; entonces yo tengo que saber los problemas que hay en ese momento en la comunidad, porque siempre la Biblia nos va a dirigir a un solo destino pero en diferentes formas y nos tenemos unos a otros. Yo me baso en eso. (Sicuani 1)

Conocimiento de la Biblia y de los problemas de la comunidad son dos condiciones para ser animador cristiano; para hacerse responsable de una comunidad, donde se presentan problemas para ha-

cer reflexionar a la Biblia. Esta es una frase muy expresiva de la manera en que se lee la Biblia. No se repite ni transpone de una circunstancia histórica a otra, lo que sería propio de una lectura fundamentalista; se contextualiza el texto, se le trae a la realidad de la comunidad para encontrar en la comunidad, *donde se tienen unos a otros*, la forma diferente de encontrar el destino único al que conduce la Biblia.

En términos de Antonio Gramsci, estaríamos ante un intelectual orgánico cristiano. Un intérprete de la realidad y de la Biblia que ayuda a su comunidad a enfrentar problemas concretos.

El aprendizaje de la reflexión se hace en comunidad, se aprende de los otros catequistas:

— Yo veía a los catequistas en esa reunión de la juventud donde cumplen como asesores de los grupos juveniles, los catequistas y mayordomos; y yo también escucho que siempre tratan los temas de la realidad con la Biblia, se guían siempre de la Biblia porque si no estuvieran con la Biblia tampoco podrían asesorar a esos grupos. (Sicuani)

—Más que todo yo estaba bien interesado en cursos de capacitación porque como le digo es mi primer año de experiencia como dirigente así en una comunidad, entonces me faltaba mucho capacitarme porque hay muchos mayores en la comunidad que saben y que han pasado eso; sin embargo yo soy el único menor ahí.

Nosotros estamos haciendo trabajos de Iglesia específicamente en el campo para los campesinos, una formación cristiana. Fortalecemos esta formación campesina haciendo visitas en nuestras propias comunidades y también a través de cursillos de capacitación.

Entonces nosotros como consejo de formadores encontramos y ayudamos a las comunidades cristianas en su formación cristiana, en sus problemas sociales; por ejemplo hoy día nos preocupa mucho lo que es la pobreza, el desarrollo en el campo, bueno todo ese trabajo es basándose en las comunidades cristianas.

Las entrevistas realizadas son largas y dan muchos detalles personales y de la comunidad, pero el tema que me interesa subrayar en

estas respuestas es la importancia que atribuyen a la lectura de la Biblia y a la formación cristiana para comprender mejor su religión y el mundo en el que viven.

A partir de esta experiencia de relacionar fe y vida presente en las comunidades cristianas, que las hace valorar la educación religiosa y la formación bíblica, me di cuenta de que había otra dimensión en la que la articulación entre lo privado y lo público opera en la comunidad cristiana. Esta vez entre lo local y espacios más amplios de reunión, a donde asisten miembros de distintas comunidades, donde se confrontan con ideas nuevas y diferentes, vinculándose con un mundo más grande que el propio.

El concepto de enlace o vínculo es utilizado por Daniel Levine (1992, 1996) en diferentes sentidos:

En términos estructurales y de clase, el enlace (linkage) «junta» grupos populares con las elites y con las instituciones que ellos controlan y hacen funcionar. Los enlaces también entretienen los intereses de la vida cotidiana y los contextos de los que están en las bases con las expresiones formalmente organizadas de la cultura y el poder. Los valores de los individuos se conectan así normalmente con las ideologías de los organizados y con las normas culturales más difundidas. (Levine 1992: 19)

Es en este último sentido que los espacios de formación religiosa conectan a los individuos miembros de comunidades de base o parroquiales con la Iglesia, con organizaciones no gubernamentales de desarrollo o escuelas de distinto tipo, o con la cultura e ideología de otros grupos.

El curso que sirve de referencia para casi todas las comunidades, desde los agentes pastorales hasta sus miembros más jóvenes, es el que ofrece la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se trata de un curso de Teología que se dicta en el verano desde 1970. Ha llegado a tener tres mil personas, estabilizándose en los últimos cinco años en un promedio de mil seiscientos asistentes anuales. El curso ha estado desdoblado en diferentes secciones: cuatro niveles y dos sesio-

nes, la primera en febrero (primer nivel, tercer nivel y talleres) y la segunda en agosto (segundo nivel y talleres). El requisito principal para asistir es ser miembro de una comunidad cristiana (de base, parroquial, movimiento o congregación) o ser presentado por una de ellas. Se recomienda a los asistentes haber asistido a un curso de Teología previo o a una de las escuelas en su parroquia o zona. Los cursos del primer nivel se repiten todos los años, pero los del segundo rotan cada tres años. El tercer nivel es el curso que se renueva anualmente, por lo que se puede asistir varias veces.

En ciudades como Iquitos, Huacho e Ilo se han desarrollado cursos similares a los de la Universidad Católica desde inicios de los ochenta.

En el sur andino, el Instituto de Pastoral Andina (IPA) organiza cada mes de marzo un curso de formación para agentes pastorales nuevos y otra reunión para los antiguos.

En Lima, vinculadas a la Comisión de Catequesis del Arzobispado, han existido Escuelas de Catequesis y de Evangelización para atender la necesidad de formación de las vicarías y los decanatos desde los años setenta, y en la actualidad han pasado a formar parte de las nuevas diócesis de Carabayllo, Lurín y Chosica.

En el cono norte de la capital había tres escuelas de catequesis: la de Comas, la de San Martín de Porras y la de Sol de Oro. Las dos primeras daban formación a las comunidades cristianas de las parroquias del eje de la avenida Túpac Amaru y de la avenida Perú. La de Comas está organizada con participación de los padres oblatos de María Inmaculada y los clérigos de San Viator, ambas congregaciones de origen canadiense; ofrece cuatro años de formación en catequesis y Biblia, habiendo incluido durante largo tiempo una sección sobre realidad social. La de San Martín ha estado promovida por la orden de San Columbano y las religiosas que trabajan en la zona. Posteriormente se ha abierto la Casa Oscar Romero en Carabayllo, donde también se realiza una intensa labor de formación.

En el cono este se formó en 1981 la Escuela de Evangelización de San Juan de Lurigancho, promovida por la parroquia de Caja de

Agua. Participan en ella todas las parroquias de la zona, que envían a los laicos y agentes pastorales a formarse durante los meses de enero. El curso dura tres años y se organiza en sesiones de tres semanas, durante el mes mencionado. Se trabajan cuatro campos: Teología y Biblia, Psicopedagogía, Historia y Ciencias Sociales, con una asistencia de trescientas cincuenta personas promedio por año. En esta vicaría hay otra escuela, la de Canto Grande, que funciona desde finales de los ochenta. La modalidad de este curso es diferente ya que se ofrece durante todo el año, entre abril y octubre, las noches de los viernes, y dura dos años. Cubre los campos de catequesis, metodología y aspectos sociales, y asisten un promedio de ochenta personas.

Además, hay que recoger la experiencia de la Escuela de Evangelización de Yerbateros. En coordinación con las parroquias de Santa Anita y Vitarte, y con El Agustino, han organizado, durante varios años, cursos para agentes pastorales en cuatro áreas similares a las de San Juan de Lurigancho, con un programa que dura cinco años.

En el cono sur de Lima existe desde los años ochenta la Escuela de Villa El Salvador. Siguiendo el modelo del Curso de Verano de la Universidad Católica, ofrece a los agentes pastorales del cono sur charlas de Teología en dos niveles, en lo que llaman una Semana Teológica. También se organizó la Escuela de San Juan de Miraflores para jóvenes, con un programa que dura cuatro años. Sobre esta base, en lo que ahora es la nueva diócesis de Lurín se ha organizado una escuela de formación para líderes adultos que funciona durante todo el año.

La demanda de formación es parte de la cultura de las comunidades cristianas; es incorporada a sus planes de trabajo y es la materia misma de su tarea de evangelización. Ellas identifican los centros donde pueden conseguir los profesores y conferencistas que requieren para los distintos temas que les interesa tratar. Son lugares de referencia para las comunidades cristianas la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) y el Departamento de Salud (DEPAS) del Episcopado, que atiende una gran red de promotores de salud, así como la

Universidad Católica y otros centros de educación y organizaciones no gubernamentales dedicadas a la formación.

Un número muy grande de personas, que no se ha contabilizado formalmente, pasa por estas escuelas y centros de formación. Muchas de ellas mantienen una asistencia regular en los cursos, lo que ha llevado a que se diversifiquen y se extiendan los años de formación. El interés en una formación continua es muy alto, como lo es la motivación por comprender mejor la fe, el contexto histórico nacional e internacional, y también el contexto institucional en el que se vive y trabaja.

Encontramos en esta sed de formación en teología, sociología, economía, pedagogía y otros aportes teóricos y metodológicos, aquello que sustenta una de las conclusiones de Daniel Levine en su estudio de Venezuela y Colombia:

Al hacer el ejercicio de razonar un camino hacia la verdad religiosa, la confianza de las comunidades en el estudio de la Biblia cambia el carácter del conocimiento religioso legítimo de manera que se refuerza la confianza en uno mismo y en su capacidad de razonar, juzgar y actuar con independencia. La comprensión y la interpretación auténtica no aparecen ya como algo reservado a los intelectuales aprobados oficialmente y las comunidades generan intelectuales propios que proporcionan interpretaciones y liderazgo a su familia, amigos y a la comunidad. (Levine 1992: 355)

3. Nuevas perspectivas para ver a las comunidades cristianas

El enfoque de la distinción entre lo público y lo privado lo tomo de José Casanova, quien discute las condiciones en las que las grandes religiones han transitado a la modernidad, en lo que se conoce como un proceso de secularización que hoy está muy cuestionado. En primer lugar, conviene analizar los distintos procesos que eran comprendidos bajo el mismo concepto de secularización por diferentes

autores: la disminución de la práctica religiosa y la pérdida del sentido religioso de la vida; la relegación de la vivencia religiosa al mundo privado, íntimo; y la diferenciación de una esfera religiosa privada y pública, de otras esferas de acción social como la política y la económica. Casanova considera que la religión, luego de pasar de la esfera pública a la privada, viene atravesando un nuevo proceso que él llama de «desprivatización», que no supone retomar el control de las conciencias ni de las normas públicas, sino reintroducir un criterio normativo, ético, desde donde poner ciertos temas de interés común en las agendas públicas.

Luego de recorrer el camino de la modernidad y la autonomía de sus múltiples esferas, entre ellas la religiosa; así como la diferenciación de la política y de la economía del mundo de la vida, Casanova retoma el ejemplo de la Iglesia Católica y su separación contemporánea del Estado. Al hacer esto, nos dice, la Iglesia ha renunciado a su identidad como una institución compulsiva.

La Iglesia Católica en el Vaticano Segundo, al adoptar el principio de la «libertad religiosa», dejó de ser una iglesia en el sentido sociológico del término. Sin embargo, la Iglesia Católica continúa resistiéndose a aceptar el principio liberal consecuente de la absoluta privatización de la religión y la moralidad. (Casanova 1994: 57)

Se refiere con esto al concepto de iglesia que manejan Ernst Troelsch y Max Weber, al referirse a estructuras establecidas socialmente, en las cuales el individuo nace y dentro de las cuales es educado. Se diferencia de las sectas o comunidades más pequeñas que forman parte de lo que Weber denomina asociaciones voluntarias, porque ingresa a ellas por elección. Siguiendo esta línea de análisis desde la perspectiva de la elección racional, estos dos modelos de organización religiosa pueden marcar las relaciones sociales religiosas en una sociedad. Por un lado está el modelo del monopolio religioso, cuando existe una relación Iglesia y Estado de tipo excluyente, que es el caso de la mayoría de las iglesias establecidas como la de España, Suecia, y la mayoría de los países latinoamericanos hasta el

siglo que termina. Y por otro, el modelo que funciona en Estados Unidos, donde predomina el pluralismo religioso y se funciona como un mercado en el que los ciudadanos tienen la posibilidad de elegir racionalmente la denominación a la que quieren pertenecer. Sin embargo, Nancy Ammerman hace una precisión al indicar la importancia de la cultura en la elección racional, para no caer en el economismo de este enfoque:

[...] los efectos de las iglesias estatales duran mucho más allá del periodo en el que actuaban oficialmente. La gente que define la religión en términos de adscripción no cambia fácilmente a una definición de elección. Tampoco la gente que ha dependido del Estado como soporte de sus instituciones religiosas se apresura a entender que ellos mismos tendrán que pagar al clero, cuidar sus locales y otras cosas similares. [...] es la cultura la que define el valor de las distintas actividades humanas y la cultura la que define los costos y los beneficios de su participación». (Ammerman 1997: 121)

Casanova, continuando en una línea de análisis institucional de las religiones, ve en América Latina la posibilidad de un reingreso de la Iglesia en lo público tomando en cuenta el caso de Brasil y el peso que adquirieron las comunidades cristianas y otros cambios en ella. Dice que el requisito para que la Iglesia salga del ámbito privado en la sociedad contemporánea es que la religión se haya privatizado antes y solo puede justificarse para la mentalidad moderna si el derecho a la privacidad y a la libertad de conciencia está también protegido legalmente de la religión.

Desde su análisis de la religión, Cochran (1990) propone, más que un regreso a lo público, entender la interacción entre ambos espacios señalando que las limitaciones de la vida privada son en parte superadas por la pública, pero al revés, las fuerzas de la vida privada son un balance para las limitaciones de la pública. Como todas las fronteras, la que divide lo público de lo privado muestra elementos de armonía y tensión. Como la religión es una de las fuerzas más significativas en la frontera entre lo público y lo privado, su interacción

con la política revela de manera especial las características consonantes y de tensión propias de esta frontera.

A partir de estos aportes, creo que podemos decir que en el Perú las comunidades cristianas han contribuido a que al interior mismo de la Iglesia Católica se encuentren organizaciones voluntarias que ofrecen alternativas de organización muy diversas, que permiten vivir la misma fe católica de una manera plural. Roto el monopolio de la Iglesia por su cambio de relación con el Estado en la Constitución de 1980, la tendencia cultural a seguir comportándose monopólicamente como una Iglesia establecida, ha sido balanceada por la autonomía generada en las comunidades donde podemos dejar de lado el marco de análisis institucional para encontrar el religioso. Podríamos decir que en los últimos treinta años, estas han contribuido a definir una cultura religiosa nueva que, reforzando la identidad de sus miembros como católicos, les ha permitido establecer nuevas relaciones sociales entre ellos y con los demás. Relaciones sociales que no corresponden a las que subsisten en iglesias que mantienen una relación monopólica con el Estado —y que por lo tanto se imponen coercitivamente a sus miembros como un hecho social, lo que explica el declive de la religiosidad en una sociedad—, sino que son de adhesión voluntaria y libre a un credo religioso que se comparte y practica más allá del culto en la vida cotidiana y en la comprensión del mundo.

Transcurre en ellas una parte del «mundo de la vida», parafraseando a Habermas. Allí se actúa espontáneamente, se experimenta y aprende, se reflexiona. En las comunidades se renuevan identidades, se logran reconocimientos produciendo sentimientos de integración y participación.

En el Perú, la presencia histórica del catolicismo lo ha hecho formar parte de la identidad nacional; pero no solo por su influencia en el pasado, como lo reconoce la Constitución, sino por su capacidad de reproducir y transformar simbólicamente esa identidad en el presente. Y encontramos en las comunidades cristianas de base una larga trayectoria en la que han aprendido a cuidar por sí mismos de su fe, relacionándola con los problemas concretos de su vida cotidiana,

su familia, el trabajo, su comunidad o barrio, el país y los gobernantes. Esto no significa que se niegue su pertenencia institucional a la Iglesia, pero el modelo en América Latina no ha sido el de hacerse cargo económicamente del clero y de sus locales. Como en otras actividades, ha sido poner la mano de obra, es decir, la participación del pueblo creyente en el cuidado de su propia fe.

Bibliografía

AMMERMAN, Nancy

- 1997 «Religious Choice and Religious Vitality. The Market and Beyond» En YOUNG, Lawrence A. (ed.). *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*. Nueva York: Routledge.

BRUNEAU, Thomas

- 1980 «Base Christian Communities in Latin America. Their Nature and Significance (especially in Brasil)». En LEVINE, Daniel H. (ed.). *Churches and Politics in Latin America*. Beverly Hills y Londres: Sage Publications.

CASANOVA, José.

- 1994 *Public Religions in the Modern World*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

COCHRAN, Clarke E.

- 1990 *Religion in Public and Private Life*. Nueva York y Londres: Routledge.

DEWEY, John

- 1927 *The Public and its Problems*. Ohio: University Press.

GUTIÉRREZ, Gustavo

- 1988 *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

LEVINE, Daniel H.

1996 *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima: CEP.

1992 *Popular Voices in Latin American Catholicism*. Princeton: Princeton University Press.

MARZAL, Manuel M.

1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

O'DONNELL, Guillermo *et al.*

1986 *Transitions from Authoritarian ruel Latin American*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

QUIROZ, María

1999 «Búsqueda de sentido y modernización católica». En PORTOCARRERO, Gonzalo (ed.). *Las clases medias. Entre la pretensión y la incertidumbre*. Lima: Casa de Estudios Sur, TEMPO, OXFAM9.

ROMERO, Catalina

1995 «Iglesia y sociedad en el Perú. Mirando hacia el siglo XXI». En PORTOCARRERO, Gonzalo y Marcel VALCÁRCEL (eds.). *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial.

1989 «Evangelización: una nueva relación social». *Páginas*, vol. XIV, n.º 99, Lima, octubre.

SMITH, Christian

1991 *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: The Chicago University Press.

TROELSCH, Ernst

1960 *The Social Teaching of de Christian Churches*. 2 Vols. Chicago: Chicago University Press.

WEBER, Max

1978 *Economy and Society*. 2 Vols. Berkeley: University of California Press.

El movimiento neocatecumenal: un camino en la iglesia para una sociedad en crisis

José Sánchez Paredes

El presente trabajo expone las características más importantes y representativas del movimiento neocatecumenal en la Iglesia Católica. Dicho movimiento se encuentra presente en muchas parroquias, con un estilo de vida comunitaria que ha llamado la atención por un supuesto excesivo repliegue sobre sus propios grupos, además de una cierta «elitización» y «exclusivismo» de sus miembros y líderes. Describiremos algunos rasgos de su espiritualidad que, según estudiosos y críticos del movimiento, lo asemejan a las formas protestantes del cristianismo, causa de su prolongado proceso de reconocimiento oficial por parte de la Iglesia. Además, serán expuestas las características del marco histórico, social, cultural e ideológico en el que este movimiento llega y se difunde en nuestro país.

La hipótesis central bajo la cual se examina este hecho religioso es que no está al margen de las condiciones sociales en las que se difunde. Es decir, que no se trata únicamente de un fenómeno religioso sino que, para comprenderlo de manera amplia y objetiva, hay que conocer dichos condicionamientos y cómo influyen en su constitución en las parroquias. En este sentido veremos cómo el movimiento neocatecumenal encuentra especial acogida en algunos sectores populares urbanos, como los existentes en la diócesis de la provincia constitucional del Callao, de los que, a modo de ilustración, daremos una visión bastante sintética de cómo se encuentran organizados y se difunden en dicha jurisdicción eclesiástica.

1. ¿Qué es el camino neocatecumenal?

El Camino Neocatecumenal constituye uno de los movimientos apostólicos de mayor arraigo popular difundido en la sociedad peruana y en su Iglesia Católica. Forma parte y es expresión de un creciente pluralismo religioso dentro de la Iglesia que, desde hace algunas décadas, experimenta un importante dinamismo e incremento de grupos. Su desarrollo se produce en el marco de una pastoral que propicia la participación activa de los laicos en la marcha y el funcionamiento de las parroquias. Se inicia en 1964, en un suburbio muy pobre de las afueras de Madrid, en España, bajo el impulso carismático de su inspirador y fundador, el pintor Francisco Argüeyo. Un rasgo muy importante de la forma como surge y se difunde en España es precisamente su raíz popular, debida a su vinculación con algunos sectores más pobres de la sociedad. Al Perú llega en 1975, por intermedio de un pequeño grupo de misioneros laicos españoles, mexicanos e italianos que trabajaron precisamente en algunas parroquias más pobres de Lima. No obstante esta clara vinculación con los sectores pobres, el Camino Neocatecumenal también tiene presencia en varios otros sectores socioeconómicos más privilegiados de la sociedad.

Desde un punto de vista propiamente religioso, según lo describen y definen sus propios seguidores, el Camino Neocatecumenal es un «itinerario de iniciación cristiana [...] de conversión y de fe» por el que se procura que los cristianos adultos redescubran el sentido y la finalidad del bautismo, orientando sus vidas en función de las normas de la Iglesia, y participando activamente en ella (cf. Blázquez 1988). Desde el punto de vista de las ciencias sociales, no necesariamente contradictorio con el espíritu de la visión cristiana de este movimiento apostólico, el Camino Neocatecumenal, en cuanto tal, constituye un fenómeno religioso y social que, aun cuando se produce en el marco institucional de la Iglesia, posee dimensiones sociales y culturales que lo vinculan estrechamente con la sociedad en su conjunto. Es decir, no obstante su vinculación institucional con la Iglesia, el Camino Neocatecumenal evidencia una capacidad y un dinamismo socio-

culturales propios, alentado por sectores sociales que han encontrado en él un medio de mejorar la calidad de su pertenencia, integración y relación con la sociedad peruana. Podemos considerarlo como una forma de organización social, original y diferente de una parte del pueblo peruano, desde la cual redefine una serie de dimensiones sociales, culturales, religiosas e ideológicas, fundamentales para su existencia en la sociedad. Afirma y promueve los valores en que se basa la vida familiar, contribuyendo de este modo a la recomposición de numerosas familias y matrimonios en crisis. También produce cambios significativos en personas afectadas por las sociopatías de una sociedad en crisis.

Como movimiento de la Iglesia Católica, es parte de la forma como están organizados los laicos, en este caso en las llamadas «comunidades neocatecumenales», un verdadero crisol de transformación de las personas que, tras un prolongado y complejo proceso de resocialización religiosa, conforman un sector de cristianos radicalmente «diferentes». Estas comunidades de laicos son dirigidas por los propios laicos y acompañadas pastoral y doctrinalmente por la Iglesia. Tienen una intensa actividad litúrgica e instructiva que combina elementos tanto vetero como neotestamentarios. En el ámbito litúrgico se inspira en ritos del Antiguo Testamento, mientras que su modelo de vida comunitaria está inspirado en algunos aspectos de lo que fue el cristianismo primitivo, durante la época de los apóstoles. En general, una intensa actividad litúrgica, una cuidadosa catequesis, así como una permanente confrontación de la vida personal con las enseñanzas del Evangelio, son los factores decisivos en el largo proceso del Camino Neocatecumenal. Desde el punto de vista de la pluralidad de espiritualidades propia de la Iglesia Católica, la del Camino Neocatecumenal constituye una de las síntesis religiosas más interesantes, vitales y eficaces en cuanto a perseverancia y control cristiano de la conducta y de la vida secular de sus integrantes. En todos los lugares en donde se han formado estas comunidades, se ha producido una revitalización de la experiencia religiosa de cristianos alejados de la Iglesia.

1.1. Organización y vida comunitaria

El Camino Neocatecumenal se organiza sobre la base de grupos relativamente pequeños, de cuarenta, cincuenta o sesenta personas, llamadas «comunidades», que se constituyen desde el primer momento en que se inicia el proceso en una parroquia. Dichas comunidades se forman por iniciativa de algún sacerdote, religioso o laicos con cierta trayectoria en el movimiento; muchas veces es el propio párroco el que las impulsa en su parroquia. Cada comunidad cuenta con un «equipo responsable» integrado por un sacerdote, una pareja de esposos y una persona soltera, representando así tres estados de vida diferentes dentro de la Iglesia. La pareja y la persona soltera deben realizar labor de catequesis en su comunidad; sin embargo, el ideal es que lo hagan preferentemente en otras, en virtud del espíritu misionero que caracteriza al movimiento. Este ideal misionero es practicado desde el primer momento; es la base para constituir la comunidad con las personas visitadas «de casa en casa» hablándoles del Camino y haciendo lecturas bíblicas.

Un compromiso que pronto asume cada miembro incorporado a la comunidad es llevar a nuevos integrantes, especialmente de su familia. De esta manera, lo habitual es que, en relativamente poco tiempo, se constituya un grupo de unas sesenta personas, de las que suelen quedar unas cuarenta o cincuenta que finalmente perseveran. En estos grupos, hombres, mujeres y niños, todos juntos, participan de un mismo ambiente comunitario y llegan a conformar comunidades muy cohesionadas, de mucha intimidad en sus relaciones interpersonales y con un muy alto grado de confianza y afectividad. Son comunidades en las que se reproducen las características de las relaciones y la vida familiar, e incluso la terminología familiar, dado que quienes participan son, de hecho, núcleos familiares (padres, hermanos, hijos, abuelos, etcétera). Todos los miembros asumen un compromiso muy fuerte con el grupo y encuentran en él un soporte afectivo y emocional que les alienta a perseverar en el Camino.

Son, pues, grupos con una fuerza psicológica capaz de despertar en las personas sentimientos de profunda adhesión incondicional a los principios y fundamentos que los rigen. El ritmo de funcionamiento de tales grupos es muy intenso; se reúnen con fines litúrgicos e instructivos al menos dos veces a la semana, además de la misa dominical, y cuando menos una vez al mes para las llamadas «convivencias», verdaderos encuentros de varias comunidades en los que confraternizan y comparten vivencias personales confrontándolas con la Biblia y los contenidos de la catequesis e instrucción recibidas.

En general hay una absorción de la mayor parte del tiempo libre de las personas, llegando inclusive a tener que dejar el trabajo y las demás actividades particulares para consagrarse al trabajo misional. En estos casos, la persona depende enteramente de la comunidad neocatecumenal a la que es destinada por los guías y líderes del movimiento. Este es el caso de aquellos neocatecúmenos que ya han recorrido gran parte del Camino.

En tales condiciones de vida comunitaria, se va generando un fuerte compromiso ético-moral con el grupo y, por ende, con el modelo de vida y de conducta personal y social que propone. Así, el estilo de vida comunitaria neocatecumenal se convierte en uno de los principales soportes de la función propiamente religiosa del «Camino»: la iniciación cristiana de adultos mediante una evangelización y catequesis intensa, profunda y duradera. Función religiosa que también supone la redefinición de las condiciones de vida de las personas, proporcionándoles las bases sobre las cuales reorientar sus relaciones sociales y familiares, así como las percepciones sobre sí mismas. Es decir, es un estilo de vida comunitaria y religiosa que culmina necesariamente en un proceso de conversión real de las personas. El acento principal está puesto en este propósito; también contribuyen a él la oración comunitaria y personal, y la exigencia tácita de adecuar las conductas a lo establecido en la Biblia y en las enseñanzas recibidas.

1.2. *Intensa vida ritual*

Una de las notas distintivas de este estilo de vida comunitaria es la profusión de ceremonias y rituales; pero más importante aún es el extremo cuidado que se pone en su preparación, en la cual participan alternadamente todos los integrantes. Desde la selección de las lecturas, el ensayo de la monición, hasta el decorado y la ambientación, todo ritual es prolijamente preparado. Se presta especial atención al colorido de las flores, las luces y demás adornos que dan cierto impacto espectacular al ambiente ritual. Un lugar especial lo ocupan los cantos, especialmente seleccionados para cada momento y característica emotiva en el culto. Todos estos elementos predisponen y sensibilizan a las personas, haciéndolas más receptivas y abiertas al mensaje transmitido en el culto. Hay ritos de iniciación, de exorcismo, de investiduras especiales, vigiliias, etcétera.

El paso de una etapa a otra en el Camino está marcado por ritos especiales en los que, entre otros aspectos, se enfatiza el simbolismo de la muerte y resurrección de Cristo como el modelo del proceso a seguir. Proceso que consiste en el paso de la «muerte» a la «vida»; es decir, de una vida en pecado y alejada de la Iglesia a otra basada sobre principios evangélicos. Como parte de estas iniciaciones a «nuevas» y renovadas formas de vida, los «iniciados» reciben la revelación de unos especiales «arcanos neocatecumenales», accesibles solo a los hermanos que perseveran en el Camino. En la gran mayoría de estos ritos de tránsito cristiano, participan únicamente los hermanos ya «iniciados». En este aspecto radica una de las apreciaciones críticas que se suele hacer del Camino, en tanto se estaría mostrando como muchos otros movimientos religiosos de carácter «esotérico» y «misterioso». Antes de la realización de estos rituales hay una preparación de quienes participarán, explicándoles en detalle el significado de cada símbolo y las partes del rito.

1.3. Características religiosas del proceso

El Camino Neocatecumenal desarrolla sus objetivos religiosos sobre la base de un programa de instrucción doctrinal, iniciaciones litúrgicas, conversión y gradual integración a niveles de mayor compromiso con la Iglesia, entre otros factores. Este programa es un largo proceso que dura muchos años (de ocho a quince o más).

Uno de los propósitos religiosos de mayor importancia es reconstituir simbólicamente, paso por paso, las distintas etapas que conforman el rito y el sacramento del bautismo, de tal modo que la persona vaya tomando conciencia de él, actualizando su significado y adecuando su vida al cristianismo, retornando (si estuvo alejada) a la vivencia, práctica y fe cristianas. Es un Camino en el que la persona pasa por varias etapas marcadas por ceremoniales «secretos», revelaciones de una especie de «arcanos» accesibles solo a los «iniciados», etcétera.

Desde el punto de vista del estudioso y observador (antropólogo, sociólogo, etcétera) del hecho religioso, es prácticamente imposible acceder a esas dimensiones cuasi misteriosas del Camino, en virtud de una respetable y comprensible reserva de parte de sus guías y directores. No obstante, para el estudioso de las religiones, los hechos interesan en tanto es necesaria su comprensión objetiva; más aún si, como venimos mostrando, los hechos religiosos tienen implicancias más allá de lo que es su carácter esencial, para aparecer reflejados en la sociedad, en la cultura y en la vida secular de la gente. Un tan prolongado como exclusivo itinerario se justifica por la necesidad de una progresiva «maduración» de la fe de las personas, que las prepara adecuadamente para las labores apostólicas que asumirán.

Por cada una de las etapas del proceso de actualización y revisión del bautismo hay un tipo específico de comunidad; el tiempo de duración de cada etapa es de uno a dos años. La comunidad recibe el nombre de la etapa en la que se encuentra en su proceso e «itinerario», y es en el paso de una forma de comunidad a otra en que se realizan los ritos de iniciación y tránsito ya mencionados. Cada etapa conlleva una serie de deberes y obligaciones de carácter moral, familiar y

religioso que deben ser estrictamente observados y evaluados permanentemente. Al final del proceso, que en su conjunto puede durar hasta diecisiete años o más, se reactualiza simbólicamente todo el proceso del bautismo en su conjunto, lo cual constituye una ceremonia extraordinaria y central dentro de la espiritualidad neocatecumenal.

1.3.1. La etapa «kerigmática»

Como la etimología del término «kerigma» lo sugiere, esta es una etapa de anuncio del mensaje neocatecumenal a una parroquia, pero en realidad aún no constituye el «Camino» propiamente dicho; está concebida como una preparación previa y consta de dos fases: la «catequesis para adultos» y la fase «kerigmática» propiamente tal. Antes de constituir las comunidades en las que se iniciará el «Camino», se realizan algunas labores previas de catequesis, sobre todo a cargo de equipos de laicos «neocatecúmenos» autorizados por el obispo y párroco respectivos.

Esta etapa, previa al inicio del «Camino», es sobre todo de presentación del movimiento, sus características, propósitos y fundamentos doctrinales, así como su historia y difusión mundial. El marco de invitación a formar una comunidad neocatecumenal es el de las misas dominicales, en las que se invita a los fieles a participar de una «catequesis para adultos». En general, aquí se destacan algunos de los aspectos significativos que servirán de base al proceso total. Uno de tales aspectos es el contraste entre «vida» y «muerte» y la asociación que se hace entre ellas con el bien y el mal, la santidad y el pecado; de manera que se induce a las personas a una autorreflexión sobre la propia existencia a la luz de los fundamentos bíblicos presentados en esta «catequesis» preliminar. Por ende, la autorreflexión deriva en la necesidad de tener que realizar cambios importantes en los distintos ámbitos de la propia vida. Esta «catequesis para adultos» dura aproximadamente tres meses y culmina con una liturgia en la que se establece el compromiso de formar una comunidad e iniciar el Camino Neocatecumenal.

En la fase llamada «kerigmática» se profundizan algunos aspectos presentados en la fase anterior y se presentan otros también importantes sobre de la visión religiosa del Camino. Se enfatiza el carácter Sagrado y Revelado de la Biblia, mediante una cuidadosa selección de lecturas que destacan las condiciones y el significado de la fe en la persona y en el mundo cristiano. Así, por ejemplo, se estudia la figura de Abraham y lo que significaron sus actos y muestras de fe en Dios; también la importancia de Moisés como líder del proceso de liberación del pueblo hebreo de la esclavitud, y lo que todo esto simboliza como «ruptura de encadenamientos», como «resurrección» por acción del poder de Dios. Se muestra la posibilidad de «salvación» y «redención» como consecuencia de la «conversión» y aceptación de la fe. Todos estos aspectos de la Biblia son igualmente referidos al momento actual, al mismo tiempo que el tema de la fe es presentado como el de un don divino para la persona, pero también como un don colectivo, otorgado al pueblo de Dios. De esta manera se van creando las bases finales para la constitución de la comunidad.

La fase culmina con un retiro-encuentro llamado «convivencia», realizado durante un fin de semana y en el que se realiza una misa especial en la que se participa muy emotivamente. En una parte central de esta convivencia se hace entrega solemne a cada persona de un ejemplar de la Biblia, de manos de un obispo, con lo cual se muestra el carácter eclesial del Camino y su pertenencia y sujeción a la autoridad de la Iglesia Católica. Finalmente se invita a los participantes a proseguir la experiencia, esta vez ya como miembros de una comunidad neocatecumenal, e inclusive con responsabilidades asignadas a cada uno. El Camino ha empezado.

1.3.2. El precatecumenado

Esta etapa dura de dos a tres años. En ella se sigue estudiando la Biblia y al mismo tiempo asociando su mensaje y sus exigencias con las experiencias de la vida personal. Es un periodo de intensa instrucción sobre temas, términos, conceptos y vocabularios teológicos

y bíblicos que son presentados, analizados y debatidos en grupo; lo cual se considera una base para las catequesis posteriores. Asimismo, durante esta etapa se trabaja el principio de la pobreza y el «desapego» de las riquezas como cualidades distintivas del verdadero cristiano. Paralelamente a esta dimensión pedagógica se enfatiza igualmente el aspecto ritual: celebraciones semanales de la Eucaristía, Liturgias de la Palabra, convivencias comunitarias mensuales, retiros, etcétera.

Terminada esta fase, y en una convivencia extraordinaria, los hermanos «aptos» se someten a los ritos y «escrutinios» prebautismales, necesarios para continuar el Camino. De manera muy solemne e igualmente con participación del obispo, las personas son ungidas y «signadas» como un grupo de cristianos «diferentes». Mediante estos ritos se fortalece la relación de la persona con símbolos fundamentales del cristianismo como la Biblia y la Cruz.

1.3.3. Paso al catecumenado («La Shema»)

Esta etapa también dura dos o tres años. Su nombre se debe al término hebreo con que en la Biblia se menciona al amor de Dios, y constituye el centro y espíritu de toda la preparación, reflexión y catequesis de este periodo: el amor a Dios por sobre todo, como condición indispensable para alcanzar la vida eterna. El énfasis es puesto en el simbolismo de la muerte y la resurrección, del pecado y la reconciliación. El hermano debe reconocer su condición de «pecador» y sentir la necesidad de una «conversión» radical.

En esta fase se hace efectiva la renuncia pública a los bienes materiales y las riquezas, porque «atan» a las personas al «mundo» y al «pecado», quienes ya «libres» podrán seguir incondicionalmente a Cristo. Esta renuncia pública se realiza al final del periodo y en una ceremonia especial conocida como «segundo escrutinio», en la que se renuncia no solo al dinero sino a todo «ídolo» que pueda reemplazar a Dios. A partir de esta «renuncia» el hermano debe aportar cada cierto tiempo a la comunidad una cantidad de dinero que será su «diezmo». El dinero se destina para atender a las necesidades de los miem-

bros del grupo que estén en dificultades, para apoyar las labores pastorales y misioneras, para obras parroquiales, etcétera.

1.3.4. El catecumenado

Esta etapa dura también tres años. Se centra en el ejercicio de la oración personal cotidiana, así como en el estudio de personas importantes de la Biblia (Abraham, Moisés, Noé, etcétera), de los que se extrae elementos simbólicos con los cuales «reconstruir» el modelo de conducta cristiana a seguir. Es un periodo de importancia crucial pues supone la aptitud lograda por los neocatecúmenos para realizar labores de catequesis, apoyando las reflexiones bíblicas, dirigiendo oraciones, etcétera. Un tipo de oración, individual y comunitaria, especialmente preferida, es la de los salmos, al estilo de muchas congregaciones religiosas. Se instituye la oración con los salmos mediante la entrega ritual de un Salterio, y existe la obligación de hacer oración individual y familiar con él, ya que es el medio de introducción de las catequesis familiares que les son encargadas, así como el de invitar a los hijos a participar de la comunidad.

Dos aspectos bíblicos referidos al cristianismo primitivo son destacados además en esta fase del Camino: «Traditio» y «Reditio simboli». Se trata de más estudios y reflexiones bíblicas en torno a la existencia personal, familiar y matrimonial. Al estilo de los primeros apóstoles, los neocatecúmenos son enviados por parejas a evangelizar misionalmente en las casas de su parroquia. Al término de la fase del catecumenado hay una ceremonia pública en la que algunos neocatecúmenos hacen una declaración de fe ante toda la comunidad, dando testimonio de su fe y de las razones de su creencia. Hay también una entrega simbólica de una serie de textos bíblicos, considerados como las «armas» para luchar contra el demonio.

1.3.5. La Elección

Está considerada como la última etapa del Camino. Se llama así porque simboliza la condición de «elegidos» como discípulos de Jesu-

cristo que tienen los neocatecúmenos que han llegado hasta aquí. Por supuesto, solo llegan a ser «electi» aquellos que han pasado satisfactoriamente las distintas etapas precedentes, mostrando voluntad, empeño y disciplina en el cumplimiento de las tareas y exigencias de aprendizaje evangélico y de cambio personal. Este periodo es de preparación final para las labores misioneras que deberán cumplir los neocatecúmenos. Como en todos los casos anteriores, la culminación de este periodo está marcada por una elaborada y extensa liturgia especial denominada «Renovación de las promesas bautismales». Esta ceremonia se realiza en el marco de la vigilia pascual de Semana Santa y supone un acto «consciente» y «voluntario» de reactualización de las promesas. También es una ocasión para bautizar a niños hijos de los hermanos. La ceremonia dura varias horas, desde la medianoche, y culmina con un «Ágape» («cordero pascual»). Así, el Camino ha concluido, después de transcurridos quince, dieciocho o veinte años de recorrido.

2. El «camino» en la iglesia: particularidad, diversidad e integración

Una crítica frecuente al Camino Neocatecumenal es que sus comunidades parecen ser sumamente cerradas, «exclusivas» y de un estilo de vida parecido al de muchas «sectas» religiosas. En realidad, empezando por el término «secta», el tema de estas formas de organización religiosa ha estado durante mucho tiempo muy influido por prejuicios, juicios valorativos, etnocentrismo, etcétera, lo que muchas veces ha dado como resultado estudios poco objetivos acerca de algunos hechos religiosos.

Sería poco científico equiparar el Camino Neocatecumenal con las «sectas» religiosas, tal como ordinariamente se connota a esta expresión, ya que se verían seriamente limitadas las posibilidades de comprensión real de lo que significa y representa este movimiento para la Iglesia. Así pues, lo primero que debemos tener en cuenta es

que su presencia en la Iglesia Católica es parte de la diversidad de manifestaciones religiosas particulares que se producen dentro de ella. Es parte de un pluralismo que es la característica predominante de una iglesia que funda su unidad en la integración de las más variadas, diferentes y, muchas veces, hasta contradictorias formas de vivir el cristianismo.

Esta paradójica pluralidad de expresiones religiosas es una de las bases sobre las que se establece la universalidad de la Iglesia Católica, y es lo que ha ido construyendo y consolidando su unidad durante toda la historia. Cada grupo, cada movimiento, cada orden o congregación, cada culto local, cada iglesia particular, entre muchísimas otras formas de espiritualidad, tiene sus características y orientaciones propias en cuanto a práctica, pertenencia y fe cristianas. Cada forma religiosa define en la iglesia la manera en que expresara su vinculación a esta.

En el caso del Camino Neocatecumenal (como en el de muchos otros movimientos, grupos y organizaciones de la Iglesia), algunos de sus rasgos más representativos dentro de la Iglesia han sido vistos como semejantes a ciertos aspectos del tipo sociológico de organización religiosa conocido como «secta». No es este el momento de revisar la discusión teórica sobre las organizaciones religiosas ni de hacer un análisis etimológico sobre el término «secta». Baste insistir nuevamente en que es un término que refleja muy poco lo que son cierto tipo de organizaciones religiosas, y que su uso se debe al «peso» de la tradición sociológica que empezó (a fines del siglo XIX y comienzos del XX) esta línea de estudios basándose en tipos muy restringidos de agrupaciones «independientes» dentro del cristianismo, que estaban confrontadas con la Iglesia Católica, y que se dio en llamar «sectas» heréticas y cismáticas. Desde entonces, el término se ha generalizado y aplicado indistinta y, debemos admitirlo, casi arbitrariamente a prácticamente cualquier grupo religioso «independiente» respecto de las principales iglesias y religiones.

Como es posible notar, no es este el caso de las comunidades del Camino Neocatecumenal. Sin embargo, podemos valernos de las nociones generales que nos propone la moderna teoría

sociológica sobre estas organizaciones para compararlas con algunas características sociológicas del movimiento neocatecumenal. Es importante aclarar que tal comparación es posible realizarla con prácticamente todos los tipos de agrupaciones, movimientos y cultos religiosos, ligados o no a una tradición religiosa o iglesia. Es decir, lo mismo se puede hacer con numerosos grupos de la Iglesia Católica, no únicamente con el «Camino». Bryan Wilson (1970), sociólogo inglés, crítico de los enfoques y las definiciones sobre las «sectas» hechos por clásicos como Troeltsch, Niebuhr y otros, define de modo amplio a las sectas como un tipo ideal de organización que presenta las siguientes características:

Las sectas son agrupaciones de carácter voluntario. [exigen] de sus miembros un sometimiento pleno y consciente que si no llega a eliminar todos los demás compromisos debe, al menos, situarse por encima de ellos, ya se refieran al estado, a la clase o al grupo familiar [...]. La secta se considera a sí misma como una élite, [...] como un grupo aparte [...] [además] muestran cierta inclinación al exclusivismo. El estar afiliado a ellas se sitúa por encima de todos los demás compromisos de tipo secular [...] tienen una vida muy intensa y urgen a sus miembros unos méritos [para permanecer y seguir en el grupo] [...] y cuentan también con ciertos procedimientos para expulsar a los descarriados [...]; tienen conciencia de sí misma, y su formación y reclutamiento son procesos conscientes y deliberados. Por ello, [...] también posee un sentido de su propia integridad y que [esta] [...] puede verse amenazada por los miembros despreocupados o insuficientemente comprometidos. (Wilson 1970: 26-28)

Sociológicamente, una «secta» debería tener estas características para ser considerada como tal; es decir, debería ser voluntaria y exclusiva, exigir una prueba de méritos a sus miembros, tener una fuerte autoidentificación y conciencia, considerarse una elite y expulsar a los desviados de sus normas y dogmas. Sin embargo, esta definición es solo un modelo o tipo ideal y tiene un valor instrumental en tanto ofrece un cuadro comparativo con los casos concretos de

grupos religiosos. Es decir, no debemos esperar que un grupo tenga necesariamente todos estos rasgos. En tal sentido, ¿qué nos dice este modelo respecto a algunas de las características observadas en el Camino Neocatecumenal?

- En cuanto a la «voluntariedad», en el caso del Camino Neocatecumenal debemos recordar que las catequesis impartidas y los métodos empleados hacen posible que las personas adultas decidan integrarse a la comunidad, más aún si son miembros de una misma familia. En el caso de los menores, el proceso es diferente. Prácticamente existe la exigencia para que los menores, al cumplir los 14 años de edad asistan a las catequesis impartidas en la comunidad donde están sus padres; aun cuando, en teoría, después de algún tiempo tengan libertad de elegir pertenecer o no. Vemos aquí una voluntariedad relativa, aunque bastante menos flexible que la que caracteriza a otros movimientos en la Iglesia. El «Camino» tiene objetivos bien definidos; entre otros, integrar en una perspectiva cristiana a las familias y a las parejas, y sus medios procurarán alcanzar de hecho esa integración.
- Bajo unas características muy propias del «Camino», el aspecto del «mérito» para pertenecer a las comunidades es, según lo visto hasta aquí, bastante elocuente por sí mismo. Hay toda una serie de requisitos y probaciones de que la persona está «apta» para continuar en las siguientes etapas del «Camino». En caso de no estarlo, debe perseverar en su preparación o dejarla. Cada etapa es para un determinado tipo de neocatecúmeno, y nadie que no esté en las condiciones requeridas puede acceder a ellas. Enfatizando la culminación exitosa de cada fase, esta siempre queda marcada por un rito al que se someten únicamente los que van a ser iniciados en la siguiente. Todo esto nos muestra la importancia que tiene en el «Camino» el cumplimiento fiel de las normas de pertenencia y formación cristianas asumidas en el seno de las comunidades.
- Es muy interesante ver cómo en el Camino Neocatecumenal se tiene una muy definida doble perspectiva del sentido de integra-

ción y de pertenencia a la Iglesia. La «autoidentificación» hace que los hermanos neocatecúmenos sientan, vivan y manifiesten una muy firme pertenencia a la propia comunidad; casi por encima de cualquier otra forma de pertenencia. A tal punto que igualmente se desarrolla una fuerte autoidentificación «neocatecumenal», frente a cualquier otra categoría social de cristianos; es decir, se afirma el «nosotros» frente al «los otros». No obstante esta característica, existe una clara conciencia de pertenencia a la Iglesia, así como reconocimiento de su jerarquía, aunque parezca contradictorio con su sobredimensionamiento de la propia conciencia de grupo.

- Correlativamente con esta «autoidentificación» está también muy desarrollada la conciencia de compromiso asumido con el grupo; compromiso que lleva a una serie de renunciaciones radicales en nombre de la pertenencia al «Camino». Un hermano neocatecúmeno debe renunciar a las riquezas y vanidades del mundo y hacer de la vida comunitaria neocatecumenal uno de los centros principales de la vida. Este principio, que en el caso de las sectas religiosas se conoce como el «exclusivismo» y que consiste en el sometimiento absoluto y exclusivo de la persona con su grupo, en el caso del Camino Neocatecumenal está relativizado por la conciencia de pertenencia y compromiso con la Iglesia Católica.
- Aun cuando, según las características antes mencionadas, existe en el «Camino» una poderosa fuerza que liga a los «hermanos» con la comunidad religiosa, no se llega a los extremos de propiciar una ruptura y alejamiento con el resto del mundo, como lo hacen las «sectas». Antes bien, hay un espíritu misionero por el que se procura llegar a los demás para propiciar su salvación. El estatus «elitista», otra de las características de las «sectas» por la que se consideran sus miembros como los «elegidos» para ser salvados de la hecatombe final con la que Dios castigará a este mundo, no parece tener estas características en la espiritualidad neocatecumenal. Se trata más bien de proponer y proyectar un modelo «diferente» de cristiano que, sin duda, es considerado

como mejor capacitado para hacer frente a los males de este mundo que cualquier otro católico. Esto no significa que nieguen la posibilidad de salvación para los demás católicos en comunión con la Iglesia; sin embargo, es sociológicamente paradójico que al mismo tiempo se insista bastante en la necesidad de mantenerse en el «Camino» como vehículo salvífico seguro y necesario.

Las limitaciones propias de un trabajo breve como el presente nos impiden ahondar más en las características sociológicas del «Camino»; sin embargo, podemos decir, a partir de lo analizado anteriormente, que en el movimiento neocatecumenal estamos ante un hecho religioso peculiar dentro de la Iglesia. Peculiar pero no exclusivo, dado que parece ser una variedad sociorreligiosa de grupos que, perteneciendo formalmente a la Iglesia, reconociendo su autoridad, institucionalidad y jerarquía, desarrollan una espiritualidad, un estilo de vida y un sentido de integración y pertenencia religiosa muy relativos, en gran medida autónomos pero no conflictivos respecto de la Iglesia. Desarrolla una particular forma de interpretación de lo que es la pertenencia a la Iglesia Católica, que lo lleva a constituir una organización comunitaria que se convierte, para sus seguidores, en un centro vital casi absoluto, llegando en ocasiones a un cierto debilitamiento de la perspectiva total de grupos y comunidades que conforman la gran comunidad católica. Esto se deduce a juzgar por el énfasis puesto en la importancia de seguir el «Camino» como el más seguro medio de salvación en la Iglesia.

Sin embargo, no obstante todas estas características sociológicas del «Camino», no se trata de una «secta», al estilo de las que se conocen en nuestras sociedades, porque manifiestan su adhesión a la Iglesia, sintiéndose parte de ella. Constituye, sí, una forma de espiritualidad de características relativamente parecidas a las que han configurado las de muchos grupos y movimientos religiosos producidos fuera del marco institucional, cultural y tradicional de las iglesias cristianas, y a las que ordinariamente se denomina indistintamente como «sectas». Pero el Camino Neocatecumenal no es el único movimiento con estas características dentro de la Iglesia. El surgimiento de

grupos y movimientos con un fuerte sentido comunitario, afectivo y «familiar», importantes razones para entender la relación de dependencia establecida con sus integrantes, es una de las características del periodo posconciliar en la Iglesia. La diferencia específica está en la manera tan acentuada en que se manifiestan en la espiritualidad neocatecumenal muchas de las dimensiones sociorreligiosas que suelen observarse en grupos no católicos.

3. Un largo camino en busca del reconocimiento oficial

El reconocimiento oficial del Camino Neocatecumenal por parte de la Iglesia ha sido el resultado de un largo proceso de evaluación y consideración de cada una de sus características y elementos. Una de las razones de este largo camino es la observación que se le ha hecho de tener una supuesta orientación «protestante»; a juzgar por los temas en que centra gran parte de su catequesis, evangelización e instrucción religiosa cristiana. Temas como el «pecado», la «salvación», la «libertad cristiana», la «justificación por la fe», el «demonio y el mal», el «exorcismo» la «adoración de ídolos», etcétera son característicos del discurso fundamental de los protestantes y evangélicos, pero también forman parte de la reflexión y las enseñanzas neocatecumenales. En realidad, esta ha sido una de las mas serias fuentes de preocupaciones en torno al sentido cristiano y católico del movimiento.

Otra de las críticas, cuestionamientos o «acusaciones» (como refieren los propios iniciadores) que se le ha hecho al «Camino», es que carece casi por completo de compromiso social. En gran proporción esta es una consecuencia necesaria del tipo de espiritualidad y estilo de vida comunitaria que se desarrolla en el «Camino». Según se puede deducir de la descripción y el análisis antes hechos, la ética que se desarrolla es fundamentalmente más individual que colectiva; más orientada al compromiso personal y familiar que al compromiso social. Los «hermanos» neocatecumenales miden el éxito en su avance por el «Camino» por la mayor cantidad de virtudes humanas y cristia-

nas adquiridas que deben reflejarse en una completa transformación personal. El compromiso con la sociedad y con el mundo en general discurre por ese mejoramiento en la calidad personal de vida. Por ello, no es extraño que estemos frente a un movimiento eminentemente religioso que, a diferencia de otros, se compromete muy poco en asuntos sociales.

En otro aspecto de las críticas, también se le ha cuestionado al «Camino» una supuesta propiciación de la *repetición del bautismo*. Es decir, estaría asumiendo que hay una cierta inconsistencia o insuficiencia sacramental en el bautismo recibido en la infancia, por lo que vería como necesaria no una reactualización (como en el caso del movimiento carismático) sino una repetición del mismo. De haber sido este el caso, el «Camino» sería, en efecto, un movimiento de tipo evangélico que desconoce la validez sacramental del bautismo católico, entre otras razones por la falta de conciencia de la persona al recibirlo. También se le ha criticado al «Camino» aquello que ya señalamos líneas antes al analizar su naturaleza sociológica: tener una especie de «elitismo» y «exclusivismo» que se manifiesta en un excesivo repliegue de la comunidad sobre sí misma. Es decir, el «Camino» está en la parroquia, funciona dentro de su ámbito y estructura, pero, al mismo tiempo, se mantiene alejado de los diversos aspectos de su realidad. Es precisamente este aspecto «organizacional», referido a su forma de integrarse en las estructuras de la Iglesia Católica, otro de los que más reservas y preocupaciones ha suscitado en la jerarquía.

Debido a estas y otras objeciones surgidas en el camino del movimiento neocatecumenal, muchas veces se han producido pronunciamientos oficiales de la Iglesia acerca de la necesidad de realizar un adecuado discernimiento teológico de los contenidos doctrinales y litúrgicos de la espiritualidad neocatecumenal. Sin embargo, gran parte de este discernimiento ya ha sido realizado, quedando evidenciado ello en la gran cantidad de documentos episcopales e informes especializados de teólogos y, sobre todo, en el creciente respaldo con que

hoy cuenta de parte de obispos, sacerdotes, teólogos y, por supuesto, de laicos en general.

Lo que muestran estas y otras observaciones hechas al «Camino» es que posee en su estructura religiosa una serie de elementos aparentemente «discrepantes» con lo que es el espíritu universal de la Iglesia; aunque en realidad constituyen una peculiar forma de ser católicos, que por su naturaleza puede ser incomprendida pero que manifiesta una voluntad de vivir según las raíces históricas de la Iglesia primitiva, la de los apóstoles.

De hecho, la aparición y el desarrollo del Camino Neocatecumenal dentro de la Iglesia ha sido tomado desde un principio con mucha cautela y prudencia por la jerarquía. No tanto por dudas acerca del espíritu teológico y doctrinal que inspira a sus asesores espirituales pertenecientes al clero, sino fundamentalmente por la fuerte convocatoria de laicos que caracteriza a este movimiento. Estos laicos conforman, muchas veces, un sector de la Iglesia relativamente poco instruido o muy alejado de la Iglesia y además crítico de esta; características que representan un riesgo latente de desviación en las interpretaciones doctrinales de los hechos de la Iglesia, de su liturgia y de sus creencias fundamentales. Ha sido necesario, por tanto, un largo «camino» de maduración, discernimiento y consolidación de un cuerpo de creencias y de prácticas que orienten al movimiento sin el peligro de alejarlo del espíritu esencial del magisterio de la Iglesia. Solo al cabo de casi veinte años de fundado el movimiento en España, obtiene el reconocimiento oficial graficado en un importante manifiesto del Papa Juan Pablo II, quien le expresa su pleno respaldo el 30 de agosto de 1990. Entre otras cosas importantes, el Papa dijo entonces:

[considerando que] numerosos hermanos en el episcopado han reconocido los frutos de este camino, [...] [en] más de veinte años de vida de las comunidades difundidas en los cinco continentes, [...] [y] teniendo en cuenta la nueva vitalidad que anima a las parroquias,...los frutos de conversión que brotan, [...] [y, además] considerando las vocaciones a la vida religiosa y al presbiterado surgidas de este Camino y el nacimiento de (seminarios) de formación al presbiterado,

[...] reconozco el camino neocatecumenal como un itinerario de formación católica, válida para la sociedad y para los tiempos de hoy [...] para que se realice según las líneas [de formación cristiana] propuestas por sus iniciadores, en espíritu de servicio al Ordinario del lugar y en comunión con él, y en el contexto de la unidad de la Iglesia particular con la Iglesia universal. (Pasotti 1993: 17)

En realidad, no obstante este largo proceso del reconocimiento oficial, el movimiento pudo funcionar desde un principio en el marco institucional de las parroquias, al haber sacerdotes, religiosos y religiosas, inclusive varios párrocos, vinculados a su surgimiento; aunque no siempre con el total beneplácito de los obispos. A medida que ha ido creciendo en convocatoria laical, así como en una serie de resultados considerados prueba importante del espíritu católico que lo anima, el «Camino» fue ganando aprobación y reconocimiento en cada vez más diócesis de los diferentes países en que se encuentra presente. Tales «evidencias» son, por ejemplo, el bautizo de muchos hombres y mujeres adultos sin bautizar, el retorno a una práctica cristiana de numerosas personas alejadas de la Iglesia, la reintegración y recomposición en torno a una espiritualidad católica de numerosas familias y matrimonios en crisis, la creación de seminarios diocesanos y, más importante aún, la ordenación de sacerdotes iniciados en la vida católica mediante las comunidades neocatecumenales. Todos estos jalones de una espiritualidad católica en formación, aunque en muchas ocasiones y aspectos polémica, por las razones antes analizadas, son vistos con simpatía y creciente aprobación por parte de una serie de miembros importantes de la jerarquía de la Iglesia. Ellos, mediante la profusa documentación de elogio y respaldo al Camino Neocatecumenal, hacen al mismo tiempo un permanente llamado a sus comunidades para que se mantengan en unidad con la Iglesia; un llamado a la comunión católica, fundamento de una Iglesia diversa y universal.

Es importante recalcar la actitud de reserva y prudencia inicial por parte de la Iglesia, que se manifestó consciente del peligro que

reportan los «impulsos renovadores» surgidos en las diferentes confesiones cristianas y que muchas veces terminaron fuera de sus respectivas estructuras eclesiales. Siempre se ha enfatizado el principio del «communio» como uno de los fundamentos de la relación de los movimientos surgidos en la Iglesia. Casi todos los documentos episcopales o pontificios referidos al Camino Neocatecumenal señalan puntual y firmemente este aspecto como una de las principales preocupaciones. Es decir, se le ha requerido permanentemente al «Camino» que mantenga y demuestre su fidelidad a la Iglesia y a su Magisterio, condiciones indispensables para ser aceptado, no solo de hecho sino también de Derecho.

Durante todo el tiempo transcurrido hasta el reconocimiento oficial, el Camino Neocatecumenal fue objeto de diversas evaluaciones por parte de la Iglesia para verificar su fidelidad a esta. Así, por ejemplo, sus líderes y fundadores fueron convocados por la *Sagrada Congregación del Culto Divino y de los Sacramentos*, en Roma, para que expusieran las características fundamentalmente católicas de sus ritos y formación doctrinal impartida en las comunidades. En este caso se cotejaron las líneas esenciales del «Camino» con los documentos trabajados por dicha Congregación en torno al proceso de cristianización de adultos, documentos contenidos en el llamado «Ordo Initiationis Christianae Adultorum». Además, fueron enviados especiales de la Iglesia para presenciar las ceremonias que los neocatecúmenos realizaban en sus comunidades, a partir de lo cual se logró una mayor adecuación de la espiritualidad neocatecumenal al «Ordo» oficial de la Iglesia. Asimismo sus diversos temas, documentos y guías de instrucción doctrinal fueron examinados por «expertos en catequética» designados por la *Congregación de la Fe*. En suma, todo un proceso de delicada y minuciosa «investigación» por parte de la jerarquía, que hizo todo cuanto fue posible para estar segura de no estar aprobando una «herejía» como tantas otras surgidas en la Iglesia de otros tiempos. Dicho proceso también incluyó las entrevistas con Paulo VI y Juan Pablo II, así como la visita de ellos a las comunidades neocatecumenales de algunas parroquias romanas.

Todo esto condujo finalmente a la «solución jurídica» de la presencia oficial del Camino Neocatecumenal dentro de la Iglesia Católica.

Tenemos así, en el caso del Camino Neocatecumenal, un ejemplo de cómo se produce el fenómeno del pluralismo religioso dentro de la Iglesia Católica; en condiciones ideológicas, sociales, culturales y económicas tales que ponen a prueba su capacidad de tolerancia, entendimiento y aceptación de modos diferentes de ser católicos que, aunque incomprensibles e incomprensidos, son igualmente válidos y legítimos. En el Perú, país con una larga y rica tradición religiosa católica, el Camino Neocatecumenal sirve de expresión religiosa a un sector de esta Iglesia, fundamentalmente pobre, no solo material y económicamente sino también en vida comunitaria y en fe. Según lo visto en el caso del movimiento neocatecumenal, a medida que nuestras sociedades se hagan cada vez más complejas y experimenten cambios profundos en su organización, cultura y estructura, el futuro de la Iglesia estará signado por un proceso de afirmación de ciertas «autonomías» relativas, parecidas a la del «Camino». En este proceso, que también es de definición de identidades religiosas, algunos sectores del pueblo cristiano expresarán su fe y al mismo tiempo «construirán» su propia utopía social... así como lo hicieron los primeros apóstoles.

4. El marco social y eclesial de difusión del «camino» en el Perú

Aparentemente, según las descripciones precedentes, el «Camino» constituye sólo un aspecto de la vida religiosa e institucional de la Iglesia Católica en el Perú. Catequesis prolongadas e intensa actividad litúrgica, junto con un fuerte sentido de pertenencia católica y una estrecha vinculación a la parroquia, son, entre otras, sus características religiosas más importantes. Sin embargo, los hechos religiosos no están aislados de otros aspectos de la realidad social en cuyo marco se producen. En el caso del movimiento neocatecumenal, lo primero que debemos tener en cuenta para comprenderlo más allá de

sus dimensiones propiamente religiosas, es el periodo social en el que se difunde en el Perú. No es casual ni exclusiva su difusión en nuestra sociedad desde mediados de la década de los setenta, ya que esta es una época en la que se producen simultáneamente una serie de fenómenos y problemas religiosos, políticos, económicos, etcétera que marcaron profundamente la vida de nuestro país.

En este periodo, la sociedad peruana vive intensas transformaciones estructurales que se habían venido gestando desde la década previa. Así por ejemplo, la migración campesina a las ciudades, con el consiguiente y caótico crecimiento urbano en un marco de creciente pobreza, falta de empleo y aguda politización de los conflictos laborales durante los regímenes militares de la época, constituyen algunos de los aspectos más visibles de una etapa de crisis en el Perú. Se agudizan muchos problemas sociales relacionados con la pobreza y «marginalidad» en que se encuentran los sectores sociales más afectados por esta situación crítica: delincuencia, drogadicción, abandono familiar, tugurización y deterioro de las condiciones ecológicas del hábitat, etcétera. Esta es, también, la época en que se van consolidando las bases ideológicas y organizativas de Sendero Luminoso y otras agrupaciones subversivas que marcaron hondamente la crisis política y social en nuestro país durante la década siguiente. Simultáneamente se intensificó, en el marco de las migraciones, el encuentro, contacto y fusión de elementos culturales andinos y urbanos, generándose corrientes y expresiones de una cultura popular nueva, diferente, que impuso sus «condiciones» a la sociedad peruana tradicional. Es también la época de formación y consolidación de nuevos sectores sociales que emergieron como consecuencia de estos cambios. Es en este difícil contexto social en el que llega al Perú el grupo misionero de «itinerantes» que inicia el «Camino» en sendas parroquias populares, muy afectadas por estos y otros problemas como los descritos. En suma, la década de los setenta constituye una etapa clave a considerar para la comprensión de una serie de procesos y fenómenos sociales que marcaron decisivamente el rumbo social, cultural, político y hasta religioso del Perú.

En el aspecto propiamente religioso de este periodo, en cuyo marco se difunde el «Camino» en el Perú, es también muy importante tener en cuenta que en los años setenta la Iglesia vive las consecuencias del complejo y difícil proceso derivado del Concilio Vaticano II, y de las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla que redefinieron teológica, pastoral y litúrgicamente (entre muchos otros aspectos) los rumbos del cristianismo. En el seno de la Iglesia surgen controversias acerca de cuál es la pastoral más adecuada y cuál la teología que la sustenta; el tema de la pobreza, cuya realidad aparece duramente reflejada en las grandes mayorías del pueblo católico peruano, es interpretado de diferentes y hasta contradictorias maneras por sacerdotes, religiosos, laicos y teólogos, cada cual con un discurso inevitablemente influido por las corrientes ideológicas existentes en la época. Así, vemos surgir en la Iglesia más institucional sectores a los que se denominó «progresistas» y «comprometidos» con los pobres; otros son denominados como «conservadores» y «tradicionalistas». En general, es un periodo en el que hay una fuerte tendencia a la politización del trabajo pastoral en las parroquias, expresada en una gran preocupación por dar una interpretación teológica y evangélica a los conflictos y problemas político-sociales que afectan al pueblo creyente. Sin embargo, ya para los años en que llega el «Camino» al Perú, la actividad pastoral pasa de ser más «política» a ser más «social» (Klaiber 1988: 51), caracterizándose por integrar una serie muy amplia de otros aspectos y, sobre todo, por considerar de manera especial el papel y protagonismo del laico en la marcha de la Iglesia. Es en este contexto de promoción laical y de «despolitización» del trabajo pastoral donde se forman las primeras comunidades neocatecumenales en parroquias populares de Lima.

Pero en el ámbito de las experiencias religiosas populares, la década de los años setenta es también muy importante ya que constituye un periodo de verdadera revitalización religiosa, no solo en el mundo católico popular sino, en general, en las distintas corrientes, tradiciones, iglesias, etcétera. Este fenómeno no parece ser únicamente algo propio y exclusivo del proceso estructural peruano en

guran la «Misión Rama», la «Divina Revelación Alfa y Omega», etcétera. Es cierto que estas últimas categorías de grupos religiosos sincréticos tuvieron poca repercusión en los sectores pobres; sin embargo, son parte del medio religioso, tan variado y complejo según podemos constatar, en el que empiezan a formarse en el Perú las primeras comunidades neocatecumenales.

4.1. *El «Camino» y su impacto social y religioso en el Perú*

¿Qué relación tiene la difusión del Camino Neocatecumenal en los sectores populares, con todo este conjunto de cambios y procesos ocurridos durante este periodo de los años setenta? Sin duda, la recepción que una parte de la Iglesia y del pueblo católico hizo de la propuesta neocatecumenal forma parte y es expresión de los procesos estructurales mayores por los que atravesó la sociedad peruana en esos años. Un fenómeno religioso producido en tales condiciones no puede ser simplemente el resultado de un repentino impulso espiritual o devocional en el alma del pueblo creyente. Como todo aspecto de la realidad social, los hechos religiosos también se encuentran, en diversos grados y formas, vinculados a la sociedad en la que se producen. Desde el punto de vista de las ciencias sociales, particularmente desde ciertos postulados teóricos de la sociología de la religión, se puede afirmar que existe una cierta relación de causalidad entre el surgimiento y desarrollo de grupos y movimientos religiosos, con las situaciones de crisis estructural por las que eventualmente atraviese la sociedad. Salvando, obviamente, las diferencias de lo que ha sido el caso peruano, históricamente es posible comprobar estas afirmaciones de la sociología en los casos concretos de los procesos de urbanización, migración e inmigración en sociedades como la norteamericana de fines del siglo XIX y comienzos del presente. Entonces dichos procesos originaron una explosión religiosa de iglesias, «sectas», movimientos y cultos que constituyen parte del actual y complicado mapa religioso de los Estados Unidos. Lo sucedido en el Perú en los años setenta parece confirmar estas correlacio-

esa época; quizás el nuestro sea un aspecto particular de toda una efervescencia religiosa de múltiples características, observada a escala mundial durante esa época. En nuestro caso, es un periodo de expansión de muchas iglesias evangélicas, grupos y movimientos de tipo pentecostal, en los distintos estratos socioeconómicos, pero especialmente en las zonas populosas y muy pobres del Perú. Es allí también que grupos como los Testigos de Jehová, los Mormones y los Adventistas del Séptimo Día, caracterizados por su excesivo «exclusivismo» y visión «escatológica» de la historia y el mundo, encuentran un terreno propicio para difundir sus mensajes y establecer más «iglesias», «comunidades» y «estacas». Mención especial merece la expansión, en este periodo de los setenta, de la «Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal», original síntesis religiosa de elementos bíblicos, escatológicos y andinos, estructurada por su líder y fundador Ezequiel Ataucusi Gamonal.

Esta revitalización de la experiencia religiosa peruana se produce también fuera de los ámbitos más tradicionalmente conocidos del cristianismo; así, desde comienzos de los años setenta, empieza a llegar, a aparecer o difundirse una nueva corriente de grupos y de movimientos religiosos, filosóficos, «esotéricos», muchos de ellos totalmente inéditos y completamente ajenos a las tradiciones sociales, culturales y religiosas del pueblo peruano. Son grupos cuyas doctrinas, prácticas, organizaciones y estilos comunitarios de vida están constituidos e inspirados en una gran variedad de fuentes históricas, filosóficas, científicas, astrológicas, astronómicas, religiosas y culturales, generalmente vinculadas al mundo oriental (Japón, China, India, etcétera), así como a las filosofías y raíces históricas del mundo clásico de la antigüedad grecolatina, entre otras. Tenemos así, por ejemplo, toda la gama de grupos conocidos como «Mahikari», la «Sociedad Para la Consciencia del Krshna», más conocida como «Hare Krshna», la «Misión de la Luz Divina», del Guru Maharatji, la «Iglesia de la Unificación» de Moon, los «Niños de Dios» (hoy «la Familia»), la «Gran Fraternidad Universal», la «Nueva Acrópolis», entre los procedentes del extranjero; mientras que entre los nacionales fi-

nes sociológicas. Siendo así, entonces, en el caso de la difusión de las comunidades neocatecumenales durante esta época, ¿cómo se produjo su interrelación efectiva con el conjunto de procesos que las enmarcaron y que sucintamente ya hemos reseñado? La respuesta es bastante compleja y requiere de análisis y descripciones que sobrepasan largamente los límites del presente trabajo. No obstante, es posible mencionar, a modo de hipótesis, algunas ideas generales al respecto.

- Un movimiento religioso como el Camino Neocatecumenal, centrado, entre otros objetivos religiosos y cristianos, en recomponer y replantear el valor de la familia como institución y comunidad fundamental de la sociedad, en revalorizar el matrimonio como «instrumento» de consolidación y estabilidad que legitima la unidad familiar; y que promueve entre sus miembros la solidaridad y la mejora de las relaciones sociales, además de redefinir el sentido de la vida personal, social y religiosa de la gente, constituye una parte del conjunto de estrategias que se le presenta a algunos sectores de la sociedad para recomponer sus dimensiones sociales más afectadas por los cambios sufridos. No significa esto reducir el valor religioso del «Camino» únicamente a variables de tipo sociológico, sino que expresa lo que objetivamente ocurre en el ámbito de la relación que el movimiento tiene con la sociedad en la que se difunde y crece religiosamente.

Los cambios estructurales por los que atravesó la sociedad peruana durante las décadas de los sesenta y los setenta dieron como resultado, entre otros, la recomposición de la estructura social del Perú, no solo en el ámbito rural sino también, como es lógico, en el ámbito urbano. Aparecieron nuevos sectores sociales «emergentes» que literalmente «saturaron» la periferia urbana tradicional de ciudades como Lima, «invadiéndolas» y transformándoles «el rostro». Nuevos sectores sociales, nuevos hábitats urbanos, nuevas relaciones sociales, nuevos conflictos sociales, mayor pobreza y tugurización, nuevas formas de expresión del

«machismo» y de la violencia doméstica, mayor influjo de los medios de comunicación con la consiguiente transmisión de nuevos valores, entre muchos otros factores, son hechos que deben haber tenido alguna forma de repercusión en los sistemas de ideas y de valores de la gente, así como en la forma en que organizaban su relación con el mundo social y para situarse en él. Son cambios que en poco tiempo han trastocado el «orden» que tuvo la sociedad durante mucho tiempo, afectando las instituciones fundamentales de toda la vida social como son la familia, el matrimonio, etcétera. Es la época en que empieza a difundirse en la sociedad peruana el consumo de drogas entre los jóvenes, problema que repercute seriamente en la integridad de muchas familias en los diferentes sectores socioeconómicos.

Son diversos los grados en que estos cambios afectan a los diferentes grupos de personas en la sociedad; no todos ven alterados drásticamente sus estructuras de pensamiento, de interpretación y de significado, como consecuencia de los cambios tan rápidos operados en el ámbito de las bases estructurales de la sociedad. El sector de la Iglesia que pertenece a las comunidades neocatecumenales es solo una parte de aquellos sectores que se vieron mas afectados por los cambios en nuestra sociedad. Para ellos, la reestructuración y recomposición de su vida social y de su relación con la sociedad y consigo mismos, así como la recomposición de sus sistemas de valores, ha pasado por la mediación de este movimiento.

- Desde el punto de vista religioso, las comunidades neocatecumenales constituyen un medio por el cual los sectores sociales participantes pueden recomponer las partes afectadas de sus sistemas de ideas para la comprensión religiosa de la realidad, que se vieron debilitados durante el proceso de cambios experimentados por la cultura y sociedad peruanas en los años setenta. Para que las personas puedan relacionarse con el mundo social, adaptarse a él, aceptarlo como propio y vivir en relativa armonía con la realidad, la cultura actúa sobre ellas mediante una serie de

concepciones, nociones, ideas, imágenes, etcétera que son como las bases para organizar el pensamiento y el entendimiento de la vida social y de la realidad en general. Dichas nociones, concepciones e imágenes pueden ser de diferentes tipos y corresponder a otras tantas formas de conocimiento y de comprensión de la realidad. Una de tales formas es la religiosa, que corresponde a todo ese conjunto de cosas que la gente explica e interpreta en función de sus creencias, devociones, espiritualidades, adscripciones sociorreligiosas, socialización religiosa recibida, conversión experimentada, etcétera.

En el caso de la sociedad peruana, la parte de la cultura que desempeña las funciones señaladas es la «religiosidad popular», en cuyo marco es socializada religiosamente la mayor parte del pueblo. Casi sin lugar a dudas, la religiosidad popular constituye uno de los sistemas culturales con que la gran mayoría de peruanos construye su identidad sociocultural y su sentido de pertenencia. Siendo tal la importancia de la religiosidad popular, es posible comprender cómo el pueblo hace uso de determinadas categorías religiosas, según sus necesidades para vivir y desenvolverse en el mundo, procurando entenderlo «religiosamente» o, al menos, disponer de esa fuente de interpretación para cierto tipo de situaciones muy importantes. Desde los aspectos más cotidianos y domésticos, hasta las complejas cuestiones de discernimiento entre lo «bueno» y lo «malo», o el destino político del país, la gente tiene disponible ese conjunto de concepciones religiosas para «ordenar» su visión de las cosas.

Sin embargo, la gente no se pasa el día haciendo interpretaciones religiosas de la realidad, sino solo cuando ciertas circunstancias lo requieren. En el caso de los integrantes de las comunidades neocatecumenales, podemos legítimamente suponer que sus necesidades de interpretación religiosa de las cosas, ordinarias o extraordinarias, de la vida social, familiar, personal, etcétera requiere de otras fuentes de ideas y de concepciones porque las tradicionalmente pertenecientes al sistema de la religiosidad

popular han «perdido» su capacidad de generar armonía entre las personas y las condiciones concretas en que se desenvuelven sus vidas. Puede ser también el caso que personas completamente alejadas y al margen de referentes religiosos con los cuales organizar sus vidas, hayan sentido la necesidad de hacerlo eligiendo la alternativa neocatecumenal que les resultó eficaz y convincente porque les permitió «ordenar» su mar de «confusiones» existenciales, sus frustraciones familiares o conyugales, o su falta de identificación social.

De manera tal que en una situación de cambios importantes como los que alteraron notablemente las características de la sociedad peruana desde los años setenta, una parte especialmente vulnerable de la sociedad no pudo hacer frente a los cambios y a sus consecuencias en algunas de las instituciones centrales de la vida social, con los solos recursos religiosos tradicionales, teniendo que recurrir a soluciones como las planteadas por las comunidades neocatecumenales para restablecer las bases de su vida en sociedad. El Camino Neocatecumenal representa, pues, una de las estrategias de carácter religioso que se le presentó a un sector de nuestra sociedad y de la Iglesia, especialmente afectados por los procesos sociales mayores, por medio de la cual lograron adaptarse a los cambios, hacer frente a sus repercusiones y adquirir un renovado sentido de identidad, pertenencia y de práctica cristianas.

Lo dicho hasta aquí, es importante reiterarlo una vez más, no significa que el movimiento neocatecumenal deba su existencia únicamente a factores sociales y culturales. Significa que más allá de sus objetivos y elementos cristianos, pertenece a una sociedad de la que recibe influencia y sobre la que actúa en la forma descrita. A juzgar por la época en la que el «Camino» aparece y se difunde principalmente en España y luego en otros países europeos, sus orígenes parecen estar asociados con el fenómeno de la sociedad occidental conocido como «secularización», sobre el cual se ha discutido mucho en las ciencias

sociales. Una de las consecuencias objetivas de dicho proceso, considerado como de repliegue de la influencia de la religión en la vida social y personal en el mundo moderno, es el descenso en algunos de los índices e indicadores de la practica, pertenencia y fe cristianas.

En el marco de este debilitamiento de la practica cristiana en Occidente, el Camino Neocatecumenal surge con vigor, como varios otros movimientos eclesiales en el mundo durante esta época, para revitalizar a la Iglesia y al cristianismo, presentando una espiritualidad diferente y al mismo tiempo alternativa para quienes dejaba de tener sentido él seguir siendo cristianos católicos. Así como en lo ocurrido en nuestra sociedad durante los años setenta, en Europa el movimiento neocatecumenal tuvo un gran impacto entre las clases sociales medias-bajas y bajas, en las cuales también se observaron los desajustes, anomias y deterioro de algunas instituciones básicas de la vida social, así como también un significativo descenso en la práctica cristiana. En Europa, el Camino Neocatecumenal surge en una época en la que muchas iglesias cristianas buscan salidas a esa «crisis» religiosa que se produce en el marco de un cada vez más creciente racionalismo científico y técnico. Llega a ser, así, no sólo una de las respuestas religiosas a la necesidad de revitalización del cristianismo, sino que, al mismo tiempo, su revitalización la realiza desde las bases mismas de la vida social y cultural. Desde el punto de vista del análisis sociológico, este es uno de los motivos por el que el Camino Neocatecumenal perdura, impactando en los sectores sociales necesitados de darle a sus vidas un renovado sentido, pero al mismo tiempo renovando a la Iglesia Católica.

4.2. Presencia del «Camino» en la diócesis del Callao

La actual diócesis del Callao, que comprende los distritos de esta provincia constitucional, es un ejemplo del tipo de sectores socioeconómicos en donde suelen difundirse los movimientos apostólicos de mayor arraigo popular; como es el caso del Camino Neocatecumenal. Por esta razón, y a modo de ilustración, presentaremos algu-

nas de las más importantes características sociales, económicas y religiosas de esta jurisdicción eclesiástica, en muchas de cuyas parroquias se encuentran fuertemente desarrolladas la espiritualidad neocatecumenal y sus comunidades. La caracterización sumaria que presentamos a continuación es posible gracias a la disponibilidad de datos provenientes del *Diagnóstico sociorreligioso de la diócesis del Callao*, realizado por el equipo de investigadores de la Pontificia Universidad Católica del Perú a instancias de monseñor Miguel Irizar, obispo del Callao. Las cifras y los porcentajes que se indiquen provienen de dicho *Diagnóstico*.

4.2.1. Marco socioeconómico de distritos con parroquias con presencia neocatecumenal

Según los datos disponibles, el Camino Neocatecumenal se encuentra difundido en algunas parroquias de los distritos del Callao, Ventanilla, La Perla, La Punta y Bellavista. En general, estos distritos (así como el conjunto de todos los que conforman la provincia) albergan una población de muy variadas características socioeconómicas, entre las que destaca una diversidad relativa de pobreza. La provincia constitucional del Callao tiene una tercera parte de su población en condiciones de pobreza, de la cual una considerable cantidad vive en extrema pobreza. Y es precisamente Ventanilla, uno de los distritos con parroquias en las que más se han difundido las comunidades neocatecumenales, el que presenta una mayor proporción relativa de pobreza respecto a los otros distritos.

Según los datos obtenidos en el *Diagnóstico*, en Ventanilla aproximadamente el 60% de su población presenta diversos niveles de pobreza, seguido del Callao (que también tiene parroquias con comunidades neocatecumenales) con un 35% de pobreza relativa.¹ En La Punta, distrito con menor pobreza relativa de todos cuantos confor-

¹ La «pobreza relativa» referida esta medida en términos de lo que el INEI denomina «Necesidades Básicas Insatisfechas» (NBI). Por tales se entiende la carencia

man la provincia, también existen comunidades neocatecumenales. No disponemos de información precisa para cada distrito en particular, pero, en general, se puede decir que la pobreza (mayor cantidad de familias con necesidades básicas insatisfechas) está presente en la mayoría de parroquias de la provincia y constituye uno de los aspectos característicos del medio socioeconómico de difusión del Camino Neocatecumenal en sectores populares.

Según el mismo *Diagnóstico* al que estamos remitiéndonos, la organización familiar en la provincia constitucional se caracteriza por el predominio del tipo nuclear, es decir el constituido por parientes muy cercanos (padres, hijos, hermanos y esposos). Además, en cuanto a la división del trabajo en la familia, destaca la participación de las mujeres en el sostenimiento familiar, conjuntamente con sus respectivos cónyuges. Sin embargo, hay que indicar que en machismos casos es la mujer la que enfrenta ella sola el sostenimiento económico del hogar; lo que significa, a su vez, que existe abandono familiar por el padre, divorcios, separaciones, etcétera. Por otro lado, el predominio de solteros en la provincia puede ser un indicador de la informalidad de muchas uniones de parejas que son convivientes, relación que, dicho sea de paso, según los datos del *Diagnóstico*, se ha incrementado notablemente en los últimos tres o cuatro lustros.

La calidad educativa de la población de la provincia constitucional es también variada, aunque la tendencia es a que presente niveles más bien bajos o intermedios de instrucción y escolaridad. La mayoría de la población (76%) tiene nivel primario o secundario; en tanto que solo un 11% tiene instrucción superior. Callao y Ventanilla son los dos distritos en los que se concentra la mayor proporción de analfabetos de la provincia.² Asimismo, en estos distritos se concentra la

en la familia de vivienda adecuada, de servicios de desagüe, de ingresos económicos propios, así como la existencia de condiciones de vida en hacinamiento, y niños en edad escolar que no reciben educación.

² El porcentaje de población analfabeta en la Provincia es del 5%. Respecto de si mismos como distritos, Ventanilla tiene un 7% de su población en condición analfabeta, mientras que en El Callao lo es un 5.4%.

mayor proporción de hogares cuyos niños en edad escolar no asisten a la escuela. Estos datos son importantes teniendo en cuenta que, como ya hemos indicado, es en estos distritos en donde existe la mayor cantidad de comunidades neocatecumenales en la provincia (en la diócesis, respecto a la división eclesiástica).

Por otro lado la situación del empleo no es mejor que en los casos anteriores, ya que la Provincia tiene importantes niveles de desempleo y subempleo de su población, en especial las mujeres y los jóvenes. Entre la población ocupada las categorías predominantes son las de empleados y obreros, seguidas de las de trabajador independiente y trabajador familiar. Aunque muy generales, estas dimensiones socioeconómicas de la población de la Provincia del Callao, refleja las condiciones bajo las cuales se constituyen y difunden las comunidades neocatecumenales en muchas parroquias de la Diócesis.

4.2.2. Principales rasgos religiosos de la población de la diócesis del Callao

Siguiendo la tendencia de la población y cultura peruana, la de la diócesis es mayoritariamente católica, en un 91,6%. Según datos recogidos en el *Diagnóstico*,³ solo un 7,7% tiene una identificación religiosa no católica, en tanto que un escaso 0,7% carece de identificación. Los no católicos más numerosos son los «evangélicos», quienes representan el 3,2% de la muestra encuestada. La categoría de «evangélicos» también incluye a los «pentecostales» y corresponde a aquellas denominaciones y movimientos religiosos que más «compiten» con la Iglesia Católica en el «mercado» de símbolos religiosos. Especialmente en los sectores populares, estas denominaciones encuentran

³ En la fase más importante del Diagnóstico Sociorreligioso se aplicó una larga y detallada encuesta a una muestra de 694 jefes de hogar; cuyos resultados, por la rigurosidad de los métodos estadísticos empleados, podemos considerar bastante representativa de la situación religiosa de la población de la Diócesis. En tal sentido, la caracterización religiosa sumaria estará basada en dichos datos y se espera refleje las condiciones religiosas en las que se difunden las comunidades neocatecumenales.

un campo propicio para su difusión. Igualmente son también «competitivas» ciertas denominaciones como los «Mormones», los «Testigos de Jehová» y los «Adventistas del Séptimo día». En consecuencia, el Camino Neocatecumenal se difunde en un marco religioso marcadamente católico pero en el que tienen presencia otras denominaciones cuyos mensajes, en varios aspectos y estilos, pueden, como vimos anteriormente, ser confundidos por el pueblo católico poco instruido religiosamente.

El 99,1% de la muestra de la población católica encuestada para el *Diagnóstico* declara haber sido bautizada. Aun cuando se trata de una proporción notablemente significativa, hay que tener en cuenta las interpretaciones que, en el marco de la mentalidad y de la religiosidad populares, se hacen del bautismo. Para la mayoría del pueblo católico, el bautismo no es únicamente el sacramento de acceso a la Iglesia: también es un medio de acceso a la sociedad. Por tal motivo, muchas veces su realización se supedita a factores sociales y no precisamente religiosos.

Desde el punto de vista de los objetivos del movimiento neocatecumenal, una de las causas por las que las personas se alejan de la Iglesia, o no viven cristianamente aun estando bautizadas, es por esta asociación cultural que se establece entre el carácter sacramental del bautizo y condicionamientos de tipo socioeconómico y celebrativo. Es decir, el sentido cristiano del sacramento se estaría distorsionando y debilitando para ser reemplazado por otros más seculares. Con un discurso y una práctica orientados a destacar lo «negativo» de este aspecto de la socialización religiosa del pueblo católico, sobre todo en los sectores socioeconómicos bajos, es que se difunden las comunidades neocatecumenales en varias de las parroquias de la diócesis del Callao.

Desde la perspectiva de otro de los sacramentos católicos más importantes, el del matrimonio, un 37,7% de la muestra considerada en el *Diagnóstico* está casado por civil y por la Iglesia, en tanto que un 2,7% solamente lo está por la Iglesia. Un 20,6% solo se ha casado por civil, mientras que un 15,3% es conviviente. Por su parte, los divor-

ciados o separados representan el 10% de la muestra. Si se considera el conjunto de estas cifras desde el punto de vista del cumplimiento del sacramento del matrimonio, vemos que existe un importante porcentaje de católicos que no han formalizado religiosamente su relación conyugal. Revertir esta situación es uno de los objetivos del Camino Neocatecumenal; más aún, parece ser una de las prioridades de sus acciones religiosas. Por tanto podemos decir en general que el movimiento neocatecumenal se difunde entre poblaciones con importantes proporciones de gente que no ha cumplido con el matrimonio religioso.

No obstante la gran proporción mayoritariamente católica que predomina en la diócesis del Callao, los ritmos y grados de compromiso y participación de los católicos en las actividades religiosas es bastante irregular. Apenas un 19% de la muestra analizada en el *Diagnóstico* se reconoce como muy comprometido y activo, en tanto que el resto «casi nunca» participa activamente (40,4%) o no lo hace «nunca» (40,6%). Un aspecto importante de este grado de participación en actividades religiosas es la correlación entre nivel socioeconómico y participación activa. Tal correlación es «directa»; es decir que, a medida que se desciende en la escala socioeconómica, disminuye también la participación en actividades religiosas. Este es un dato muy importante a tener en cuenta en la comprensión de un movimiento religioso como el neocatecumenal que, al difundirse en los estratos populares, absorbe casi totalmente el tiempo libre de las personas para ser dedicado a la práctica religiosa. No solo toma el tiempo libre sino que se convierte en el centro de la vida cristiana y secular.

Pero, ¿qué características tiene la práctica religiosa de la población católica del Callao? Se trata de una práctica con una tendencia más «sacramental», orientada hacia el cumplimiento de la eucaristía en la misa dominical. Es también una práctica más «devocional» que se expresa en una serie de manifestaciones de fe y devoción (como promesas, asistencia a procesiones, etcétera). Es una práctica más orientada hacia el «cultivo de la fe», sobre todo mediante la oración (individual y familiar) y la lectura de la Biblia. Por otro lado, los aspec-

tos menos desarrollados de la práctica religiosa en la diócesis del Callao son el «ético» y el «institucional»; estos dos últimos aspectos (además del «sacramental» y el del «cultivo de la fe») son los que reciben una especial atención en la espiritualidad neocatecumenal. En las comunidades neocatecumenales se refuerzan estos aspectos menos desarrollados, orientando la práctica de sus miembros hacia el acercamiento y la ayuda al prójimo, así como hacia una mayor vinculación con la Iglesia institucional. El Camino Neocatecumenal enfatiza el «cultivo de la fe», dando especial importancia a la oración, no solo individual sino fundamentalmente familiar. Las familias neocatecumenales se integran en torno a una intensa práctica de oración y lectura bíblica.

Otra característica religiosa importante de la población de la diócesis del Callao es su mentalidad devocional. Muchas de sus creencias más significativas están centradas en torno a los santos, las imágenes y advocaciones. Dada la amplia difusión de la espiritualidad religiosa popular, el pueblo católico del Callao no es ajeno a dichas formas de creencias. Cuando se difunden las comunidades del Camino Neocatecumenal, estas, al parecer, se centran menos en estas dimensiones de la fe popular, las cuales parecen ser interpretadas como rasgos de una práctica religiosa que debe ser sustituida y «superada». Sin embargo, lo que aporta esta mentalidad religiosa popular es una muy desarrollada vinculación de muchas personas con los símbolos de Jesucristo y la Virgen María, dos de los aspectos importantes de la espiritualidad neocatecumenal. La religiosidad popular, al estar basada en el impacto emocional que causan en los creyentes los acontecimientos interpretados como milagrosos y resultantes de su relación establecida con los santos, proporciona también las bases para un sentido «milagroso» de la transformación de la vida personal en las comunidades neocatecumenales.

En un marco religioso con estas y otras características, las comunidades neocatecumenales se forman y se difunden en los sectores populares como muchos de los que constituyen la diócesis del Callao. De tal manera que un estudio de este movimiento religioso

debe tener en cuenta la importante complejidad de variables y aspectos que proporciona el sistema simbólico religioso de la religiosidad popular. Por esta misma razón, y al estar estrechamente vinculada en la experiencia religiosa de nuestros pueblos, la fe, la devoción, con la cultura, sociedad y condiciones concretas de vida, todo estudio que se haga desde las ciencias sociales debe ser realizado en una perspectiva integral, tal como sugerimos a lo largo de estas líneas.

4.2.3. *Difusión del «Camino» en las parroquias*

El movimiento neocatecumenal se organiza sobre la base de la división por parroquias y diócesis de la Iglesia. Según cálculos aproximados de sus dirigentes, en el Perú existen unas quinientas comunidades establecidas, con las características que hemos venido describiendo en este trabajo. En el caso de la diócesis del Callao, según datos proporcionados por el obispado de dicha jurisdicción eclesiástica, existen cuarenta y siete comunidades neocatecumenales distribuidas (aunque no en similares proporciones) en trece de las cuarenta y tres parroquias de la provincia. Estas comunidades se encuentran en diferentes etapas del «Camino», y sus nombres corresponden a la etapa respectiva de su proceso. Así, por ejemplo, en la parroquia San Pedro Nolasco, en Ventanilla, hay una comunidad «Traditio», una de «Primer Escrutinio», una de «Segundo Escrutinio Abierto», dos de «Convivencia de Año» y dos de «Convivencia Inicial». En la parroquia San Juan Macías, en el Callao, hay una comunidad de «Segundo Escrutinio con rito» y una de «Shema», entre otras. Las más recientes de estas comunidades tienen un año y dos meses,⁴ mientras que las más antiguas tienen dieciséis, quince, doce, ocho y siete años de funcionamiento. De las más antiguas provienen los equipos catequizadores enviados a las comunidades en formación. Sin embargo, en el caso de la diócesis del Callao, los equipos asesores provienen de otras parroquias de Lima en donde la presencia del movimiento es mucho más

⁴ Esta información fue obtenida en setiembre de 1996.

antigua que en el Callao (por ejemplo, de La Inmaculada, de Santísimo Redentor, en San Martín de Porres; de San Francisco de Asís, de Nuestra Señora de Fátima, de San Francisco de Paula, etcétera). La síntesis de estos datos aparece en el cuadro 1.

Cuadro 1
Diócesis del Callao: distribución de comunidades neocatecumenales

Distrito	Parroquia	N.º de comunidades
Callao	San Juan Masías	4
	San Martín y San Lorenzo	8
	San Juan Bosco	6
	San Francisco Javier	6
	Santa Teresita del Niño Jesús	1
	Santa Rosa	2
	Catedral del Callao	1
Ventanilla	San Pedro Nolasco	7
	San Juan Bautista	4
	Santiago Apóstol	2
La Perla	Corazón de María	1
La Punta	Sagrado Corazón de Jesús	2
Bellavista	Sagrada Familia de Nazaret	3
	Total	
5	13	47

Desde el punto de vista del dinamismo y el tipo de cultivo religioso de un importante sector de la población católica peruana, como

es la de la diócesis del Callao, es sumamente interesante observar el grado de difusión y aceptación que la espiritualidad neocatecumenal ha tenido en ese lugar. El Callao, al igual que otros sectores antiguos de Lima Metropolitana, se ha caracterizado por su apego a una tradición religiosa cultural expresada en diversos cultos y devociones populares. La importancia del hecho radica en que, en varios aspectos, la espiritualidad neocatecumenal cuestiona y hasta se opone a muchos elementos propios del catolicismo popular. El sector «neocatecumenal» de la Iglesia ha pasado de una religiosidad centrada, sobre todo, en el culto y la devoción por los santos y las imágenes cristianas, a otra centrada en el grupo y en la lectura bíblica. El resultado es, entre otras cosas, una mayor preocupación por la ética religiosa personal y familiar que se expresa en la incorporación de elaborados y disciplinados patrones de conducta entre los miembros del movimiento. Esta especie de «mutación» religiosa, como vimos anteriormente, se produce en el marco de una serie de procesos sociales, culturales y estructurales que afectaron a la sociedad peruana en su conjunto. Por todo eso resulta muy sugerente establecer correlaciones entre el movimiento religioso en sí y las condiciones sociales, culturales y estructurales que ha encontrado para su difusión en un sector populoso como el Callao. Muchas parroquias en las que se han formado comunidades neocatecumenales corresponden a distritos de muy precarias condiciones materiales de vida entre su población. Esto significa que todo intento por estudiar este fenómeno religioso debe considerar sus diversas interrelaciones sociales, económicas, culturales y hasta políticas. No es aleatoria la presencia del Camino Neocatecumenal en sectores con las características antes reseñadas.

Según estudios hechos en España, desde el punto de vista propiamente religioso, existen ciertas características que distinguen a las parroquias en las que hay comunidades neocatecumenales de aquellas otras en las que no las hay. Aun cuando se trata de realidades muy diferentes, resulta muy sugerente la hipótesis acerca de la influencia del movimiento neocatecumenal en el comportamiento religioso general de las parroquias. Así, una serie de factores de orden pastoral,

teológico, social y cultural justifican cualquier interés por seguir conociendo la dinámica interna de la Iglesia; dinámica que se expresa en la difusión y el impacto de movimientos apostólicos como el Camino Neocatecumenal. Sin duda, una de las mayores riquezas de la Iglesia es esta persistente dinámica grupal en la que tienen cabida una inmensa variedad de personas y culturas. Por esta misma razón, es decir por el pluralismo propio de una iglesia que es universal, resulta sumamente necesario impulsar todos los esfuerzos por establecer puentes de acercamiento entre los que conforman esta diversidad. Estudios como el que aquí presentamos y concluimos, además de su intención académica y científica, tienen ese propósito: mostrar y dar a conocer los distintos rostros culturales de la Iglesia.

Referencias citadas

BLÁZQUEZ, Ricardo

1988 *Las comunidades neocatecumenales*. Bilbao: DDB.

KLAIBER, Jeffrey, SJ

1988 *La Iglesia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PASOTTI, Ezechiele

1993 *El Camino Neocatecumenal según Pablo VI y Juan Pablo II*. Madrid: San Pablo.

WILSON, Bryan

1970 *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.

Treinta años de cambios pastorales en Bambamarca, Cajamarca: 1963-1993

Pbro. Alberto Osorio Torres

Sacerdote de la Diócesis de Cajamarca

El objeto de este estudio ha sido examinar los cambios pastorales ocurridos en la parroquia de Bambamarca, expresados en la interrelación entre la población rural y los agentes pastorales, y el tratamiento dado, entre otros aspectos, a la religiosidad popular.

Algunas preguntas que orientaron este estudio han sido las siguientes: ¿cuál fue el resultado de los treinta años de esfuerzo pastoral en Bambamarca? De haberse producido cambios en este lugar, ¿cómo hacer para poderlos identificar y verificar? ¿Sería posible examinar la trayectoria y el resultado del trabajo realizado en Bambamarca, a partir del episcopado de monseñor José Dammert en la diócesis de Cajamarca?

Con este estudio persigo dos objetivos. En primer lugar, probar que la actividad pastoral de una parroquia rural y andina como la de Bambamarca, puede ser capaz de transformar sus estructuras y planteamientos de cristiandad y hacer cambios para convertirse en comunidad cristiana en estado de evangelización y de compromiso liberador. Y en segundo lugar, dar cuenta del enfoque pastoral que Bambamarca le dio a su quehacer eclesial, en sintonía con similares experiencias eclesiales producidas dentro y fuera del continente. En este sentido, el trabajo está motivado y orientado por tres referencias importantes que aluden directamente a experiencias como la nuestra: por la Conferencia Episcopal de Medellín, que desde 1968 pedía estudiar seria y sistemáticamente las manifestaciones de la

religiosidad popular (VI, 4-6, 10); por la importancia que recibió el fenómeno en la Conferencia de Puebla (N.º 445.464); y, por último, por el acento liberador que Juan Pablo II le atribuyó a la religiosidad popular cuando dijo a miles de campesinos reunidos en Sacsawamán (Cuzco) que «esa religiosidad popular encarnada en vuestra cultura, por este esencial contenido fraterno, puede y debe ser el más formidable resorte liberador de las estructuras injustas que oprimen a vuestros pueblos» (Juan Pablo II 1984).

El propósito de determinar con objetividad los cambios pastorales ocurridos de 1963 a 1993 me llevó a realizar un doble procedimiento: construir una tipología y contrastarla con otras tipologías ya existentes. En primer lugar, la necesidad de describir y explicar la información de manera ordenada y coherente me llevó a construir tres tipos de pastoral a los que denominé pastoral misionera, pastoral campesinista y pastoral rondera. Esta tipología ha servido para comprobar que durante las tres décadas se realizó una sola pastoral bajo un solo modelo. No se realizaron varias pastorales sino una sola, y lo que cada tipo alcanza a distinguir es el acento expresado en las respuestas correspondientes que el modelo pastoral produjo durante ese transcurso. En segundo lugar, he buscado algunas tipologías pastorales para confrontarlas con la tipología que construí. Se trata, en primer lugar, de dos que fueron formuladas antes de la Conferencia de Medellín: la que consigna Segundo Galilea (1966) en sus proyecciones hacia una pastoral vernácula y la que describe Gustavo Gutiérrez (1968) en su estudio sobre la pastoral de la Iglesia en América Latina. Y en segundo lugar, la tipología que se deriva del estudio más reciente de Gavilanes Del Castillo (1992) acerca de la misión profético-liberadora de monseñor Proaño y la Iglesia latinoamericana en Riobamba-Ecuador.

El trabajo ha sido realizado con los métodos propios de las ciencias sociales, aunque motivado por una preocupación pastoral y teológica. Este es un estudio de antropología aplicada, en el que se hace uso práctico de las teorías antropológicas, de la observación participante, de la entrevista y de los resultados de la pesquisa etnográfica,

realizadas durante 1993 y 1994, además de haber acompañado a la población como sacerdote párroco desde 1981 a 1988.

Bambamarca pertenece a la diócesis de Cajamarca; es la capital de la provincia de Hualgayoc, en el departamento de Cajamarca, la que está integrada políticamente con los distritos de Chugur y Hualgayoc, a los que pastoralmente se anexó desde los años setenta el distrito de Cortegana (Celendín). Hasta 1993, y dentro de 1 010 km², su población total ascendía a 83 175 habitantes: 69 344 de población rural y 13 831 de pobladores urbanos.

Elegí Bambamarca por varias razones. En primer lugar, por tratarse de una parroquia provinciana, serrana y marcadamente campesina, que respondió al reclamo de una mirada pastoral nueva de la Iglesia, frente a un campesino que en el país se movilizaba desde los años veinte y que ya se distinguía fuertemente en la escena social. En segundo lugar, porque esta fue una experiencia eclesial ocurrida de 1963 a 1993, bajo el impacto del periodo más dinámico e inquieto que siguió al Concilio Vaticano II, y porque lo que ocurrió en esta parroquia no puede dejar de ser una referencia clave para percatarse de la renovación de la Iglesia en aquellos años. En tercer lugar, porque Bambamarca desarrolló en estas décadas un modelo pastoral que se propuso hacer transformaciones en la estructura parroquial y en la base misma de la sociedad local, inspirada en las directivas del Vaticano II, en las enseñanzas pontificias y las conferencias episcopales latinoamericanas.

Creo que los resultados de mi investigación son confirmados por una serie de experiencias pastorales ocurridas en las últimas décadas y sustentadas en estudios correspondientes a tres niveles: en el nivel continental, con los trabajos de Codina (1985) acerca del ser cristiano en América Latina; por las respuestas cristianas que sistematiza Iriarte (1985) frente a la realidad latinoamericana; por la reflexión que hace Comblin (1988) acerca del poder de la Iglesia frente a los poderes del mal; y por el balance que propone Galilea (1989) acerca de la pastoral popular en América Latina. En el nivel nacional, de modo específico en el ámbito rural, el trabajo realizado en Urcos

por Manuel M. Marzal (1971) y por el estudio del cristianismo y la religión en Ayaviri, de Tomás Garr (1972); en el ámbito urbano, tanto por Idígoras (1981) y su reflexión sobre la Iglesia y el poder, por Romero (1987) y sus estudios sobre el compromiso y la renovación de la Iglesia, por Cortázar (1988) y sus trabajos sobre institucionalidad y proyectos de Iglesia, como nuevamente por Marzal (1988) y su análisis de los caminos religiosos de los inmigrantes en El Agustino, en la ciudad de Lima. Y desde un enfoque más diocesano cajamarquino, por los estudios que hicieron tanto Rolando Estela y los médicos Clara y Gerónimo Deroubaix (1992), describiendo los años que trabajamos juntos en Bambamarca, como por el trabajo que hizo John Gitlitz (1996) analizando los primeros veinte años de pastoral en Bambamarca.

1. Bambamarca 1963-1993: tres tipos de una misma pastoral

Cuando monseñor Dammert llegó a la diócesis de Cajamarca, estaba vigente una pastoral de tipo tradicional. Él se dedicó a promover otra pastoral más actualizada y acorde a las necesidades de la población, del lugar y del tiempo.

Sin negarle sus valores, *la pastoral tradicional* tendió a ser muy clerical porque prescindió del laico, se concentró en la ciudad y se mantuvo al margen de la problemática social de la población. Aunque hubo laicos en la parroquia, estos estuvieron subordinados a la iniciativa del sacerdote; en los caseríos habían «rosarieros», es decir, rezanderos que ejercían un importante servicio religioso pero no tenían ningún papel protagónico en el culto oficial. Durante esta pastoral tradicional, el sacerdote estuvo vinculado con el campesinado casi sólo para administrarle el bautismo y para celebrarle la fiesta patronal. Fue de esa manera que logró servir a la población, aunque, por explicable razones, sin promover ningún tipo de ruptura con el grupo dominante que siguió explotando a los campesinos.

En cambio a partir de *la pastoral renovada*, los vínculos entre clero y población desbordan el campo del culto, no se limitan a la

administración del sacramento y se refuerzan en la formación integral del laicado. Sus actores no buscaron pero tampoco evitaron el conflicto; obispo y clero promovieron el laicado campesino, respaldaron su protagonismo y se solidarizaron con sus procesos organizativos en una línea de formación de líderes de sus propias comunidades. Los protagonistas de esta acción pastoral se orientaron por el cambio y la transformación de las relaciones y estructuras sociales, más allá de las estrictas fronteras de lo religioso. La parroquia evitó convertirse en fin y meta para convertirse en un medio para servir especialmente a la población rural y proyectar los laicos a la sociedad. Cada uno de los tipos de pastoral está situado en su respectivo contexto y se concreta en determinada propuesta parroquial. La propuesta parroquial da cuenta del programa, de la práctica religiosa, de los medios que adopta el programa y de las nuevas condiciones que fue tomando la estructura parroquial. Resumo esta tipología en el cuadro 1.

El resultado global de los primeros quince años de pastoral (misionera y campesinista: de 1963 a 1978) fue la inserción eclesial del campesino como laico catequista y bautizador en la estructura parroquial. Y el producto de la siguiente mitad, es decir, de la pastoral rondera (1978-1993), fue una población rural que contaba con un cuerpo de líderes, cuyo importante sector estaba compuesto por mujeres y varones del campo vinculados al quehacer parroquial con un fuerte sentido de pertenencia eclesial. Toda la década de los ochenta y comienzos de la de los noventa, la población rural pudo ostentar carta de ciudadanía, además de ejercer, como no había ocurrido en su pasado, la capacidad de gestión y de interlocutor directo ante la sociedad mayor por medio de este cuerpo de líderes. Presento brevemente el contenido de cada uno de los tipos de pastoral de Bambamarca.

1.1. Tipo de pastoral misionera (1963-1969)

Esta pastoral puede calificarse de «misionera» porque, en primer lugar, los sacerdotes convocaron a rosarieros y simples campesinos para invitarlos a asumir el rol de catequistas, dejando de prescindir de los

Cuadro 1

Pastoral tradicional y tipos de pastoral renovada

	AGENTES		ESPACIO-LUGAR SIMBÓLICO		MODELO
	CLERO	LAICADO FÍSICO			
PASTORAL TRADICIONAL 1962	Espera al feligrés en la ciudad	Siervo, sacristán menor de edad	Ciudad	Templo-ciudad: margina campesinos. Templo-hacienda: legitima explotación	Pastoral al margen de la problemática social
PASTORAL MISIONERA 1963-1969	Sale a buscar al campesino	Catequista líder	Campo	Templo de hacienda y ciudad: acoge campesinos Comunidad y libertad Local «asistencia social»: poder campesino en la ciudad	Religión ligada a la problemática social: desarrollo integral
PASTORAL CAMPESINISTA 1970-1978	Identificación radical con los campesinos	Catequista bautizador	Campo: residencia del clero	Templo ciudad: ritos contra el cambio	Fe cristiana y cambio social y político: construir comunidades cristianas al margen de las comunidades naturales
PASTORAL RONDERA 1978-1993	Capellán de las rondas en campo y ciudad	Catequista bautizador rondero	Campo ciudad.	y La ronda campesina	Construir comunidad cristiana a partir de la organización y autode-terminación de la comunidad natural

laicos. En segundo lugar, porque los sacerdotes abandonaron el espacio urbano y salieron al encuentro del campesino en sus propios caseríos. Y en tercer lugar, porque el clero, aunque siguió con su activi-

dad ritual-sacramental, puso el énfasis en una promoción humana y social. Es importante recordar que, aunque en la estructura parroquial anterior no hubo un laicado propiamente dicho, las comunidades campesinas tenían desde antaño «rosarieros»; es decir, campesinos que atendían distintas necesidades religiosas de la población rural.

2.2. Tipo de pastoral campesinista (1970-1978)

Este segundo tipo puede llamarse «campesinista» por varias razones. En primer lugar, porque los sacerdotes profundizaron su identificación con los campesinos y los catequistas consolidaron su estatus laical al asumir la representatividad de sus respectivas comunidades cristianas en el Consejo Pastoral de la parroquia; representatividad que, por otra parte, «ruralizó» de algún modo la ciudad al ser desempeñada con regularidad en sesiones efectuadas en inmediaciones urbanas; asimismo, porque el campesino incrementó reconocimiento, prestigio y autoridad frente a la ciudad y frente al mismo campesinado, al asimilar en sus funciones el rol permanente de «bautizadores» de sus comunidades.

En segundo lugar, porque, habiendo muerto el párroco de Hualgayoc, el obispo decretó que el grupo de sacerdotes de Bambamarca atendiera, junto a estas comunidades, el lejano distrito a Cortegana, de Celendín, con lo cual la atención pastoral del campesino tomó proporciones mayores; pero fundamentalmente porque, al trasladar el clero su residencia al área rural y movilizarse desde ella a la ciudad, situó en el campo su base de evangelización, operando simbólicamente una inversión con la que resultó privilegiando al campesino y en cierto modo postergando al poblador urbano: de esta manera, hizo de la ciudad la «periferia, y convirtió en «centro» el mundo campesino de los caseríos, las estancias y los sectores del ámbito habitualmente considerado a las afueras.

En tercer lugar, porque decidieron construir comunidades cristianas en el campo, aunque involuntariamente al margen de las comunidades naturales; y porque todos los agentes de pastoral, tanto

sacerdotes como catequistas, continuaron con su actividad de promoción propia de la pastoral misionera y enfatizaron la dimensión política, unas veces por medio de organización y otras del respaldo a movilizaciones y a la toma de conciencia de la dignidad humana del campesino y de la necesidad de reflexionar sobre la realidad y la posibilidad de los cambios estructurales.

2.3. Tipo de pastoral rondera (1978-1993)

Este tercer tipo puede llamarse rondero porque, en primer lugar, los catequistas y bautizadores son todos ronderos —siéndolo incluso algunos de los miembros de su cuerpo directivo— y porque el obispado y el clero apoyaron significativamente la creación de esta organización campesina.

En segundo lugar, porque aunque el clero visita permanentemente el campo, residió en la ciudad y desde entonces vivió alternando en ambos medios.

En tercer lugar, porque los agentes de pastoral que seguían su tarea sacramental y de promoción humana, persistieron en la construcción de comunidades cristianas en el campo; pero esta vez concentrando su acción política en el desarrollo de las rondas y relacionando tal tarea con el desarrollo de la comunidad. Ante el peligro del abigeato, puede decirse que la élite religiosa y la masa se aglutinaron para consolidar la ronda, que en Bambamarca se convirtió en un proyecto político religioso.

Es importante señalar que al lado de las autoridades políticas, entre la gente opuesta al desarrollo de las rondas, hubo campesinos pertenecientes a grupos religiosos no católicos. Algunos de ellos, sin embargo, pasados los primeros cinco o seis años de experiencia rondera y sin abandonar sus respectivas denominaciones, se plegaron a la tarea de fortalecer la organización campesina, llegando a coincidir en lo fundamental con los criterios pastorales del trabajo parroquial encarnado en los catequistas, produciéndose algunas formas incipientes de ecumenismo. Entre estas denominaciones reli-

gias destacaron la de los adventistas, los peregrinos y los israelitas del Nuevo Pacto Universal.

Muchos catequistas y bautizadores fueron destacados líderes de la ronda, y aunque su influencia en la organización no fue necesariamente para dirigirlas, además de otras funciones importantes, hallaron en esta organización el espacio social para desarrollar su compromiso laical, tanto en el campo de los valores tradicionales y democráticos como en el de los valores cristianos. Desde su perspectiva pastoral, el modelo promovió la organización y la autodeterminación de las comunidades campesinas y se adhirió a su propósito de constituirse en interlocutores válidos ante los poderes locales.

Aunque me limito al estudio de la parroquia de Bambamarca, una zona rural periférica, espero que esta experiencia no sea ignorada por el país. Más aún, yo creo que puede ser útil a otros lugares de América Latina. La experiencia pastoral de Bambamarca presenta, a fines de 1994 y 1996, un gran dinamismo que no se ha detenido en lo fundamental hasta finalizar el año 1997. Bambamarca es, entre otras cosas, un laicado campesino integrado a la estructura parroquial gracias a una trayectoria que no se basó en la formulación de simples buenos deseos, sino en la experiencia viva de sus protagonistas, el pueblo creyente y sus agentes pastorales.

3. El modelo pastoral

El trabajo de evangelización y promoción humana que dirigió monseñor Dammert en la diócesis de Cajamarca, produjo significativos cambios pastorales y configuró en Bambamarca un nuevo modelo pastoral. Este modelo se encarnó en el «programa de catequistas», y se puede sintetizar en la estrecha interrelación que se logró entre lo religioso, lo social y lo político. A Dammert y a sus equipos pastorales les interesó fundamentalmente la formación integral de las personas; concretamente, la preparación de líderes y gente capaz de resolver sus problemas por sí mismos y en su propio medio. Esto equivale a decir que la inserción de los campesinos en tareas pastorales

no significó una pérdida de su identidad ni un desarraigo de sus raíces culturales. Por el contrario, contribuyó a reconocer y superar prejuicios y prácticas adversas a la población rural.

En lo religioso, los agentes pastorales trataron acerca del sentido de los sacramentos, la lectura de la Biblia, el aprendizaje de oraciones y del catecismo básico, aunque enfatizando en la Iglesia como comunidad y en el hombre «integral». En lo social, les interesaba trabajar con organizaciones y las crearon formando asociaciones, clubes de madres y cooperativas; ofrecieron cursillos sobre obligaciones familiares, alimentación, salud humana, agroveterinaria, cooperativismo, etcétera. En lo político, aunque la Iglesia no buscara ni intentara meterse directamente en política, en el ambiente de Bambamarca, apoyar a los campesinos, reflexionar con ellos sobre la realidad, educarlos y ayudarlos a organizarse, significaba meterse en política.

Los sacerdotes casi nunca dejaron de caracterizarse por denunciar abusos, protestar en público y en privado ante las autoridades locales, discutir con los campesinos sobre la idea de justicia en general. Gitlitz describe de esta manera el origen del modelo:

Desde el comienzo el nuevo obispo definió como su meta la construcción de una Iglesia comprometida con los pobres del campo. Esto implicaba mucho más que simplemente llevar los sacramentos al campesinado —un problema logístico por sí solo bastante difícil—. También implicaba la formación de «Comunidades cristianas» verdaderas. Dammert percibía la Iglesia en términos de una comunidad de creyentes que reflexionan sobre el sentido de la religión y lo que significa para sus vidas. Esto exigía, en su concepción, la «reevangelización» de un campesinado que tenía poca comprensión de la doctrina católica o de la Biblia, o confianza en sí misma. *El énfasis del obispo era religioso, pero su comprensión de lo que significaba la religión incluía como parte importante el mundo temporal.* (Gitlitz 1996: 10, cursivas mías)

Era un modelo que proporcionaba legitimidad, símbolos y estructuras que los campesinos necesitaban, podían manejar y hacer suyos.

Este modelo respondía a las necesidades religiosas y políticas de los campesinos, y ofrecía una vía de ascenso social a los líderes (Gitlitz 1996: 51-52). Según este modelo, la parroquia siempre dirigió sus esfuerzos hacia el campo más que a la ciudad; predicó un mensaje de desarrollo integral y de la dignidad humana; permitió privilegiar los espacios de intercambio y reflexión para discutir problemas comunales y puntos de importancia política.

En cuanto se refiere a la religiosidad popular, este modelo explica que haya enfatizado más su dimensión sociohistórica y su carácter social y liberador que el carácter cósmico-mítico de la experiencia religiosa. La posición del clero frente a las manifestaciones de la religiosidad campesina fue en ocasiones purista y purificadora, pero jamás drástica. Supo oscilar entre la tolerancia y el intento por rescatar sus valores. La apertura hacia el conocimiento de estas expresiones y la revalorización de la religión campesina tuvo lugar dejando de reducir la religión popular a su dimensión cultural, para abarcar también su dimensión sociohistórica dentro de una perspectiva más histórico-liberadora. Como afirma Gonzales (1987: 105, 209), para la conciencia sociohistórica los problemas se interpretan y se entienden a partir de sus causas sociales e históricas. Por lo que, de un modo similar a la experiencia de El Agustino —y evitando caer en reduccionismos—, Bambamarca encaminó su religiosidad más por el rumbo de la espiritualidad del pueblo o de los pobres, de la reflexión bíblica, de la experiencia de la fraternidad y del compromiso con la realidad social, que por la vía más cultural del culto de los santos y de las cruces (Marzal 1988).

Desde mediados de los años ochenta, con el esfuerzo de algunos círculos culturales integrados por catequistas campesinos, viene dándose en Bambamarca un proceso de revalorización del sistema religioso campesino tradicional, que tiende a interrelacionar la conciencia histórico-mítica y la conciencia sociohistórica; la Iglesia de los santos y de las cruces con la Iglesia del compromiso con la realidad social.

Este modelo explica que los agentes pastorales asumieran como desafío pastoral los condicionamientos de una sociedad altamente

estratificada y racista. En su propósito de favorecer el protagonismo del laico, el modelo permitió que los campesinos empezaran a sentir la parroquia como más suya y dejaran de tomarse como simples clientes de ella. Para resaltar algunas características del nuevo modelo, voy a compararlo con el modelo desplazado. En 1963, al ingreso del Equipo Misionero Sacerdotal, la estructura del trabajo parroquial se podía representar tal como puede verse en el cuadro 2. Tal como se aprecia en dicho cuadro, no es que el obispo de Cajamarca esté «subordinado» al arzobispo de Trujillo. Desde antes del Concilio Vaticano II y hasta la actualidad, todos los obispos residenciales, incluidos los arzobispos, ejercen iguales funciones en sus propias diócesis, porque el arzobispo metropolitano es únicamente «primus inter pares» en su «provincia eclesiástica» y carece del derecho a intervenir en las diócesis sufragáneas.

Cuadro 2
Estructura de la pastoral tradicional de la parroquia de
Bambamarca hasta 1963

Arzobispado de Trujillo Obispo de Cajamarca Párroco de Bambamarca	
CIUDAD	CAMPO
Sacristán	Mayordomos de las fiestas patronales de las estancias
Cantor	Danzantes
Hermanidad del Señor de los Milagros	Rosarieros
Catequistas para la primera comunión	Síndicos de capillas y cementerios de las estancias
Congregación de los fieles	

– En cambio el obispo es el jefe de su diócesis y los párrocos son sus colaboradores, sujetos a las órdenes de su prelado. En la parroquia no hay más agente autorizado que el sacerdote. El sacristán, el cantor y otras personas que ayudan a la instrucción del catecismo infantil, no tienen otro estatus que el de personal al servicio del clero. Los grupos e individuos coordinan con el sacerdote y carecen de iniciativa. Casi todo está bajo la coordinación del clero. Cuando el sacerdote coordina en la ciudad, lo hace con hermandades o cofradías; cuando lo hace en el campo, es con mayordomos, rosarieros, grupos de folklore tradicional, síndicos de capillas o cementerios, etcétera. La relación del sacerdote con la gran congregación de los fieles es marcadamente vertical, no necesita de intermediarios, refuerza la masificación y el trato impersonal.

Treinta años después, en 1993, el espectro pastoral de Bambamarca es tal como se muestra en el cuadro 3.

En el cuadro 3, la relación entre arzobispo y obispo dentro de la misma provincia eclesiástica continúa siendo la misma. Desde 1963, el obispo cuenta en Bambamarca con dos organismos en permanente coordinación: el equipo pastoral conformado por los sacerdotes y las religiosas, y el cuerpo de catequistas y bautizadores campesinos. Estos componentes definen a su vez variadas y complejas interacciones. La permanente interacción entre sacerdotes y catequistas se expresa en el Consejo de Coordinación Pastoral, un espacio legal de coordinación entre los distintos suborganismos del Consejo Pastoral. En él descansa toda la dinámica del trabajo parroquial. El trabajo pastoral se estructura sobre dos elementos: a) las instancias de coordinación; y b) los organismos de acción. A continuación describo cada uno de ellos.

- a) Las *instancias de coordinación* basan su sistema en la red de comités pastorales de dos niveles: el nivel-estancial y el nivel zonal.
 - El nivel *estancial* comprende una gran cantidad de caseríos, en la mayoría de los cuales se ha formado un comité pastoral. Estos se agrupan y coordinan con el comité zonal.

Cuadro 3
Estructura de la pastoral de la parroquia de Bambamarca de
1963 a 1993

ARZOBISPADO DE TRUJILLO		
OBISPO DE CAJAMARCA		
Rosarieros y síndicos	Equipo pastoral parroquial (sacerdotes y religiosas)	Catequistas y bautizadores campesinos
Consejo de Coordinación Pastoral		
COMITÉS PASTORALES: ZONALES-ESTANCIALES		
Sociales	Organismos Culturales	Técnico-agropecuarios
Comedor infantil	Grupo Quiliche	Promotores agropecuarios (cedas): semillas, forestación y herramientas
Grupo de jóvenes Trabajo de impedidos físicos	Centro de Estudios «Alcides Vásquez»	Promotores de salud humana
Central de mujeres: campo y ciudad	Prensa y radio (Despertar) Bibliotecas rurales	
Congregaciones de los fieles		

– El *comité zonal* comprende un determinado volumen de case-
ríos que abarca la zona y es la instancia para vincularse con el
resto de las zonas.

- b) Los *organismos de acción* son básicamente de cuatro tipos: de
carácter social, cultural, cristiano y agropecuario.

- Dentro de los de carácter *social*, están las siguientes actividades: comedor infantil, grupos de jóvenes (de la ciudad y del campo), trabajo de impedidos físicos y central de mujeres (de la ciudad y del campo).
- Entre los organismos *culturales* están el grupo cultural Quiliche, el Centro de Estudios «Alcides Vásquez» (primaria, secundaria y nivel superior) y las Bibliotecas Rurales.
- Entre los *movimientos cristianos* o agrupaciones especializadas, de mayor o menor persistencia, están la JARC (Juventud Agraria Rural Católica), la Asociación de Damas de la Acción Católica, el grupo de catequistas y bautizadores, y los Equipos Docentes.
- El organismo *técnico-agropecuario* incluye otros dos elementos: los promotores de salud humana y los promotores agropecuarios (DAS-CEDAS), teniendo estos últimos distintos programas (de semillas, forestación y herramientas).

4. Los cambios pastorales

En conclusión, siguiendo a Gitlitz (1996), la parroquia de Bambamarca desarrolló en estas tres últimas décadas un modelo pastoral e caracterizada porque se encarnó en el programa de catequistas, buscó la formación integral de las personas y favoreció la participación de los campesinos en tareas pastorales que evitaron el despojo de su identidad y el desarraigo de sus raíces culturales.

Bambamarca desarrolló un modelo que contribuyó a reconocer prejuicios y superar prácticas adversas al campesinado. Esto se sintetizó en la interrelación entre lo religioso, lo social y lo político. En lo religioso, el modelo respondió al sentido de los sacramentos, encaminó hacia la lectura de la Biblia y el aprendizaje de oraciones. En lo social, trabajó con organizaciones (asociaciones, clubes de madres, cooperativas) y en la promoción de cursillos sobre obligaciones familiares, alimentación, salud humana y agropecuaria. En lo político, apoyó

a los campesinos, reflexionó con ellos sobre la realidad, los educó y los ayudó a organizarse.

Fue un modelo que respondió a las necesidades religiosas y políticas de los campesinos, que ofreció a sus líderes una vía de ascenso y de prestigio social y que dirigió sus esfuerzos hacia el campo más que a la ciudad. Un modelo que transmitió un mensaje de desarrollo integral y de dignidad humana, y que asumió como desafíos pastorales los condicionamientos de una sociedad estratificada y racista. En suma, un modelo que proporcionó la legitimidad, los símbolos y las estructuras que los campesinos necesitaban, manejaban e hicieron suyos.

En definitiva, ¿qué cambió en la parroquia de Bambamarca? Cambiaron básicamente las relaciones sociales, los intereses y las prioridades de los agentes pastorales. Dentro de la parroquia, los laicos adquirieron un alto grado de participación y un profundo sentido de pertenencia eclesial. Basada en sus fundamentos eclesiológicos y principios doctrinales, la institución eclesial experimentó efectivamente la solidaridad incondicional con los más débiles entre los pobres de Bambamarca. En las relaciones de la Iglesia con la sociedad y el Estado, se afirmaron la independencia eclesial y la autonomía del laicado frente a los poderes locales.

¿Por qué se hicieron esos cambios? Porque únicamente de este modo era posible que la Iglesia respondiera a su misión originaria. Porque, en el pasado, en un medio rural y tradicional como el de Bambamarca, la suerte de inferioridad y subordinación social del campesinado estaba condicionada en gran medida por la organización y el funcionamiento preconiliar de la Iglesia. Porque la Iglesia decidió renovar, reorientar y actualizar su misión a partir de las necesidades de la población y de las directivas de Vaticano II, de las enseñanzas pontificias y de las conferencias episcopales latinoamericanas. Porque no aceptó más vivir alejada de lo más importante de la vida del campesinado. Porque la diócesis y en particular la parroquia de Bambamarca, no se conformaron con ver publicados documentos sociales y encíclicas sino que se propusieron aplicar sus lineamientos, y organizar y hacer funcionar la parroquia para tratar de mejorar la

situación de los indigentes, los humillados y, en general, los campesinos injustamente tratados.

¿Cómo cambió? Saliendo al encuentro de la gente marginada, conociendo su realidad de dolor y esperanza, aceptando el riesgo y el clima de conflicto, comprometiéndose desinteresadamente con sus causas justas y permaneciendo fieles a las opciones tomadas. La parroquia reconoció el liderazgo ya existente en su interior, evitó desarraigarlo de sus valores y lo acompañó en sus procesos organizativos.

Concluyo este resumen de mi tesis en los tres siguientes puntos: los cambios en la estructura parroquial de Bambamarca, el tipo de parroquia que se configura y los rasgos más saltantes de la pastoral de la parroquia.

4.1. Los cambios en la estructura parroquial de Bambamarca

En Bambamarca, la Iglesia realizó algunas modificaciones estructurales promoviendo al laicado campesino y atenuando la distinción tradicional con el clero; alentó instituciones consultivas como son los organismos en torno al Consejo Pastoral; aprobó iniciativas comunitarias de base de tipo educativo, organizativo y de desarrollo técnico; descentralizó algunas responsabilidades de decisión como la de los comités pastorales zonales de los catequistas y los bautizadores; inauguró y amplió en la zona el papel de la mujer en la comunidad parroquial y la sociedad civil; y aceleró la puesta al día de los símbolos y del lenguaje. Además de ello, la ética de la fraternidad situó la praxis ritual en su adecuada relación con las responsabilidades cívicas, la defensa de los derechos humanos, la independencia y autonomía de la institución eclesial respecto del poder estatal.

La parroquia de Bambamarca representa el tránsito de una pastoral tradicional hacia una pastoral que privilegia la práctica social de la fe y la solidaridad con los sectores socialmente más desvalidos. Un criterio fundamental para dinamizar este tránsito fue la consideración pastoral de los problemas sociales de la población. Con tal principio se determinaron los ritmos y las prioridades del trabajo parro-

qual. Los equipos pastorales afirmaron su adhesión al dogma y al pensamiento religioso fundante, respondiendo a la urgencia de la salud, de la alimentación y de la cárcel injusta que sufren los débiles.

Bambamarca presenta un proceso similar al indicado en la tipología de Catalina Romero (1987) y su énfasis en una Iglesia que despierta y se compromete con los pobres. En esta parroquia, la opción por los pobres se tradujo en una efectiva opción por el campesino. El quehacer pastoral radicó en tres advertencias fundamentales: evitar una religión evasiva, impedir la relegación del laico campesino y rechazar las soluciones que pusieran en peligro el espíritu comunitario. Por su permanente «denuncia de las situaciones de injusticia y la valorización del laicado campesino», su labor pastoral se inscribe básicamente en la tipología profética caracterizada por Segundo Galilea (1966) y por Gustavo Gutiérrez (1968). En esta parroquia, la Iglesia evitó la complicidad con el orden injusto y desarrolló sus objetivos pese al malestar que produjo en algún sector del poder. En la tipología de Juan Carlos Cortázar (1988) está aludida la experiencia de Bambamarca por su énfasis en el protagonismo de los laicos y la afirmación de su autonomía frente al Estado y a la sociedad.

Al comprometerse con el desarrollo integral de las comunidades, la parroquia despertó entre los campesinos un poderoso atractivo por los valores de la solidaridad y la participación, así como por la legítima crítica social del Estado. Mientras nacían agrupaciones religiosas protestantes, el compromiso social de catequistas y sacerdotes promovidos por el obispo despertó la expectativa de estar re-creando una «nueva» Iglesia. En el lenguaje de los catequistas, esta expectativa fue formulada como «una Iglesia Viva que promueve la justicia y el cambio social».

De esta manera, el trabajo pastoral de Bambamarca se aproxima al estudio de los caminos religiosos en Lima, en el que Marzal caracteriza como Iglesia Popular el quehacer de algunas comunidades cristianas de El Agustino, no por el compromiso político partidario sino por el propósito de construir comunidades cristianas no únicamente en torno a las cruces y los santos, sino integrando el culto alrededor

de la reflexión bíblica, la experiencia de la fraternidad y el compromiso con la realidad social. Por todo esto, puedo decir que en estos años la pastoral de Bambamarca ha tenido mucho en común con lo que ocurrió con los «cristianos populares» urbanos de El Agustino, y con los campesinos de Riobamba-Ecuador de los que nos habla Gavilanes Del Castillo.

Al examinar la pastoral de la Iglesia de Bambamarca con los criterios que propuso Antoncich (1985) para describir una «iglesia popular», se advierte entre ambas importantes nexos que se sustentan en lo que el autor llama la «dimensión liberadora del cristianismo». Antoncich señala que una auténtica iglesia popular afirma su validez en la oposición radical entre injusticia y fe; en la reserva para evitar la instrumentalización del cristianismo por parte de los intereses de grupos de poder; en el esfuerzo por evitar una pura fe pasiva e individual, para promover una fe liberadora y colectiva. Una iglesia que no escamotea las relaciones de opresión ni prescinde de la protesta y la resistencia. La fe puede y debe ser una eficaz ayuda para transformar la historia; la dimensión liberadora de la fe, vivida en la comunidad cristiana, tiene una proyección social y política.

4.2. El tipo de parroquia de Bambamarca

Según Casiano Floristán (1994), los tipos de parroquia en general pueden clasificarse de acuerdo con cuatro criterios: según las disposiciones canónicas (territoriales o personales); según el entorno humano (rurales o urbanas); según el modelo de Iglesia (territorial, organizada, misionera o centro de servicios pastorales) y según su función pastoral (de antigua cristiandad, autoritaria o preconiliar, de nueva cristiandad o conciliar, renovada según el Vaticano II, popular, participativa o posconciliar).

Según este ordenamiento, Bambamarca fue en los últimos años una parroquia territorial, servidora del mundo rural y misionera; y por su función durante la primera mitad (1963-1978) fue una parroquia renovada, llegando a configurarse en los últimos quince años

(1978-1993) como una parroquia popular, participativa o posconciliar. Explico un tanto cada uno de estos puntos.

- a) Bambamarca es una parroquia *territorial*, porque según el Derecho Canónico comprendió todos los fieles de un territorio determinado (c. 518), y dada su extracción rural, puso una impregnación territorial de tipo rural, familiar y tradicional.
- b) Es *servidora* del mundo rural, porque promovió la solidaridad y la creación de comunidad, con una opción decidida por los campesinos desvalidos y excluidos de aquella sociedad.
- c) Fue *misionera*, en tanto que salió al encuentro de la población rural, alentó (o movilizó en medio de la solidaridad) la toma de conciencia del papel del laico en la Iglesia y en la sociedad, y acompañó la organización y los procesos sociales de la población rural. Fue misionera, en suma, porque advirtió los riesgos de la «parroquialización» y la clericalización para mantener abierta la parroquia a la sociedad y los intereses de la mayoría rural y para favorecer la formación de líderes laicos con protagonismo efectivo en el medio.
- d) Por su función, durante los primeros quince años (1963-1978) Bambamarca hizo el tránsito de antigua cristiandad o preconiliar a parroquia *renovada* según el espíritu del Concilio Vaticano II. Entre los rasgos típicos de este nuevo rostro estuvieron el sensible compromiso social con el campesinado, los servicios sociales que se mostraron menos de beneficencia que de promoción, apoyaron importantes reivindicaciones campesinas y fueron sensible a la defensa de los derechos humanos. El fomento de la participación de los laicos fue el dato más evidente.

En los últimos quince años (1978-1993) la parroquia puede definirse como *popular*, participativa o posconciliar. La opción por los pobres se reforzó por el acompañamiento de las organizaciones del campesinado, enfatizó la catequesis de adultos y profundizó una evangelización liberadora. El tono de la liturgia fue de compromiso y de

fiesta, muy asambleario y con gestos nuevos de signo liberador. Existió un compromiso social con la realidad provinciana y campesina. Hubo una clara opción por los pobres y se vivieron en la parroquia los problemas acuciantes de aquella sociedad, se denunciaron las injusticias y se reivindicaron los derechos de los pobres.

4.3. Características de la pastoral de Bambamarca

Desde otro ángulo, la parroquia llega a exhibir los cambios logrados en la serie de características que presenta su acción pastoral. En respuesta a la pastoral tradicional de fines de los años cincuenta, que destacaba por su énfasis en la práctica sacramental y su falta de sentido social, la parroquia desarrolló una pastoral distinta. A comienzos de los setenta, planteándose de alguna forma el mismo problema, desde Urcos-Cuzco, Marzal proponía a los agentes lanzarse a la búsqueda de nuevos caminos pastorales, diciendo que, «cuando se vive un cristianismo sedante, la pastoral debe ser problematizante» (Marzal 1971: 484). Esta intuición, que venía creciendo en el marco de la vigencia de la Conferencia de Medellín, estuvo presente desde el comienzo en Bambamarca. Al comenzar la pastoral misionera (1963-1969), el padre Pedro Pablo Bartolini escribía al obispo José Dammert:

[...] aquí la gente mientras más les damos (prédica, misa, Biblia, etcétera) más quieren, son los hambrientos insaciables quizás porque nunca se les ha dado algo; o si algo se les ha dado ha sido una pura sensiblería santoral y además se los ha tratado siempre como a niños o como a las fieles ovejas dóciles. (29 de noviembre de 1963)

Las condiciones infrahumanas de vida de la población, el creciente despertar del campesinado maltratado y postergado, unidos al interés de una Iglesia que se insertó para evangelizar ese mundo, explica una pastoral caracterizada por una serie innumerable de rasgos. Durante los treinta años de pastoral, Bambamarca fue formadora de laicos y promotora de comunidades. Supo darle sin embargo a esa labor, la orientación profética y liberadora que requerían las condicio-

nes sociales y cuya responsabilidad eclesial poseía vigorosa vigencia. Cercana a los sectores populares, la pastoral de Bambamarca supo permanecer inquieta por la justicia social, y por un compromiso fiel con los pobres; y, aunque viviendo tantas veces la experiencia de vivir desvalida y sin poder, ha sido precisamente esa fragilidad la que paradójicamente la mantuvo siempre libre y autónoma. Paso a explicar brevemente cada una de las notas de la nueva pastoral que se experimentó en Bambamarca.

1. *Búsqueda de la formación integral del laico.* Garr (1972) ya había alertado acerca del peligro de que el catequista distorsione su rol y se convierta en el nuevo gamonal religioso, o en el hombre de rito mágico mucho más que el mismo sacerdote. Y había señalado que la formación religiosa de los catequistas requiere de un plan formador de evangelización. Como señala Galilea:

La Iglesia no hace el mundo y la sociedad que ella quiere; sino que se hace Iglesia en el mundo y sociedad que los hombres han elegido. Por eso *el punto neurálgico de la pastoral profética es la formación misionera de los cristianos, a fin de que estos animen y santifiquen las instituciones profanas.* (Galilea 1966: 28, cursivas mías)

Porque se trata de desarrollar una Iglesia en «estado de profecía», que se desinstala, que se abstiene de legitimar cualquier «modelo» cristiano de sociedad o de institución político-social. Con la pastoral misionera se puso los fundamentos de esta tarea educativa, que más tarde continuaron la pastoral campesinista y luego la rondera. El carácter integral fue una preocupación permanente. Como dice Víctor Codina (1985), esta pastoral incluye a los laicos en su tarea misionera. Se orienta al testimonio en la vida cotidiana y en la vida familiar, y cuestiona las estructuras económicas. Fomenta comunidades cristianas en el campo y líderes campesinos bien preparados. Su espiritualidad no es la de la resignación y sufrimiento sino la valoración de la solidaridad y de la lucha por la justicia.

2. *Pastoral de comunidades*. Como ha señalado Marzal al referirse a los nuevos caminos religiosos presentes en Lima, se han formado comunidades que poseen un enfoque teológico nuevo basado en la teología de la liberación, una praxis ritual diferente (aunque con el abandono de prácticas muy arraigadas en la religión campesina como la fiesta patronal), un redescubrimiento de la Biblia, cuya lectura y comentario se convierte en parte importante de las reuniones de estas comunidades, y un compromiso ético-político que se traduce en simpatía y aun en militancia en los partidos de izquierda (Marzal 1988: 21). Con la peculiaridad del medio, estas comunidades de origen continental se han ido reproduciendo también en la parroquia de Bambamarca.

3. *Profética*. En los tres tipos de pastoral se destacó la función crítica de la Iglesia. La pastoral rondera mitigó el énfasis político que caracterizó a la pastoral campesinista, pero como con ella y con la misionera, la palabra fue para denunciar. Como recomendaba Marzal dentro de la pastoral de desarrollo, si se trataba de denunciar debía «denunciar resueltamente las situaciones de injusticia [...] pues las autoridades locales no raras veces están metidas en el juego de la explotación» (Marzal 1971: 524).

Como describe Víctor Codina, tales actitudes nos trajeron problemas a los agentes pastorales porque «una pastoral profética es con frecuencia conflictiva, ya que no se limita a fermentar la sociedad, sino a liberarla de todas las esclavitudes» (Codina 1985). Sin embargo, nuestro empeño persistió porque lo que motivó este dinamismo fue «la fidelidad al Evangelio, que exige ponerse de parte de los indígenas explotados» (Marzal 1971: 524). La pastoral de Bambamarca redescubrió y le dio prioridad a su misión anunciadora del Evangelio, denunció las situaciones de injusticia y revalorizó la importancia del laicado campesino para proyectar su influencia sobre la densa y extensa población. Es lo que Galilea (1966) y Gutiérrez (1968) describen en sus respectivas tipologías, al identificar como profética la pastoral que rechaza toda injusticia y todo signo de una Iglesia que legitima el orden injusto. Aunque con los términos propios del contexto

de fines de los sesenta, Gutiérrez afirmó que en el Perú «esta pastoral da cuenta del llamado a vivir las exigencias del Evangelio, en forma radical y coherente. Los movimientos apostólicos laicos radicalizan sus opciones políticas y sus militantes se comprometen cada vez más en el proceso revolucionario latinoamericano» (Gutiérrez 1968).

4. *Liberadora*. En el sentido que le da Thomas Garr, el programa de catequistas de Bambamarca empezó afirmando que la opción por el pobre posee una dimensión religiosa y social. Y que por eso la parroquia «no se limitó a un mundo de temor al cambio o al progreso» sino que «buscó que el campesino desarrolle en los campos espirituales y temporales» (Garr 1972). En los términos de Codina (1985), la de Bambamarca fue una pastoral que enfrentó la imagen del Dios alienante que adormece y resigna al pueblo ante el fatalismo de la pobreza; y propuso la dimensión liberadora de la religión, es decir abarcando las implicaciones sociales y políticas de la fe y del Evangelio.

5. *Pastoral cercana a los sectores populares*. Cortázar (1988) señalaba que la Iglesia va dejando el rol protagónico a las organizaciones populares y que se reafirma en su rol mediador; se mantiene en reserva pero, ni se desdice de su actitud crítica ante el régimen ni busca posiciones acomodaticias, ya que en algunos lugares del país, hasta muy tardíamente, la Iglesia ha persistido en ser aval de la organización popular. La pastoral rondera consolidó la inicial opción de la pastoral misionera por los campesinos. Ello explica identificación plena de obispado, clero y resto de agentes pastorales, con las comunidades ronderas.

Como dijo Idígoras al referirse a la trayectoria pastoral de la Iglesia peruana, también la parroquia de Bambamarca

[...] se ha acercado más y más a las clases populares. Definitivamente la Iglesia fue tomando clara conciencia de que su misión está en alentar y dinamizar las clases populares hacia su liberación. Se realiza un cambio ciertamente acusado en la Iglesia que se esfuerza por colocarse más cerca de las bases, y desde allí, clamar por la justicia». (Idígoras 1981)

6. *Búsqueda de la justicia social.* Esta fue una de las prácticas cotidianas que marcó la pastoral de Bambamarca. Conforme ha declarado la Iglesia por su magisterio y Thomas Garr (1972) lo evoca en los años setenta (Vaticano II, Medellín y Justicia en el Mundo de los Obispos del Perú, agosto de 1971), la tarea de conseguir la justicia social no es un accidente o una añadidura a su estricta labor sino una parte esencial de su misión a la que debe responder.

7. *Pastoral comprometida con los pobres.* Como sugiere Víctor Codina, la opción pastoral de la parroquia por los pobres no se estancó en el asistencialismo ni en el paternalismo. Con la pastoral campesinista se profundizó, dirigiéndose, por el contrario, «al mundo de los pobres, excluidos normalmente no solo de la sociedad sino también de una participación activa en la Iglesia. A través de comunidades eclesiales de base, cursillos bíblicos, etcétera busca evangelizar a los pobres y ser evangelizado por ellos» (Codina 1985). Como dice Iriarte, «ser cristiano supone destacar la dimensión de «pueblo» y en él la opción por los más pobres» (Iriarte 1985).

Se trata de un pacto-compromiso en el que la reciprocidad entre clero y catequistas afirma relaciones de interdependencia por encima de las de verticalidad y jerarquía. En esta alianza, el protagonismo es de los dos actores; y el del laicado no debe ser inferior al del clero. Como afirma Galilea (1989: 13), a partir de Medellín cambia la relación pastoral con los pobres: de «beneficiados» pasan a ser no solo sujetos sino además protagonistas de la marcha y de la pastoral de la Iglesia en los medios populares. Las comunidades cristianas de base que van a cobrar un importante desarrollo tienen su origen y desarrollo en este hecho.

8. *Pastoral «desvalida» y sin poder.* Aunque respaldada por el Concilio Vaticano II y legitimada por las Conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo, nuestra pastoral se encontró muchas veces poco o insuficientemente entendida por organismos ajenos a la Iglesia misma. Si bien desde 1980 la Constitución Política el Estado ofrecía su respaldo a la Iglesia, en la práctica no pocas veces nuestra tarea evangelizadora entre los campesinos nos llevó a ser blanco de la sospe-

cha y de la hostilización por parte de las autoridades del poder local. Pudimos contar, sin embargo con el respaldo permanente de la jerarquía eclesiástica, representada en monseñor Dammert, así como de la Comisión Episcopal de Acción Social, de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y otras instituciones humanitarias.

En este sentido, puede afirmarse que la parroquia de Bambamarca no corrió una suerte distinta de la del resto de la Iglesia que, como dice Idígoras, «al ponerse del lado del pueblo paciente y oprimido, comparte su suerte y se acerca más al programa evangélico» (Idígoras 1985) En consecuencia, sigue Idígoras, se prevé, en caso de continuar el camino emprendido en Medellín, una Iglesia menos poderosa y dominadora en el ámbito político y más poderosa por su influencia real con el pueblo, al que debe concientizar y llamar incesantemente hacia metas de mayor justicia (Idígoras 1985). Víctor Codina lo reitera al comprobar que la opción de la Iglesia por el sector de los pobres, «produce amplias sospechas y reticencias en sectores eclesiales y políticos de todo el mundo clave, por sus implicaciones sociopolíticas» (Codina 1985).

Como ha dicho Comblin, si la Iglesia obtiene un peso, una fuerza sobre la sociedad global, sobre el Estado y el conjunto de las instituciones de la sociedad civil, no es para que lo ponga «al servicio de un partido, una clase, ni para buscar el poder para sí o para sus aliados» (Comblin 1985). Aquel prestigio, sin embargo, es profundamente frágil, no tanto porque exista un cierto número de católicos que no están de acuerdo en que la Iglesia entre en la lucha por la defensa y la liberación de los pobres y de los oprimidos, sino porque desde esta perspectiva religiosa esta lucha no es solo contra fuerzas sociales o fuerzas humanas «sino contra las fuerzas del mal, fuerzas que superan los simples factores sociológicos, fuerzas en las que el mal se encarna en lo que la Biblia llama 'demonios'» (Comblin 1985).

No obstante, aquella fragilidad no invalida esta pastoral. Paradójicamente, el hecho de mostrarse endeble y fácilmente destructible, lo que revela es más bien la dimensión dramática del «buen combate» en que se encuentra la Iglesia cuando enfatiza su preferencia por el pobre. Como sigue Comblin,

[...] este combate es objeto de fuertes tensiones internas en el seno de la Iglesia que muchos no aceptan (Puebla 1139) pero la Iglesia reunida en Medellín y Puebla estima que de esa manera es que responde a su misión. Se trata de un combate que produce conflictos con grupos sociales e individuos pero sobre todo con las estructuras del poder y sus portavoces. Medellín y Puebla estiman que tales conflictos son necesarios (DP 1138). (Comblin 1985)

Reitera Comblin que

[...] a pesar de numerosas desilusiones, que tienen para ellos un sabor de traición, los pobres han encontrado suficiente apoyo para creer todavía que la Iglesia es para ellos la presencia del poder de Cristo en la tierra. No les parece posible que Cristo resucitado permanezca totalmente impotente y que no dé signos de poder. (Comblin 1985: 439)

9. *Pastoral libre y autónoma.* El respaldo que muchas veces nos vino a los sacerdotes, las religiosas y los catequistas campesinos de dentro del país, fue únicamente del obispo. Esto puede sugerir otro lado de nuestra fragilidad y de la, a la larga, transitoria consistencia de nuestra capacidad para realizar esta pastoral. Sin embargo, esta vulnerabilidad y falta de apoyo efectivo de organismos del Estado y poderes públicos en general es la que sugiere también el amplio grado de libertad que nos acompañó y que experimentamos para actuar movidos por el espíritu pastoral del Evangelio, antes que por la fácil y componedora diplomacia, la mediocre y ambigua coexistencia pacífica. Nuestra gestión parroquial fue realizada con un profundo sentido de libertad y autonomía. Jamás sentimos que nuestra acción se desarrollara con las manos atadas. Coincidió más bien con lo que Catalina Romero (1987) advirtió en la Iglesia: es decir, aquella toma de «distanciamiento social» de posiciones tradicionales, y abandono de su identificación y subordinación a la sociedad, dejando de aceptar como orden natural el orden social en el que participa, y cancelando de esa manera su identificación con el poder político y las clases dominantes.

5. Conclusión

En relación con la experiencia pastoral de Bambamarca, la pastoral tradicional desarrolló de acuerdo con un modelo que se sustentó en las relaciones de superioridad y subordinación. Esta perspectiva probablemente impidió advertir y cuestionar lo que está en juego en la convivencia social. Tal modelo o estilo de asistencia parroquial incapacita para influir en la transformación de los estereotipos y de la estructura social, legitimadores de la desigualdad de aquella sociedad rural. Bajo este modelo, la Iglesia se encuentra limitada para respaldar efectivamente el estatus de laico, su capacidad de participación y de protagonismo en el quehacer eclesial. Carece de sentido su cualificación para convertirse en interlocutor válido como agente eclesial y civil, como individuo y como cuerpo. La pastoral tradicional es incapaz de preguntarse por el vínculo de los problemas sociales y económicos de la población con la tarea religiosa de la catequesis parroquial. La nueva pastoral, sin embargo, desarrolló el trabajo parroquial acentuando el protagonismo laical. Su característica «emancipatoria» exhibe su mayoría de edad y el derecho eclesial a defender su autonomía.

Este trabajo prueba dos hechos fundamentales: que la Iglesia posee la capacidad de cambiar su estilo de pastoral, en sus métodos y estrategias de evangelización; y que ha llegado hasta el punto de convertirse en Bambamarca en un importante factor de cambio social. El estudio antropológico-pastoral permite descubrir el hecho de la inserción jurídica y práctica del campesino en la estructura parroquial, y el deber que tiene la Iglesia de profundizar el acompañamiento pastoral de los procesos en que está comprometida con la población. Es importante seguir respaldando el protagonismo del laico campesino y evitar la clericalización del quehacer parroquial.

Los obispos de América Latina constatan en la IV Conferencia Episcopal de Santo Domingo la presencia de «un gran número de laicos comprometidos en la Iglesia». Y reconocen con aprobación que «crece siempre más la conciencia de su responsabilidad» (96).

Sin embargo, no dejan de advertir dos problemas: que los laicos comprometidos «manifiestan una sentida necesidad de formación y de espiritualidad» (95), porque no siempre son adecuadamente acompañados por los pastores en el descubrimiento y la maduración de su vocación laical (96); y segundo, que aún persiste en nuestros medios eclesiales cierta mentalidad clerical en numerosos agentes de pastoral, clérigos e incluso laicos (cf. Puebla 784), la dedicación de muchos laicos de manera preferente a tareas intraeclesiales y una deficiente formación, que les priva de dar respuestas eficaces a los desafíos actuales de la sociedad (96).

Leer desde Bambamarca que nuestros pastores consideran como desafíos «la constante promoción del laicado, libre de todo clericalismo y sin reducción a lo intraeclesial» (97), adquiere un significado muy particular. No de triunfalismo, sino de preocupación y responsabilidad para con la Iglesia local. Porque no es prudente interrumpir o poner en riesgo los procesos impulsados por el magisterio conciliar de la Iglesia y su espíritu de renovación comenzados tempranamente en medios rurales como el de Bambamarca.

«Ellos —continúa el texto— han sido llamados a convertirse en protagonistas de la Nueva Evangelización». En Bambamarca, los catequistas-bautizadores-ronderos efectivamente lo son. Sus comunidades cubren un espacio social y simbólico que ha ampliado las habituales demarcaciones que poseía la Iglesia con la pastoral tradicional.

Bibliografía

ANTONCICH, Ricardo

- 1985 «Motivaciones socioeconómico políticas de la Iglesia Popular». En *¿Otra Iglesia en la base?* Bogotá: CELAM, pp. 231-275.

CELAM.

- 1968 «2.ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano». Medellín.
- 1979 «3.ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano». Puebla.

- 1992 «4.^a Conferencia General del Episcopado Latinoamericano». Santo Domingo.
- CODINA, Víctor
1992 *Ser cristiano en América Latina*. Potosí: Centro de Investigación y Servicio Popular (CISEP).
- COMBLIN, José
1988 «El poder de la Iglesia frente a los poderes del mal. El caso de América Latina». *Concilium*, n.º 217, Madrid: Cristiandad, pp. 437-431.
- CORTÁZAR, Juan Carlos
1988 «Inzsco.
- ESTELA DÍAZ, R., C. TRABERT y J. DE ROUBAIX
1992 *El camino que se hace al andar. Experiencia pastoral y trabajo de salud en Bambamarca*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- FLORISTÁN, Casiano.
1994 *Para comprender la parroquia*. Navarra: Verbo Divino.
- GALILEA, Segundo
1966 *Hacia una pastoral vernácula*. Prólogo de Leonidas Proaño, presidente del ISPLA. Barcelona (Cuernavaca): Colección Andina.
1989 «La pastoral popular en América Latina. Balance de cuatro décadas». *Revista Pastoral Popular*, setiembre-octubre, Santiago de Chile, pp. 12-16.
- GARR, Thomas M.
1972 *Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri*. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina (IPA).
- GAVILANES DEL CASTILLO, Luis
1992 *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina. Una aproximación crítica al pensamiento social y acción pastoral del «Obispo de los Indios»*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio.

GITLITZ, John.

1996 *20 años de una experiencia pastoral. 1962-1982 «opción por el pobre» en Bambamarca.* Cajamarca: Asociac. Martínez Compañón.

GONZALES MARTÍNEZ, José Luis y Teresa María VAN RONZELEN

1987 *La religión popular en el Perú: informe y diagnóstico.* Cusco: IPA.

GUTIÉRREZ MERINO, Gustavo

1968 *La pastoral de la Iglesia en América Latina.* Montevideo: Centro de Documentación MIEC-JECI.

IDÍGORAS, José L

1981 «La Iglesia y el poder». *Debate*, n.º 9, Lima.

IRIARTE, Gregorio

1985 *La realidad latinoamericana. Respuestas cristianas.* La Paz: Ediciones Paulinas, Colección Actualidad.

JUAN PABLO II

1984 *Discursos y homilias al Perú.* Lima: Centro de Proyección Cristiana.

MARZAL, Manuel M.

1971 *El mundo religioso de Urcos.* Cuzco: IPA.

1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima.* Lima: Pontificia Universidad Católica.

ROMERO, Catalina

1987 *Iglesia en el Perú. Compromiso y renovación (1958-1984).* Lima: Cuadernos del Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac, serie Iglesia y Sociedad.

Religión y cultura de masas El caso de «La Divina Revelación Alfa y Omega»

Gina Gogin Sias
Rolando Pérez Vélez

Nuestra experiencia de investigación en la línea de «comunicación y religión» nos ha permitido percibir el importante papel de la comunicación en las experiencias y cosmovisiones religiosas, entendiéndola no solo como el uso de los medios de comunicación sino también como práctica productora de significados sociales. Nuestras investigaciones¹ dan cuenta de cómo los grupos religiosos han incorporado en sus estrategias de comunicación, sus ritos y prácticas, elementos de la cultura massmediática. La escenografía de los templos, la teatralización de los predicadores, la aparición de animadores religiosos en la radio y la televisión, los conciertos musicales religiosos en escenarios no precisamente sagrados, nos hablan de una puesta en escena de la cultura de la masividad en el campo religioso. Pero también observamos cómo los referentes sagrados de las religiones tradicionales ya no son los únicos

¹ Nos referimos a los trabajos de investigación que realizamos en el Centro de Investigaciones en Comunicación Social de la Universidad de Lima (CICOSUL), sobre los siguientes temas:

- a) Presencia religiosa en las radios limeñas (Gogin 1997).
- b) La iglesia electrónica desde el consumo cultural (informe, archivo CICOSUL).
- c) La cultura masiva en la ritualidad religiosa: el caso de los grupos «Asambleas de Dios», «Alfa y Omega» y «Dios es amor» (artículo en prensa, *Ciencia y Praxis*, Universidad de Lima).
- d) «Formas y sentidos de las creencias en jóvenes universitarios limeños» (investigación en curso).

mediadores en la construcción del discurso religioso, sino que hay otras mediaciones culturales que están interviniendo, en las cuales la cultura de masas tiene un lugar importante.

Por un lado, los medios masivos se han convertido en escenarios fundamentales, a través de los cuales es posible observar una marcada diversificación de esta suerte de «supermercado» religioso. A los programas religiosos de radio o televisión tradicionales —con el sermón como formato privilegiado— se han sumado otras formas de construir el discurso religioso desde los medios. La ritualidad se construye desde los códigos del mundo de la cultura masiva, como los conciertos musicales de rock o los *talk-shows* con presentadores y animadores contruidos para un lenguaje audiovisual.

Por otro lado, las iglesias tradicionales también están incorporando cada vez más los dispositivos tecnológicos y los símbolos de la cultura de masas a sus ritos de comunicación. Observamos escenografías espectacularizadas al interior de los templos, pastores o sacerdotes que han empezado a ensayar nuevos modos de relación con el público, en los que el culto parece ser un verdadero *talk-show* religioso.

Tal como advertimos antes a partir de nuestras investigaciones, percibimos que los medios y las expresiones religiosas han empezado a interactuar. La cultura de los medios está en el rito, pero también el rito ha aparecido en lo público a través de los medios. Y es que tanto la experiencia religiosa como la magia de los medios masivos de comunicación se han convertido en mediadores fundamentales que hacen que la gente le encuentre cierto encanto a la vida cotidiana, en medio de la racionalidad moderna de estos tiempos.

Todo esto aparece en un contexto de escenarios sin fronteras territoriales —como diría García Canclini (1989)—, en el que más que mestizajes encontramos aquello que él denomina «culturas híbridas», pues es hibridación lo que está ocurriendo con fenómenos sociales como el religioso, cuyos ritos tradicionales están en una constante interacción con otros diversos bienes simbólicos, con otras memorias culturales y circuitos comunicacionales.

Es evidente que los medios masivos de comunicación se han constituido en espacios estratégicos a través de los cuales podemos reconocer e interactuar con una gran variedad de expresiones religiosas, conformándose una suerte de mercado massmediático de creencias.

El fenómeno de la iglesia electrónica (Assman 1987) nos ha permitido observar cómo los grupos religiosos o las iglesias han trabajado sus estrategias para usar los medios masivos de comunicación e interactuar desde lo público con sus mensajes y ofertas. Sin embargo, las investigaciones que realizamos nos hablan también de un fenómeno inverso: la incorporación de la cultura massmediática al rito religioso, a la experiencia comunitaria del culto, en donde observamos la apropiación de otros discursos que no necesariamente proceden de lo sagrado.

Una relectura actual de este fenómeno nos permite observar cómo esta incorporación de lo religioso en el ámbito público a través de los medios está generando, al interior de las comunidades religiosas, la construcción de nuevas estrategias para tomar posición en la sociedad, tomando en cuenta los condicionantes del mercado y el marketing audiovisual.

Las investigaciones anteriores, trabajadas en esta misma línea, nos han permitido observar la presencia de un circuito massmediático que se expresa en la producción y circulación de bienes culturales desde el discurso y la práctica religiosa en el ámbito público, construido precisamente desde los medios masivos y en otros ámbitos por los cuales transita la cultura masiva.

Observamos la construcción de estrategias comunicacionales que se elaboran desde las iglesias, en el proceso de su incorporación al campo de los medios masivos. En este sentido, asistimos cada vez más al crecimiento de un mercado religioso massmediático. Las iglesias están pasando de la producción de programas o la aparición eventual en los medios, a la apropiación comercial de los medios masivos; lo que implica constituir sus propias empresas de comunicación, ingresando así a la competencia fuerte en el mercado de los medios. Este

el caso del Canal 11, el Canal 42 Pacífico Televisión, las estrategias de marketing de Radio del Pacífico en frecuencia modulada —en el sector evangélico—, el canal de televisión del sacerdote Manuel Rodríguez, etcétera.

Es interesante observar cómo la globalización se convierte también en un factor de mediación cultural, tal como podemos apreciar en las producciones y la circulación de los mensajes masivos desde el campo religioso. En este sentido, observamos la incorporación de géneros televisivos y radiales, producidos tomando en cuenta que serán vistos y escuchados en distintos países. En ese sentido, lo transnacional religioso, en el campo de la comunicación masiva, es un fenómeno interesante para ser investigado.

Esto nos vuelve a plantear la necesidad de mirar el campo religioso no solamente como un lugar de satisfacción de necesidades individuales, o de ordenamiento o reordenamiento de los valores morales, sino también como un espacio clave de intercambios y mediaciones comunicacionales, así como de producción cultural de significados, en donde lo secular moderno parece convivir de manera cómoda con el discurso y la ritualidad religiosa tradicional.

Pero este fenómeno también nos permite apreciar la reconfiguración de las diversas expresiones religiosas, en su intento por interactuar con la gran variedad de discursos masivos que aparecen en los otros escenarios urbanos, tales como, por ejemplo, los medios masivos de comunicación. En este sentido, nos parece importante observar cómo la presencia de los sectores religiosos en los medios aparece hoy no solo como un simple traslado de la ritualidad al campo massmediático, sino también como una experiencia de intercambio cultural y social, que significa la satisfacción de la necesidad de aparecer públicamente, de mostrarse y estar en donde están los otros actores sociales.

El caso que estudiamos representa, sin embargo, un modo más sutil de apropiación del discurso masivo, ya que este se constituye como uno de los referentes de la construcción del discurso sagrado. Por tanto, estaríamos ante un grupo que encuentra, en la cultura

masiva y en sus códigos, material necesario para hacer doctrina y, en general, construir su religiosidad.

En este sentido, podemos observar una interesante interacción entre la cultura massmediática y la cultura religiosa. Ambas se han convertido hoy en mediadores culturales fundamentales, generando, como diría Jesús Martín Barbero (1975), una suerte de «reencantamiento» de la vida cotidiana.

«La Divina Revelación Alfa y Omega»² es uno de los movimientos con los cuales venimos trabajando desde que iniciamos nuestras investigaciones en este campo. Nuestros reportes destacan, en este grupo, elementos sumamente interesantes que nos hablan de una marcada presencia de lo massmediático en la experiencia de sus fieles y en la construcción del discurso doctrinal.

La propia difusión de la doctrina —los «rollos» o «planos divinos»—³ se efectúa a partir del uso de una serie de dispositivos massmediáticos como láminas audiovisuales, proyecciones cinematográficas, etcétera. Es interesante observar cómo incluso el lugar donde se reúnen los fieles nos remite a una suerte de sala cinematográfica, con butacas distribuidas frente a un écran para la proyección de películas, principalmente referidas al mundo de los extraterrestres y de las artes marciales, así como a temas bíblicos, que se constituyen en parte de la programación incluida en sus cultos. Todo esto nos habla, sin duda, de un movimiento religioso que construye su experiencia religiosa, entre otros horizontes, desde la cultura de masas; en ella, el espectáculo audiovisual hace que la experiencia religiosa se viva desde otras sensibilidades.

Al realizar el trabajo de campo de nuestra primera investigación (Gogin 1997), nos llamó la atención el programa radial del grupo: «La

² Al referirnos al grupo, en el presente ensayo usaremos dos denominaciones: «La Divina Revelación Alfa y Omega» y «La Hermandad del Cordero de Dios».

³ Los planos son, físicamente hablando —según el grupo—, una especie de papelógrafos totalmente escritos. En el ámbito religioso constituyen para el grupo la última revelación que hace el «Divino Padre Jehová» a su hijo primogénito en la persona de Luis Soto.

hora estelar de La Divina Revelación Alfa y Omega». En aquella época se transmitía por Radio Oriente todos los días, de diez a once de la noche. Lo que nos interesó del discurso del conductor del mencionado programa fue su constante referencia a la tercera reencarnación de Cristo, los «hermanos extraterrestres», la «divina madre solar omega», el «juicio molecular» y la «televisión solar», entre otros temas. Empezamos escuchando el programa diariamente, y percibimos que se constituía en un espacio casi instructivo del grupo.

1. El estudio del fenómeno religioso: una mirada desde la comunicación

En los últimos años, la religión se ha colocado en la agenda de las investigaciones en ciencias sociales; asimismo, viene cobrando importancia en el campo de la comunicación. En el terreno de los medios masivos (prensa, radio y televisión principalmente), apreciamos un notable crecimiento de la presencia de los discursos religiosos, a través de distintas formas y géneros massmediáticos. Hace algunos años solo encontrábamos, por ejemplo, dos páginas dedicadas al mundo religioso en algunos diarios; pocos programas radiales, sermones y rezos en algunas emisoras católicas; mientras que la televisión nos brindaba la misa dominical y las palabras de reflexión de algún sacerdote católico al cierre de la programación de ciertos canales. Esta situación ha cambiado notablemente. En la prensa, lo religioso aparece como noticia con mayor frecuencia; y cada vez más se multiplican los periodistas interesados en explorar, a veces muy etnocéntricamente, los para ellos extraños rituales y costumbres de grupos de trasfondo cristiano. En la radio se han incrementado los programas católicos, frente a la necesidad de competir con los programas evangélicos, que planifican su producción muchas veces desde la lógica del *márketing* y el mercado religioso; además de ello, también encontramos emisoras íntegramente alquiladas a grupos religiosos (la iglesia pentecostal «Dios es Amor», por ejemplo) y esfuerzos más mo-

destos como el de «La Divina Revelación Alfa y Omega», que alquila una hora diaria desde hace varios años, durante los cuales se ha mudado muchas veces de emisora. Finalmente, y lo que más llama la atención, es la apropiación comercial de la televisión por parte de determinados movimientos eclesiásticos, como es el caso del canal evangélico Pacífico Televisión y el proyecto televisivo que patrocina la Iglesia San Miguel Arcángel del sacerdote Manuel Rodríguez.

Por todo ello creemos que también la comunicación se constituye como otra de las perspectivas interesantes desde la cual pueden investigarse los fenómenos religiosos: es decir, la aparición de nuevos grupos y la emergente «nueva conciencia religiosa», como algunos la llaman, además de los dispositivos tecnológicos que se usan en los rituales religiosos, etcétera. Todo este inmenso campo de observación y estudio requiere, a nuestro modo de ver, de una mirada transdisciplinar que recoja los aportes de las disciplinas sociales que tradicionalmente han estudiado la religión: la sociología y la antropología. Como decíamos en un trabajo anterior,

[...] no porque partamos de una concepción mediática de la comunicación —aquella que pone el énfasis de los procesos de comunicación en el soporte técnico, es decir en los medios— sino porque pretendemos que estos [...] también constituyen espacios de confrontación, distinción, apropiación y legitimación de actores sociales en lucha o negociación. Por estas razones los medios, lejos de cumplir únicamente funciones de entretenimiento e información, también colaboran en el proceso de construcción de la realidad y de configuración de las identidades múltiples y plurales de los sujetos sociales. (Gogin 1997: 7)

Acercarse al estudio de los fenómenos religiosos no es tarea fácil. Se necesita de una perspectiva académica que permita estudiar la religión como un hecho social, y no puramente espiritual. Por lo general, y en gran medida por la propia socialización, el tema nos es cercano ni familiar; por ello, las opiniones se formulan comúnmente desde nuestras peculiares experiencias personales y familiares; y

desde un conjunto de prenociones y prejuicios que limitan y muchas veces castran nuestra mirada en tanto investigadores sociales.

Del lado de las disciplinas que han estudiado el hecho religioso, la bibliografía es amplia. Sin embargo, en la actualidad crece simultáneamente—como parte de la industria cultural— una bibliografía al alcance de la persona común y corriente, que atiende los temas religiosos en relación con otros que han aparecido en la agenda pública de esta última década con una fuerza impresionante: lo misterioso, la futurología, la reencarnación, la parapsicología, el orientalismo, el cosmos, etcétera. Esos temas y la bibliografía correspondiente empiezan a hacer perder vigencia a las posturas académicas elaboradas desde la universidad o los centros superiores de enseñanza. La interrogante que ello nos plantea es delicada, pues hace que nos preguntemos si estos textos empatan con una forma de concebir estos campos de conocimiento; si acaso el hombre común y corriente no llegó a separar magia de religión o religión de ciencia. En términos de lo que hemos investigado respecto a los fieles de la Hermandad del Cordero de Dios, la respuesta sería positiva: hemos encontrado que el ideal religioso —de conocimiento— convive armónicamente con la búsqueda del saber científico.

2. Caracterización de la Hermandad del Cordero de Dios

2.1. Surgimiento y desarrollo

Esta comunidad religiosa nace a luz de los «mensajes telepáticos» recibidos por el chileno Luis Antonio Soto Romero, quien afirmaba estar en comunicación con el «divino Padre Jehová». Soto llegó a Lima a fines de 1974. El primer momento decisivo para dar sustento a lo que sería posteriormente esta hermandad es el encuentro de Luis Soto con su futuro discípulo Antonio Córdova Quezada:

El divino maestro [se refiere a Luis Soto] estuvo aquí en el hogar, nos mostró leyes físicas, leyes maravillosas, leyes que la mente humana está lejos de comprender [...] Él estuvo acá tres años físicamente, yo tuve esa dicha grandiosa de conocerle, de conversar con él, recibir sus enseñanzas y reconocerlo, y es por eso mismo que él me confió una parte de esta doctrina, digo una parte porque a nivel planetario hay diez mil láminas, en Chile hay trescientas, en Bolivia hay doscientas [...] Desde 1974 él ya se encontraba escribiendo sus «mensajes» en planos o rollos,⁴ especies de papelógrafos de 1,50 por 1 metro, los cuales también se encontraban acompañados de dibujos hechos con lápices de colores. (Antonio Córdova Quezada, entrevista en Lima, noviembre de 1994)

Otro de los seguidores iniciales de Soto Romero es Ricardo Flores Herrera, quien luego realizaría una difusión independiente de la doctrina.

Córdova Quezada relata que conforme leía los «rollos telepáticos» fue dándose cuenta de la magnitud de la enseñanza contenida en ellos, hasta que finalmente invitó a Soto Romero a alojarse en su casa. Según Córdova, ahí él continuó escribiendo más rollos y visitó embajadas, periódicos, radios y emisoras de televisión, para su consiguiente difusión.

El posterior momento decisivo ocurrió en octubre de 1978 con el fallecimiento de Luis Soto, hecho que llevó a la comunidad de seguidores a una toma de posiciones. Córdova se erigió como figura clave en la continuación de la obra, en medio de desavenencias con otros discípulos, configurándose lo que podría llamarse el primer quiebre del grupo. Córdova continuó —ahora como el depositario oficial de los denominados rollos divinos— con la presentación y enseñanza de la Doctrina; y fueron las calles y plazas del centro de Lima el esce-

⁴ En la opinión de los líderes y miembros de este grupo, en la experiencia de contacto, entendimiento y difusión de estos rollos se encuentra la experiencia religiosa fundante. Ello, pues consideran que así se cumple la profecía de los «Rollo del Cordero», que aparece en el capítulo 5 del Apocalipsis. Quien la habría realizado es el «Primogénito Solar de Cristo», encarnado en Luis Soto Romero.

nario de su prédica. A fines de 1981 e inicios de 1982, con la reunión del pequeño grupo de nuevos interesados, logró dar forma a la Asociación Misionera de la Orden Revelada (AMOR)-Hermandad del Cordero de Dios, inscrita en los Registros Públicos de Lima.

En 1983 se inició la difusión por radio, a través de un programa que empezó en Radio Comas. Más adelante, buscando mayor sintonía, se trasladó a Radio Estación X (ahora Latina) y otras; y actualmente se transmite por Radio Unión. En el curso de 1983 también es importante señalar la presentación de su primer libro, que contiene la transcripción de cerca de cincuenta rollos. En ese año lograron ubicarse en su primer local institucional, situado en la calle Emilio Althaus, en el distrito de Lince.

Esta concisa reseña da cuenta de dos personajes claves: Luis Antonio Soto Romero, el profeta e inspirador de la Hermandad, y Antonio Córdova Quezada, el discípulo entregado a la tarea de enseñanza y difusión de esta revelación. Por un lado, sus rasgos biográficos nos hablan de personalidades especiales o carismáticas; por otro, nos permiten reconocer cómo en la búsqueda de sentido en el quehacer cotidiano involucran procesos de comunicación en los cuales el símbolo recrea la realidad. Comprobamos que «lo que hace socialmente la religión tan poderosa [...] es esta manera de colocar hechos próximos dentro de conceptos últimos» (Geertz 1987: 114). Por esta consideración, a continuación le dedicamos un acápite especial a cada uno de ellos.

2.1.1. Luis Antonio Soto Romero: entre el mito y la realidad

Quien se aproxima por primera vez a la Hermandad o toma contacto con la denominada Revelación Alfa y Omega, se encuentra con la figura mitificada de Luis Soto. Para los integrantes de dicha Hermandad, es un «Padre solar» venido del macrocosmos, de la «Galaxia Tri-no», con la misión de entregar a la humanidad la tercera y última doctrina planetaria, la cual dará inicio al Milenio de Paz en el año 2001. Siendo más cuidadosos en la referencia exacta, y como lo com-

probamos en la encuesta y las entrevistas aplicadas a miembros y simpatizantes del grupo en noviembre de 1996, todos reconocían a Luis Soto como una persona especial, con rasgos sobrenaturales. Para algunos era un extraterrestre.

Respecto a la biografía de Luis Soto, la señora Carmen Tasso, quien lo conoció personalmente nos narra lo siguiente:

Nació un 26 de noviembre de 1931 en Antofagasta, Chile, y no un 27 como señala la Hermandad que dirige Córdova. Desde niño tenía visiones. Nos contó el divino maestro que sus padres y maestros de escuela lo consideraban como un «niño fantasioso», por lo que relataba de sus experiencias con ángeles y de lucha con el demonio [...] A los 7 años abandonó su hogar por no soportar los problemas familiares. Encontrándose solo en un parque, una ancianita lo llevó a vivir con ella. Seguía teniendo visiones. A sus 14 ó 15 años ocurre algo extraño considerado providencial por él mismo: él queda inconsciente y permanece en esa condición por tres meses. La ancianita recurre a una hermandad espiritual que ella frecuentaba para realizar una cadena de oración y lograr que se recupere. Felizmente logró recuperarse. Entre las visiones que nos contó destaca aquella en la cual venció a los demonios faraónicos Isis y Osiris, que lo tentaban y ofrecían sus poderes. Cuando logró vencerlos, se le apareció en sus visiones el Cordero de Dios y tuvo lo que él designa como el «brote telepático» o comunicación directa con el padre eterno Jehová. Luego nos refirió que estudió electrónica en Tarapacá. Respecto a cómo transcurrió su vida desde aquellos 15 años y su vida adulta antes de venir al Perú, es una enigma aún no resuelto. (Carmen Tasso, entrevista en Lima, enero de 1997)

Luego llegaría a Lima, en donde radicó hasta el fin de sus días. A fines de 1974, cuando Soto disertaba en un auditorio interesado en temas espiritistas, ocurrió el encuentro que Córdova considera como trascendental, expresándolo así en sus propias palabras:

[...] yo perseveraba, perseveraba en la búsqueda y en un momento dado llegó aquí una hermana y conversamos rápido, eso fue en el

año 1974 entrando para el 75, y me dice: hay un hermano que nos trae los rollos del Cordero de Dios. Entonces, cuando me dio ese aviso yo paré las orejas y pedí los datos, y me dio la dirección; yo a la vez invité a muchas personas. Y llego el día viernes, éramos un total de catorce personas. Cuando llegamos subimos a un quinto piso, ahí vivía el hermano Carlos Morelia, quien practicaba el espiritismo. A las 7 y 5 de la noche, suena el timbre, sale el hermano Carlos Morelia a abrir la puerta y dice «hermano ya lo están esperando». Ya habían otros hermanos más y en total creo que aquella noche fuimos como veintidós personas. El divino maestro era de un metro ochenta de estatura, sencillo, estaba con una chompita y tenía un corderito aquí en el lado izquierdo, sandalias, sencillo. Se paró al frente de nosotros y luego de pedirnos que abramos los planos en el piso, nos dijo: «esto se llama la escritura telepática, esto lo envía Dios, esto representa a la verdad prometida en la parábola que dice: y llegará la verdad por sorpresa como ladrón en la noche». (Antonio Córdova Quezada, entrevista en Lima, setiembre de 1996)

2.1.2. Antonio Córdova Quezada: la creación de un liderazgo

El otro personaje clave para la comprensión del fenómeno Alfa y Omega es su actual depositario, Antonio Córdova, artesano joyero, natural de Sihuas, Ancash, quien nació un 17 de enero de 1935. Córdova señala que desde su infancia lo acompañó una inquietud por resolver preguntas trascendentales. Rodeado de un ambiente de catolicismo popular, tuvo de niño la iniciativa de colaborar en la iglesia de su pueblo como acólito. No obstante, se alejó definitivamente «al ver los desarreglos en los que vivían los curas a los que ayudaba». Luego buscó nuevos derroteros. Se preocupó de desentrañar los misterios que se encuentran en la Biblia. Una vez llegado a Lima, a la edad de 22 ó 23 años, a la vez que se ganaba la vida en diferentes oficios (en un principio tuvo varios empleos: albañil, mozo, gasfitero, para finalmente dedicarse al mismo oficio de su padre, es decir, joyero), recorrió diferentes grupos religiosos: testigos de Jehová, adventistas, pentecostales, entre otros; pero no se afilió a ellos pues lo hacía sobre todo «explorando» las diferentes alternativas. A ello hay

que sumar los sueños, que entonces le confirman que sus oraciones estaban siendo escuchadas. Su contacto con grupos continuó, incluso rebasando el contexto cristiano: visitó a los Hare Krishna, Mahikari, Rosacruces y a la Misión Rama, e incluso participó en reuniones de brujos y espiritistas.

No obstante, para comprender la experiencia de Córdova no basta señalar su itinerario religioso; también es necesario ver sus inquietudes políticas, parecidas a las de sus contemporáneos de esa época. Luego de un tránsito fugaz por el belaundismo y en el aprismo como simpatizante, llegó a militar al Partido Comunista del Perú (PCP), cuando la dirección de este la ejercía Jorge del Prado. Parece que el paso por la vida política partidaria es un hecho muy significativo: sus marcas las encontramos en el tipo de organización que Antonio Córdova imprime en Alfa y Omega y el espíritu cultural y familiar que grupos como el PCP de Del Prado intentaron gestar en su tiempo. Además el seudónimo «Peregrino Cruz Paz», que usualmente utiliza Córdova y precisamente tiene las iniciales del PCP, nos hablaría de una autopercepción de Córdova marcada por su paso por este movimiento político mezclado con su vivencia del catolicismo popular, que se traduce en la idea de «ser peregrino en esta tierra de pruebas, saber cargar la cruz que son las responsabilidades y esforzarnos por vivir en paz».

Córdova, desde un inicio y gracias a ser el depositario oficial del «mensaje divino», tiene bajo su responsabilidad la dirección de la Hermandad, consolidándose cada vez más su posición como Secretario General y Presidente Vitalicio.

En la actualidad Córdova es la figura principal en la difusión de la Revelación Alfa y Omega. Su condición de Depositario no solamente le da prestigio, sino también poder efectivo en las decisiones de su institución, que ha llegado a proyectarse en el ámbito nacional. Es por ello que hemos considerado importante esta semblanza, para comprender la Hermandad del Cordero de Dios como hecho social.

2.2. La naturaleza de la Doctrina

Ya hemos examinado al personaje Soto, con ciertos perfiles de un mesías y de profeta, reconocidos también por otros. La hierofanía la construyen sus «comunicaciones telepáticas» contenidas en sus «divinos rollos», que suman un total de cuatro mil; a ello hay que agregar diez mil «órdenes telepáticas o divinas leyes». Como se ha señalado, estos rollos se hallan escritos en papelógrafos de 1,50 x 1 metro, la mayoría de ellos con dibujos coloreados alusivos al contenido.

La doctrina contenida en dichos rollos no se encuentra presentada sistemáticamente; es necesario extraerla de los rollos publicados y de los que se encuentran en exhibición (que son cincuenta y cuatro). Estos son presentados como «La Divina Revelación» o «La Ciencia Celeste», que contiene la tercera y última doctrina planetaria. Para ellos, la primera doctrina fue la entregada por Moisés, la segunda fue traída por Jesucristo y la tercera por Luis Soto.

La temática es de lo más variada: constituye una amalgama *sui generis* en lo que a doctrina se refiere. Intentando un orden provisional, la presentamos del siguiente modo:

- a) *Cosmología*. En este acápite, podemos incluir todas las disquisiciones sobre los orígenes: del Universo, de los sistemas solares, del planeta Tierra y del hombre, así como también las leyes que lo rigen.
- b) *Ufología*. Se enseñan los principios que sustentan su construcción de la vida extraterrestre; también se explica quiénes son los «padres solares», los hermanos extraterrestres más evolucionados y que auxilian a los llamados «mundos de prueba».
- c) *Vegetarianismo*. Se enseña lo inconveniente y perjudicial de la alimentación carnívora o «cadavérica», sobre la base de los principios de respeto de la vida de los hermanos menores de reinos inferiores.
- d) *Escatología*. La disquisición sobre los tiempos del fin constituye el eje central de la doctrina, ya que se anuncia la inminencia del

«Milenio de Paz» o «Era Omega o de los viajes interplanetarios» al inicio del 2001, con el consiguiente «Juicio Final».

- e) *Sociopolítica*. La Revelación Alfa y Omega, además del contenido religioso, tiene un discurso de crítica social bastante sobresaliente; censura al capitalismo por todas sus injusticias y propone el gobierno de los más humildes.

2.3. Perfil de los miembros⁵

Alfa y Omega está integrado por ciudadanos de sectores socioeconómicos pobres o empobrecidos, de proveniencia migrante, sobre todo con más de diez años de permanencia en Lima. La Hermandad está conformada principalmente por hombres cuyas edades oscilan entre los 26 y los 55 años. Para el caso de los mayores, su ciudad natal no es Lima; sin embargo, viven en esta ciudad desde hace más de veinte años en promedio.

Respecto al nivel de instrucción, los datos muestran una población escolarizada en la que predomina la educación secundaria. Además encontramos un porcentaje de fieles con primaria únicamente (20,3%), y otro pequeño pero significativo número de fieles con educación superior (12,4%), que correspondería a los más jóvenes, pues el rango de edad de los fieles va de los 26 a 55 años (con muy estrechas diferencias en los porcentajes de las generaciones presentes). Se trataría, por tanto, de un grupo religioso adulto y con cierto nivel de educación formal. Si a esto le sumamos una actitud de permanente búsqueda intelectual, veremos que es esta la principal característica del perfil del miembro: la necesidad de buscar respuestas a sus necesidades intelectuales de conocimiento.

Respecto a la historia religiosa de los miembros, la mayoría han sido bautizados en la Iglesia Católica, aun cuando se aprecia que an-

⁵ Los datos de este acápite han sido extraídos de la encuesta que aplicamos a los miembros y simpatizantes del grupo en noviembre de 1996.

tes de incorporarse a la Hermandad del Cordero de Dios han integrado diversos grupos religiosos.

2.4. Las reuniones de la Hermandad

Para efectos del presente ensayo, queremos destacar dos reuniones que expresan la riqueza comunicacional del grupo.

2.4.1. El domingo: un «laboratorio del saber»

De todas las reuniones de la semana, el domingo es el día de mayor concurrencia de personas. Cada domingo se realizan variadas actividades, que se inician con la lectura de los planos, a partir de las once de la mañana. Previamente, un grupo seleccionado de los miembros se encarga de colocar ordenadamente estos planos, los cuales están puestos en atriles que aproximadamente suman cincuenta y cuatro. Cada atril tiene una silla al frente, lo que permite que los interesados en leer las láminas se sienten y tomen apuntes.

La mayoría de participantes se sientan frente a estos pergaminos y leen silenciosamente. El salón parece una gran biblioteca con muchos lectores. Algunos hacen anotaciones de lo que consideran interesante, otros solo leen atentamente sin perder la concentración. El abundante texto de los pergaminos nos da una idea de que cada visitante, para leer la totalidad de un rollo, debe invertir por lo menos alrededor de una hora y media. Las personas leen cualquier pergamino que sea de su interés; algunos parecen llevar el hilo de la lectura de aquellos textos densos, redactados con letras muy menudas y de gran extensión.

2.4.2. Los sábados de película

La reunión de los sábados se ha denominado «Sábados de película». A partir de las siete y media de la noche, se inicia el programa. El ambiente es muy parecido a aquel que se vive cuando uno asiste al

cine, es decir, la gente asiste y se ubica en alguna de las butacas (sillas ubicadas ordenadamente, a manera de una sala cinematográfica) e incluso se exhiben cortos, avances o reportajes sobre paisajes turísticos del país, artes marciales o dibujos animados, antes que empiece la película programada para la fecha. Luego se proyecta la película sin ningún comentario inicial, dado que el título ya ha sido anunciado durante la semana en un cartel especial colocado en un lugar visible del local.

Las películas más comunes que se han presentado son Shogún, las de Bruce Lee, Grandes aventuras de Julio Verne, La guerra del fuego, Ben Hur, La guerra de las galaxias, King Kong, Sansón y Dalila, El Día de la Independencia, Volver al futuro y El príncipe valiente, entre otras.

2.5. Medios y modos masivos de comunicación

La difusión es un aspecto importante en el quehacer de la Hermandad. En este sentido, se usan diversos medios para dar a conocer tanto sus actividades como los aspectos que contiene la propia doctrina a través de la cual se articula el grupo. En el mismo local en donde se realizan las reuniones habituales, se difunde la doctrina a través de folletos, volantes, recortes periodísticos y artículos colocados en el periódico mural. Pero también se usan otros medios masivos para llegar a un público más amplio, tales como murales, la radio y otras presentaciones públicas.

2.5.1. El programa radial

La Hermandad cuenta, desde hace diez años, con un programa radial denominado «La hora estelar de La Divina Revelación Alfa y Omega», que ahora se transmite por Radio Unión, de ocho y media a nueve y media de la noche. El programa se transmitió antes en las siguientes emisoras: Radio Comas (1982-1983), Radio Estación X (1985), Radio Star (1987-1991), Radio Unión (1990), RBC (1992), Radio

Victoria (1993) y Radio Oriente (1994-1996). Según Córdova, «no se busca convencer, sino anunciar, compartir el nuevo conocimiento».

El papel que cumple el programa radial es sumamente importante. Por un lado, posibilita una presencia pública del grupo; pero además, por otro lado, se constituye en un nexo importante para motivar a los oyentes a visitar el local de la Hermandad, es decir, para que la gente acceda allí directamente a los planos y folletos y escuchen las conferencias del «hermano» Córdova.⁶

Por otro lado, es importante anotar que el programa radial se constituye en un espacio clave para convocar a los fieles a las reuniones, dar a conocer la doctrina y sensibilizar a los oyentes respecto a la validez de las creencias de la Hermandad del Cordero de Dios. Los testimonios de los fieles dan cuenta que la mayoría de ellos llegaron al local de la Hermandad motivados por aquello que han escuchado en el programa radial.

2.5.2. *El periódico mural*

La Hermandad cuenta también, dentro de su estrategia de difusión, con un periódico mural, ubicado en una de las paredes del local central. A través de este medio informan sobre una serie de acontecimientos y dan a conocer opiniones diversas, en los siguientes campos: geomundo, naturismo, ecología, antropología, filosofía, ciencia celeste y psicología, todos ellos referidos a mundo de la ovniología y el vegetarianismo, principalmente. Este medio es usado también para dar a conocer la opinión oficial de la Hermandad respecto a ciertos acontecimientos o informaciones que aparecen en los medios masivos, por lo general vinculados al tema ovniológico.

⁶ Según la encuesta, el 90,2% de los miembros escuchan el programa radial. Las razones tienen que ver principalmente con la necesidad de complementar las enseñanzas escuchadas en el local.

2.5.3. *Las presentaciones públicas*

La Hermandad se ha planteado también una estrategia de difusión de su doctrina en otros espacios fuera del local central. Se organizan en grupos para realizar reuniones públicas especialmente en plazas públicas, en donde exhiben copias de los planos, así como de publicaciones periodísticas en las que se da cuenta de la experiencia de la Hermandad del Cordero de Dios, como una manera de legitimar y darle credibilidad a su discurso a partir de lo que los medios han reflejado.

3. Usos y apropiaciones de la comunicación en el campo religioso

3.1. *La búsqueda del saber científico desde la religión*

Uno de los aspectos que nos ha parecido más relevante desde que tomamos contacto con Alfa y Omega se refiere a la actitud de los miembros frente al conocimiento. Esta es una actitud de permanente búsqueda del saber, de deslumbramiento frente al conocimiento, más aún si este se presenta como científico. Eudelio Martínez, por ejemplo, joven universitario que se desempeña como secretario de Organización de la Hermandad, nos contaba que él antes de ingresar al grupo tenía un sentimiento de orfandad intelectual, que según él está presente en mucha gente, en todo el país. Pero no solo los miembros con cargo y nivel de instrucción superior se expresan de este modo; hemos encontrado respuestas similares en otros miembros. Las respuestas van desde la del señor artesano con primaria completa que refiere que «antes de entrar aquí no sabía nada», hasta la señora ama de casa que nos dice que ella sabe ahora «hasta de fórmulas matemáticas y químicas».

Este hecho nos lleva a preguntarnos por qué la gente se adscribe y permanece en el grupo, pero también qué significa —material y simbólicamente— el conocimiento y la ciencia para los fieles de Alfa y Omega. Hemos encontrado diversas respuestas que nos plantean

un conjunto de reflexiones que incluyen preguntas por el significado de la ciencia, el papel del sentido común, pero fundamentalmente por el significado actual de la experiencia religiosa y del *status* del que goza el saber científico.

En lo que respecta a Alfa y Omega, son dos los aspectos que deben tenerse en cuenta para comprender esta actitud de búsqueda de conocimiento y la necesidad de legitimar el conocimiento desde el saber científico. Por un lado, la doctrina: su elaboración y constitución; y por otro, el tipo de fiel que se siente atraído por ella.

La doctrina es el eje fundamental del desarrollo y crecimiento del grupo, y la principal fuente de atracción para nuevos fieles. A diferencia de otros grupos religiosos, Alfa y Omega no desarrolla el aspecto ritual ni ceremonial. Pero el papel que cumple la doctrina no se limita a la atracción de nuevos miembros, pues también articula el funcionamiento interno del grupo. Dicho de otro modo, el miembro de Alfa y Omega se adhiere al grupo por la doctrina y permanece en ella por esta adscripción, que significa en palabras de los miembros «el encuentro con el verdadero conocimiento».

Cabe recordar que el *corpus* doctrinal lo constituye fundamentalmente la denominada Doctrina del Cordero de Dios o Ciencia Celeste o Nueva Revelación, suma de supuestos «cuatro mil planos telepáticos» y de «diez mil leyes divinas». Esta «doctrina» es un caso *sui generis* en el escenario religioso nacional, pues combina elementos que difícilmente encontraremos en otros grupos: ufología, elementos del cristianismo, profetismo, gnosis, reencarnacionismo, vegetarianismo, escatología, secularismo, cientifismo, revolucionismo, milenarismo y un tipo especial de mesianismo.

Es interesante que la «cuarta revelación de Cristo» que ellos sostienen, dé cuenta de una nueva era para el planeta Tierra, la del Tercer Milenio, así como su unificación en una misma fe y en un mismo sistema económico: «el comunismo celestial». Pero antes de llegar a este, según esta doctrina, se destruirá este extraño sistema de vida basado en el oro y se realizará el juicio final. La imagen del juicio final es recreada a partir de los relatos similares presentes en

el Apocalipsis y de elementos tomados de la cultura de masas, pues se afirma que se podrán ver los pecados en el mismo momento en que eran cometidos, a todo color y en una televisión gigante. Y como consideran que existe vida no solo en este planeta, también estarán presentes «nuestros hermanos extraterrestres», quienes han estado observando nuestros actos desde sus «naves plateadas».

La doctrina del Cordero de Dios o Ciencia Celeste está dirigida en especial, según refieren los líderes de este grupo, a los países que conforman el llamado Tercer Mundo. Desde esta lógica, son los que se dejaron ganar por el «sistema de vida de este mundo» los que no podrán entrar en el Reino de Dios; es decir, los ricos, la alta sociedad, los nobles, los fabricantes y traficantes de armas, los religiosos de todas las iglesias —en especial las cristianas—, los funcionarios de aduana que roban, los periodistas que mienten, los editores de creencias mundanas, etcétera.

De allí lo interesante de entender la doctrina no en tanto ella, sino como elemento de congregación y de creación de un grupo religioso. Pues si bien toda la doctrina de Alfa y Omega proviene de las supuestas revelaciones al personaje Soto, el grupo religioso lo logra constituir Antonio Córdova, quien organiza una congregación que hace de estas «revelaciones» la doctrina fundamental. Como se puede apreciar en la doctrina, la formulación de sus supuestos, la lógica intelectual presente y la peculiar apropiación de elementos de diversos horizontes culturales que allí se hace, esta no resistiría ningún análisis con arreglo a la tradición occidental, aristotélica mucho menos con arreglo a criterios científicos modernos. De allí la pertinencia de entenderla desde un concepto de comunicación, entendido este como un proceso de producción de sentido. Pues si bien la doctrina de Alfa y Omega es una excelente muestra de lo que puede significar la apropiación cultural en el campo de lo religioso, es igualmente importante empezar a indagar en los procesos o dispositivos culturales que han permitido la atracción de otras personas. Dicho de otro modo, creemos necesario preguntarse cómo ha podido lograrse un grupo en función de la construcción del discurso religioso de un solo individuo

(Soto); y la legitimación que de este hace otro individuo (Córdova), quien finalmente hace de lo escrito por Soto la hierofanía fundante, el elemento sagrado, en el cual van a creer y tener fe los miembros de Alfa y Omega.

No hay que olvidar que la aparición de grupos como Alfa y Omega es un fenómeno no tan reciente y que se está dando en el ámbito mundial. Estos grupos, algunos de inspiración cristiana, están mostrando que la religiosidad contemporánea estaría incorporando como algo normal determinados elementos que no provienen del campo estrictamente religioso.

Al examinar el escenario de la modernidad encontramos algunas características de la religiosidad contemporánea presentes en Alfa y Omega, que conviene recordar para ubicar a la Hermandad en un contexto más amplio. Así tenemos:

- La secularización, entendida como un proceso de separación del ámbito eclesial.
- La mentalidad científico-técnica, entendida como el alejamiento o la sustitución del *ethos* religioso, que busca en el «método científico» la respuesta a interrogantes religiosas y también espirituales.
- El culto ufológico, entendido como el surgimiento de un tipo de mesianismo inspirado en el contacto extraterrestre y el redescubrimiento de la magia y el misterio del Universo y el cosmos. No es difícil reconocer cómo las representaciones colectivas en grupos como Alfa y Omega tienen en el OVNÍ un ejemplo simbólico a seguir y un enigma a interpretar. Este tipo de mesianismo se inscribe en un proceso de cambio social y religioso que genera nuevos espacios de apropiación cultural. Convergen en esta dinámica la dimensión celeste, misteriosa, telúrica y étnico-política, características que entre otras describen lo que Mayer, recuperando lo que dice Colin Campbell, denomina *medio cáltico*, que «incluye a todos los sistemas de creencias desviantes y las prácticas asociadas a ellos: un magma no estructurado, móvil, fluido,

en continua recomposición constituido por creencias y representaciones al margen de las temáticas racionales, profanas y religiosas» (Mayer 1987: 24). Visitar una librería especializada en los temas esotéricos permite entender rápidamente cuáles son los diversos campos que se interpretan para constituir el universo espiritual del medio cáltico: en los estantes se encuentran libros sobre vegetarianismo y yoga, extraterrestres y reencarnación, místicas orientales y parapsicología, medicinas suaves y astrología, todos en una convivencia armoniosa. Está claro que los que frecuentan tales librerías no se interesan quizá por todos estos temas a la vez, pero se pueden familiarizar con ellos muy rápidamente: se trata de un sector de hombres y mujeres constantemente en búsqueda,

[...] para quienes en la mayoría de los casos la filiación a un grupo particular no les impedirá persistir en su interés por otras vías y otros temas. Para esta subcultura, la exploración se considera como elemento normal de un proceso de crecimiento y desarrollo interior, el paso de una vía a otra o la experimentación de varias. Existen cruces entre el universo cáltico y los campos cuya dimensión espiritual no es evidente de manera inmediata: no solo las medicinas suaves sino también el vegetarianismo [...]. (Mayer 1987: 24)

Por otro lado, Alfa y Omega congrega gente de clase baja que vive en zonas pobres como Comas, Santa Anita o San Juan de Lurigancho. En este aspecto encontramos una diferencia fundamental con grupos similares que aparecen en lugares como Europa y Estados Unidos, en los que según la bibliografía consultada son individuos de sectores medios, con mediana instrucción y formación cultural, quienes desencantados del saber científico y de la religión, se sienten atraídos por campos de conocimiento como los antes mencionados; por lo tanto, son sectores que han tenido acceso a fuentes de educación e información, así como al capital económico que posibilitó esta búsqueda. En Alfa y Omega encontramos lo que nosotros llamamos el «intelectual pobre», aquella persona que no tiene ni los recursos cognoscitivos

suficientes ni las fuentes de información correctas para acceder al mundo del saber científico, el más valorado, y por tanto el más codiciado; sin embargo sí presentan una fuerte inquietud por el conocimiento y el aprendizaje en general. Este interés, según nuestras observaciones, si bien parte, por lo general, del planteamiento de las preguntas trascendentales que se ha hecho el género humano —quién soy, de dónde vengo, qué hago aquí, adónde iré—, no se agota en estas sino que abarca la propia vida y el sistema social, así como los diversos campos de las diferentes ciencias: exactas, biológicas, médicas, etcétera. Aquí hay que resaltar que las fuentes de información a las que estos sectores tienen acceso, y que consideran como científicas, son, para citar algunos ejemplos, libros como *Yo visité Ganímedes*, o las enciclopedias con las que algunas revistas intentan subir su tiraje (que tratan temas diversos: animales prehistóricos, la naturaleza, el cosmos, la vida en el mar, etcétera).

Por estas razones, creemos que la doctrina cumple un papel fundamental en la incorporación de nuevos miembros y en la permanencia de los antiguos, pues reúne, como si fueran dos caras de una misma moneda, el elemento sagrado al constituir un revelación de Dios, escrita, como dicen ellos, de puño y letra por el mismo Cristo; y el elemento secular, al incluir esta revelación campos del saber que se toman del campo de las ciencias, así como otros que desde esta se califican como parte del llamado conocimiento vulgar o, en su defecto, propios del sentido común.

Hemos constatado, también, que «La Divina Revelación Alfa y Omega» congrega a un tipo especial de fiel, aquel cuyo interés por aprender escapa a lo estrictamente religioso, pues es consciente de que su formación educativa es limitada. Este individuo busca en este grupo no solo respuestas a interrogantes puramente religiosas, sino satisfacción a sus carencias y curiosidades intelectuales. Cuando preguntamos a los fieles qué se consume en los medios masivos y en general qué se opina de estos, encontramos una marcada actitud racional frente al aprendizaje y a la vida en general, que podría resumirse en la siguiente frase: «se escoge lo que educa», dado que se prioriza

siempre el aprender. Aunque esta actitud es absolutamente explícita en la mayoría de los miembros, es interesante anotar también que al ser preguntados por la lectura de la propia doctrina, esta es nula o inexistente; por tanto, la búsqueda intelectual que se verbaliza constantemente y que se expresa en la concentrada atención de los fieles a las charlas que sobre los «rollos o planos divinos» hace el hermano Córdova, tiene un valor básicamente simbólico.

El oficio también complementa este hallazgo, pues las ocupaciones principales de los fieles de Alfa y Omega, sean estos trabajadores dependientes o independientes, son obrero y técnico. Este dato otorga un perfil más nítido de la formación educativa del miembro de Alfa y Omega; no estamos hablando, por ejemplo, de una población compuesta por trabajadores ambulantes por ejemplo, sino de gente que para trabajar también ha debido pasar por el aprendizaje y entrenamiento en un oficio determinado. Así tenemos trabajadores de fábricas textiles, mecánicos, carpinteros, panaderos, tapiceros, albañiles, choferes, artesanos, sastres, gasfiteros, costureras, etcétera.

En lo que respecta a los fieles de Alfa y Omega, quisimos comprobar estadísticamente si la búsqueda de conocimiento, y no solo la búsqueda espiritual, era la principal razón de su adscripción. Por ello, incluimos varias preguntas que giraban en torno a las motivaciones iniciales y las razones de la permanencia; también preguntamos por aquello que sentían que habían encontrado y aprendido en la Hermandad. Los resultados no pudieron ser más reveladores. Ante la pregunta «¿qué hizo que usted viniera por primera vez?», un 77,1% de los encuestados contestaron con respuestas relacionadas al conocimiento de los divinos rollos, haciendo referencia a que en estos iban a encontrar la verdad de «todas las cosas»; mientras que un lejano 7,8% expresaron razones de orden meramente espiritual, y un 6,5% afirmaron estar buscando a Cristo. A diferencia de otros grupos similares, y siendo Alfa y Omega un grupo escatológico y milenarista, no es la idea del fin del mundo y la salvación la que atrae principalmente a los fieles; si aparece, está asociada a la necesidad de acceder al conocimiento presente en los rollos, como vía de salvación. La gente

tampoco se adscribe, como pasa en otros grupos, con la esperanza o la necesidad de cambiar de costumbres o de vida. Es el conocimiento que los divinos rollos representan la principal motivación hacia la conversión.

Cuando planteamos la pregunta «¿por qué sigue usted viniendo?», un 60% de los miembros respondieron «para adquirir más conocimiento»; un 19% manifestaron un conjunto variado de razones de tipo espiritual, y un 17 % respondieron con razones de tipo personal.

Es interesante señalar que los que afirman que buscan «adquirir más conocimiento», lo relacionan a temas como los divinos rollos o la ciencia celeste, el Evangelio, la verdad y el entendimiento de sí mismo. Destacamos este aspecto pues, al parecer, la concepción que se tiene del conocimiento no se relaciona únicamente con el saber científico o con información escolarizada; sino también con la religión y la búsqueda interior. Esto nos lleva a plantear la siguiente interrogante: qué idea de conocimiento reciben los sectores populares y, por tanto, qué significa para ellos el conocer y el aprender.

Queremos también señalar que aunque las motivaciones religiosas y las razones personales figuren con un bajo porcentaje, en ellas también se encuentra cierta relación con el conocimiento: en estos casos, referido a Dios, al cambio personal e inclusive a la alimentación vegetariana. Por ello, creemos que la concepción de religión no elimina el saber científico, sino que lo incluye; en algunos casos hasta no se distinguen las fronteras entre ciencia y religión.

A pesar de que el conocimiento ha sido una respuesta constante, cuando hemos preguntado concretamente por la importancia de los temas contenidos en los planos, la respuesta mayoritaria ha sido muy abstracta. Muchos consideran que «todos son importantes» y otros no contestan. Sin embargo, entre los que contestan, destacan los temas referidos al origen de las «naves plateadas», del «divino padre», del «espíritu» y de «los animalitos», entre otros.

Estas respuestas nos plantea dos cuestiones: ¿qué está significando el conocer para el miembro de la Hermandad de Cordero de Dios? y ¿qué es el conocimiento?, pues no hemos encontrado mucho

interés por la profundización de la lectura de los planos. Pareciera que fuese suficiente, para la mayoría, escuchar al hermano Antonio o, en su defecto, escuchar la radio. Este asunto podría encontrar respuesta si se estudiaran los procesos de conocimiento y las formas de aprendizaje. Ya se ha visto, a propósito de estudiar el consumo de periódicos, que la gente selecciona el tipo de medio que se avenga mejor con su manera de aprehender la información (en la redacción, en la diagramación y en la extensión de los artículos, por ejemplo), así como también en lo que considera como información y como noticia. Por todo ello, todas estas preguntas, más que llevarnos a conclusiones finales respecto de las necesidades que un grupo como Alfa y Omega satisfacen, nos han abierto las puertas de posibles líneas de investigación que nos llevarían estudiar las formas de aprendizaje en relación con la comprensión y percepción de lo real que tienen los distintos pobladores de esta Lima urbano-migrante de hoy.

Creemos, por tanto, que Alfa y Omega es una respuesta al esfuerzo de estos sectores cultural-socioeconómicos por elaborar o reelaborar una concepción del mundo; sectores en crisis por su situación de carencia estructural, de baja condición social, de precariedad, de privación y frustración ante pretensiones de superación educativa, cultural y espiritual. Por eso Alfa y Omega, con su *gnosis*, su ufología y su milenarismo representa una explicación satisfactoria a las necesidades de comprensión del mundo por parte de estos sectores. Por ello, como típica doctrina y espiritualidad milenarista, recurre a una *apropiación* de elementos de la cultura o sistema que critica y al que se opone, elementos que —apropiados y reinterpretados sin mediaciones— constituyen el fundamento de su espiritualidad y su doctrina. Estos elementos, muchas veces apropiados de una forma descontextualizada, como veremos más adelante, prefigurán, a veces apenas como conatos, simples remedos o ademanes, parte de un estilo de vida y una espiritualidad satisfactorios. Llama la atención que los elementos fundamentalmente apropiados son el conocimiento y la ciencia, creemos que por su sentido de legitimidad y de poder. Sin embargo, en el proceso de apropiación se produce una lectura muy

particular de estos elementos, llegando a ser una suerte de «ciencia y conocimientos alternativos» dado el grado de mistificación de estos.

Sin embargo, como hemos visto, no solo se toman elementos de lo que se considera en el grupo como ciencia. De una manera poco explícita, la cultura de masas y los medios de comunicación también constituyen otra referencia de la que se toman productos, imágenes, representaciones, etcétera. Ya en otra parte del trabajo se ha hablado de ello, pero creemos oportuno señalar que la concepción de los medios es aparentemente mala, con excepción de la radio. A pesar de ello, el proceso de apropiación del sistema educativo dominante se extiende a los medios de comunicación masiva y a la cultura de masas, hasta el punto de introducir al propio discurso doctrinal y a la «revelación» ciertas conceptualizaciones extraídas de estos ámbitos, pero dándoles un matiz mistificante. Esto, por ejemplo, al referirse a la «televisión solar», que enfoca a cada individuo y «graba» sus pecados y sus buenas acciones; o cuando se «leen» las películas de Spielberg como evidencia de la creencia en los platillos voladores y la vida extraterrestre, y se considera a este famoso director dentro de la Hermandad, como un hermano más.

Es posible distinguir, sin embargo, que pese a que los medios están «al servicio del capitalismo», según una opinión mayoritaria sirven para informar. Se reconoce también que en cada medio es posible encontrar algunos «programas buenos y educativos». Un abrumador porcentaje considera que los medios en general «no educan». También aquí, como es notorio, pareciera que una actitud racional de quien busca siempre lo que más le conviene, en este caso para aprender, guiara la selección del consumo. Esta actitud nos permite completar el perfil cultural del integrante de Alfa y Omega: una persona que, consciente de sus carencias —más que nada intelectuales—, busca un espacio que le permita desarrollar sus aptitudes y explorar las curiosidades que la vida diaria y el trabajo le suscitan. La mayoría de veces el sistema educativo falla, pues no se adecua a los códigos de percepción ni a las gramáticas de recepción de sus educandos. Y estas, para personas como las de «La Divina Revelación Alfa y Ome-

ga», no se nutren exclusivamente del campo científico del saber, sino que este se halla entrecruzado con una comprensión mágico-religiosa del mundo, de Dios y de la vida.

Ya hemos visto que los movimientos milenaristas son una respuesta de sectores sociales o culturales que adolecen de pobreza y desarraigo. Se trata de sectores de baja condición social, por su origen étnico y cultural, vinculados en lo laboral a trabajos modestos y humildes. Estos sectores son los más vulnerables a la anomia y la desintegración, sobre todo ante las expectativas no satisfechas, lo que genera frustración. Ante ello, estos sectores tienden a buscar un sistema de valores que les genere identidad y autoestima. Puede desarrollarse así una conciencia de elite a partir de una situación de carencia o pobreza, la que cristaliza alrededor de una doctrina que ofrezca identidad y sentido en lo social y cultural.

Quizá por eso, y por una cierta actitud de elite que desarrollan los grupos milenaristas —al sentirse los escogidos—, se percibe una actitud ambivalente respecto a la ciencia y los conocimientos convencionales. Se recurre a ellos muy funcional y pragmáticamente —se usan medios técnicos como luces, grabaciones, video, etcétera—, pero se suele combinar este uso con explicaciones alternativas profundamente mistificadas, por ejemplo la explicación que se da sobre el átomo y la electricidad. Se recurre a fuentes académicas científicas para explicar las realidades de la naturaleza, pero suele criticarse la educación formal académica que ofrece muy elitistamente la sociedad. Por ello, el conocimiento y la ciencia alternativos, «divinos», ofrecidos en «la revelación por el Divino Padre Jehová», responde también críticamente en términos ideológicos y simbólicos a la sociedad mayor. En ese sentido, la «revelación» es también un intento por reinventarlo todo, por escribirlo todo (abarcando todas las ciencias que se conocen); y es, de un modo velado pero las más de las veces evidente, crítico y beligerante, contrario a los sistemas políticos, especialmente el sistema capitalista, al cual se asocia con lo satánico. La beligerancia del discurso, sublimado a la doctrina «revelada» por la divinidad, cumple

sociológicamente la típica función del milenarismo: denuncia abierta o encubierta a la situación de precariedad y carencia antes referida.

Este grupo, como ya dijimos, considera no ser religioso y menos constituir iglesia. Además, casi adolecen de rituales y las fronteras entre lo sagrado y lo profano es muy tenue. A esto se agrega el que no se distinga entre conocimiento, ciencia, filosofía y lo que correspondería al terreno de lo religioso. Esto haría suponer que en este grupo se presenta una forma de secularismo. Empero, planteamos, por el contrario, que esta espiritualidad es legítimamente religiosa, pues hay noción de las trascendencias, constituye congregación y, más aún, creen como doctrina en las revelaciones de un Cristo.

A este mismo respecto, planteamos que este nuevo movimiento religioso peruano, que corresponde a lo que puede denominarse religiosidad contemporánea, y que re-crea el conocimiento, la ciencia, la psicología y la religión, no es típico de sectores que puedan haber experimentado los procesos de la sociedad posmoderna. Los miembros de este grupo son migrantes de clases pobres que, con gran imaginación y apertura, intentan elaborar una concepción del mundo que les satisfaga ética e intelectualmente.

3.2. La cultura de masas en la construcción de la doctrina

Si bien es cierto que este grupo no hace un uso espectacular de la cultura de masas, en la propia construcción de la doctrina, desde cómo organizan las reuniones y las actividades hasta sus estrategias de difusión, es posible observar elementos que nos hablan de una serie de apropiaciones de la cultura de masas en la experiencia religiosa del grupo.

Observamos que en este grupo la cultura de masas se constituye más bien en un recurso simbólico-cultural para la construcción de la doctrina. Imaginarios conceptuales, como la televisión solar⁷ o los

⁷ Se refiere a una pantalla de televisión gigante que —según la comprensión escatológica del grupo— aparecerá el día del «juicio final» y mostrará todas las bue-

«mensajes telepáticos» tienen un uso social fundamental, no solo en tanto dispositivos tecnológicos para la difusión de sus mensajes, sino también como códigos de comunicación para proveer de contenido y explicación a la cosmovisión religiosa del grupo; es decir, para reforzar los símbolos y significados del *corpus* doctrinal y los valores éticos aceptados por los fieles.

Es interesante observar el modo como el elemento ufológico del grupo se ve reforzado a partir de las temáticas de aquellas películas que se proyectan todos los sábados en su local. Películas, como E.T., La guerra de las galaxias, Volver al futuro, El Día de la Independencia, etcétera, dan cuenta precisamente de esta marcada apropiación de la cultura de masas en la legitimación de la doctrina.

El propio Steven Spielberg, debido a la temática que ha incorporado en sus películas, se ha constituido en todo un personaje legitimado al interior de la comunidad, considerándolo como un «difusor de la doctrina» del grupo, a tal punto que los miembros se refieren a él como el «hermano Spielberg». Y es que el hecho de haberle dado rostro, movimiento e identidad a la temática extraterrestre a través de la construcción del E.T. como figura, tiene para los fieles de la Hermandad del Cordero de Dios un valor importantísimo, en tanto que hace creíble y le da legitimidad social a una mitología que sustenta, entre otros elementos, la cosmovisión religiosa del grupo: la presencia de los extraterrestres.

La Hermandad del Cordero de Dios recupera el lenguaje cinematográfico como un recurso pedagógico para consolidar la asimilación de los valores, los mitos y las costumbres entre los miembros. La cuidadosa selección de videos de dibujos animados (que refuerza aquella concepción de la «psicología de niño» que se predica en la Hermandad), temas referidos a la ecología, el mundo extraterrestre, etcétera hacen precisamente que aquellos temas que los fieles escu-

nas y malas acciones de las personas. Como dato interesante cabe mencionar que en el baño del local se ha dibujado la figura de un gran televisor junto con la siguiente inscripción: «No pinte las paredes, porque todo se verá en la televisión solar».

chan en las extensas lecturas de los planos y en las disertaciones del líder del grupo, sean registrado en imágenes, colores, y voces atractivas y espectaculares que hacen que los fieles acepten, no solo en términos racionales sino también de manera lúdica y afectiva, las concepciones en las que se sostiene doctrinalmente la Hermandad.

Es importante destacar, de igual modo, el uso social de las notas y los reportajes periodísticos de los más importantes diarios de Lima que dan cuenta de entrevistas hechas tanto a Antonio Córdova, líder del grupo, como a Luis Antonio Soto, el «Cristo reencarnado», resaltando los aspectos centrales de la doctrina de «Alfa y Omega». Varios recortes periodísticos sobre el particular se han colocado en lugares visibles del local, a modo de promoción legitimadora, destacando la importancia que estos medios periodísticos le han otorgado al mensaje central de la Hermandad. Es interesante que los recortes corresponden a periódicos que van desde los más pequeños y de mucho arraigo en sectores populares hasta diarios como *El Comercio*, que tiene mucho cuidado en la credibilidad de las fuentes para recoger determinadas informaciones.

3.2.1. *La puesta en escena de la ritualidad religiosa*

La configuración física del local en donde se llevan a cabo las reuniones de la Hermandad del Cordero de Dios Alfa y Omega —un ex sala cinematográfica— nos habla ya de una apropiación simbólica de la estructura estética del mundo televisivo y cinematográfico. No es casual que el interior del local no haya sufrido variaciones en su arquitectura; se han agregado, más bien, figuras, textos y colores con un significado sagrado para el grupo, como aquellos cuadros en los que se observa la figura de Jesucristo o la denominada «Madre Solar Omega»⁸ junto con las imágenes de «naves extraterrestres» o la

⁸ En la concepción del grupo, la Santísima Trinidad está constituida por el Divino Padre Solar, la Madre Solar Omega y el Divino Hijo Solar.

atmósfera visual del cielo. De igual modo, la imagen que transmite el interior de local es la de una gran sala de teatro, en la que se mezclan figuras e inscripciones del mundo religioso, estrictamente, junto con otros elementos como el equipo de sonido, pedestales para los micrófonos y parlantes en los extremos superiores del local, todo lo cual da cuenta de esta convivencia entre los símbolos de lo religioso con lo secular incorporado desde lo massmediático.

En esa misma línea, tomando en cuenta algunos de los elementos que observamos en las reuniones y actividades podemos hablar de algunas características que nos hablan de esta puesta en escena de la cultura de masas en este grupo.

3.2.2. *La función musical en las conferencias del líder*

En las reuniones, principalmente en aquellas en que se presentan conferencias o disertaciones respecto a la doctrina, la música juega un papel muy importante. El uso del lenguaje musical tiene todas las características de un verdadero acompañamiento —creando varias atmósferas— al discurso oral. Al inicio de las reuniones, mientras ingresan los asistentes se escuchan a través de los parlantes distintas piezas musicales (generalmente aquellas usadas en las películas de ciencia-ficción) a un volumen moderado, como para no distraer a los concurrentes. Antes de la presentación de las conferencias, la música desaparece poco a poco (a la manera de un *fade out*). Lo interesante es que, a partir de ese momento, la disertación es acompañada con una suerte de música auxiliar que ingresa poco a poco (a modo de *fade in*), manteniéndose de fondo casi hasta el fin de discurso, sin distraer a los asistentes. El propio Córdova, líder y conferencista principal, en determinados momentos de su discurso se comunica con el sonidista solo con miradas, indicándole en qué momento debe «bajar» o «subir» la música. La música construye, así, una atmósfera determinada que precisamente auxilia al texto oral, dividiendo espacios, marcando referencias, subrayando en una o en otra dirección semántica la voz hablada. Obviamente Córdova, quien conduce el pro-

grama radial de la Hermandad, ha ido incorporando estos elementos a partir de su experiencia como comunicador radial.

Encontramos una interesante convivencia entre la formación doctrinal oral-racionalizada y aquella que incorpora símbolos auditivos y visuales, propios de la cultura de masas, incorporándolo no solo en tanto técnica, sino también en cuanto lenguaje y código de comunicación.

3.2.3. Las conferencias especiales y los espectáculos artísticos

Hemos observado que entre las actividades de la Hermandad tienen un lugar importante las conferencias que durante una semana se realizan con especialistas y personas entendidas en los temas que se eligen para estos eventos (por ejemplo, vegetarianismo o temas ufológicos). De igual modo, se organizan espectáculos artísticos, principalmente con grupos de música folclórica peruana y latinoamericana o conjuntos musicales de la sierra del Perú. Esto último responde a las demandas culturales de las personas que asisten al local, pero también a la reivindicación de las tradiciones culturales peruanas.

Las actividades se organizan al estilo de los grandes eventos masivos que se constituyen en verdaderos espectáculos culturales que convocan a la gente. Se usan los mismos mecanismos de difusión como afiches, avisos en la radio, etcétera. Los expositores o grupos musicales son precisamente aquellos con legitimidad en ciertos sectores sociales, lo que contribuye a otorgarle relevancia a las actividades. Por ejemplo, en el VIII Encuentro de Ovniología y Vida Extraterrestre, que se realizó entre el 27 de enero y el 1 de febrero de 1997, encontramos entre los expositores a Carlos Paz García, fundador del Instituto Peruano de Relaciones Interplanetarias (IPRI) e investigador pionero en Exobiología; a Peter Schneider, difusor de la música «New Age» y ufólogo inglés; a Fredy Andi, quien disertó como representante de la Misión Rama; a Zoraida Arias, destacada periodista de una cadena radial informativa de nuestro país. También estuvieron presentes Rosmeri Paz Wells, investigadora en temas esotéricos. La selección de los

expositores nos habla precisamente de un grupo que busca legitimarse más allá de su entorno pequeño y dar cuenta de un reconocimiento de su doctrina desde los personajes que se han constituido en líderes de opinión en la sociedad, a partir de especializarse en estos temas, muchos de ellos legitimados por los medios de comunicación.

Estos eventos cumplen no solo un papel difusor de la doctrina, sino también una función social y simbólica. Contribuyen a mantener la cohesión social en el grupo y a constituirse en un espacio legitimador de los imaginarios y las concepciones doctrinales del mismo.

Pero quizá lo más interesante es esta «puesta en escena» de aquellas expresiones rituales que hacen que el rito, en este caso, se manifieste no solo en su función normativa, sino también en su carácter comunicativo, es decir, persuasivo, en tanto que

[...] el ritual aparece como una dramatización de los sentimientos religiosos que los convocan, de la forma en que se concibe la fusión del orden cósmico con el orden cotidiano y del reconocimiento de los símbolos sagrados compartidos. Es la escenificación de un cúmulo de saberes y creencias compartidas. (De La Torre 1995: 186)

Si bien la ritualidad cumple una función de cohesión social de las personas que participan de ella, en este caso también permite reactualizar o repetir —como diría Eliade (1988)— creencias y acciones del universo simbólico de la propia comunidad de fieles, en permanente interacción con otros códigos incorporados de la vida cotidiana de los fieles que muchas veces se encuentran más allá de lo sagrado.

Incluso en las reuniones y los encuentros cotidianos de los fieles en el local podemos, sin embargo, observar otros elementos comunicacionales, como el lugar que ocupa la oración: una persona designada por Córdova dirige desde adelante una invocación a Dios, como haciendo una introducción a la exposición de los planos. Por otro lado, el hecho de que la Hermandad tenga un himno, que se entona colectivamente en las reuniones especiales, expresa esta necesidad de escenificar aquello en lo cual se cree.

Esta suerte de puesta en escena del rito religioso no debemos observarla solo como una reproducción mecánica del mundo massmediático, en tanto que consideramos que este fenómeno se constituye también en un elemento cohesionador social y en un «espacio de reconocimiento», es decir, un modo de mirarse y mostrarse ante los demás.

3.2.4. El encuentro de lo religioso con la cultura urbana

Si bien Alfa y Omega congrega principalmente a personas de sectores socioeconómicos pobres o empobrecidos y de procedencia migrante sobre todo con más de diez años de permanencia en Lima, se observa también a profesionales, trabajadores manuales y estudiantes, entre otros, que por su situación de carencia estructural, de precariedad económica, de privación y frustración de superación educativa, están en una constante búsqueda de inserción en el mundo urbano.

El «mundo cultural» que han construido los fieles se ha convertido en un espacio social de encuentro, pero también de puerta de entrada a una convivencia cómoda con la complejidad del escenario urbano que se mueve hoy entre las cosmovisiones culturales tradicionales y aquello que se ha dado en llamar la cultura de lo urbano moderno.

Al igual que en otros grupos investigados (como la iglesia evangélica Asambleas de Dios del Perú, Dios es Amor, etcétera), observamos en Alfa y Omega un espacio interesante de intercambios interculturales y simbólicos. Se constituye en un escenario permeable a estas dos memorias culturales que configuran el ámbito urbano hoy. Por un lado, observamos la construcción de lazos de construcción familiar extendida, que hacen que la gente encuentre en este grupo no solo un lugar para aprender y responder a sus interrogantes existenciales, sino también una verdadera familia, en la que se cimentan lazos de «hermandad» que permiten incluso enfrentar las necesidades materiales. Por otro lado, la gente se encuentra también

con todo ese otro mundo de lo *massmediático*, constituido en un elemento importante de la memoria moderna de lo urbano, y que simbólicamente es un elemento integrador de la gente en la ciudad.

La internacionalización del grupo, a partir de la fundación de sedes en otros países de América Latina es ya un elemento interesante; la incorporación de los líderes de opinión a sus reuniones hace que los miembros se sientan ubicados en un grupo que busca trascender las fronteras locales.

El mismo hecho de que el grupo esté presente en la radio a través de su programa «La hora estelar de La Divina Revelación Alfa y Omega», nos habla del modo como este grupo está construyendo estrategias nuevas de inserción en el ámbito público urbano. Es importante precisar que, dados sus años de presencia en la ciudad, los fieles son personas que ya han logrado, en esta, determinados niveles de inserción.

La presencia en la radio, las conferencias públicas con destacados profesionales y estudiosos, las conferencias en la universidades y los cursos que dictan en su local nos hablan de un grupo que busca participar en el quehacer público colocando en la agenda los temas que corresponden a sus creencias.

Este fenómeno hace que la gente que se incorpora a un grupo como la Hermandad del Cordero de Dios se mueva entre las redes internas de comunicación y los referentes del mundo de lo masivo. A su vez, esto hace que la experiencia religiosa transite entre el relato como construcción colectiva y el relato como figura de representación de los sentimientos colectivos. Aquí las relaciones interpersonales comienzan a ser mediadas por las pantallas y las ondas que entrelazan los procesos de comunicación.

Bibliografía

AMAT Y LEÓN, Oscar

- 1990 «La religión y la problemática del cambio social. El caso de la Revelación Alfa y Omega». Memoria de bachiller en Sociología. Pontificia Universidad Católica del Perú.

ASSMAN, Hugo

- 1987 *La iglesia electrónica*. San José de Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones (DEI).

BARBERO, Jesús Martín

- 1995 «Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático». *Diálogos*, n.º 41, Lima.

DE LA TORRE, Renee

- 1995 *Discurso, identidad y poder en los Hijos de la Luz*. México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

DURKHEIM, Emile

- 1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.

ELIADE, Mircea

- 1988 *Lo sagrado y lo profano*. España: Labor.

FUENZALIDA, Fernando.

- 1995 *Tierra baldía*. Lima: Australis.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

- 1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

GEERTZ, Clifford

- 1987 *La Interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

GOGIN SIAS, Gina

- 1997 *Presencia religiosa en las radios limeñas*. Lima: Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima.

MARZAL, Manuel M.

1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes a la Gran Lima*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1988 *La transformación religiosa peruana*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

MAYER, Jean François

1987 «El mundo de los nuevos movimientos religiosos». *Cristianismo y sociedad*, n.º 93, México.

ONG, Wálter J.

1982 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

SILVA, Armando

1994 *Imaginarios urbanos*. Bogotá: Tercer Mundo.

¡Llaman a la puerta!: Los testigos de Jehová

Harold Hernández Lefranc

Los testigos de Jehová constituyen uno de los grupos religiosos menos estudiados y sobre los cuales hay más prejuicios. En nuestro medio se les conoce casi exclusivamente por su predicación de casa en casa; pero también cobran notoriedad cada cierto tiempo, cuando acontece algún escándalo motivado por su negativa a las transfusiones de sangre.

El presente artículo, síntesis preliminar de un estudio mayor, pretende ofrecer un intento de explicación de carácter antropológico al hecho de la presencia de los testigos de Jehová en el Perú y de su crecimiento más bien exitoso. En ese sentido, pretende entender quiénes son aquellos que están al otro lado de la puerta. Desarrollaré tres puntos: 1) haré una ajustada descripción o *etnografía* del grupo en términos de sus doctrinas, formas de organización, reuniones y ceremonias, actividades proselitistas, y sistema ético, normas y prohibiciones, así como una sucinta historia del grupo. Pero estos aspectos formales de organización y doctrina no dicen mucho sobre razones sociológicas que motivan la adhesión y la permanencia.¹ Por ello, 2) esbozaré un análisis del grupo con arreglo a las teorías del secta-

¹ De esta limitación adolecen los manuales de sectas, que pretenden explicar la naturaleza de estos grupos haciendo simples síntesis de aspectos formales de cada uno e inscribiéndolos en una teoría genérica y en la que se involucran criterios sociológicos y teológicos de modo indiferenciado.

rismo y del milenarismo, dos características sociológicas muy marcadas en él. Estas teorías generales, sin embargo, no hablan demasiado de las particularidades de la vivencia del individuo ni de las razones más específicas de la conversión y permanencia desde la perspectiva del fiel. Por ello, también 3) describiré y analizaré lo que llamo espiritualidad de los testigos: el modo concreto de como se interpreta y entiende, vive y experimenta la doctrina. Caracterizo la espiritualidad principalmente como ética, proselitista y docente.

1. Etnografía

Los testigos se consideran «una sociedad cristiana de alcance mundial de personas que se mantienen activas en dar testimonio con relación a Jehová Dios y a sus propósitos que afectan a la humanidad». Se asimilan a una línea de seguidores o testigos de Jehová que llega hasta Abel.² Con el mensaje de Cristo, el favor de Jehová pasó del pueblo de Israel a los seguidores de Jesucristo. Él mismo, primogénito de Dios, es el más prominente testigo. Sin embargo, la congregación cristiana fue pronto desvirtuada con la introducción de doctrinas ajenas al cristianismo primitivo. Solo a fines del siglo XIX, con Charles T. Russell y los Estudiantes de la Biblia, se produce un *regreso al Dios verdadero y a las verdades bíblicas*.

La Biblia dice que solo existe una sola fe (Ef 4,5), contenida por una sola organización de adoradores de Jehová. Estos se identifican por 1) un auténtico amor entre sí; 2) un profundo respeto a la Biblia, que significa regir las costumbres exclusivamente por ella; 3) la honra del nombre de Dios, que es Jehová; 4) la predicación del Reino de Dios, porque creen que es lo único que traerá paz y seguridad a la Tierra; 5) no ser parte de este mundo malvado, pues no se mezclan en las cuestiones políticas. Los testigos, dentro de un exclusivismo

² Antes conocidos como Estudiantes de la Biblia, el nombre de testigos de Jehová lo adoptan hacia 1931, con arreglo a Isaías 43:12.

sectario que explicaré más adelante, consideran que ellos cumplen perfectamente con estos requisitos o características.

1.1. Doctrina

La doctrina es bastante enrevesada, eminentemente escatologista y ha sufrido cierta variación a lo largo de la historia de la organización, justificada porque en el presente se vive el proceso escatológico y la revelación es progresiva. Se pueden distinguir tres espacios: protología, teodicea y escatología.³ La protología es el entendimiento de la creación; la teodicea responde a la pregunta de por qué un Dios bueno y justo permite el mal en el mundo; y la escatología entiende cómo será el fin de este *sistema de cosas*, lo que dará sentido a toda la historia humana.

1.1.1. Protología

Jehová tiene el derecho de ejercer su soberanía universal como prefiera y requerir obediencia y devoción absoluta. Creó a Adán y Eva para que vivan con su descendencia en la tierra paradisiaca, en paz y felicidad para siempre; pero usaron mal su libertad al aceptar la maquinación de Satanás para gobernar a toda la humanidad. Este reto cuestionó el derecho de la posición de Jehová como Soberano Universal: «la rebelión de Satanás puso en tela de juicio el nombre y la reputación de Dios».

Ante la desobediencia, Jehová decidió probarles a los hombres que la rebelión era mala. En el presente el hombre prueba toda forma de gobierno sin Dios y ninguna trae felicidad absoluta. Una vez probado esto, Dios hará retornar el estado paradisiaco original. Este retorno es inminente. Como Adán transgredió una ley, debe pagar su descendencia. Dios ofrece pagar con su propio hijo, Jesucristo, para respetar la ley del talión, «vida por vida» (Ex 21:23). Cristo es el pri-

³ Estos términos no los utiliza la *Sociedad*.

mogénito de toda la creación; pero no es Dios. La doctrina puede calificarse de monarquianismo subordinacionalista o unitarista.

La santificación del nombre de Dios está vinculada con el respeto a su gobernación. La venida de Cristo a la tierra y su sacrificio apuntan a este fin, más importante que la salvación de los hombres: la vindicación del nombre de Jehová.

1.1.2. *Teodicea y escatología*

Toda la historia humana, llena de sufrimiento y muerte, ha demostrado tres cosas: que Dios no es el causante del sufrimiento; que el independizarse de Dios no ha logrado un mundo mejor; y que solo el Creador tiene el derecho de regir a la humanidad. El testimonio de un testigo entrevistado ayuda a entender esto: toda la historia del hombre no es sino un hiato, un accidente, en el designio y la voluntad de Dios; pronto se restablecerá lo decidido por Jehová Dios por cuya razón fue establecido el Paraíso en la Tierra.

La doctrina supone dos principios clave: Jehová ha empezado a regir sobre la Tierra desde 1914 y tiene un grupo de hombres llamado el «esclavo fiel y discreto» (Mat 24:45) que provee alimento espiritual en la Tierra. Parte de este grupo forma la dirigencia de los testigos que conduce la *Sociedad Watch Tower*. Son los que al morir resucitarán al cielo para cogobernar con Cristo, como los 144 mil (Ap 14:3). Aún queda, pues, en la Tierra, parte de este grupo «esclavo» (más de 8 mil), todos ellos testigos de Jehová, algunos de los cuales forman la dirigencia.

La escatología lee todos los hechos históricos del presente como *escritos* ya en los libros proféticos, en especial en el Apocalipsis. Destaca su «lectura» de los poderes políticos de Inglaterra y los Estados Unidos (la séptima cabeza de la primera bestia); la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que es la imagen de la bestia de siete cabezas; todas las demás religiones del mundo, como el «imperio mundial de la religión falsa» o la ramera que fornicia con los reyes de la Tierra y es aborrecida por la bestia de siete cabezas (la ONU).

La escatología es muy compleja para ser resumida aquí, pero para que se observe la lectura sobre la base de la «cronología profética», veamos cómo se determina 1914 como el inicio del reino de Dios sobre la Tierra.

En el Libro de Daniel la figura de un árbol gigantesco representa al rey Nabucodonosor; pero también a la gobernación suprema de Dios, la que se había expresado en el reino de la nación de Israel. El reino de Judá se hizo tan corrupto que Jehová permitió que Nabucodonosor lo destruyera. Esto sucedió supuestamente en el año 607 a.C.

La destrucción de Jerusalén ocurrió realmente en 586 a.C.; pero se insiste en 607, por la lectura y exégesis tradicional de la Biblia.⁴ La gobernación de Dios fue derribada el 607. Así, comenzó un periodo al cual Jesucristo se refirió como «los tiempos señalados de las naciones» (Lc 21,24). Si podemos descubrir cuándo terminan «los tiempos señalados», sabremos cuándo Cristo comenzará a regir como rey. Se asimila esto a Daniel 4:16,25, en que se dice que luego de siete tiempos se reconocerá que el Altísimo tiene dominio sobre los hombres.

¿Cuánto duran estos siete tiempos? Se debe seguir el principio de que «la Biblia provee su propia explicación»: se asimilan o acomodan como si fueran partes de un mismo y coherente discurso los libros y las distintas figuras de Daniel, Jeremías, 2Crónicas, Ezequiel, Lucas, Génesis, Números y Apocalipsis.

En Ap 12 se habla de una mujer, que se asimila a la mujer de Gen 3:14,15.⁵ Si Cristo se asimila a la descendencia de esta última, se entiende que la mujer es la organización celestial de donde viene Cristo: «tal como la descendencia vino de la Mujer, así el Rey, Jesucristo, viene de la organización celestial». ¿Pero de dónde se saca una

⁴ Los libros de Jeremías y 2 de Crónicas dicen que el pueblo de Judá pasó setenta años en el exilio luego de la destrucción de Jerusalén; y que pasado ese tiempo fueron liberados por el rey Ciro el persa, el primer año de su reinado. Si Ciro gobernó desde el 537, la destrucción de Jerusalén ocurrió setenta años antes, el 607.

⁵ «Pondré enemistad entre ti (serpiente satanás) y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; esta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar.»

organización celestial? Gálatas 4 habla de una mujer —Sara—, asimilada a «la mujer» de Ap y Gen, que representa la Jerusalén de arriba, donde gobierna Cristo. La mujer de Ap 12 permanece en el desierto por 1 260 días o tres tiempos y medio; es decir sin gobernar. Ahora bien, si $3 \frac{1}{2}$ son 1 260 días, los 7 tiempos de Daniel o tiempos señalados de las naciones son 2 520 días. Sobre la base de una «regla bíblica» que dice que para Dios un día es como un año (Num 14,34), siete (7) periodos es igual a 2 520 años.

Desde que se corta el árbol hasta que se reinstaura el gobierno de Dios corre desde el 607 a.C. hasta 1914: 2 520 años. La cronología que divide antes y después de Cristo, no considera año 0; por tanto, el transcurso de estos 2 520 años nos lleva a 1914, como el del inicio de la reinstauración.

Sobre la resurrección, el juicio y el milenio, habrá una primera resurrección, que ya empezó en 1914, de los 144 mil. La otra resurrección acontecerá luego del Armagedón, la de justos e injustos, que vivirán en la Tierra paradisiaca. El juicio no será sobre actos pasados, sino por lo que se haga durante el «Día del Juicio», que durará mil años. Luego del milenio, una felicidad sin límites reemplazará al dolor.

1.2. Organización

Los testigos forman una estructura doble: una suma de tres sociedades legales que edita y distribuye el material y de las cuales destaca la *Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania*; y una organización de congregaciones locales con cierta vinculación formal o legal con estas sociedades; que obedecen al poder centralizado en Nueva York, dirigido por un llamado «Cuerpo Gobernante» de unos once individuos, todos ellos «con esperanza celeste». Bajo la dirección de este «Cuerpo Gobernante» hay seis comités: el del Presidente o de Sucursal, de Redacción, de Enseñanza, de Servicio, de Publicación y de Personal. Este es el orden central. En cada país hay una sucursal o central que divide el territorio en distritos y circuitos, cada uno con un super-

intendente, que acude a cada congregación para revisar asuntos organizativos y progresos de predicación. En el Perú hay tres distritos y cada circuito comprende no más de veinticinco congregaciones.

La sucursal centraliza el material de enseñanza y da las directrices doctrinales y de organización de eventos para cada una de las congregaciones locales, que se reúnen en respectivos «Salones del Reino» y que se encargan de *publicar* dentro de su respectivo territorio asignado. La congregación la dirige un «Cuerpo de ancianos», cuyo número puede variar, asistidos por siervos ministeriales, encargados de asuntos particulares. La administración es absolutamente centralizada y jerarquizada; siguen principios «teocráticos» que parten del «Siervo fiel y discreto» (Mat 24:45), grupo casi anónimo que dirige la *Sociedad Wath Tower*.

1.3. Reuniones y ceremonias

Hay una ausencia de ritual en la congregación; el ritualismo ha sido abolido, así como lo que Weber (1996) llama efectividad ritual, que queda compensada por una sistematicidad ética. Las reuniones se realizan principalmente para aprender las enseñanzas de marcado sentido escatológico, que privilegian aspectos éticos y morales. El testigo debe asistir semanalmente a su local de reunión, llamado *Sala del Reino*, para la reunión de Escuela del Ministerio Teocrático, la Reunión de Servicio, la Reunión pública de discurso y al Estudio de *La Atalaya*, lo que suma unas cuatro horas de presencia. A ello se agrega una reunión de Estudio del Libro de Congregación, de alguna publicación, en casa de algún publicador. Hay reuniones extraordinarias, aproximadamente cada dos años, las Asambleas de Distrito, Circuito y Día Especial de Asamblea, que duran respectivamente tres, dos y un día, y se realizan en un estadio o su local de reuniones en Campoy.

Las ceremonias propiamente tales son el Bautismo, simple acto público que manifiesta la entrega a la predicación y que se realiza dentro de las asambleas; la Bendición del matrimonio, un simple acto

que no tiene carácter ritual; la Oración por el difunto, en que no se pide especialmente por él, para evitar todo carácter mágico manipulador sacramental; y la Conmemoración de la muerte del Señor, que se realiza una vez al año y en que prácticamente nadie bebe ni come el vino y el pan, ya que representa la cena con el pequeño redil, parte de los 144 mil, que aún permanece en la Tierra, y de los que solo quedan en el presente unos 8 mil.

1.4. *Proselitismo*

El proselitismo de casa en casa o ministerio del campo, es actividad de todo testigo; pero solo es un aspecto del sistema docente en que se inscribe el publicador. Consiste en dejar una publicación; si se tiene éxito, quedar con el amo de casa para una revisita. En esta, se ofrecerá un estudio bíblico con un libro de nombre *Conocimiento*, de 192 páginas, que puede hacerse en no menos de seis meses con reuniones semanales de una hora en casa del amo o del testigo. En este lapso, se le invitará a las reuniones del *Salón del Reino*, en especial a las reuniones públicas. Involucrada la persona con la doctrina y la socialización, se le invita a la Escuela Teocrática para que disertar sobre algún tema y logre capacidades docentes y retóricas para el ministerio del campo.

1.5. *Sistema ético*

El testigo respeta una ética sistemática, de la cual pueden distinguirse dos aspectos, el individual moral y el social-político. Sobre el primero, destacan la moralidad sexual (fornicación, adulterio, homosexualismo son motivo de expulsión si no hay arrepentimiento); la limitación de alcohol, y la abstinencia absoluta de tabaco y drogas (también motivo de expulsión); evitar prácticas consideradas idolátricas y diabólicas (celebración del cumpleaños, del Año Nuevo, de la Navidad, etcétera; ofrecer saludos o regalos a propósito de estos eventos, etcétera). Se sancionan también severamente la magia, la adivinación y el espiri-

tismo. El testigo es conocido por su honradez y disposición frente al trabajo, actitud eventualmente beneficiosa en el campo laboral, en el comercio y lo empresarial; tienen presente la sanción de 1Tim 5:8: «si alguno no proveyere para los suyos, y mayormente para los de su casa, ha negado la fe, y es peor que un incrédulo».

Aspecto difundido y tal vez el más polémico es su negativa a las transfusiones de sangre, con sustento en Hechos 15:28,29.⁶ A partir de 1961 se practicó la expulsión de quienes pasaran por alto este requisito o manifestaran disconformidad. Al respecto, es evidente lo indignante que esto puede ser para muchos, pues ha significado la muerte de algunos testigos, sobre todo niños, hechos por cierto muy publicitados por la prensa en el ámbito mundial. Sin embargo, más allá de la validez de las consideraciones desde el punto de vista médico y ético que sustentan esta prohibición, es interesante el sentido de adscripción e identidad que ofrece esta actitud. Hay que considerar la función de afirmación de la negación, del abstencionismo de sangre, de lo que Henri Desroche (1976: 46) llamaría «huelga», y que en el testigo se extiende, como vemos, a otros aspectos.

En el aspecto social y político se caracterizan por su neutralidad política. La base de esta concepción es una interpretación literal y absolutizante de citas bíblicas como esta: *el Reino de Dios no es de este mundo* (Juan 18,36). Y *Satanás el diablo es el príncipe de este mundo* (Juan 14,30). Se manifiesta desde el negarse a saludar a la bandera o cantar el himno nacional del respectivo país, hasta votar en blanco o viciado para las elecciones o negarse a hacer el servicio militar. Esta neutralidad política tiene un carácter bastante conservador, pues no se insinúa siquiera un espíritu de rebelión o combate frente a injusticias de opresores. La doctrina dice que este mundo es el «sistema de cosas de Satanás». Esto podría hacer suponer una actitud de nega-

⁶ «Porque ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias: que os abstengáis de cosas sacrificadas a los ídolos, de sangre, de lo estrangulado y de fornicación. Si os guardáis de tales cosas, haréis bien. Que os vaya bien».

ción de todos los aspectos de la vivencia en sociedad; pero no es así: hay una actitud por demás pragmática de sobrevivir y mantenerse laboral, económica y congregacionalmente «en el mundo».

En cuanto a otros aspectos, están abolidos el juego de azar, el matrimonio con un no testigo, pertenecer a la policía o las fuerzas armadas, practicar deporte profesionalmente, cazar o pescar por deporte, vestir de luto, etcétera.

1.6. Historia

En el siglo XIX renació la congregación cristiana verdadera, opacada por tanto tiempo por la gran apostasía. El personaje que para este fin y que con ayuda y guía de Dios aparece es Charles Taze Russell (1852-1916), quien a pesar de ser un muy exitoso hombre de negocios, se manifestó siempre interesado por algunos aspectos doctrinales. Se acercó al adventismo en 1870. En 1876 empezó su interés en las profecías cronológicas y refiere el año de 1914 como fin del tiempo de los gentiles. En 1879 empezó a publicar lo que luego se llamaría *La Atalaya*. En 1881 constituyó la *Sociedad Watch Tower*. Comenzó a escribir una profusa literatura. La *Sociedad de Estudiantes de la Biblia* creció en todo el mundo considerablemente, a partir de su extraordinaria actividad propagandística. En 1914 sufrió un revés al no evidenciarse el fin de este mundo. Se reinterpretaron las doctrinas y cronologías; y a pesar de las contradicciones, azares y polémica doctrina, el crecimiento siempre se mantiene (véase el cuadro adjunto). En el presente, los testigos de Jehová suman en todo el mundo 5 millones 544 mil 59 publicadores, con 87 mil 644 congregaciones locales (datos de 1998).

Cuadro 1
Número de publicadores en el mundo

Año	Número
1914	5 155
1919	5 793
1941	109 371
1952	456 265
1963	1 040 836
1972	2 021 432
1976	2 248 390
1990	4 017 213
1994	4 695 111
1997	5 353 078

La trayectoria en el Perú se inició en 1943, con una misionera. En 1945 vino Nathan Knorr, presidente de la *Sociedad*. Se organizaron pequeñas reuniones. Ocho misioneros llegaron al Perú en 1946. En junio de 1947 empezaron a salir de Lima. En 1949 regresó al Perú Nathan Knorr, quien anunció la apertura de la sucursal del Perú. En 1952 había 260 publicadores en siete congregaciones; en 1955, eran 460 personas; en 1967, 2 mil 810; en 1971, 5 mil 384. Para 1978, los testigos sumaban 12 mil 925 proclamadores. En el presente, los testigos de Jehová suman en el Perú 58 mil 122 publicadores, con 716 congregaciones locales.

De esta breve descripción del grupo surge una pregunta pertinente: ¿cómo y por qué razones un individuo puede llegar a hacerse testigo de Jehová, a pesar de la polémica doctrina milenarista y las severas exigencias éticas? Pretendo responder esto en lo que sigue.

2. Teorías para el análisis

Los testigos son un grupo religioso al que la sociología llama secta. Además, por su doctrina, es un grupo milenarista. Constituyen, pues, una secta milenarista. En lo que sigue, definiré el concepto de secta; distinguiré a la secta milenarista de otros tipos de secta; y presentaré el modelo de privación relativa, con el que se explica la pertenencia a las sectas; pero advertiré luego los límites de este modelo.

B. Wilson (Fürstenberg 1976: 257) entiende la secta como un modelo institucionalizado de conducta, como un tipo de adaptación social que aparece como un producto de protesta social. E. Troeltsch (Fürstenberg 1976: 247) encuentra que el fundamento de la secta, como forma institucional, radica en la específica acentuación e interpretación de los rasgos fundamentales del Evangelio.

La evolución del cristianismo en la historia propendió desde el modelo *secta* a un ideal de universalidad, al modelo *iglesia*. Este se asentó sobre todo a partir de la doctrina del sacerdocio y los sacramentos. En ellos, la divinidad de la iglesia se conservó en sus bases objetivas. Es la concepción agustiniana que entiende que la santidad de la iglesia no depende de la santidad del clero o los fieles; en oposición del cisma de Donato, que entiende que la gracia queda comprometida si peca quien administra los sacramentos (Eliade 1983, III: 60) Así, el carácter divino de la organización se desligó de la vertiente subjetiva de los fieles, rescatada por la secta. En esta, se mantiene o renueva la vertiente que insiste en «el radical individualismo del evangelio [...] su comunidad de amor radical [...] su indiferencia heroica frente al mundo, al Estado y a la cultura» (Troeltsch, en Fürstenberg 1976: 251) Esta actitud obviamente nunca propende al universalismo, pues no es capaz de temporizar con otros intereses propios de las exigencias de la cultura secular (Wilson 1970: 7). La secta apela a la realización de las experiencias morales; la iglesia apela a la santidad objetiva de la gracia.

La secta es un movimiento de protesta religiosa, de rechazo frente al mundo; tiene carácter voluntario; por tanto, es una entidad que

tiene conciencia de sí misma, y cuya formación y reclutamiento son procesos conscientes y deliberados. Admite o rechaza a los que pretenden integrarse; y hay un sometimiento pleno y consciente que hace superar compromisos con otras instituciones o personas. Posee un fuerte sentido de identidad; y se considera a sí misma como una élite. Es un movimiento de protesta religiosa; se considera como un grupo aparte y que la salvación es brindada primeramente a sus integrantes, cuando no de modo exclusivo. Esto supone considerar la práctica de la Ley como imprescindible para todos sus miembros, con igual grado de compromiso; lo cual supone la necesaria santidad de todos sus miembros (Wilson 1970: 26-27).

Todas estas características tipológicas se corroboran en la síntesis etnográfica de la primera parte del texto. Pero debe añadirse que si la secta es una respuesta de rechazo frente al mundo, la congregación de los testigos significa una respuesta específica denominada revolucionista, adventista o transformista (Wilson). La actitud *revolucionista* se remonta al cristianismo primitivo: «Los primeros cristianos, judíos de Jerusalén, constituían una secta apocalíptica dentro del judaísmo palestinese. Permanecían en la espera atenta de la segunda e inminente venida de Cristo» (Eliade 1979, II: 330). Sin embargo, con San Agustín se reinterpretó espiritualmente el milenio esperado y el milenarismo pasó a ser herejía.

La concepción adventista entiende que este mundo es malo y está gobernado por Satanás. La única solución es «la transformación del mundo mediante una acción sobrenatural» (Wilson 1970: 38). Por otro lado, se propende a un alto nivel moral basado en el ejemplo ético de Jesús; y la admisión en la comunidad solo es posible si se tiene una comprensión mínima de la doctrina; no hay conversiones rápidas y se tiene aversión al ritualismo y sentimentalismo. Hay un especial aborrecimiento a la iglesia oficial (Wilson, en Fürstenberg 1976: 262). Por lo común, no piensan que ellos mismos iniciarán o serán protagonistas de la acción de transformar el mundo; esto los hace más bien conservadores en el aspecto político, como es el caso de los testigos.

Ahora bien: definir lo que es secta y sintetizar sus características no es explicar por qué razones los individuos se adscriben y se mantienen en ella. En principio son clásicas teorías más bien mecanicistas para explicar los sectarismos milenaristas (Lanternari, Hobsbawm, Worsley, Cohn, en cierta medida). Se vincula el milenarismo con sectores víctimas de la opresión colonial o de la marginación económica; desposeídos o minorías oprimidas o perseguidas. Se observa que hay un condicionamiento económico o político de sectores en crisis. Sin embargo, esta teoría no es aplicable a los testigos, pues los individuos que se adscriben no adolecen de ningún tipo de segregación específica, si bien tienden a provenir de sectores comparativamente bajos. Así, la privación económica o la opresión no son condiciones que generen una forma milenarista semejante a la de los testigos.

La teoría de la privación relativa puede ayudar a entender el asunto. David Aberle define la privación relativa como «una discrepancia negativa entre la expectativa legítima y la realidad» (Aberle, en O'Leary 1998: 114). Es decir, se sufre o se cree sufrir privación de ciertas satisfacciones. Ciertos cambios sociales son sufridos por grupos específicos; y dentro de ellos, por individuos con mayor sensibilidad. Esto crea sentimientos de inseguridad, insatisfacción y frustración. La respuesta es una conducta de compensación dirigida hacia una ideología sectaria. Talmon observa que «no es, en buen número de casos, la penuria extrema, sino una clara desproporción entre las expectativas y los medios de satisfacerlas» el factor que predispone al milenarismo; y agrega que la frustración (fruto de expectativas ambiciosas que no se satisfacen) «puede ser mucho más importante que la penuria real» (Talmon 1975: 108). Es decir, el hecho sociológico (frustración) es más importante que el hecho económico (penuria real). La posibilidad es, pues, acceder a la predicación y el proselitismo de la secta. Se plantea específicamente que las sectas milenaristas ofrecen una explicación de la crisis a partir de una compensación por las discrepancias (Wilson 1970: 232).

Esta teoría puede ser interesante y esclarecer parte del asunto; sin embargo, tiene dos dificultades para explicar a los testigos de

Jehová. La primera: el trabajo de campo que realizo en Lima desde 1995 evidencia que el individuo no se convierte fundamentalmente por la doctrina milenarista. No se convierte porque haya sido convencido de que 1914 inicia el fin de este sistema de cosas. No se convierte porque se haya convencido de que 144 mil cogobernarán en el cielo con Cristo sobre la Tierra. No se convierte porque haya estudiado con prolijidad todo el enrevesado drama escatológico propuesto y lo acepte; y tenga una conciencia de permanente, inquieta, intranquila e impaciente espera del fin de este mundo. Es más: la mayoría no conoce con profundidad la doctrina específicamente milenarista. Si bien los individuos afirman las doctrinas oficiales (sobre todo en las formas sectarias) como ideología, estas no necesariamente llegan a imponerse como un bloque en la vivencia religiosa del fiel en todos los contextos culturales, pese al rigor homogeneizante de su ortodoxia. El propio Wilson afirma que «Las sectas, al ser susceptibles de un cambio de lugar, adquieren connotaciones culturales diferentes en sociedades diferentes» (Wilson 1970: 231).

La segunda dificultad obliga a revisar una teoría de privación relativa aplicada de modo simplista. La evidencia indica que en el individuo testigo hay una espiritualidad más compleja y que va más allá de una respuesta fruto de un sentimiento de frustración o insatisfacción.

En el siguiente punto presento una perspectiva alternativa para entender la conversión y la permanencia del individuo donde los testigos de Jehová; esto, a partir de discernir los rasgos básicos de su espiritualidad. Advierto que la base empírica de lo que afirmo es la observación de campo en el espacio limeño. No creo que pueda extenderse a todo contexto cultural, si bien por lo menos ciertas constantes de los testigos en México se asemejan de algún modo a lo observado en Lima.⁷

⁷ Fortuny observa que «en lo que respecta a los testigos mexicanos, la doctrina milenarista no constituye un atractivo particular para los conversos. Entre mis informantes, ninguno ha expresado que ese hecho particular lo haya motivado para vincularse a la organización. Al inicio de su proceso de conversión, los individuos por lo general desconocen esa parte de la doctrina» (Giménez 1996: 202-203).

3. El análisis: la espiritualidad de los testigos

La doctrina milenarista y apocalíptica de los testigos ha variado considerablemente a lo largo de su historia —la última profecía, llamémosle hipotética, no cumplida ha sido 1975 (ejecución de los inicuos e inicio del milenio)—. Sin embargo, poco les ha importado a sus fieles, a los que han seguido siendo testigos. Les preocupa muy poco cuándo exactamente ocurra el fin del mundo. Lo que les importa es que tienen la promesa de que va a acontecer. Pero más allá de eso, aunque ha podido haber un exceso en la expectativa por parte de la *Sociedad*, eso se compensa absolutamente por todo lo aprendido en la congregación. Dentro de su espiritualidad, este aprendizaje refiere dos asuntos fundamentales: lo ético-moral —que ha permitido mejorar la calidad humana y moral del individuo—; y lo intelectual —que ha permitido ilustrar al individuo, desde enseñarle a leer y escribir si no lo sabía, hasta darle una instrucción mínima en lo que podemos llamar humanidades—.

He mencionado el término espiritualidad. Llamo espiritualidad al modo concreto de como se interpreta y entiende, vive y experimenta la doctrina; es no solo el modo formal de pensar y creer, sino también el correlato en el espacio diario y ante las contingencias de la vida cotidiana. El trabajo de campo me ha permitido observar una espiritualidad muy propia del testigo, que puede caracterizarse, pues, como ética, proselitista y docente. Estos elementos provienen de su específico milenarismo: la ética sistemática es la condición para la salvación milenarista; lo proselitista docente permite la satisfacción de recibir y luego dar instrucción y conocimiento de lo escatológico. Pero esto ya no constituye milenarismo.

Sobre lo ético: en el testigo, la ética supone una ascesis sistemática. Pero la razón de ella no solo apunta a la esperanza escatológica, sino también a la subsistencia moral y económica *en el presente*. En ese sentido, la ética tiene un carácter racional y pragmático ante la vida cotidiana. Cada prohibición y regla, además de su sustento bíblico, tiene un sustento práctico, desde lo sexual, el aseo y la limpieza

personal, hasta las finanzas. Por otra parte, el abstencionismo social y político y la crítica al mundo, si bien apuntan al inminente fin de este «sistema de cosas», logra cierto equilibrio de compromiso a partir de la actitud conservadora de la lectura de Romanos 13.⁸ Su crítica del mundo es por demás ambivalente. A modo de ejemplo, presentamos la interpretación controversial respecto de una institución como la ONU: si bien la doctrina asimila a esta institución a la bestia apocalíptica de siete cabezas y diez cuernos de Ap 17:3, por otra parte es fuente científica y de estadísticas y aun de recomendaciones prácticas de salud: entre otras cosas se recogen recomendaciones de un manual de diarrea de la Organización Mundial de la Salud con respecto a países de condiciones sanitarias precarias, que se leen y comentan dentro de las reuniones de Estudio del Libro de Congregación.

Por otra parte, debe observarse que la ascesis sistemática, además de vincularse con la típica actitud sectaria, es un proceso previsible ante la ausencia de ritual y específicamente de lo que se denomina efectividad ritual. Al igual que en la ética protestante calvinista, en el testigo hay un apartamiento absoluto de toda confianza en la «magia» sacramental. Se ha visto en la etnografía que no hay culto propiamente, que el ritualismo ha sido abolido, y que se ignora toda tendencia a la entrega mística de lo sagrado. Y si el objetivo de toda espiritualidad es la salvación, pues esta no se logra con la «magia» que supone la salvación eclesiástico-sacramental. Si bien la salvación se logra a partir de pertenecer a la congregación de los testigos de Jehová («*extra ecclesia nulla salus*»), el pertenecer a ella no la garantiza. La alternativa a la «magia» sacramental es la sistematicidad ética. Entonces, si el fundamento de la salvación deja de encontrarse en la

⁸ «Sométase toda persona a las autoridades superiores, porque no hay autoridad que no provenga de Dios; y las que hay, por Dios han sido constituidas. Así que, el que se opone a la autoridad, se opone a lo constituido por Dios; y los que se oponen recibirán condenación para sí mismos» (Rom 13: 1,2).

«magia» sacramental y la efectividad ritual, se hallará, por el contrario, en la abstención del mundo.

El segundo elemento de esta espiritualidad lo encuentro en la predicación o el proselitismo. La predicación sistemática llega a constituir una suerte de ascesis mediante la cual el testigo se convence de lo que predica. Es interesante que los desaires y las burlas que reciben en la predicación de casa en casa lo único que hacen es fomentar su confianza en lo que predicán y desarrollar lo que Weber llamaría «religiosidad paria» o «religiosidad de retribución» (Weber 1996: 394, 395). En ese sentido, los testigos rescatan la figura paradigmática de Noé, cuyos tiempos se consideran similares a los tiempos presentes. Sin embargo, pese a que los testigos son un «movimiento de campaña proselitista en los días inmediatos a la batalla de Armagedón» (Wilson 1970: 238), hay «un desplazamiento de objetivos», de esperar el inminente fin del mundo y predicarlo, a «un atarrear en el mundo para la promoción de las publicaciones» (Weber 1996: 239).

Entonces, si bien a la letra se predica el «fin del mundo», hay también una práctica tenaz que «permite ocupar el tiempo y energías de los miembros y sostener su entusiasmo» (Weber 1996: 239). Por lo demás, observo la predicación como un aspecto de lo docente educativo, que es el tercer elemento que observo en la espiritualidad.

El conocimiento hace referencia privilegiada a la voluntad de Dios para con el destino del hombre; es el medio que permite lograr la felicidad indefinida: el paraíso en la tierra. Pero por esto, el hombre debe tender a sistematizar su intelecto, su capacidad de razonar. Y para ello es importante la educación, que es al mismo tiempo moral, intelectual, práctica y espiritual. Moral, porque supone un actuar ético; intelectual, porque hay una actividad que sistematiza racionalmente ese conocimiento; práctica, porque la moral tiene consecuencias en el actuar diario; espiritual, porque finalmente ese conocimiento se sostiene en Dios y pretende un fin soteriológico, escatológico, el paraíso en la Tierra. La educación, pues, tiene como virtud el ofrecer al hombre el conocimiento del sentido de su existencia.

Pero si bien este conocimiento se dirige fundamentalmente a lo escatológico, también tiende a generar cierta actitud intelectualista que se aplica a otros espacios, al presente, y no solo al futuro escatológico. Este intelectualismo se satisface con publicaciones propias (la prolífica edición de libros y la publicación quincenal de las revistas *La Atalaya* y *iDespertad!*), en donde encuentra gran cantidad de información y conocimientos respecto de las distintas realidades (ciencia, técnica, arte, historia, medicina, botánica, arquitectura, actualidad política mundial, datos prácticos, etcétera). Es decir, supone un abanico de información que llega a ser una suerte de instrumento o ayuda de ilustración cultural y educativa.

Este intelectualismo genera un verdadero sistema educativo, que se basa fundamentalmente en dos métodos de enseñanza y aprendizaje, siempre presentes en todas las publicaciones: a) las ilustraciones, y b) las preguntas y respuestas.

Las ilustraciones se rescatan como método usado con frecuencia por el propio Jesús; y se considera que estimulan el pensamiento y hacen más fácil captar nuevas ideas. No hay libro que no utilice sistemáticamente este método de enseñanza y aprendizaje. A modo de ejemplo presentamos una ilustración que aparece en el libro *El Secreto de la Felicidad Familiar* (1996: 13-14):

La construcción de un edificio requiere preparación cuidadosa. Antes de colocar el fundamento, debe adquirirse el terreno y trazarse los planos. Sin embargo, no puede pasarse por alto otro elemento fundamental. Jesús dijo: «¿Quién de ustedes que quiere edificar una torre no se sienta primero y calcula los gastos, a ver si tiene lo suficiente para completarla?». (Lucas 14:28)

Lo que es cierto en la construcción de un edificio lo es también en la formación de un matrimonio de éxito... los que están contemplando el matrimonio deben tener una visión realista tanto de las bendiciones como del costo que comporta.

Las preguntas y respuestas constituyen el método más frecuente de los testigos. Cuando se sigue un texto, suelen usarse las pre-

guntas a pie de página. Es lo que se hace en las reuniones de Estudio de *La Atalaya*, en el Estudio del Libro de Congregación y el Estudio bíblico, principalmente. Se lee un párrafo, a cuyo número corresponde una pregunta a pie de página. Un lector termina de leer el párrafo y el conductor de la reunión lee la pregunta. El auditorio levanta la mano para contestar la pregunta casi siempre repitiendo lo que se acaba de leer, pero a veces con sus propias palabras.

Ahora, si bien este tipo de aprendizaje puede parecer sencillo y hasta burdo para el academicismo universitario, logra tres objetivos: 1) satisface las expectativas intelectuales de los fieles: *aprenden* conocimientos (muchas veces inaccesibles por otras vías, por ejemplo las académicas) y así compensan sus posibles deficiencias intelectuales; 2) ya que se trata de un proceso ordenado, se evidencian los progresos: *saben que aprenden* conocimientos importantes; y 3) involucra doctrinal e ideológicamente a los fieles con la congregación, pues asumen ese conocimiento y lo *enseñan* (proselitismo).

De esta manera, aunque la docencia y el interés intelectual en principio tengan como fin aprender la doctrina milenarista, se torna en una actitud ante otros espacios de conocimiento y genera una espiritualidad intelectualista, por cierto típica de los sectores sociales donde arraiga la predicación de los testigos.

Respecto del intelectualismo, rescato una idea de Max Weber:

La necesidad de salvación y la religiosidad ética tienen todavía otra fuente que la situación social de los negativamente privilegiados [...] el puro intelectualismo, especialmente las necesidades metafísicas del espíritu, que no es llevado a meditar sobre cuestiones éticas y religiosas por ninguna penuria material, sino por una fuerza interior que le empuja a comprender el mundo como un cosmos con sentido, y a tomar posición frente a él. (Weber 1996: 399)

Es decir, cierta concepción de la salvación vinculada por necesidad a cierto sentido ético, no es condicionada por factores socioeconómicos. Pero además, la vincula con la búsqueda de sentido:

El intelectual busca por caminos cuya casuística llega al infinito, dar un «sentido» único a su vida; busca «unidad» consigo mismo, con los hombres, con el cosmos. Él es quien inventa la concepción del «mundo» como un problema de «sentido». (Weber 1996: 403)

Weber habla de capas intelectuales de sectores privilegiados o aristócratas. Sin embargo, añade que desde el punto de vista religioso, el intelectualismo (que tiene necesidad de salvación y de religiosidad ética) de tipo filosófico, propio de aristócratas, no es el único ni el más importante. Incluso formula otro término: el intelectualismo proletarioide; y encuentra que forman este grupo «los que se encuentran en el límite de la existencia mínima» (Weber 1996: 404). Menciona los sectores típicos en que se cobija esta concepción intelectualista: modestos funcionarios y beneficiarios de todos los tiempos, dotados solo con una educación que se considera subalterna, los que no pertenecen a las clases privilegiadas de los «escribas», los maestros elementales de todas clases, lectores, cuentistas y análogas profesiones libres proletarioides. Pero sobre todo, intelectuales autodidactos de las capas negativamente privilegiadas (Weber 1996: 404).

De esta síntesis de lo expuesto por Weber se puede entender que hay un intelectualismo religioso definido por la necesidad de salvación y de marcado sentido ético y de búsqueda de sentido, que no necesariamente está condicionado por una situación propia de los negativamente privilegiados, pero que eventualmente sí puede estarlo. Y cuando lo está, lo llama intelectualismo proletarioide, el de los que están en el límite de la existencia mínima, pero que no llegan a la miseria extrema; y sobre todo intelectuales autodidactos de capas negativamente privilegiadas.

Observo que la espiritualidad de los testigos obedece a esta categoría sociológica que presenta Weber: intelectualismo proletarioide. Lo afirmo porque observo que su espiritualidad es en primer lugar intelectualista: hay una concepción salvacionista (específicamente milenarista, como se vio en la parte de Doctrina), al tiempo que marcadamente ética (como se evidenció párrafos antes). Pero tam-

bién observo que esta salvación del intelectual no necesariamente está condicionada por lo que Weber llama necesidad exterior que caracteriza a las capas no privilegiadas (Weber 1996: 403). Lo digo en el sentido en que la adscripción al salvacionismo milenarista por parte del individuo no se vive como una necesidad imperiosa fruto de una pobreza extrema o de una miseria de la cual urge salir.

El individuo típico que accede a los testigos puede encontrarse en el límite de la existencia mínima y considerársele perteneciente a capas hasta cierto punto negativamente privilegiadas; pero difícilmente será un individuo que viva continuamente en alguna «penuria material». Las razones de esta escasa acogida en grupos desposeídos obviamente se encuentra en el hecho de que el discurso de los testigos no apunta a solucionar la pobreza de nadie, pues la injusticia con el pobre no es el *leit motiv* de la doctrina, sino la injusticia con los cristianos, los individuos en cuanto testigos de Jehová.⁹ A ello hay que sumar la consideración de que el testigo debe dedicar muchas horas a la semana a recibir instrucción y predicar, tiempo y energía que al individuo le serían imprescindibles para dedicarlos a solucionar su indigencia o pobreza extrema si adoleciese de ellas. Esta «penuria material» puede constituir un factor fundamental para otro tipo de salvacionismo milenarista; pero no tenderá este otro a ser nunca de carácter intelectualista ni instará al individuo a meditar y estudiar el sentido del cosmos.

La típica extracción social genérica de los testigos se puede constatar por información adicional al presente estudio: L. Hurbon, en un estudio hecho en el Caribe, halla que

[...] los testigos encuentran su apoyo más fuerte entre artesanos, pequeños comerciantes, empleados secundarios del gobierno, pe-

⁹ A este respecto es interesante la siguiente observación de Wilson: «La secta puede estimular o inducir de por sí unos sentimientos de privación relativa [en nuestro caso, la conciencia de ser perseguidos como testigos] [...] puede legitimarlos y perpetuarlos, como hacen las ideologías de tipo revolucionista» (Wilson 1970: 233).

queños y medianos hombres de negocios, empleados de casas privadas, almacenes y bancos, campesinos pobres y marginados sin tierras y afectados por crecientes problemas económicos. (Hurbon 1987: 43)

Gouvea Mendonça (1988: 88), para el caso del Brasil, encuentra que esta doctrina atrae a individuos de clase media baja compuesta por operarios especializados, pequeños funcionarios y comerciantes.

Los testigos de Jehová participan de este intelectualismo proletarioide. Y si tienden a encontrarse en «el límite de la existencia mínima» o pertenecer a capas negativamente privilegiadas, esto los empuja a adscribirse a una doctrina milenarista, pero no una espiritualidad milenarista en el sentido de un vivir en la cotidiana e impaciente espera del Armagedón.

Todo esto me lleva a ampliar el sentido de milenarismo, por lo menos en la forma que adquiere en la espiritualidad del testigo de Jehová. Hay que entender el milenarismo no solo como una doctrina escrita que explica el fin de los tiempos y que se acepta o no porque convenza o no. Debe caracterizarse el milenarismo no solo en su desarrollo escatológico (drama apocalíptico), en lo que formalmente se cree (que aparece en el acápite sobre Escatología), sino en las consecuencias particulares del actuar diario, en la práctica ética y en la satisfacción intelectual de ilustrarse sobre el sentido de lo humano y de la historia.

Así, el escatologismo milenarista no es importante únicamente porque explique el futuro, sino también y sobre todo porque *explica* el presente contingente; porque ofrece un entendimiento teodiceico que satisface la necesidad de ciertos sectores que buscan en la religión una respuesta sistemática y global a interrogantes más bien intelectualizadas sobre la existencia. El milenarismo ofrece, pues, una teodicea.

Respecto a esto, y a contrapelo de las teorías clásicas del milenarismo, hay un investigador (Beckford 1976, citado en Campiche 1987: 14) respecto al cual Campiche afirma que

[...] ha mostrado que el argumento de la compensación a la frustración social no era válido para los testigos de Jehovah, mientras que las explicaciones que se fundan sobre la *oferta de una concepción del mundo plausible* y de una modalidad de integración social, se revelaban pertinentes. (Campiche 1987: 14, cursivas mías)

Esta idea me parece interesante, porque si bien lo milenarista puede estar implícito, lo importante no es la doctrina en sí o una supuesta función de compensación, sino una verdadera explicación del mundo, que tiende a satisfacer a sectores que buscan una respuesta convincente, racional y con «visos de científica», criterios valorados en estos sectores (pequeña burguesía, clase media baja, intelectuales autodidactos, modestos funcionarios o empleados, etcétera).

O'Leary rescata también esta (yo le llamaría) función del milenarismo; el asimila apocalipticismo a este término. Encuentra que el apocalipticismo ha tenido una presencia vital en las tradiciones religiosas «porque el principal problema que se esfuerza en resolver es, precisamente, el principal problema religioso: la teodicea, o la necesidad de ofrecer una afirmación coherente de sentido ante la muerte y el sufrimiento». Pero agrega que «el sufrimiento no solo lo experimentan los oprimidos», sino que la sensación de sufrimiento es una incomodidad intensa «originada al tomar conciencia del desajuste entre el mundo tal como es y el mundo tal como debería ser» (O'Leary 1998: 120) En ese sentido, una teodicea «ilustrada» como la de los testigos no es posible para sectores en estado de pobreza extrema. Estos no podrían acceder al tiempo, el interés intelectual y la sistematicidad propios de una actitud como la que a un testigo se le exige. He ahí el condicionamiento social de la adscripción a los testigos.

Lo apocalíptico y milenarista, si bien explica el presente en función del futuro escatológico, también constituye una respuesta teodiceica que satisface o aun provoca una necesidad intelectualista de un esquema interpretativo de la existencia individual —su contingencia: injusticias, sufrimientos, enfermedad y muerte— y del sentido del mundo —cosmovisión—, más allá del específico drama apoca-

límpico que se presente y aunque no se entienda muy bien en sus particularidades. El milenarismo, por eso, observo que ofrece al individuo «ordenar» y «explicar». *Ordenar* la vida del individuo; el aspecto de la espiritualidad ética moral. Y *explicar* la historia del hombre, la sociedad y el universo; el aspecto de la espiritualidad intelectual docente.

La función ética *ordena* la vida individual (la cotidianidad). La función intelectual-docente *explica*, instruye y da al individuo la satisfacción de instruir él mismo (proselitismo) sobre la existencia (la absolutidad, la salvación).

La razón de la presencia y el crecimiento de los testigos debe empezar a buscarse en los aspectos más antropológicos de oferta de una espiritualidad convincente para ciertos sectores socioculturales, y menos en aspectos estrictamente doctrinales.

Bibliografía

CAMPICHE, Ronald

- 1987 «Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), divergencias y convergencias». En *Cristianismo y Sociedad*, n.º 93, Acción Social Ecuménica Latinoamericana, México, 1987, pp. 9-19.

DESROCHE, Henri

- 1976 *Sociología de la Esperanza*. Barcelona: Herder.
[1973]

ELIADE, Mircea

- 1979 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Cristiandad.
[1978]
1983 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Cristiandad.

FÜRSTENBERG, Friedrich

- 1976 *Sociología de la religión*. Salamanca: Sígueme.
[1964]

GOUVEA MENDONÇA, A.

1988 «Seitas e Igrejas». *Estudos de Religião*, año III, n.º 5, Sao Paulo, junio.

GIMÉNEZ, Gilberto (coord.)

1996 *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

HURBON, Laënnec

1987 «Nuevos Movimientos Religiosos en el Caribe». *Cristianismo y Sociedad*, n.º 93, México.

O'LEARY, S.

1998 «El atractivo de lo apocalíptico». *Concilium*, septiembre.

TALMON, Yonina

1975 «Milenarismo». En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. VII. Madrid: Aguilar.

THRUPP, S.

1970 *Millennial Dreams in Action; Studies in Revolutionary Religious*
[1962] *Movements*. Nueva York: Schocken Books.

WEBER, Max

1996 *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
[1922]

WILSON, B.

1970 *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.

La religión de salud: la nueva religiosidad hacia el 2000 es estar sano y ser feliz

Mercedes Giesecke Sara-Lafosse

El presente artículo es una etnografía de un grupo de sanación religiosa que surgió en Lima, dentro de un sector de clase media popular y luego intelectual. Las creencias y los dones de sanación conforman los dos elementos centrales de dicho grupo. Las creencias conforman un eclecticismo de tinte cristiano y espiritista; los dones de sanación se refieren a Marta, que es la taumaturga del grupo, muy cercana en sus características a una «chamana» urbana o una curandera «moderna».

La etnografía que presento a continuación precisa, de manera minuciosa, la manera como se produce el surgimiento de una propuesta religiosa en un entorno de clase media, y en un contexto socioeconómico de profundos cambios económicos, laborales y culturales. Estos cambios estuvieron matizados por la presencia del terrorismo, entre 1992 y 1993. Por último, lo anterior viene acompañado por otras características de tipo personal e íntimo que marcan la crisis subjetiva de cada cual, y de manera clara de aquellos que se acercan a este grupo demandando una solución inmediata a sus problemas existenciales.

El grupo de sanación religiosa se llama Sagrado Corazón de Jesús. Los personajes centrales también forman parte de una organización no gubernamental de desarrollo (ONG) desde 1992. Además, están buscando constituirse legalmente en una clínica de medicina alternativa con terapias magnéticas, energéticas y de canalismo, cues-

tión que aún no concretan. Actualmente funcionan como comunidad religiosa centrada en terapias de salud, y como ONG en la que están desarrollando proyectos de salud, de producción artesanal, textil, agrícola y de educación en una comunidad de la sierra norte.

El eclecticismo se explica mediante el uso de diversas fuentes, tales como: a) *el catolicismo popular*: algunos sacramentos, oraciones, canciones de misa, lecturas bíblicas, invocación a los santos y otros; b) *el curanderismo*: la sanación recurre al curanderismo como un modelo psicoterapéutico, pero reinterpreta el daño como karma; c) *el psiquismo*: la sanadora tiene ciertas características parapsicológicas y un don de curación que están reinterpretados como canalismo de la nueva era; d) *ciertas tradiciones intelectuales gnósticas*: el grupo de sanación hace uso de ciertas teorías de origen espiritista y filosófico-hermética, apoyadas por el hinduismo, el taoísmo, la cábala y el esoterismo. Dichas teorías son presentadas como si fueran argumentos científicos que servirían para conocer a Dios. Teorías que también inciden en el uso de conceptos de salud y de sanación religiosa, que postulan una noción no occidental del cuerpo humano. Todos estos rasgos hoy forman parte del posmodernismo¹ en la cultura y del sentido común.

A continuación explicaré, en primer lugar, la historia de la sanadora; a continuación, la historia del grupo; y en tercer lugar, los ritos, las creencias y la ética del mismo. Terminaré presentando algunas conclusiones. Primero explicaré la historia de la sanadora porque su grupo es sumamente cambiante; ella es el eje. Su irrupción como taumaturga y líder de un grupo de sanación, que a la vez es una ONG, le ha supuesto un proceso de aprendizaje.

¹ Según Bunge (1993: 9) hay un posmodernismo con sentido y un posmodernismo sin sentido. Asimismo, un posmodernismo popular (astrólogos, terapias varias, fenómenos de parapsicología, etcétera) y otro intelectual (que propugna un pensamiento precrítico y por lo tanto irracional).

1. La historia de la sanadora²

1.1. *La vida de Marta*

Marta nació el 22 de octubre de 1942, en el Callao, en el seno de una familia acomodada. Su padre fue marino mercante de alta graduación, con relaciones influyentes en la Marina de Guerra. Ella es la mayor de cinco hijos. Hasta los 14 años estudió en el colegio Marillac, un internado de monjas católicas. De este internado recuerda, con gusto, la asistencia a misa y, sobre todo, el arreglo del altar. En este tiempo la sorprendió la muerte de su padre, lo que le provocó una gran confusión. A pesar de que le ofrecieron una beca para terminar sus estudios, ella decidió no retornar al colegio. Se quedó en casa para apoyar a su madre.

Marta es devota de la Virgen del Carmen. Entre los 14 y los 18 años usó el hábito de esta Virgen. Luego usó el detente y el escapulario dentro, en la ropa interior. Pocos años después de la muerte de su padre, su madre enfermó de tisis al riñón y su hermana menor murió de leucemia. Ante el peligro de que la familia se dividiera y de que los hermanos menores fuesen repartidos entre los parientes, vio la necesidad de casarse para fortalecer económica y moralmente a la familia. Ella y su esposo fueron a vivir a la Argentina. Allí, su primera hija enfermó siendo todavía una bebe. Marta recurrió a muchos médicos hasta que uno la llevó a una curandera, la que sanó a su bebe de una enfermedad aparentemente causada por el daño. Así comenzó a desarrollarse en ella la conciencia de que el mal puede ser fruto del daño.

Tres rasgos son los más saltantes en esta historia: un gran sufrimiento familiar por la defunción de dos familiares y las enfermedades tanto de su madre como de su hija. En segundo lugar, el manejo del

² Usé la técnica de la narración de vida: la sanadora describió su vida, sobre la base de los sucesos que estimó importantes y que luego influyeron en la conformación de su grupo de sanación, Sagrado Corazón de Jesús.

concepto «daño» para explicar el origen del mal. En tercer lugar, el sentimiento de Marta de querer ser ella quien solucione los problemas del hogar, por medio de su entrega personal.

1.2. La transformación de Marta en sanadora (1970-1979)

En 1970, al regresar a Lima desde Argentina, Marta cayó enferma. Entre 1970 y 1974 fue tratada de esquizofrenia, derrame cerebral e invalidez. En 1973 le salieron llagas en los brazos y en las piernas, provocadas por los efectos secundarios de cierto medicamento. Marta, en su desesperación, trató de quitarse la vida muchas veces. Una tarde, cuando aún estaba postrada sobre su lecho de enferma, vio a su difunto padre que se había «materializado» en compañía de otro personaje. Los dos se presentaron ante ella para decirle que le iban a dar un remedio de hierbas y oraciones para su enfermedad. El padre, que era marino, no sabía nada de remedios, pero sí su acompañante, de nombre Carlitos Tullerquie Ramírez, quien, según Marta, había sido un curandero muy famoso en el Brasil.

Para su curación Marta buscó, a través de todos los medios, las hierbas necesarias para la fórmula³ de los baños. Sus comunicaciones con el espíritu del curandero continuaron, aunque este ya no se «materializó» sino que se manifestó mediante escritura automática. La autocuración se produjo acompañada por mucho sufrimiento y propició la aparición de visiones y de poderes mentales.⁴ Ella se curó y, por gratitud y a pedido del curandero, comenzó a orar por dos mil almitas. Durante mucho tiempo prácticamente vivió en la iglesia, hasta que las

³ Según otra informante, Marta habría conocido la fórmula de los baños en Argentina a raíz de la curación de su bebe por la curandera. Pero esta es solo una suposición.

⁴ Debido a su enfermedad se separó de su esposo, quien se llevó a las dos hijas. Más adelante, cuando se recuperó, su familia se volvió a unir, la pareja se reconcilió y tuvieron un tercer hijo, aunque dicha reconciliación no duró mucho. Marta vive separada de su esposo desde hace veintidós años.

almitas estuvieron salvadas. Los nombres de las almitas le fueron proporcionados poco a poco, mediante la escritura automática.

La primera vez que curó a un paciente fue en 1975: se trató de una niña de ocho años, a quien los médicos le diagnosticaron cáncer a la garganta. Luego de hacerle los baños por un mes, a la niña solo le quedó una infección producto de una biopsia. Al principio Marta hacía las curaciones de manera individual, de acuerdo a como se le presentaban los casos. En su primera sanación, y en todas las demás, siempre usó los mismos baños de limpieza basados en las hierbas que empleó en su autocuración. Luego de curar sola por un tiempo, empezó a hacerlo acompañada de otro sanador que era comerciante y hacía adivinaciones. Hacia 1978 ya contaba con su primer grupo de sanación y oración en casa de una amiga suya en Maranga.

1.3. Su primera experiencia de posesión y mediumnidad (1979 a 1985)

Marta acompañó las consultas del médico N.N. Este médico acupunturista, católico y esotérico, creía en una serie de situaciones mágicas y mentales, y también en espíritus. El consultorio de N.N., de acuerdo a como lo conocí en 1994, cuenta con una amplia antesala de espera y otra sala —en una ubicación más discreta— en donde hay un altar con una gran imagen del Sagrado Corazón de Jesús. Además está su oficina, que tiene una pirámide hueca de fibra de vidrio, de cincuenta centímetros cuadrados, que cuelga desde el techo y que pende sobre su cabeza.

Con este médico Marta tuvo una relación de trabajo que duró seis años. Ella ayudaba a diagnosticar los casos en los que el origen de la enfermedad parecía ser el daño o la consecuencia de algún trabajo de brujería. Según manifestó Marta, fue al inicio de esta relación que ella comenzó a experimentar la posesión de los espíritus. Estos espíritus entraron por su estómago y en diferentes momentos: primero ingresó la mamá del doctor, ya difunta, y luego José Gregorio Hernández. La sanadora experimentó además el trance y recibió los mensajes de los espíritus a través de la mediumnidad.

1.4. Su fe en la canalización y en los espíritus que curan, sobre todo José Gregorio Hernández

El médico N.N. es muy devoto de José Gregorio Hernández y le transmitió esta fe a Marta. José Gregorio Hernández fue médico y profesor de la Universidad de Caracas. Nació el 24 de octubre de 1864, en el municipio de Isnotú, distrito de Betijote, del estado de Trujillo en Venezuela. Hernández falleció víctima de un accidente en 1919. Era un médico bueno y caritativo y, en la actualidad, el lugar de su nacimiento es objeto de peregrinaciones. La Iglesia Católica ha iniciado su proceso de beatificación y hoy es considerado Siervo de Dios. Su tumba está en la iglesia de la Candelaria, lugar donde van las personas a rezar continuamente y donde es invocado como espíritu bienhechor.

Marta se adaptó al estilo de trabajo del doctor N.N. Ambos son católico-populares, creyentes del daño, de los dones curativos y parapsicológicos de Marta y del poder de las pirámides en cuanto poseedoras de energía. Después, el médico N.N. tuvo muchos problemas con los espíritus, que si bien lo ayudaban, no lo dejaban dormir, lo botaban de la cama y le volteaban el colchón. Por este motivo fue a consultar con un sacerdote católico con el que se confesó y, desde ese momento, dejó de creer en los espíritus. Pero antes, mientras trabajaba con Marta, ambos compartieron la creencia en los espíritus que sanaban y que dialogaban con ellos.

2. Historia del nacimiento del grupo de sanación sagrado corazón de Jesús

Marta conoció a Juan en Maranga en 1985. Juan es un hombre joven interesado en la sanación y en la esotería. Al conocer a Marta, él se entusiasmó y le pidió que se trasladara a su taller de mecánica. Este taller tenía un local grande y estaba ubicado en un distrito más céntrico y popular que Maranga. Marta se mudó al taller, dejó al médico

N.N. y abrió su propio consultorio para la recepción y atención individual de los pacientes.⁵

2.1. Características de Juan, el nuevo compañero de Marta

Juan es muy religioso y un entendido en temas gnósticos, herméticos y cabalísticos. Además de creer en los curanderos y en las almas que penan, creencias muy propias de su entorno de socialización, estaba obsesionado por la idea del fin de los tiempos. En aquellos momentos, Juan creyó haber hecho un hallazgo importante al conocer a Marta. El primer año, Marta reveló sucesos del pasado. Esto sucedía cuando ella entraba en trance y estaba poseída por el espíritu del curandero que le dio la fórmula para su sanación, Carlitos Tullerquie Ramírez. Al finalizar el año 1986, este espíritu les pidió que hicieran el trabajo de imposición de manos para curar. Así nació el grupo y empezaron las sesiones de sanación grupal con imposición de manos. Juan fue el primer converso a los mensajes de los «maestros», y Santiago —amigo de Juan, mecánico del taller— y Marta integraron el primer núcleo promotor. Para conocer mejor el desarrollo de esta etapa (1985-1998) del grupo presento las siguientes fases.

2.2. El «mito del origen» y de salvación común del grupo (1986-1988)

En esos años, y por la expectativa de los nuevos integrantes, fue ampliándose la configuración del grupo con otras personas y nuevas proyecciones. Además de la sanación y la mediumnidad, se incluyó la creencia en las regresiones⁶ a las vidas pasadas y se reforzó la práctica de la posesión de los maestros entre quienes está Jesús y los guías

⁵ Estos son los datos obtenidos para 1993; ya en 1995 se había mudado a San Isidro. Juan fue expulsado del grupo por los maestros espirituales en 1998; la expulsión es una medida característica del grupo.

⁶ Este grupo emplea el método del sueño por hipnosis o sueño inducido por sugestión para guiar al paciente, que está semidormido, para que traiga a la memoria los recuerdos que posiblemente le originan sus traumas y enfermedades.

extraterrestres llamados Ories, Eurcilius y Aurorita. Así fue naciendo el mito de origen y de salvación del grupo de sanación, según el cual Marta, Juan, Santiago, Fernando, Marité, Linda, Orlando, Carolina, Sonia y otros habrían viajado en una nave extraterrestre. Esta tuvo que aterrizar en Egipto y nunca pudo volver a despegar. En este grupo todos sus miembros se consideraban elegidos y cada uno de ellos se habría reencarnado en muchas vidas hasta llegar a la actual reencarnación, en la que nuevamente se encontraban todos.⁷ En esta etapa se conformó el grupo de los pacientes permanentes.

2.3. *Una síntesis de las creencias en esta etapa del grupo*

El grupo basó su funcionamiento inicial en lo siguiente: *primero*, en la noción del *daño* que adoptó el significado de karma y su respectiva sanación. El karma se asocia a la idea de la necesidad de purificación del ser y al sentido religioso de la naturaleza. *Segundo*, en Marta y Juan, que se consideran *una pareja «espiritual»*. Juan fue un apoyo importante para Marta durante más de diez años; reemplazó al anterior compañero de trabajo de Marta, al doctor N.N. *Tercero*, en Santiago, en quien Marta encontró a un amigo fiel que creyó profundamente en su trabajo de imposición de manos y fortaleció la *ideología gnóstico-esotérica*.

2.4. *Evolución del grupo (1989 a 1996)*

Intentando extender sus acciones fuera de Lima, en 1989 se formó en Huacho un grupo de alrededor de cuarenta personas, que fracasó en su intento por mantenerse debido a la intervención de un sacerdote católico que les advirtió de estar realizando prácticas espiritistas. Superado este momento, el grupo se reorientó de la forma que detallo a continuación.

⁷ El momento actual —año 2000— es clave para la humanidad porque, para ellos, significa el paso de la era de Piscis a la de Acuario.

2.4.1. *La unión en la hermandad*

El grupo se impuso la meta de radicar en la sierra, pero solo Marta y Sonia hicieron sus casas en esa zona (1990). Sonia habitaba permanentemente su casa serrana; en cambio Marta, que vivía en Lima, solo iba cada fin de mes. Por medio de los mensajes de los «maestros» obtuvieron el diseño arquitectónico de las casas. Estas casas constituyen lugares de acogida para los nuevos miembros. En 1995 Marta ya tenía tres casas; una de ellas muy grande, con dos plantas, destinada a alojar a los huéspedes. Este proyecto se ha consolidado y Marta viaja constantemente a la sierra.⁸

Los miembros del grupo viajan constantemente a la sierra; van para experimentar la meditación en contacto con la naturaleza. En esta etapa el grupo se caracterizó por: a) la creencia de que Jesús es el jefe del grupo; b) la transmisión de los mensajes de tipo escatológico, a través de la mediumnidad con «maestros» espirituales; c) la realización de constantes regresiones a vidas pasadas; d) la creencia de que el fin del mundo es inminente, lo que les produce una gran ansiedad; e) la creencia de que el grupo tiene la misión de fundar la Nueva Jerusalem; f) la sacralización de la naturaleza en la sierra y el acercamiento a lo sobrenatural; g) la espera de la muerte inminente de la sanadora, anunciada por ella misma; y h) la sensación de intimidad y cohesión dentro del grupo, basada en la idea de que a pesar de ser diferentes, todos los miembros están unidos entre sí como en una sola familia por medio de las reencarnaciones y de las memorias de las vidas pasadas.⁹

⁸ Desde hace algunos meses, otra integrante del grupo, Ángela, vive permanentemente en la sierra y ha adoptado a un niño serranito a quien le ha puesto de nombre Ories, el mismo de uno de los maestros espirituales.

⁹ En 1999 cambiaron los integrantes del grupo íntimo. Santiago se mantuvo en él.

2.4.2. Crisis en el grupo por la no creencia en los mensajes

Al poco tiempo el grupo entró en crisis: unos se fanatizaron con los mensajes y otros se alejaron de los mismos. El grupo se dividió en dos: a) los promotores, que constituyen el grupo íntimo, pequeño y cercano a Marta, líder incuestionable. Este grupo es el de los sanadores, profundos creyentes de los maestros espirituales y de la mediumnidad de Marta; b) los pacientes permanentes, profesionales amigos de Marta que cuestionaron los mensajes transmitidos por ella porque les parecieron un acto de manipulación y de fanatismo. Ellos se alejaron del grupo íntimo y relativizaron su participación. Sin embargo, estos profesionales continúan haciendo demandas de sanación a Marta y tratando de conservar los lazos afectivos con ella; y c) además, hay un tercer grupo, el de los pacientes transitorios, quienes parcialmente conversan y discuten sobre los mensajes durante las sesiones de sanación grupal, sin mayores compromisos.

2.4.3. El futuro inmediato del grupo

El grupo se constituyó como ONG en 1992. Entre los profesionales que asistían, uno apoyó la organización de la ONG, que está controlada por Marta. El objeto era dotar de personería jurídica al grupo para proporcionar ayuda al pueblo serrano con obras de canalización de aguas, donación de libros, etcétera.

Desde 1985 hasta 1993, Marta realizó las sesiones de sanación grupal y de consulta individual en el taller de mecánica del centro de Lima. En octubre de 1994 alquiló una casa en San Isidro, un antiguo y elegante barrio residencial de Lima y trasladó allí las sesiones de consulta individual, de sanación grupal, las clases de danza yoga, etcétera. Con la mudanza de local se notaron cambios, sobre todo en las reuniones de 1994. Por temor a perturbar a los vecinos ya no se cantaba en las sesiones, dedicadas a la curación y a la discusión gnóstico-esotérica. En este periodo surgen nuevos personajes en la escena del grupo:

- Fernando, un miembro muy cercano a Marta, viajó a los Estados Unidos en «misión» encomendada a través de los mensajes de los «maestros».
- Angela, alemana de nacimiento, viajó con Marta a Alemania en julio de 1995. Desde hacía pocos meses funcionaba ahí un nuevo grupo de sanación basado en el uso de las aguas de hierbas medicinales para los baños y en el ritual correspondiente. En Alemania se encontraron con Fernando en una reunión de esotéricos. Fernando mandó a un grupo de norteamericanos a la casa de huéspedes de la sierra, en 1995, y se programó otra visita, en este caso de un grupo de alemanes, para inicios de 1996. En 1997 y 1998 reforzaron sus lazos con pacientes suizos; de entre ellos llega a sanar a una paciente que sólo se movilizaba en silla de ruedas. Este éxito la lleva a que promuevan su invitación al congreso en Basel del que hablo en la primera página de este artículo.
- Los pacientes alemanes: Marta, en 1995 curó a algunos pacientes alemanes y uno de ellos, en gratitud, le regaló un viaje a Alemania y a Tierra Santa.
- Los pacientes suizos: luego curó a pacientes suizos, a través de quienes se hizo conocida en Suiza. Entre el 27 y el 30 de noviembre de 1998 viajó a ese país con todos los gastos pagados para participar en una reunión en Basel, el IV Congreso Mundial de Curaciones Espirituales. Fue ponente en la mesa redonda: *Chamanismo: supersticiones tontas o pintadas (fruslerías) o un sistema efectivo de curas*. Tuvo noventa minutos en los que hizo la demostración del diagnóstico por medio del huevo a una paciente espontánea en un pleno de cientos de asistentes. A esta paciente le diagnosticó un pulmón mal, tres clavos en la cabeza y debilitamiento en la locomoción de los miembros superiores, diagnóstico que confirmó la misma paciente al decir que ocho años antes había tenido un accidente en el que perdió un pulmón, se le cortaron los músculos de los brazos y le pusieron tres placas en la cabeza porque se fracturó el cráneo. Marta tuvo muchísima

acogida y fue muy visitada por muchos pacientes mientras duró el congreso.

3. Ritos y ética del grupo

Los sistemas religiosos están conformados por un conjunto de ritos, creencias, formas de organización y normas éticas. Todas estas características se hallan presentes en las prácticas rituales del grupo Sagrado Corazón de Jesús y se describen a continuación.

3.1. Los ritos religiosos de sanación

Constituyen el modo principal del grupo para vivir lo sagrado. Estos ritos configuran una religiosidad *sui generis* que luego explicaré. Se pueden señalar tres formas rituales: individual, grupal y los rituales exclusivos del grupo promotor.

3.1.1. La sanación individual

Se inicia con la consulta en la oficina de la sanadora. La terapia consiste en hacer los baños de hierbas medicinales con las oraciones, recibir la comunión y tomar el aceite consagrado. La oficina, cuando estaba en el taller de autos del centro de Lima, era una habitación que tenía, en la parte alta de la pared, un altar de santos enmarcados dentro de un triángulo de madera e iluminados con un fluorescente verde y un cuadro del Sagrado Corazón de Jesús. Además, en la oficina estaba el escritorio de la sanadora, el teléfono, un estante con libros, cassettes, tocacintas y una refrigeradora para guardar la esencia de los baños. La habitación tenía un fuerte olor a grasa de auto. Hoy, en 1999, la oficina consta de un escritorio, otro ambiente con una mesa de vidrio y muchos objetos y adornos de vidrio, así como una camilla en el segundo piso de la casa de Marta. En el garaje está la sala de sanación grupal, muy similar a que se describirá más adelante, pero la refrigeradora está dentro de la casa.

La consulta consiste en el diagnóstico hecho por videncia, huevo, cartas y otros métodos a través de los cuales se intenta descartar la presencia y la causa del daño que tiene el paciente. A partir de este chequeo, la sanadora indica una cura tomando hierbas y otras terapias alternativas, así como el uso del baño de hierbas que se prescribe para uso personal y que cada paciente debe hacer en su domicilio. Junto con las aguas de hierbas, se le entrega al paciente una hoja de instrucciones para que sepa como debe hacer el ritual de sanación religiosa en cada baño. Allí se indican las dosis de agua, los lugares corporales y los momentos durante las oraciones en que el paciente debe rociarse el agua curativa. Al terminar cada baño —porque la sanadora puede recetar varios por una sola vez en la vida— deben rezarse un autoexorcismo. Antes de comenzar el primero de todos los baños, el paciente debe rezar diez padrenuestros y cien avemarías por esa única vez. Cada botella de dos litros de la esencia de hierbas costaba dos dólares en 1991 y veinte dólares en 1995. La sanadora es quien las vende.¹⁰

3.1.2. *La sanación grupal*

Luego de la realización de los baños de limpieza personal, el paciente está en «buen estado de vibración» y puede ingresar a la sanación grupal. Esta sanación incluye lo que yo llamo el rito preparatorio y la imposición de manos, en un ambiente solemne. Hasta 1993 la sanación se hacía tal como se describe a continuación, pero en la actualidad estos ritos han cambiado debido a la mudanza de local. La sesión se iniciaba a las 7 de la tarde. Los pacientes llegaban con una hora de anticipación, sobre todo los que vivían más lejos, como en Chosica, porque la atención se daba en orden de llegada y de acuerdo con el

¹⁰ De manera complementaria, Marta y Juan daban los baños a domicilio cuando se trataba de personas moribundas. También los baños rosados, para que «florezca» la buena suerte. Estos últimos costaban cuarenta dólares en 1990.

estado de gravedad. Mientras las personas hacían la cola de entrada, firmaban un cuaderno de asistencia.¹¹

La sanadora y el grupo de sanación ingresaban primero y aguardaban. Los pacientes llegaban y también esperaban la hora del inicio de la sesión, conversando en la antesala. A la hora indicada, Juan tomaba la iniciativa. Parado en la puerta de entrada, voceaba los nombres de los asistentes, leyéndolos del cuaderno de asistencia. Todos se acomodaban en orden de llegada y dejaban carteras, maletines, sacos y relojes encima de una mesa. A la hora de entrada o salida se hacía la entrega de un óbolo voluntario. La sanación se hacía dentro de la habitación de consulta individual. En esta había tres bancas de madera acomodadas contra la pared y en el centro de la habitación, había un total de treinta asientos. El espacio resultaba estrecho e incómodo. A continuación presento las etapas de la sanación grupal.

a) El rito preparatorio

Constaba de tres partes: la relajación, la oración grupal y el llamamiento. Dicho rito se mantiene igual, tal como se explica a continuación.

Primero, *la relajación*: una vez que las personas estaban acomodadas, se propiciaba un ambiente tranquilo. Para ello se cerraban las puertas y ventanas y se obtenía un silencio casi total. Solo había encendida una luz verde y tenue, la del altar triangular de la pared; también había una suave música de fondo. Entonces se daba inicio a la relajación, que tomaba aproximadamente cinco minutos. Todos permanecían debidamente acomodados, espalda erguida y pies paralelos apoyados en el suelo sin cruzar las piernas; postura que se debía guardar durante toda la sesión para permitir que la energía fluyera libremente. De preferencia, ese día no debían comer carne.

El que dirigía la relajación exigía una gran concentración de los pacientes para la realización de los ejercicios mentales. La relajación

¹¹ Esta asistencia ha bajado: de cincuenta pacientes en 1991, pasó a treinta en 1993 y a veinte en 1999.

consistía en cerrar los ojos y recorrer mentalmente el cuerpo desde los pies hasta la cabeza, soltando cada uno de los músculos hasta llegar a la mente, al corazón, al hígado y al pulmón. La respiración que acompañaba este proceso debía de ser profunda al estilo yoga —hinchando el vientre al inhalar, deshinchándolo al exhalar—. Juan sugería a los asistentes que imaginaran una luz brillante en el centro del cerebro y que la pasearan por los diferentes lugares donde hubiera dolor. Luego esta misma voz pedía un sentimiento de paz, armonía y de acercamiento a la persona de Jesús. Vividos estos momentos, se terminaba la relajación; todos abrían los ojos y se prendían las luces.¹²

Segundo, *la oración grupal*: Marta la iniciaba rezando cuatro oraciones de manera sucesiva, repetidas frase a frase por los pacientes. Estas oraciones se mantienen y Marta sigue guiando esta parte. Las oraciones son la oración de acróstico a José Gregorio Hernández compuesta por el doctor N.N., la oración «Pon tus manos aquí», la Oración de la Paz atribuida a San Francisco de Asís y la Oración al Espíritu Santo.

Oración-acróstico de José Gregorio Hernández

José Gregorio Hernández Siervo y Santo,
Óyeme en el instante que te llamo.
Solo quiero pedirte que me ayudes,
Eliminando el mal que causa espanto.

Gregorio Hernández Médico eminente.
Rezando a Dios estoy para que seas,
El que ilumine mis manos y mi mente.
Gloria a Dios! ¡Gloria a Cristo Jesús

¹² Desde que Juan fue expulsado (1998), la relajación se hace mediante un casete que sigue su misma rutina.

Omnipotente! ¡Gloria a la Virgen siempre inmaculada!
Recibe nuestras fervientes súplicas,
I derrama en nosotros tus bondades,
Olvidando y perdonando mis iniquidades.

Hermoso es el placer de conocerte,
Entre miles de Santos que a Dios adoran.
Reine siempre tu luz en los hogares,
Necesitamos verte ya en los altares.
A ti recurrimos en ayuda.
No nos defraudes José Gregorio Hernández.
Danos salud, Belleza espiritual y calma,
Eliminar queremos el vil pecado, que
Zozobra y corroe la paz del alma.

Pon tus manos aquí

Oh Señor, pon tus manos aquí donde existe aflicción y dolor pues yo sé que no hay nada mejor que la fe que tenemos en ti. Este mundo es de penas y horror, de injusticias, de llanto y maldad, pero el mundo que nos brindas tú es de paz, es de amor y es de luz.

Haz que triunfe el bien sobre el mal, la salud sobre la enfermedad, que no hallan más niños sin pan, haz que reine la felicidad, que esperamos confiados en TI, sin desearle a nadie el mal, líbranos de desastres Señor, de la atómica guerra mundial.

Te pedimos por la juventud, por aquellos que no creen en TI, sin saber que eres TÚ la verdad y la esencia de nuestro vivir. Te imploramos por la ancianidad, te rogamos nos des tu perdón. Oh Señor pon tus manos aquí, donde existe dolor y aflicción. Amén.

Oración de la paz

¡Oh Señor! Haz de mi un instrumento de PAZ!
Donde hay odio, ponga yo amor.
Donde hay ofensa, perdón.

Donde hay discordia, unión.

Donde hay error, verdad.

Donde hay duda, fe. Donde hay desesperación, esperanza.

¡Oh Maestro! Haced que yo no busque tanto:

Ser consolado, como consolar.

Ser comprendido, como comprender.

Ser amado como amar.

Porque: Dando, se recibe. Olvidándose, se encuentra.

Perdonando, se alcanza el perdón. Y, muriendo, se resucita a la vida eterna. Amén.

Oración al espíritu santo

¡Oh Espíritu Santo!

Tú eres nuestro Padre, ven a nuestras almas y envíanos del cielo de tu luz un rayo. Tú que todo me lo aclaras, que me das el Don Divino de perdonar y olvidar el mal que me hacen, y que en todos los instantes de mi vida estás conmigo.

Dame tus 7 Dones, y no me abandones, porque sin tu ayuda Divina

estoy perdido, y yo no quiero nunca separarme de TI. Gloria sea al Padre, y por los siglos de los siglos, Gloria a su Hijo Bendito, y Gloria al Espíritu Santo. Amén.

Tercero, *el llamamiento a los doctores espirituales*: está precedido por una invocación a Jesucristo, a quien le piden que dé «fuerza y energía a los doctores espirituales para que curen el cuerpo y el alma de los pacientes, para que así puedan alcanzar la paz espiritual». La sanadora realiza el llamamiento porque espera que los doctores espirituales estén presentes y actúen en la sanación. Ella enumera los veinticinco nombres, uno por uno, de tal manera que los pacientes pueden repetirlos. A continuación se presenta *la lista de los doctores espirituales* y las especialidades de casi todos; es una copia de la lista que el grupo maneja:

Carlitos Tullerquie Ramírez	(curandero)
Tomás Casefas Marganoso	(neurólogo)
Ignacio Barraquer	(oftalmólogo)
Ludwig Escajer	(cirujano)
José Gregorio Hernández	(ginecólogo)
Federico Luppini Farrow	(neurólogo)
Enrique Martínez Zuzunaga	(ginecólogo)
Reinaldo Romansky Polansy	(cardiólogo)
Liu Chu Li	(acupunturista)
Fabián Fernández	(laboratorista)
Ramón González Tuesta	(otorrino)
Kurt Gel-Riegel	(medicina interna)
Fabián Jiménez	(oftalmólogo)
Rosa Quiroz Battistini	(ginecóloga)
Aurelio Goitzolo Delgado	(medicina interna)
Manuel Rochester Rinelli	(traumatólogo)
Jaime Delgado Ramírez	(medicina interna)
Jay Guarnuy	(Arcángel Miguel)
José Llosa	
Fernando Loza Aguirre	
Ernesto Rivera Ormeño	
Hercilio Astudillo Campos	
Guillermo Ramos Ramírez	
José Manzanárez	
María Aija	

b) El rito de la sanación grupal o imposición de manos

Este rito se mantiene igual. Una vez finalizado el rito de entrada, que toma aproximadamente media hora, se pasa a la imposición de manos. Como preparación, el paciente se echa en la camilla, armada con un tablero tapizado y mullido colocado sobre dos cilindros. La camilla está ubicada de cara al público, es decir frente a los demás pacientes. Alrededor de la camilla hay varias personas que realizan la imposición de manos, sobre todo Marta; también participan dos per-

sonas que se van rotando. Hoy, en enero de 1999, solo se mantienen Marta y Santiago; se ha renovado el grupo de imposición con dos varones más.

La imposición de manos propiamente dicha consiste en la colocación de las palmas de las manos de los sanadores, que están parados alrededor de la camilla, sobre el cuerpo del paciente en la zona afectada. Marta, por medio de su clarividencia, «ve» la zona enferma e indica el lugar donde se deben colocar las manos. Cuando ella se cansa, es reemplazada por Fernando. Cada paciente tiene un promedio de dos minutos de atención. Según su tipo de malestar, se echa boca abajo o boca arriba. Al echarse cierra los ojos, se relaja y escucha las canciones religiosas cantadas por los demás pacientes. Mientras tanto, los sanadores van colocando sus manos en un lugar fijo de su cuerpo. Cuando termina la imposición de manos, el paciente saluda con afecto a los sanadores. Los pacientes asisten por lapsos que varían: meses, años o solo una vez.

La imposición de manos se realiza en un ambiente cálido, emotivo, religioso y de participación colectiva; al inicio el ambiente era creado y sostenido por lecturas y cantos religiosos durante dos horas, y por cierto sentimiento de acogida y solidaridad. Había solemnidad cuando se hacían las lecturas de la Biblia y del Evangelio de Acuario, escogidas al azar. También se informaba sobre los «mensajes» de las entidades espirituales, que aludían a desastres naturales y sociales. Estos mensajes se producían en un contexto de mucha ansiedad debido a la escalada terrorista (1991) y a una epidemia de cólera. Los sanadores daban consejos alimenticios como no comer pescado y sugerían hacer protección mental, como revestirse mentalmente de azul, ante las agresiones que se recibían en la calle. En la sanación se interpretaban las canciones más populares de misa como las canciones a la Virgen: «Ave María» y «Mientras recorres la vida»; de adoración al Señor: «El mandamiento de Amor» y «Alabaré»; de conversión a la fe: «Yo tengo fe» y «Pescador de hombres». Esta última canción motivaba de manera profunda y religiosa a las personas; tenía mucha acogida debido a su fuerza comunicativa al «poner» a Cristo «frente a

frente», «mirada con mirada», aludiendo directamente al nombre de cada persona, a su pobreza, trabajo, cansancio, solidaridad, amor, amistad y reconciliación definitiva. La sesión podía durar dos horas y media, aproximadamente, y terminaba a más tardar a las 9:30 de la noche. Los cantos religiosos se suspendieron en 1994, cuando la sanación se mudó a San Isidro.

4. Otros ritos, sus creencias fundamentales y aspectos éticos

4.1. *La mediumnidad*

Hay otros rituales religiosos exclusivos del grupo promotor, de los cuales presentaré en esta ocasión uno al cual el grupo le da un significado especial: la *mediumnidad*.

Algunas *sesiones mediúmnicas* eran cerradas y en ellas solo participaban Marta, Juan y Fernando; otras eran semiabiertas, pues participaban Santiago, Sonia y otras personas. Había también sesiones abiertas, a las que asistían muchos amigos más; pero estas nunca se realizaban frente a los pacientes, los jueves de sanación. En tales sesiones Marta entraba en trance. La mayoría de las veces ella estaba inconsciente, suspiraba y comenzaba a hablar con otras voces que correspondían a Jesús, Ories y Eurcilius, Aurorita (de esta «hija espiritual» de Marta y de los otros personajes se hablará con mayor profundidad en el acápite de las creencias) y otros. El grupo tenía la creencia de que Jesús viajaba en una nave espacial, a la vez una clínica en la que también trabajaban los doctores espirituales antes mencionados.

Los mensajes que Marta transmitía eran recibidos de manera solemne, como si proviniesen de una fuente con gran autoridad moral para el grupo. A continuación presento la descripción de un acontecimiento de mediumnidad, recogido personalmente:

Marta estaba en estado de letargo. Cuando al fin subió Juan, ella suspiró. Juan cogió la grabadora y se acercó atento a escuchar. Mar-

ta tuvo una respiración profunda, luego habló, pero salió otra voz: según Juan, la persona que hablaba era Papá Jesús. Habló largamente a Juan, le llamó la atención de haber descuidado a Marta. Le dijo, una vez más, que tenía que ser cuidadoso con Marta, porque personas como ella no eran comunes, ella era una médium excelente y una persona muy fiel a su trabajo y a los principios de los maestros [...] Pasó a otros temas, me saludó, antes de retirarse saludó diciendo: «la paz del Señor sea con ustedes», «buenas noches». Cuando Marta despertó y recobró el conocimiento, estaba muy fría y no recordaba lo que había hablado.

Presento a continuación un extracto de un mensaje de Eurcilius —maestro espiritual del grupo— grabado por Juan en marzo de 1992. Habla de la transición de la muerte hacia la vida espiritual o descarné como un hecho doloroso. A todos los espíritus que transmiten mensajes los llaman «maestros espirituales» y sus mensajes son considerados enseñanzas, aunque a veces discrepen con estos. Los maestros tenían conversaciones más íntimas con los elegidos Juan, Fernando y Ángela.

El despegue o descarné es doloroso, causa desequilibrio mental, desequilibrio del alma y en lo espiritual no están conectados estos tres hasta llegar a reconocer y aceptar sus errores y asimilar la enseñanza de la encarnación que terminó. Hay dos cosas que pueden evitar que llegues a la preparación del descarné: no ser disciplinado y no ser investigador. Por medio de la lectura puedes integrar tu mundo de deseos y llegar a ser investigador de tus propios recuerdos. (extracto de un mensaje de Eurcilius)

4.2. El espiritismo y los doctores espirituales

En cuanto a la creencia en nuevos santos doctores, el grupo da culto a nuevos santos populares que son profesionales de la salud y a los cuales invocan; son considerados curanderos blancos, no han sido canonizados por la Iglesia y los llaman doctores espirituales o seres angelicales. Marta narró el surgimiento de esta creencia:

En un sueño de visión, Padre Jesús me pidió el servicio y fueron dados cuatro nombres: el de Carlitos Tullerquie Ramírez, el que cura el alma de la maldad del hombre; Ludwig Escajer como médico clínico y cirujano; Tomás Casefas Marganoso, como neurólogo para eliminar tumores cerebrales y así ayudar también al drogadicto, o a los que padecen de mongoloides; José Gregorio Hernández como ginecólogo y médico de los pobres, siendo el primer santo venezolano y fue médico y siervo de Dios. Esto sucedió hace dieciocho años (en 1974), cuando me curé. Me nace ayudar a los hombres de toda condición social, incluyendo su estado de fe de Iglesia; no importándome el credo que profese, pero sintiendo mucha satisfacción espiritual cuando un ateo, enseñado el camino, pide el bautizo de nuestra fe cristiana. Así, alimentando mi fe, he seguido en este camino para dar ayuda, más en lo espiritual aunque el pretexto sea lo físico.

El grupo adoptó a estos doctores espirituales y puso a Jesús a la cabeza. Así, la misión del grupo nació con la visión de Marta y con el objetivo de curar a las personas por medio de un método religioso. Juan asumió como propia la misión de Marta y se identificó plenamente con sus ideas sobre la sanación. Él profundizó la explicación sobre la relación entre curar el alma y el cuerpo físico y comparó la labor del grupo con la labor de un hospital.

Luego de esto (de hacer comprender sobre la maldad del hombre), invocamos a los seres angélicos para dar curación a su cuerpo físico: primero se cura el alma, segundo se cura el cuerpo físico. *Un grupo espiritual* no puede dar cosas materiales porque estamos al final de los tiempos y aparecerán profetas y falsos profetas; también tratamos de *explicar con pautas simples* para que el individuo aprenda a reconocer grupos o personas que muchas veces, utilizando la desesperación en que uno se encuentra, los llevan por un camino fácil, haciéndoles romper leyes y alejándoles del camino de luz. El grupo es como un hospital de curación, con apoyo de médicos espirituales. No se rompen leyes de luz. La curación la debe hacer de manera conciente el paciente, ya que es directa. (cursivas mías)

Esta creencia en los doctores espirituales es una forma con la que el grupo defiende el espiritismo, en oposición a la Iglesia Católica. Argumentan que, así como la Iglesia tiene sus santos, ellos también; y creen que en el servicio de sanación es necesaria la invocación de doctores espirituales. La «intercesión» de los doctores espirituales es benéfica para todos, porque al ser la sanación una obra de caridad y de amor al prójimo, hay «seguridad» de que las almas del grupo pueden ascender en la escala evolutiva. Los doctores espirituales, al ser invocados, canalizan sus energías a través de la persona que hace la imposición de manos. Fernando lo argumentó de la siguiente manera:

Generalmente los que hacen espiritismo no invocan a un espíritu con nombre y apellido en especial. En ocasiones sí lo hacen, abren puertas, los seres que acuden son de bajo nivel, son seres descarnados que no se han podido elevar a planos superiores al plano terrestre, son conocidos como fantasmas. Cuando una persona ha desarrollado una disciplina sobre las necesidades de satisfacción del alma, entonces su alma está cargada de energía pura y avidez; se dirige a metas más espirituales. El servicio a los demás implica doblegar ciertas pasiones y deseos que uno pueda tener. El sacrificio significa sagrado oficio. Cuando una persona hace sacrificios, implica elegir aquellas acciones beneficiosas para él y los demás, dentro de un *camino de evolución*, y no gratuitamente, y deja el mundo de deseos banales. El sacerdocio es la elección a la divinidad. Esto significa que algunas personas logran hacer evolucionar a su alma y elevan las vibraciones del alma al nivel de espíritu: cuerpo-alma-espíritu. El ser humano está en una constante prueba o lucha, simbolizada por la cruz que simboliza la contradicción entre alma y espíritu. Cuando ese individuo descarna, su alma tiene la tendencia a elevar y eleva fácilmente a otros planos superiores al plano terrestre; pero cuando un individuo es todo lo contrario, es una persona apegada a su mundo de deseos, entonces esa persona, cuando descarna, no tiene deseos de despegar. Porque sus deseos están pegados a la tierra. Las almas que acuden al llamado de los espiritistas son almas que están vagando sobre la tierra aún apegadas a sus deseos.

Y muchas veces, en gran cantidad de casos estas almas corresponden a personas que en sus cuerpos eran alcohólicos; guardan estos deseos aun siendo solo almas. Nosotros no hacemos ouija; mediante la oración invocamos a unos guías con nombre y apellido. *Estos médicos ascendieron a la luz, pero decidieron venir a la tierra para hacer misión. Son espíritus elevados que no trabajan solos, sino bajo la jerarquía del Padre Jesús.* (cursivas mías)

El grupo afirma que la Iglesia no los puede acusar de espiritismo, porque esta hace lo mismo al invocar a los santos. Marta lo explica así:

En la Iglesia se requiere fe. Los sacerdotes no pueden acusarnos de espiritistas, por una simple razón: porque cuando uno dice en una oración «Padre Jesús, ¡ayúdame!», «Virgencita, ¡ayúdame!»; «San Martín de Porres, ¡ayúdame!», está llamándolos para pedirles; y eso también sería espiritismo. Tampoco sería espiritismo cuando nosotros pedimos por medio de nuestro Padre Jesús —jefe de nuestro grupo— para que nos envíe médicos, para así conquistar la salud, por medio de la fe. Estamos haciendo lo mismo que ellos, y *además los médicos que operan y sanan por sus conocimientos y su don de dar para servir desde la espiritualidad, dan un servicio de bienestar para la humanidad y para su crecimiento espiritual de los doctores espirituales. Para, así, seguir subiendo espiritualmente en la escala de Job.* (cursivas mías)

4.3. La visión sobre el ser humano, la salud y la enfermedad

Por ser los ritos de sanación individual y grupal un elemento central de este grupo, presento su visión sobre el ser humano, la salud y la enfermedad. Parto de considerar que para el grupo, la sanación del daño es lo más importante y se da sobre la base de la autocuración por la fe. Al curar, el grupo se percibe asimismo como cumpliendo una misión espiritual o religiosa, porque ayuda al paciente a salvarse, a arrepentirse y a purificarse hablándole de Dios. La cura del daño consiste en restablecer la salud del paciente por medio de los rituales diseñados con oraciones católicas, el uso de hierbas medicinales y la

imposición de manos con canalización de energías. Se entiende por salud la consecuencia «lógica» de mantener una vida equilibrada, en paz, sin angustia ni sufrimiento. Al decir de Juan:

Nuestra misión como grupo es ayudar al hermano que se acerca confundido, desesperado. Porque vienen estando mal humana y espiritualmente, buscando una salida a sus problemas; este es el pretexto nuestro, pero en el fondo es mostrarles el camino, hacerles comprender... Nosotros invitamos a los pacientes a que, por medio de la fe, encuentren el sendero de la paz del alma y la elevación del espíritu.

Los pacientes se hacen «hermanos», comparten con los demás sus propias sanaciones y la paz espiritual que sienten.

La visión del grupo sobre cuerpo, alma, enfermedad y salud puede resumirse como sigue.

4.3.1. Las creencias sobre la salud y el cuerpo

Las más importantes son las siguientes: primero, el daño como karma y la limpieza del daño; y segundo, la salud holista, que se basa en una noción gnóstico-esotérica del cuerpo humano.

a) El daño

En la mayoría de los diagnósticos, Marta concluye que a la persona le han hecho daño y que este daño puede ser hereditario. El concepto «daño» está muy difundido en la cultura popular; incluso los curanderos realizan conjuros para aliviar del daño o la brujería a sus clientes. El sentido que el grupo le da a la palabra daño es el de maldad hecha por los hombres; también el de karma impuesto. El grupo alerta al paciente diciéndole que no es Dios el responsable de sus males, sino la envidia de los hombres; que la persona se puede curar si tiene fe en Dios y si se arrepiente de sus pecados con el propósito de enmendarlos. Ellos creen en la existencia del espíritu malo que genera enfermedades que no son enfermedades de Dios.

b) La limpieza del daño

Se realiza por medio de los rituales ya descritos. Para permanecer limpio del daño, el grupo brinda terapias o técnicas psicoterapéuticas complementarias a los rituales: el yoga, la oración, la relajación, la meditación, el autoconocimiento y el uso de los poderes psíquicos, todo lo cual permite mantener un buen estado de salud. A continuación describo algunas de estas técnicas.

El yoga es considerado un medio importante para mejorar la calidad de vida de las personas, porque «hoy» la gente no vive ni su conciencia ni su espiritualidad. En este sentido, el yoga —que significa unión— es una disciplina que orienta al individuo hacia una vida armónica entre cuerpo, alma y espíritu. El especialista es Fernando, que señala lo siguiente:

¿Cómo se alimenta la parte positiva? ¿Cómo saborear con la conciencia despierta? Para ello hay que ocuparse de lo que uno está viviendo. Si yoga significa unión, es unir toda la energía. No debo abandonar mi cuerpo. La conciencia puede encajar en distintos niveles de percepción.

La oración es considerada benéfica para la relajación y la curación, por las buenas vibraciones que genera. El grupo hace una equivalencia funcional —término aplicado por Jinger Milton, que significa que existe una función social similar entre dos conceptos diferentes— entre las oraciones y los mantras, que siendo diferentes sirven para un mismo fin: generar vibraciones buenas y curativas. El grupo prescribe diez padrenuestros y cien avemarías para iniciar el rito de los baños, pero los consideran mantras de relajación y de preparación. Marta cree que al orar la energía recorre el cuerpo y lo protege.

El autoconocimiento se promueve a través del sociodrama. Ingrid estuvo a cargo de unas charlas de análisis transaccional y de una sesión de sociodrama, que es una técnica psicoanalítica. Ella cree que el ser humano solo puede cambiarse a sí mismo:

[...] somos personas diferentes, pero hay leyes a pesar de las diferencias de las culturas; estas leyes son iguales en todas partes. Habría que conocer cuáles son las preguntas, los métodos y los trucos para encontrar respuestas. Hay que aprender la técnica de cómo ponerse en el lugar del otro. De acuerdo a estas leyes, no podemos cambiar a otras personas, a la única persona que podemos cambiar es a nosotros mismos. Les propongo los siguientes temas, de estos escogeremos algunos para trabajarlos: ¿quién soy yo? o identidad, ¿quiénes viven en mi persona?, responsabilidad de las palabras propias y hablar por uno mismo, salud mental, vergüenza, culpa, tabúes, escoger activamente en mi propia vida, comprometerme o ser el actor principal de nuestras vidas, las relaciones entre padres e hijos o ¿qué significa cortar las cadenas de las generaciones?, celos, envidia, dobles mensajes, soledad, sexo y poder o el tipo de egoísmo que es útil, pensamientos positivos.

En cuanto a *los poderes psíquicos*, Marta tiene la capacidad parapsicológica de percibir el estado de salud de los pacientes. También tiene sueños de «visión», puede adivinar el pasado y complementa su don de clarividencia con su habilidad para sugestionar a las personas. Fernando explica el papel de la clarividencia en la sanación como el poder para observar el aura o los campos energéticos que rodean al cuerpo. El aura más brillante corresponde a un ser más evolucionado. Tal como lo explica Marta:

El ojo del vidente no es como el ojo físico. El ojo físico sólo da una información física. La videncia toma la información física en un 10%; hay una información visual, del brillo que rodea a una persona, de cuáles son sus campos energéticos, los colores de sus campos energéticos. El 90% es el cuerpo mental quien lo percibe. Esto es un centro de percepción y comunicación de nivel muy elevado, con el cual se pueden captar las vibraciones sin verlas. Lo más burdo es la intuición. No es el pensamiento, es un conocimiento inmediato sin palabras. Esto es lo que te da la certeza del nivel del ser que tienes en frente.

El diagnóstico del daño lo realiza Marta a través de la clarividencia o de la videncia del aura, a través de regresiones hipnóticas a vidas pasadas y por medio de la lectura de las cartas. Según Fernando, cualquier persona puede desarrollar estas habilidades con cierto entrenamiento.

c) La salud holista

Este concepto de salud tiene un cierto sentido religioso. Plantea que la salud emana de un equilibrio entre el cuerpo y el espíritu, y la unidad del yo al cosmos. Se basa en una noción gnóstico-esotérica del cuerpo humano y justifica el espiritismo. El sentido de la salud holista, según Carolina, es el siguiente: «si mi hígado se enferma, entonces quiere decir que puedo estar mal mental, psíquica, emocional y físicamente. Quiero estar sana holísticamente y desechar muchas cosas».

La salud holista está combinada con la *noción gnóstico-esotérica del cuerpo*. El cuerpo humano está conformado por siete cuerpos o planos: el plano físico, el etérico, el astral o plano psicológico, el mental, el causal, el angelical y el del espíritu puro. Entre estos, solo tres son los que más se usan en las curaciones del grupo: el cuerpo material o físico, el etérico y el astral (este último estaría en la cuarta dimensión).

El hombre tiene un cuerpo que actúa en cada uno de los planos. El cuerpo que corresponde al plano etérico es exacto a nuestro cuerpo material; nace y muere. El cuerpo humano tiene tres sensaciones: física, emocional y mental. El cuerpo etérico es aquel que hace posible sentir las sensaciones físicas, es el cuerpo que hace posible la calidad de médium. *La curación por imposición de manos requiere que la materia etérica enferma sea retirada. Antes de enfermarse el órgano físico, ya está enferma la parte etérica.* El cuerpo astral hace posible las emociones. (Santiago, entrevista, cursivas mías)

4.5. Creencia en los espíritus que curan el daño

La creencia espiritista propició la práctica de la mediumnidad y de la canalización. Por medio de la canalización de las energías de los doctores espirituales, a través de las personas que hacen la imposición de manos, se alivian los males de los pacientes. El canalismo es un espiritismo moderno. Santiago fue el primero en convertirse a la creencia de la mediumnidad y de la canalización dentro del grupo:

A diferencia de antes que yo buscaba, Marta vino aquí. Al comienzo nos pasó que una entidad nos hablaba a través de Marta, era Carlitos Tullerquie Ramírez, a Juan y a mí [Santiago]. Por lo que nos decía sobre nuestra vida, que era del pasado, sabía mucho, como Marta no podría saberlo jamás. Todos los días conversábamos, llenábamos libros con preguntas y respuestas. Todo un año fue el aprendizaje a través de la parte teórica. Yo tenía una hermana a la cual le dieron solo seis meses de vida, por un tumor cerebral que le iba a afectar su vista, tenía que operarse. El tumor la mataba o la dejaba ciega, o al operarla iba a estar ciega. Ni toda la familia junta podía juntar el dinero para la operación. *Carlitos*, a través de Marta, afirmó que sí se podría curar, porque él fue curandero brasileño. En su primera etapa fue malero; en la segunda etapa, se convirtió y fue dejando de hacer el mal para ser curandero blanco. *Es el jefe de José Gregorio y del grupo. Carlitos me dice qué hay que hacer* para que mi hermana se cure: la casa de mi hermana había sido un cementerio inca y había habido matanza. Había que *hacer misa para sacar a los espíritus atrapados*; luego de la misa, esos espíritus fueron elevados a sus moradas. Debíamos de hacernos los baños con la asistencia de Carlitos. Al quedar *limpia la casa*, mi hermana regresó y la orden fue de hacerle imposición de manos diaria. En tres meses se curó. Después que curan a mi hermana, Carlitos me dice: «ahora pon las manos», yo pensaba que yo curaba, pero no es así. *Uno presta el cuerpo y una entidad ayuda*. Todas las entidades necesitan a un ser humano para actuar. (cursivas mías)

La creencia holista implica la relación entre la salud, la salvación y los extraterrestres. En la búsqueda de la sanación se involucra la búsqueda de la salvación; esta surge del deseo de las personas de volver a creer en algo superior. A pesar de que algunos pacientes han negado la validez de una Iglesia Católica a la cual consideran rígida y sumamente censuradora, y de que el grupo cree que la Iglesia ha negado el deterioro de la sociedad actual, en la que los valores de consumo han llevado a las personas por un camino sin trascendencia, el grupo adopta una actitud religiosa para la búsqueda de un nuevo camino de trascendencia que dialogue con la ciencia, desde una «ciencia-ficción religiosa» o esoterismo. Paradójicamente, frente a esta actitud tan crítica a la Iglesia Católica, muchos pacientes se han reconciliado con Dios y con la Iglesia después de haber hecho su ritual de sanación.

En el mensaje escatológico, algunas ideas centrales tienen que ver con el temor al fin de los tiempos, que no es lo mismo que el fin del mundo. Se trata del fin de una época y del comienzo de otra etapa de la vida en todo el planeta Tierra, porque es el paso de la etapa de Piscis a la de Acuario. Así cobra sentido la búsqueda de un lugar seguro donde estar mientras la Tierra supera la etapa crítica de su propia «limpieza», que también incluye desastres naturales como terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas, etcétera.

El grupo adopta una actitud sagrada respecto de:

a) *El sentido religioso ecológico de la salvación.* La sierra proporciona una naturaleza sana y tranquila, un lugar privilegiado para la meditación y propicio para la práctica de la mediumnidad. Los mensajes recomiendan huir de la catástrofe en la costa. Según lo relata Arturo en su testimonio: «otro tema fue la comida para quinientas personas por la cuestión del peregrinaje, porque se suponía que se tenía que preparar el albergue y la comida para una cantidad de personas que vinieran huyendo de la salida del mar en la costa».

b) *Los extraterrestres son los salvadores.* El grupo cree en la existencia de seres extraterrestres organizados que se movilizan en naves espaciales invisibles, que se comunican por mediumnidad y que canalizan sus energías para la sanación a través de la imposición de

manos. En una ocasión nombraron a Orlando como jefe de las fuerzas terrestres para que se comuniquen con las fuerzas extraterrestres; a él aquello le pareció alucinante y no lo aceptó. Por otro lado, se considera importante el parentesco con los extraterrestres. Santiago comentó así el parentesco entre Marta y estos seres «celestiales»:

Sobre los hijos astrales o espirituales, *yo creo en eso* porque un miembro de otro grupo, una vidente, me lo ha confirmado. Sin que nadie le dijera nada, ella observó que a Marta le estaba ocurriendo algo extraordinario. *Marta ha llegado a tener siete espíritus*. También creo en los guardianes, porque esta misma chica los ha visto. El hijo de Carolina es el hijo espiritual de Marta, pero en verdad son seres superiores. (Cursivas mías)

Las casas del grupo en la sierra son consideradas como lugares sagrados, energizados, puros. Están en un lugar elegido por los «maestros» y también son un refugio. Allí se realizan ceremonias religiosas propias del grupo íntimo, como los matrimonios cósmicos y las sesiones de mediumnidad; también se aplican los proyectos de ayuda social. En la sierra se dan los mensajes, las regresiones a otras vidas y las iniciaciones a muchas personas, para que se interesen por el grupo.

A los maestros espirituales los consideran personas de mucha autoridad moral. Ellos «intervienen» como guías en todo el accionar del grupo, tanto en la orientación para la actuación cotidiana como en los «grandes» proyectos. Todo ello, porque los guías conciben al grupo como su núcleo promotor, elegido para vivir el cambio de era; grupo que por su «origen común» «tiene» la misión de fundar la Nueva Jerusalem y realizar la imposición de manos.

Entre los maestros espirituales hay una cierta jerarquía espiritual y de parentesco. Dios es el ancestro común, un «tatarabuelo»; el comandante Ories es el «abuelo»; Eurcilius parece ser otro comandante de la nave; Jesús es el «padre» y el comandante de la nave-clínica; y Aurorita es la nieta. Marta considera que Aurorita es su hija espiritual porque la «gestó en la espalda» y porque es una «niña» de un alto nivel espiritual. Además están los doctores espirituales como

José Gregorio Hernández, Carlitos Tullerquie Ramírez y otros más, que están involucrados en la sanación. A continuación transcribo un extracto de un mensaje de Eurcilius para Juan:

«Hoy dirán ustedes “qué bueno”, pero yo no vengo a decirles “retrocedan, desanden, que el que se queda, vayan por él”. No señores, hoy no hay tiempo, hoy es el mañana, mañana es el final». «¡Egoísta, maestro!» [comentario de Juan al mensaje de Eurcilius]. «No, señores: ustedes tienen un compromiso, deben fidelidad, deben cumplir con una misión en concreto».

c) *La salvación se expresa en mejorar la calidad de vida.* El grupo cree que es necesario mejorar la calidad de vida. Para ello debe adoptarse un estilo de vida coherente y armonioso con la naturaleza, porque esta tiene un origen divino. Debe adquirirse un nuevo estilo de vida que garantice un mejoramiento de la calidad de vida física y espiritual. Según la explicación de Carolina,

Por ejemplo, me interesa mejorar mi calidad de vida, por eso aprendo biohuerto. Trato de no fumar, de no enfermarme; trato de no asumir problemas de otros y de no obsesionarme. Quiero vivir y comer mejor; gritar menos, ser más condescendiente enseñándole a mis hijos a mejorar su calidad de vida, rompiendo círculos viciosos en la educación. Orlando me dice que sobre la ecología muchas veces yo no soy consecuente, ya que también el alimento no es solo físico sino espiritual. Me cuesta todavía, ahora estoy resfriada. Cuando uno mejora su calidad de vida, ello significa no enfermarse, porque cuando uno se enferma no mejora la calidad de vida, porque uno está con la enfermedad del universo.

Arturo señala: «donde Marta yo descubro, por la literatura de ella, que existe una conexión propia entre salud y manera de vivir».

Hay la creencia de que la salud está vinculada a la salvación, que proviene del hecho de que cada persona se mantenga «limpia» y que tenga fe. Cabe precisar qué recomiendan a los pacientes: fe en los doctores espirituales, una conducta y unos sentimientos limpios.

El daño debe curarse y debe obtenerse protección contra él mediante la «limpieza». Tal como lo manifiesta Juan sobre las recomendaciones que Marta proporciona a los pacientes:

Si hay problemas del hogar, Marta trata con la videncia de ver si es influencia externa a esta pareja; si es así, estamos frente a la envidia, el maleficio o la maldad. Lo primero es hacer el tratamiento del alma con la purificación del agua y hierbas. Luego se conversa, se motiva a que cada uno analice sus actitudes. Se le pregunta: «¿qué haces tú para que tu marido se quede?». Le decimos que ella cambie de táctica. Para recibir hay que dar amor, el amor es una entrega sin esperar nada a nadie. La terapia de curación psicológica son los jueves de limpieza energética, tratando de eliminar la carga negativa de su alma.

En resumen son los conocimientos gnósticos los que sustentan el holismo dentro del grupo. Incluyen *la ley de la evolución y los principios herméticos, la magia y el manejo de energías, y el espiritismo y la curación*.¹³ A continuación presento dichos conceptos de *filosofía hemética* y de *manejo de magia y energías*. Este grupo tiene una filosofía y una visión del mundo que se basa en las leyes de la *filosofía hermética*. El texto que consultan es *Kybalion* y en este se presentan los siete principios herméticos como mentalismo, *correspondencia*, vibración, polaridad, ritmo, causa y efecto y generación. Estos principios van acompañados de otros conceptos que este grupo aplica a su trabajo: la transmutación mental que básicamente desarrolla la idea de que la mente enferma al cuerpo o que la mente ayuda sobremanaera a sanar el cuerpo; y el concepto del todo en el todo u holismo, que sirve para las adivinaciones, la videncia y la magia. Uno de los principios más utilizados es el de la *correspondencia*: como es arriba es

¹³ Los conceptos de espiritismo y la curación los desarrollé al inicio de este acápite (4), en los temas de: mediumnidad (4.1), espiritismo y doctores espirituales (4.2), la visión sobre el ser humano, la salud y la enfermedad (4.3).

abajo. Lo físico es una proyección de lo espiritual y una ilusión porque no perdura, cambia y se transforma. Lo espiritual es lo verdadero porque no cambia, sale del Padre y regresa al Padre. Los hombres somos verdad e ilusión al mismo tiempo. El grupo aplica el principio de correspondencia, «como es arriba es abajo» al concepto de matrimonio cósmico entre «parejas espirituales». Estas parejas espirituales serían el resultado de la unión de dos mitades cósmicas, este es el caso de Marta y Juan. Ella es una persona predestinada que debe tener una pareja espiritual; y Juan al igual que ella, es el elegido para ser su «pareja espiritual» o «cósmica». Con él debe existir una unión especial, ya que en el cielo cada uno es la mitad del otro y juntos completan la unidad espiritual. Esto explica el desarrollo de cierto «parentesco» espiritual. Para mayor aclaración presento el testimonio de Juan:

El matrimonio cósmico es la unión del Adán y Eva. La teoría del espíritu y su división. Si tomamos la referencia de Adán y Eva, vemos que son uno solo. Dios hizo al hombre a imagen y semejanza de barro, de algo físico que es la tierra. De los mismos componentes de esta nuestra casa: que es nuestro planeta Tierra. Luego le dio un soplo, le dio parte de él, lo que llamamos el espíritu. Después lo agarra, lo duerme y de él saca una costilla y forma otro ser de barro, del mismo material que él y le da otro aliento de vida y se crea Eva. Conclusión: dos alientos y dos cuerpos, que se originan de un mismo cuerpo. Eso significa que tienes cuatro partes, el Adán, el ser completo como ser angélico tiene cuatro partes, dos arriba y dos abajo. Las dos partes de abajo se convierten en la media naranja, cuando se encuentran las partes de abajo, cuyas dos partes de arriba son complementarias o la misma, se está dando un matrimonio cósmico. El matrimonio cósmico viene cuando estás preparado.

La ley del péndulo o *principio de polaridad* es otro principio hermético muy utilizado y alude a la creencia de que frente a Cristo hay un anti-Cristo, frente a un curador blanco hay un brujo negro. Frente a los guías espirituales, que son seres de luz, hay curanderos que hacen brujerías con la ayuda de seres y espíritus poco elevados que

luego cobran por los servicios prestados. *La ley de la evolución* la conciben como una escala vibratoria, en función de la cual se determinan el karma y la reencarnación. La ley de la evolución toma en cuenta el principio de *causa y efecto* que explica el karma, el dharma y la reencarnación. El grupo basa sus conocimientos en un texto rosacruz de cosmología,

[...] la ciencia que nos explica por qué estamos aquí, qué leyes nos gobiernan y cuál es nuestro destino; que Dios es energía, que sabemos que existe, que es infinito y omnisciente [...]. Habría una ley que dice [...] que no hay jamás un efecto sin causa, no hay jamás causa que se quede sin efecto.

Santiago explicó la evolución de la siguiente manera:

El propósito fundamental del espíritu al haber sido creado puro, pero inexperto, es alcanzar la perfección a través del trabajo constante, para lograr la experiencia y la sabiduría que lo vaya acercando, cada vez más, a la fuente de la cual fue creado. Para que la evolución del espíritu sea posible, se deben de dar una serie de requisitos y situaciones para que el ser vaya pasando paulatinamente, por todas las etapas que son necesarias para su aprendizaje y perfección. En el universo existe todo un ordenamiento jerárquico espiritual, en donde los seres más evolucionados se encargan por mandato divino y por anhelo propio de supervisar, determinar y actuar en los mundos de menor evolución. Todo el tiempo que dura el paso del ser por las diferentes etapas de su vida es guiado y supervisado por estas jerarquías, siendo ellas las encargadas de las diferentes formas en que el ser debe pasar para su correcta evolución. La primera etapa del periodo evolutivo del ser se lleva a cabo en el reino mineral, donde este, en estado elemental, empieza a evolucionar dando vida a los diferentes estados de la materia. La segunda etapa de la evolución se realiza en el reino vegetal, dando vida a las diferentes variedades de plantas que existen en el mundo. En este periodo, el ser va a desarrollar un instinto rudimentario que le permita defenderse del medio ambiente en que vive. La tercera etapa se realiza en el reino animal, y es aquí donde el ser es preparado para adquirir conciencia

y tener el derecho de gozar de libre albedrío, que lo adquirirá cuando esté listo para encarnar como hombre.

Santiago cree que todo tiene vida en el Universo y que el hombre es dueño de su libre albedrío. El ser humano tiene desde su concepción un espíritu asignado, y la evolución de una persona está íntimamente relacionada con los espíritus que ella conciba, porque desde la concepción el bebe inicia su evolución. Por ello, el grupo está en contra del aborto.

La magia y el manejo de energías. La energía es la esencia de la vida y la magia viene a ser la manipulación de energía. Hay magos blancos y negros; en este sentido, si una persona se ve afectada por fuerzas negativas, hay fuerzas positivas que la pueden ayudar. Parte del trabajo de sanación es quitarle al alma estas cargas, motivo por el cual creen que el uso de la magia es válido, tal como lo explica Fernando:

El planeta es un campo de batalla; a los heridos se les devuelve la salud para que puedan seguir luchando. En esta acción vamos en contra del trabajo de los magos negros, al limpiar a la persona se transforma el mal en energía positiva. Esto significa que, a gran escala, nosotros estamos afinados a un ejército de luz y de amor que lucha por la evolución. Entonces, tenemos al enemigo como enemigo nuestro, como fuerza de oposición que es necesaria dentro del plano evolución.

La ética del grupo es muy laxa y en todo caso se refiere más a la fidelidad a Marta que a un comportamiento de una autoexigencia a una fe mayor a Dios. El deseo de hacer el bien y de llevar una vida sana y generosa es la meta de todos, y de la propia sanadora, a la vez que propician lazos afectivos entre unos y otros tratando de promover la amistad y cierta convivencia de intimidad respecto de su misión como personas y como grupo elegido por los maestros espirituales.

5. Conclusión

Este grupo se mantiene vigente a través de los años gracias a una mezcla de salud y de religión que sostiene la esperanza de un mañana mejor y de un hoy con un sentido personal; y gracias también a la afectividad de un grupo que casi es como una familia, con Marta como mamá y líder.

El éxito de este grupo se sustenta en su eclecticismo, que hace posible que congenien con cualquier creencia que el paciente traiga. Es una suma de creencias provistas de un fuerte racionalismo; todo lo hacen creíble y comprensible. El objetivo es sanar física y espiritualmente a los pacientes, usando todas las creencias religiosas para lograr su meta.

Como grupo tienen una fe ciega en su líder, que a la vez es muy autoritaria. Este último rasgo se corrobora con la expulsión de muchos miembros, aun cuando hayan hecho importantes aportes al funcionamiento del grupo.

A continuación presento en el apéndice la literatura consultada por el núcleo promotor, Sagrado Corazón de Jesús, la cual, aunque de manera tangencial porque el espacio es muy breve, da una información complementaria sobre algunas de sus preferencias en autores y temáticas.

Apéndice

Lecturas del grupo de sanación y de algunos pacientes

BRENNAN, Barbara Ann

1990 *Manos que curan*. México: Roca.

[1987]

BUNGE, Mario

1993 «El macaneo». *El Comercio*, Lima, 17 de octubre,

CAPRA, Fritjof

1985 *The turning point*. Londres: Flamingo.

CASTAÑEDA, Carlos

1990 *Viaje a Ixtlán*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

[1975]

1974 *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.

[1968]

CHIAPPE COSTA, Mario

1974 «Curanderismo». Tesis de doctor en medicina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

DOWLING, Levi H.

1987 *El evangelio de acuario de Jesús el cristo*. Lima: Carlos Leturia,

[1907] Carlos Fukuda.

FUKUDA, Carlos (ed.)

1985 *Kybalion*. Buenos Aires: Kier.

HAY, Louise

1985 *Usted puede sanar su vida*. S.l.: Emecé-Urano.

I CHING

1985 *El I Ching o libro de las mutaciones*. Barcelona: Edhasa.

[1977]

LEADBEATER, C. W.

1980 *El hombre visible e invisible*, Buenos Aires: s.e.

[1951]

MATURANA, Humberto

1992 *El sentido de lo humano*. Santiago: Hachete.

ROSCIANO HOLDER José A.

s.f. *Cosmología general*. Lima: Paxnova.

STEINER, Rudolf e Ita WEGMAN

1992 *Fundamentos para una ampliación del arte de curar*. Argentina: Epidauro.

VALDIVIA, Oscar

1986 *Hampicamayoc*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

WEISS, Brian

1992 *Muchos sabios muchas vidas*. Miami: s.e.

1994 «La terapia de hipnosis regresiva». *El Comercio*, Lima.

Los libros de este apéndice se pueden clasificar de la siguiente manera:

- a) Lecturas de sanación: Brennan, Chiappe, Hay, Steiner y Wegman, Valdivia, Weiss.
- b) Lecturas gnósticas: Dowling, Fukuda, Gurdiev, Rosciano Holder, Leadbeater, Steiner.
- c) Lecturas generales de algunos pacientes: Capra, Castañeda, I Ching, Maturana.

Hay que tener en cuenta que muchos miembros del grupo han pertenecido a diversos grupos gnósticos que funcionan en Lima.

IV. RELIGIÓN LOCAL Y MUNDO POPULAR

«Mi reino también es de este mundo». Religión y política en Catacaos, Piura

Alejandro Diez Hurtado

Catacaos, 15 de abril de 1995, Sábado Santo

Es temprano en la mañana. La imagen de Cristo Yacente ha entrado al templo y la urna se halla a un lado del Altar Mayor; la gente se agolpa para frotar en ella pedazos de algodón. No son la única aglomeración al interior del templo: en la parte posterior, entre las últimas bancas, un pequeño tumulto de mayordomos y procuradores de las cofradías y también algunos Caballeros del Santo Sepulcro, discuten airadamente con el párroco.

Corre la voz de que este ha dicho que la gente tiene que retirarse para cerrar el templo, como se hace en todas las iglesias del mundo la mañana del Sábado Santo. Los procuradores protestan contra ello: es inadmisibile cerrar el templo porque durante todo el día viene la gente del campo a ver la imagen de Cristo en la urna.

Los mayordomos reclaman en nombre del pueblo y de la costumbre, quitándose la palabra unos a otros. En algún momento, el párroco les amenaza con cancelar la misa de resurrección de la madrugada del domingo. Finalmente los ánimos se calman, el párroco se retira y los mayordomos se dispersan.

El procurador del Santísimo me busca, quiere una entrevista para la radio, «porque las imágenes han estado siempre en el templo y ahí deben estar».

La escena descrita no es sino una de las muchas escaramuzas que se produjeron en Catacaos en 1995 alrededor de una larga disputa por el control del templo y la ubicación de las imágenes religiosas

en el mismo. La discusión entre el párroco y los procuradores de las cofradías se inscribe en un conflicto mayor que involucra diversos grupos e intereses (religiosos): en él, participan directamente el párroco y los miembros de las cofradías tradicionales pero también el comité pro reconstrucción del templo y el Obispo. Indirectamente, el asunto concierne al conjunto del pueblo de Catacaos.

Las diferencias expresadas en la discusión van más allá de que las puertas permanezcan abiertas o cerradas durante la mañana de un Sábado Santo. Ellas nos remiten a diversos problemas que para simplificar dividiremos en dos tipos: 1) aquellos suscitados por la existencia de dos religiosidades diferentes —correspondientes una a la Iglesia moderna y otra a la *costumbre* (cada una con sus propios mecanismos de expresión y una organización que le es propia)— y, 2) aquellos propios a la existencia de grupos diversos (de solidaridad o de clientela, según los casos) que se hallan en conflicto más o menos permanente. En cualquier caso, como el conflicto nos remite al problema del control sobre las manifestaciones religiosas públicas, se trata también de un problema de poder.

Más allá del ámbito estrictamente religioso, el conflicto en cuestión tiene también que ver con las perspectivas de desarrollo de un distrito titulado capital artesanal de la región y que pretende proyectarse como foco de atracción turística.

El problema central de este artículo es la dimensión política, evidente o subyacente, en el funcionamiento y las actividades de las asociaciones religiosas católicas en un contexto de religiosidad popular como es la parroquia de Catacaos, en Piura, a mediados de la década de los noventa.

Este trabajo intenta mostrar que los grupos religiosos tienen un comportamiento político y que, en contraparte, los grupos políticos tienen, al menos, un discurso religioso. Ello nos lleva a perfilar un modelo de comportamiento en que ambas esferas están íntimamente ligadas. El fondo del trabajo es la dimensión pública de los actos religiosos; el trasfondo, precisar hasta qué punto la tradición y la herencia cultural, tejidas sobre un universo profundamente religioso, con-

dicionan las acciones de los individuos y los grupos en una comunidad «moderna» de la costa peruana.

Para ello, analizaré la acción política y el discurso público de los grupos religiosos y políticos de Catacaos a partir de una serie de sucesos (o escenas, en el lenguaje de O'Donnell) observados en Catacaos durante 1995: la disputa por el control del templo, los ritos cívicos de la Semana Santa y la renovación de los cargos de la cofradía más importante del pueblo. Ello me permitirá explorar la reconocida imbricación de la religión y la política propia del espacio cataquense, tanto en el ejercicio del poder como en la construcción de legitimidades. En este artículo analizaré, entonces, la relación entre ambas esferas, la naturaleza de sus relaciones y la delimitación de sus espacios.

La información proviene de un trabajo de campo realizado entre 1995 y 1996; durante el mismo, además de la observación participante, realicé una serie de entrevistas y revisé algunas fuentes manuscritas (libros parroquiales y de cofradías). La información se ha completado con algún material de archivos y con la lectura de algunos trabajos sobre el tema y la región.

El texto se divide en cinco partes. En la primera describo el universo de la organización religiosa tradicional, la moderna organización parroquial y la relación entre ambas. Luego analizo los conflictos generados entre grupos en torno a problemas «religiosos» y seguidamente me preocupo de lo religioso en la escena política. La cuarta sección la dedico al análisis del cambio, vinculándolo a la tradición; dejo la última para ensayar algunas reflexiones de carácter general sobre las implicancias y los límites de lo religioso en lo político.

1. Organizaciones tradicionales y moderna gestión parroquial

La religiosidad tradicional del área cataquense aparece como un conjunto relativamente coherente de creencias, prácticas y formas de organización fácilmente distinguible y que se constituye como una

de sus características «culturales». Aunque el complejo sistema religioso del que estamos hablando se sustenta en una particular devoción a los santos e imágenes religiosas y en una serie de ceremonias vinculadas a los difuntos (ambas prácticas relacionadas con un universo de creencias poco ortodoxo, pero también con una particular teología), para nuestro análisis interesa particularmente la organización religiosa que sustenta la celebración de fiestas patronales en el espacio correspondiente a la comunidad de Catacaos.

En 1995, en el ámbito de las parroquias de Catacaos, La Arena y La Unión, se celebraron 387 fiestas religiosas (véase cuadro). La mayor concentración corresponde a las ciudades capitales de distrito (Catacaos, 38 fiestas; Cucungará, 24; La Unión, 43; La Arena, 27), luego, a los caseríos más importantes (Pedregal, 14 fiestas; Narigualá, 12; Casagrande, 9; Tablazo Norte, 13; etcétera).

Cuadro 1
Número de fiestas por distritos y trimestres
Área cataquense, 1994

Trimestres Distritos	Febrero - abril	Mayo - julio	Agosto - octubre	Noviembre - enero	Total
Catacaos	10	22	32	38	102
Cura Mori	12	7	21	9	49
La Arena	6	23	49	30	108
La Unión/ El Tallán	11	27	51	39	128
Totales	39	79	153	116	387

Fuente: Cuadernos de misas de las parroquias de Catacaos, Cura Mori, La Arena y La Unión, 1994.

Detrás de este universo de fiestas se encuentra un mosaico formado por retazos de la organización religiosa existente en diversas épocas. Aunque observamos rastros de la organización religiosa de fines del periodo colonial (cofradías), de la primera mitad del siglo xx (sociedades) y las que se vienen creando en los últimos años (hermandades de cargadores y de peregrinos), la mayoría de las fiestas cataquenses se organiza a partir de la estructura de las cofradías y las sociedades.

1.1. Las cofradías juradas y las sociedades

Las cofradías son la forma de organización más antigua existente en el bajo Piura. Su número es muy reducido y existen únicamente en las capitales de distrito del ámbito de Catacaos (con excepción de El Tallán) y en algunos caseríos más antiguos (Pedregal, Tablazo Norte, Monte Castillo, Narihualá).

Una cofradía debe contar con catorce miembros: un procurador (la autoridad principal de la cofradía), un secretario, dos mayores y diez mayordomos, renovados anualmente; además de estos, suelen nombrarse uno o dos alféreces (siempre jóvenes o niños, pues se trata del primer cargo religioso que ocupa un individuo), nombrados en cada celebración específica para que porten los estandartes de las cofradías durante la procesión.

Una cofradía se divide (teóricamente) en dos filas. Cada una corresponde a una «dinastía» que agrupa cinco parcialidades; cada fila está presidida por uno de los *mayores*. Cabe mencionar que los cargos de las cofradías son ocupados exclusivamente por varones; no hay un espacio público ni siquiera para las esposas de los mayordomos, quienes aunque suelen acompañar la procesión, tiene que encargarse de la cocina y de atender a los invitados.

Los mayordomos deben ofrecer un banquete durante la fiesta. Lo hacen generalmente en tandas de tres (mayordomos) por día, durante los cuatro que dura normalmente una celebración. Los alféreces ofrecen solo un banquete alguno de los días.

Cada miembro de la cofradía debe buscar su reemplazo para el año siguiente. Terminada la fiesta, se realiza un inventario de bienes de la cofradía, en presencia de los nuevos miembros y del párroco.

Además de la organización de su fiesta patronal, las cofradías participan en las procesiones de Semana Santa, tienen la obligación de guardar el templo y sus mayordomos deben dejar una «obra de mano» (algún bien para la cofradía o para la iglesia) como recuerdo de su paso por el cargo.

La *Cofradía del Santísimo de la Primera de Catacaos* es considerada el paradigma de lo que debe ser una cofradía jurada cataquense. Es la más prestigiosa y la que más «funciones» (actividades) tiene que realizar en el año. Está encargada de la celebración del Jueves Santo, cuando deben preparar la representación de cena del Señor y la ceremonia del lavatorio de los pies, además de buscar al depositario que ofrece el banquete público del día. Celebra también la fiesta de Corpus y su Octava, su celebración principal. Se encarga de las fiestas de Navidad y de Año Nuevo, en la que se renuevan los cargos y se hace el inventario. Adicionalmente, tiene a su cargo las misas mensuales de renovación del Santísimo Sacramento. La segunda cofradía más importante es la del Santo Cristo, que elige el doliente el viernes de Semana Santa y administra los bienes provenientes de la limosna de San Dimas.

Promotoras y guardianas de la forma más tradicional de celebración del culto, las cofradías son las instituciones de más prestigio, pero también las menos numerosas pues en todo el ámbito de la comunidad de Catacaos no llegan a una treintena; cifra que es también relativa. En Catacaos se habla de la existencia de diez cofradías, pero muchas de ellas tienen dificultades para renovar a sus miembros, y en la actualidad solo hay siete en funciones (la cofradía de los Dolores no se renueva desde hace varios años y su imagen ha sido cedida a la Hermandad de Caballeros para que la celebren; la Virgen de la Luz también tiene dificultades para renovar a sus cofrades).

Es posible que, en el mediano plazo, esta situación de decadencia y crisis de las cofradías de menor prestigio ocasione su transfor-

mación en sociedades —o su desaparición—. De hecho, estos cambios de estatus son observables en algunos caseríos como Monte Castillo, donde la cofradía de la Cruz se convirtió en «sociedad jurada»; o como Tablazo, donde una de las cofradías cuenta solo con una fila de siete mayordomos. En contraste, las cofradías más importantes parecen gozar de «buena salud» pues sus mayordomías convocan incluso a comuneros jóvenes, lo que parece garantizar su continuidad.

La forma de organización más difundida y mayoritaria en el espacio cataquense son las sociedades. Éstas no están conformadas por un número fijo de miembros sino que tienen un número indeterminado de socios que colaboran para la realización de la fiesta. Cuentan con una directiva moderna conformada por un presidente, un secretario, un tesorero y otros cargos menores, variables en cada caso. Aunque tienen menor prestigio que las cofradías, se les encuentra en todos los pueblos y las ciudades. Sus principales directivos, generalmente el presidente y el secretario, ofrecen banquetes durante la celebración de la fiesta, en algunos casos reproduciendo un mecanismo del sistema cofradial: las casas de los que pasan los cargos tienen que estar dispuestos a atender a la gente que llegue durante todos los días que dura la fiesta.

Tanto las cofradías como las sociedades se inscriben en una misma lógica tradicional de celebración de las fiestas religiosas católicas. Este patrón tiene una serie de elementos que responden a lo que muy gruesamente se ha calificado como «la iglesia cultural» (Marzal 1988). Para el caso de Catacaos, dentro de todos estos rasgos destaca claramente el elemento «banquete»: cualquier fiesta es equivalente a la preparación de alimentos y a la invitación de numerosas personas a departir en la casa de quienes pasan los cargos. Las procesiones son también importantes, pero en menor medida; en general, se podría decir que, además de una expresión de culto público, son un elemento de financiamiento, pues en las paradas que se realizan durante las mismas se recaudan limosnas para las imágenes.

Otra característica particular del espacio cataquense es el encabalgamiento de espacios e instituciones alrededor de un mismo

ritual-fiesta: hay múltiples asociaciones que se encargan de diversos aspectos de una misma celebración, particularmente en las fiestas principales. La celebración de la fiesta de Reyes de Narihualá, por ejemplo, implica la participación de tres sociedades: una encargada de la fiesta y el banquete principal, otra de la representación de Reyes y una tercera para recaudar fondos; cada una con sus propios espacios, ritmos y banquetes.

Finalmente mencionaré que en las principales fiestas se combina una serie de actividades de diversas esferas, que contribuyen al carácter lúdico y social de la fiesta: para celebrar al patrono se realizan bailes sociales, campeonatos deportivos, ferias comerciales, etcétera (imposible no ver en ello la reproducción —en pequeño— de la Semana Santa, la fiesta principal del espacio cataquense).

1.2. Las nuevas organizaciones religiosas y los grupos parroquiales

Las nuevas asociaciones presentan una diferencia fundamental con relación a las tradicionales: la afiliación a ellas es a título individual, fruto de la devoción o inclinación personal, y no por herencia o tradición familiar, como en las cofradías y las sociedades. Además, las nuevas asociaciones no son tributarias de la «teología» que sostiene las cofradías cataquenses pues, al menos en principio, sus miembros practican una religiosidad piadosa de convicción personal.

Las asociaciones modernas son de dos tipos: las hermandades de cargadores, generalmente urbanas, con la procesión como principal espacio de participación, y cuyas funciones se concentran particularmente en las celebraciones del Señor de los Milagros y San Martín de Porrás y en la Semana Santa de Catacaos; y las hermandades de peregrinos del Señor Cautivo, formadas por jóvenes rurales y urbanos, cuya actividad principal gira alrededor de la peregrinación a la feria de Ayabaca.

En general, estos grupos presentan diferencias significativas en relación con las asociaciones tradicionales. Una de las más importantes es el diferente rol destinado a las mujeres: en las fiestas de las

cofradías, el espacio femenino es la cocina; las mujeres no participan de los puestos honoríficos que ocupan los hombres en los banquetes ni en las procesiones. En las fiestas de las sociedades, ellas pueden, eventualmente, ocupar los cargos; y hay algunas asociaciones compuestas exclusivamente de mujeres. En los grupos más modernos, particularmente entre los peregrinos, la apertura hacia las mujeres es mucho mayor: ahí ellas son socias activas y pueden llegar a los más altos cargos.

Una segunda característica es que las nuevas asociaciones, dedicadas a actividades más urbanas y de devoción piadosa, suponen menos gasto para las familias, lo que a su vez atenúa la dependencia de las festividades respecto a la estacionalidad impuesta por las actividades agrícolas o pesqueras.

Del otro lado de la práctica y de la estructura de organización hay una serie de grupos parroquiales, una serie de «movimientos» —como se les conoce en la jerga parroquial— que reúnen diversos públicos: grupos de matrimonios (Bodas de Caná, matrimonios San Juan), grupos juveniles (Pastoral juvenil, Escoge, Parejas guías, Grupo juvenil carismático, catequistas de confirmación) además de otros grupos de devoción o de asistentes del culto (ministros de la eucaristía, neocatecúmenos e Hijas de María).

Cada uno de estos grupos funciona de manera relativamente autónoma, relacionándose más bien con otros de similares características en el ámbito de la diócesis. La parroquia es su espacio natural de concentración; sostienen reuniones de formación o de oración con cierta regularidad, y participan de los sacramentos. La pertenencia a todas estas formas modernas de asociación religiosa es de carácter personal, depende de la devoción de cada persona y de su voluntad de experimentar su vivencia religiosa de determinada manera.

Así, Catacaos no difiere de cualquier parroquia de Piura o de Lima: en lo que respecta a su funcionamiento cotidiano, su organización, los servicios que presta y los movimientos que alberga, Catacaos es una parroquia moderna; lo que la hace diferente es la presencia de organizaciones tradicionales «relictas». Aparentemente, las cofradías

y sociedades y los grupos parroquiales son radicalmente diferentes: ambas formas de practicar el catolicismo difieren en su organización pero también en la vivencia y concepción de la experiencia religiosa y las formas de expresión de la devoción personal y colectiva. Resumiendo las diferencias, se podría decir que los grupos parroquiales se hallan más próximos a las directivas de una pastoral moderna (cuyo centro está en la expresión de la vivencia religiosa «interior», que se expresa en la participación de los sacramentos), mientras que las cofradías se preocupan más del aspecto convivial, más mundano (banquetes), al mismo tiempo que conceden particular importancia a los aspectos públicos del rito.

Y sin embargo, hay algo en lo que son semejantes: asociaciones religiosas tradicionales y movimientos parroquiales se preocupan sobremedida de la observancia «correcta» de la devoción religiosa (de la propia, por supuesto). Por ello, existe una cierta animadversión de unos hacia los otros, en particular del lado tradicional hacia el moderno.

Los miembros de las cofradías desconfían de los grupos de la parroquia, frente a quienes se sienten en desventaja y en enfrentamiento latente. Esta percepción tiene como antecedente directo el conflicto entre las cofradías y la Hermandad de Caballeros del Santo Sepulcro (1979), surgido por sus diferencias respecto a la observancia de la práctica religiosa y el derecho de cargar las andas del Cristo Yacente. En dicho conflicto tuvo que intervenir la comunidad campesina, cuya guardia cargó las andas durante la Semana Santa (Franco 1981). En el fondo, el enfrentamiento se levanta sobre sus particulares maneras de expresar la vivencia religiosa y no sobre una diferencia radical en las creencias de uno y otro grupo.

No debe extrañar, pues, que en medio del conflicto de 1995, los miembros de las cofradías mandaran una carta al obispo acusando a los grupos parroquiales de intentar mermar las tradiciones.

1.3. El párroco y la organización parroquial

Aunque por lo general los párrocos comparten la espiritualidad de los grupos parroquiales, la parroquia se halla en medio del conflicto, obligada a mediar sin inclinarse por ninguna de las partes. Ello se pudo apreciar en la procesión del Corpus de 1995, una celebración muy importante y significativa tanto para el párroco como para los miembros de las cofradías. Para garantizar la dignidad con la que tiene que ser tratado el Santísimo, el párroco confió la organización de la procesión a los grupos parroquiales: estos sacaron una carroza con adornos florales modernos, con una custodia adornada como se hace en la ciudad de Piura; fue una celebración imponente que duró cerca de una hora, pero también fue una imprudencia. Por costumbre, la procesión del Corpus se realizaba después de la misa de las nueve de la mañana y era organizada por la cofradía del Santísimo; la procesión de la parroquia deslució la de la Cofradía, atizando el conflicto entre asociaciones tradicionales y grupos parroquiales.

Si es cierto que los miembros de las cofradías tienen poca idea de lo que es una «comunidad parroquial» tal y como la entiende la moderna pastoral, también es cierto que la moderna organización es menos crítica al párroco, al menos abiertamente. Si los miembros de las cofradías consideran indiscutible la autoridad religiosa del párroco, muestran animadversión hacia los sacerdotes que «no comprenden» o que pretenden «cambiar la costumbre». La imagen del buen sacerdote es la de monseñor Sabogal (párroco de 1911 a 1950), el último que, según ellos, dedicó trabajo e interés por las cofradías.

En realidad, la relación entre el sacerdote y las asociaciones religiosas depende en gran medida de una especie de pacto, producto de la negociación entre las partes, entre cuyos componentes destacan tanto la actitud del sacerdote hacia las costumbres como su habilidad para moverse en medio de la sociedad cataquense.

El párroco actual apoya a los grupos parroquiales «sin mezclarse demasiado», y «deja hacer» a las cofradías sin permitir los excesos: prefiere tenerlas como amigas en lugar de enemistarse con ellas,

actitud que no parece haber sido corriente entre los anteriores párrocos, quienes muchas veces se enfrentaron a las mismas, aunque sin mayores consecuencias pues no había un motivo fuerte de disputa como era el caso en 1995.

En este punto, cabe señalar que las dos partes en conflicto se hallan bien organizadas. Por un lado, existe un Consejo Parroquial que reúne a los movimientos más importantes de la parroquia; por el otro, las cofradías sostienen reuniones mensuales, en presencia del párroco. Las reuniones de las cofradías son las más formales; se llevan libros de actas y se lee la agenda de la reunión: en su 'gestión colectiva', estas resultan más modernas y ordenadas que los grupos parroquiales.

Estas reuniones son un espacio de comunicación, de negociación y de integración entre las cofradías, las sociedades y el párroco, entre la capital y sus caseríos, y también entre las asociaciones entre sí. En ellas se expresan las inquietudes de las asociaciones, se crean consensos y se formulan pedidos a la parroquia, además de tratar de atender pequeños problemas. Durante 1995, las agendas de las reuniones de las cofradías giraron en torno a los problemas relacionados con la reconstrucción del templo, con las imágenes que debían permanecer en él, con las cuentas de San Dimas y con la administración de los gastos de la parroquia (en el que intervienen las cofradías).

Las reuniones son presididas por el párroco y el procurador del Santísimo, considerada la segunda autoridad religiosa del distrito. Este conduce las reuniones y es el responsable frente al colectivo, hecho que no deja de sorprender pues, como hemos dicho, las cofradías no son precisamente las asociaciones más numerosas. El poder del procurador proviene de la tradición. Es del tiempo antiguo que se legitima su poder, el mismo tiempo que coloca al pueblo de Catacaos en el centro de su espacio social.

Presentados los actores y sus intereses, veamos ahora cómo se expresan las diferencias alrededor del problema del templo y de las imágenes.

2. Las llaves del templo: la política (pública) de los grupos (religiosos)

Ni el presidente [del comité pro templo], ni el padre, ni el arzobispo entran a tallar con nuestras costumbres, [además] ni el comité ni la cofradía han sacado un sol de su bolsillo para el templo. Buscamos la reincorporación de las imágenes que han sido de la iglesia San Juan Bautista de Catacaos, poner el pie de lucha y regresar con las imágenes.

Procurador de una de las cofradías
de Catacaos, setiembre 1995

Hemos mencionado que la piedra de toque del conflicto religioso en Catacaos ha girado en estos años alrededor del problema de las imágenes y del templo. Pero ¿por qué es el templo tan importante?, ¿qué hay detrás de esta disputa?

Las lluvias de 1983 han quedado tan grabadas en la memoria de los pobladores del bajo Piura que muchos de sus relatos sobre hechos, sucesos y acontecimientos se dividen entre «antes de las lluvias y después de las lluvias». La penuria, la hambruna, las enfermedades vividas durante esos años, pero también la solidaridad y la organización para superar la desgracia común, son hechos que han marcado las conciencias y cuyos efectos se siguen viviendo hoy en día. Uno de los símbolos del pueblo fue también afectado: las lluvias destruyeron, una vez más, el templo.

La historia de la catedral de Catacaos es una larga serie de destrucciones y reconstrucciones. El edificio se ha visto dañado muchas veces por terremotos, pero sobre todo por las lluvias; y cada vez el templo era reparado o edificado nuevamente. No es posible saber a ciencia cierta cuántas veces tuvo que ser levantado de nuevo pero existen numerosas referencias sobre ello. La primera de que se tiene noticia (1626) corrió a cargo del bachiller Juan de Mori; en 1707, hubo que techar nuevamente el templo; en 1728, fue necesaria una seria reparación tras las lluvias de aquellos años; en 1757, las cuentas de la cofradía del Santísimo registran pagos para una reparación de la iglesia;

en 1814, el templo fue dañado por un terremoto; en 1857, se informa al obispado que el templo de Catacaos se encontraba en estado ruinoso por lo que requería una reparación.

La penúltima reparación, y la más importante para nosotros por su importancia en la memoria y en el imaginario de los pobladores de Catacaos, fue provocada por el terremoto de 1912. Luego del desastre, las cofradías, bajo la dirección del párroco de entonces, Moisés Sabogal, emprendieron la reconstrucción del templo (Cruz 1982). Todas las cofradías, congregadas alrededor de la del Santísimo de la Primera, no solo recolectaron el dinero necesario (saliendo en «hermandad» en el pueblo y los caseríos) sino que organizaron turnos de trabajo para reparar el templo.

Tras la emergencia de 1983, cuando la sociedad cataquense se dedicó a reconstruir su universo, las cofradías echaron mano de su experiencia para tratar de reconstruir el templo. Para ello, trataron de organizarse como lo habían hecho en los años de Sabogal; pero por la magnitud de la tarea, esta escapaba a sus fuerzas. En palabras del procurador de la Virgen de la Luz, «cuando la iglesia llegó a quedar en estado de reconstrucción hay un descuido acá porque nadie de los procuradores en ese entonces era capaz de afrontar la situación». Es por ello que las cofradías, alicaídas frente a la desgracia, tuvieron que buscar ayuda: «se llegó a sugerir que se nombre una comisión y que busque en Catacaos la persona más visible, [porque] nosotros no tenemos el pelo para tocar todas las puertas que puede tocar el señor Humberto Requena».

Requena, ex alcalde, recibió una presidencia del comité pro templo con poderes muy limitados; y como tres meses después se rumoreara en el pueblo que estaba en el comité sólo para llenarse los bolsillos, renunció. Los miembros de las cofradías lo convencieron entonces para que continuara en el cargo, argumentando que Jesucristo mismo había sido criticado. Aunque en un principio todos los procuradores eran miembros del comité, como las reuniones eran de noche poco a poco estos dejaron de asistir «y el señor Requena pasó a tener más poder».

Bajo el lema de «reconstruir el templo es un reto de la historia», el comité trabajó durante doce años, logrando concitar el interés de numerosas personas e instituciones. Según la relación de donaciones presentada públicamente por el comité en junio de 1995, con el templo colaboraron desde el Presidente de la República hasta el gobierno regional, pasando por los alcaldes de Piura y Catacaos, y decenas de instituciones, personalidades y casas comerciales.

Las decisiones sobre la reconstrucción, aunque a veces consultadas con el obispo y el párroco, corrían durante ese tiempo por cuenta de la presidencia del comité. Las cofradías, formalmente aún miembros del mismo, se veían cada vez más relegadas, a excepción de la del Santo Cristo, que se vinculó con el comité a raíz de la decisión (del colectivo de asociaciones) de que las limosnas de San Dimas se destinaran a la reconstrucción. En una actitud de connivencia extrema, la cofradía del Santo Cristo estuvo a cargo de las mismas personas entre 1992 y 1995.

El año 1995 era especial: el templo estaba casi terminado y por primera vez en doce años abriría sus puertas durante la Semana Santa. Las cofradías, relegadas durante largos años del *control* que habían ejercido tradicionalmente sobre el templo (que se expresaba en el hecho de que ellas lo cuidaran y conservaran sus llaves), decidieron volver por sus antiguos fueros. Las cofradías, como Jesucristo, resucitan de su silencio, exponen sus títulos de nobleza y vuelven a organizarse para recuperar el lugar que consideraban les correspondía por tradición. Esta decisión desencadenó la intervención política de la parroquia, del obispado y, por supuesto, del comité.

Los miembros de las cofradías reconocían que la presidencia del comité era un cargo de prestigio y que sin la personalidad y los contactos de Humberto Requena la reconstrucción no habría sido posible, pero estimaban que una vez entregada la obra el comité debía disolverse. El presidente del mismo, más allá del prestigio y la figuración que le otorgaba el cargo, consideraba que su obra —según sus proyectos— no estaba terminada, por lo que no había razón para dejar el comité; además, él no tenía por qué dar cuenta a las cofradías.

En este contexto, las cofradías escribieron al obispo solicitando, entre otras cosas, que se disuelva el comité. Al final, la decisión correspondió al obispo, quien determinó que el comité se disolvería una vez entregado el templo y saldadas sus cuentas.

En este conflicto se expresa una de las «fracturas sociales» existentes en la sociedad cataquense: algunos pasajes de la disputa entre las cofradías y el comité muestran que esta era concebida como el enfrentamiento entre un Catacaos campesino, de trabajadores y comuneros, y un Catacaos urbano de comerciantes mestizos y medianos agricultores, sospechosos de gamonales. Los miembros de las cofradías insistían en que había que disminuir el conflicto pero reconocían las diferencias: «que no haya un enfrentamiento entre cholos y zambos porque, hablando en serio, son ellos los que tienen el comité».

De ahí a pensar en las diferencias que los enfrentan a los miembros del comité parroquial no hay más que un paso. Si en dicho caso la oposición no aparece con la misma nitidez, parece ser que el conflicto entre los campesinos y los pobladores urbanos tiene cierto tufillo que nos remite a la oposición tradicional-moderno (aunque sospecho que un mayor conocimiento de los actores podría traducir el conflicto en términos de diferencias familiares). En cualquier caso, resulta interesante el uso de las reuniones de cofradías como plataforma política: el enfrentamiento se organiza desde la seguridad que brinda el grupo. Y ello es válido tanto para el frente externo (contra los zambos), como en el frente interno (en este caso, contra la cofradía del Santo Cristo). Los miembros de las cofradías cierran filas ante los blancos del pueblo, pero también para «corregir» su propio mal funcionamiento interno: en las reuniones de cofradías se empezó a presionar colectivamente para que la cofradía del Santo Cristo, a la que medio se acusaba de malos manejos y se le reprochaba por estar en colusión con el presidente del comité, renovara sus cargos como estipulaban la tradición y la costumbre.

La autoridad que confieren las reuniones proviene tanto del grupo como de la legitimidad que confiere la presencia del párroco, que suele ser traducida o interpretada como un apoyo tácito. Si analiza-

mos el problema desde la capacidad de la tradición para conferir poder, esta estrategia desnuda algunas de sus limitaciones: tener antigüedad —y la razón— no es suficiente; se hace necesario también contar con el apoyo de la autoridad superior. Sin embargo, no tenemos elementos suficientes para establecer si esta dependencia proviene de la propia estructura del poder (en términos de sujeción o clientela para el ejercicio de la autoridad en determinados aspectos) o responde más bien a la crisis que experimentan las instituciones y autoridades tradicionales. Cabe preguntarse también si la crisis provoca una preferencia por el recurso al grupo frente al recurso a la autoridad constituida. En cualquier caso, esta estrategia —de recurso al colectivo— está documentada en diversos momentos de la historia cataquense, desde fines de la Colonia y particularmente durante la reconstrucción del templo bajo la conducción de Moisés Sabogal.

Si el grupo se constituye como espacio de formación de opinión y de consenso, y como plataforma para el enfrentamiento, es también un espacio de socialización de información y de relación entre los miembros de las cofradías, el párroco y el obispo: la reunión de las cofradías permite elevar peticiones y demandas, y también la socialización de las ordenanzas parroquiales y obispales. Claro que ello, dicho sea de paso, tiene también sus límites. El poder de los cofrades frente a sus bases es también limitado: los presidentes de sociedades y procuradores de cofradías que participan de las reuniones están muchas veces atrapados entre las ordenanzas superiores y las exigencias de los demás miembros de sus instituciones.

Por otro lado, el intento de establecer una relación directa con el obispo fue también parte de la estrategia de los miembros de las cofradías. Ante la imposibilidad de enfrentar a Requena desde abajo, optaron por acudir a su superior absoluto, obviando incluso al párroco. Habría que profundizar sobre este recurso a la autoridad superior, en la medida que podría mostrar un ejercicio vertical directo del poder en contraposición a la existencia de poderes escalonados en clientelas (en todo caso, les impondría ciertos límites: podríamos pensar en clientelas internas al grupo, en cuya cúpula se encontrarían determi-

nados individuos que ejercerían de *brokers* o intermediarios).

Así pues, la forma de negociar de los grupos religiosos supone cierta confrontación en la que se mezclan y utilizan el contrapunteo entre tradición y modernidad, el reconocimiento de jerarquías internas y externas, la existencia de clientelas y una evaluación de los contextos más apropiados para tal o cual acción. Ni más ni menos de lo que hace cualquier grupo político en Catacaos.

Dicho esto, cabe preguntarse si todos estos conflictos político-religiosos no tienen una contraparte en la vida política del pueblo: ¿cuál es la importancia de lo religioso en el ejercicio del poder del distrito?

3. El banquete de Semana Santa: la política (religiosa) de los grupos (políticos)

Catacaos, 13 de abril de 1995, Jueves Santo

Quando los mayordomos de la cofradía del Santísimo, con el procurador y el depositario a la cabeza, llegan a la plaza de Catacaos, tres regidores los esperan en la puerta del Municipio. Tras saludarlos, los hacen entrar a la sala del Consejo, donde toman asiento. El alcalde invita entonces a los presentes a dirigirse a la iglesia: acompañado por el gobernador, sus regidores y los mayordomos desfilan por la plaza dando una vuelta antes de entrar a la iglesia por la segunda puerta lateral.

Después de la ceremonia de entrega de las llaves del Santísimo al depositario, todas las autoridades y mayordomos presentes lo abrazan y le dan la mano. Salen luego por la puerta principal de la iglesia, para dar otra vuelta a la plaza, portando entre todos una gran bandera. El cortejo es presidido por las autoridades, los procuradores, el depositario y el doliente. Llegados al centro de la plaza, el alcalde invita al depositario a izar la bandera nacional, luego se canta el himno; enseguida, el procurador del Santísimo iza la de Catacaos, acto seguido por la entonación del himno del distrito. De ahí, todos se dirigen a la municipalidad para una sesión solemne.

La ceremonia se inicia con las palabras el alcalde, quien habla de las tradiciones y las costumbres de Catacaos; luego interviene el depositario, quien lee un texto que llevaba preparado, y finalmente invita a todos a su casa para degustar los siete potajes. Una vez en la calle, observan el mismo orden del inicio: alrededor de las autoridades públicas y religiosas que presiden el cortejo, pululan los reporteros de diversos medios de prensa. Al llegar a la casa del depositario, se invita a pasar a todas las autoridades presentes.

Al interior, el alcalde, el párroco y el depositario presiden la mesa principal; se sientan también los procuradores principales y algunos mayordomos. Desde la mesa, el alcalde invita a alguna gente a pasar y sentarse. El depositario se halla en el segundo plano del primer plano.

No es casualidad que, en la mesa del banquete, el alcalde se halle flanqueado por las dos altas autoridades religiosas: el depositario y el párroco; una posición similar a la que ocupó en la sesión solemne del Consejo, cuando se hallaba al lado del gobernador. En ambos casos, se sienta al lado del «poder», religioso en un caso, político en el otro; pero la división entre uno y otro no es tan clara como aparenta. Sabemos que la importancia de lo religioso para lo político es difícil de medir, pero un espacio como Catacaos donde ambos universos aparecen íntimamente ligados (tanto en los actos públicos como en los discursos) puede ayudarnos a entender las relaciones entre ambas esferas.

La escenificación del poder, sumamente desarrollada en el espacio cataquense, tiene siempre un contenido religioso; y la participación de las autoridades ediles en los actos religiosos es de rigor para cualquier alcalde. Por otro lado, las acciones políticas no son independientes de la buena disposición de las fuerzas religiosas, y la referencia a la intersección del Santísimo, de la Virgen y los santos es una constante de los discursos no solo durante las celebraciones religiosas sino también en numerosos actos cívicos.

Las prácticas religiosas públicas proporcionan el mejor escenario para la representación del poder. La Semana Santa, por ejemplo, brinda un escenario ideal para exhibirlo, no solo en los izamientos de

bandera, banquetes y sesiones solemnes, sino también durante la procesión del Viernes Santo, cuya primera estación es precisamente en el frontis de la municipalidad, donde el alcalde homenajea a Cristo yacente con un discurso digno del mejor orador del sermón de las tres horas.

El alcalde, y cualquier otro político con aspiraciones, sabe que necesita participar del imaginario, los ritos y los actos religiosos para ejercer su función o lograr sus objetivos. En Catacaos no es posible ser político si no se es, también, «religioso». Hay sin embargo una condición: lo político no debe contaminar lo religioso; las dos esferas deben mantenerse separadas.

En 1995, la inauguración del templo que proporcionó una ocasión privilegiada para la exhibición de los poderes locales es buen ejemplo de cómo se expresa dicha distinción. La ceremonia se realizó el 24 de junio, día del patrono San Juan Bautista, cuando se congregaron en el pueblo todas las instituciones del distrito y no pocas de la ciudad de Piura. Desde las escoltas de los colegios hasta las cofradías y los grupos parroquiales, pasando por las bandas de la Policía, del Ejército, de la Marina y la banda Santa Cecilia de Catacaos. En el cortejo que acompañó al nuncio, al presidente regional y a la ministra de Industrias, participaron también todas las autoridades de Catacaos. Pero el acto mostró algo más, también característico: el cortejo expresó una estricta separación de poderes. Por un lado estaban los políticos, marcando su supremacía; por el otro lado, los religiosos, mostrando su independencia de los poderes mundanos.

Y es que en Catacaos hay una obligada separación entre la práctica religiosa y la práctica política. Dado que las motivaciones son diferentes, al menos en principio, ambas esferas se complementan pero no se mezclan ni se confunden. Ambas participan en conjunto en determinadas funciones públicas, particularmente durante la Semana Santa, cuyo comité organizador estuvo presidido cinco años por el alcalde, hasta que en 1995 dejó el lugar al párroco, asumiendo el de coordinador; la actitud del alcalde era criticada por los miembros

de las cofradías, ya que siendo «las cofradías que comandan nuestro pueblo e iglesia», el alcalde no debía meterse.

Esta separación es también evidente en los discursos: durante la Semana Santa, si las referencias a la política o a las obras realizadas aunque escuetas y omnipresentes son más bien escasas, abundan en cambio las referencias a la tradición, a la historia y también al futuro. Un buen ejemplo de ello es el discurso pronunciado por el alcalde en la sesión solemne del Viernes Santo. En él, se remonta a la tradición de los Tallanes, las parcialidades y las cofradías, tras la cual se permitió un comentario a su gestión política:

[...] por esto este último año que este cuerpo municipal está dirigiendo los destinos de este distrito, queremos felicitarnos de que no estamos viviendo solo del dolor, de la desesperanza ni la tragedia. Arrastramos nuestros lutos, arrastramos nuestras tragedias pero sabemos sobreponernos a esto, así como los de Narihualá hicieron las tremendas fortalezas de Narihualá, así como los artesanos hacen sus filigranas en oro y en plata, nuestros tejedores los sombreros. así nosotros estamos tejiendo la organización social para que surja el nuevo Catacaos, un nuevo Catacaos que desde hace un siglo espera ser provincia, pero no será provincia si es que no nos unimos cada día más.

El discurso trataba de comunicar al público que los políticos sufren por su pueblo, identificándose así con Cristo y con la gente. Si no es ninguna sorpresa ver que la autoridad reposa en la legitimidad que brinda la religión, en Catacaos parece que lo sagrado tuviera una función adicional: además de legitimar, el discurso religioso permite el tránsito entre el pasado (y la tradición) y un proyecto de futuro (el porvenir). Muestra cómo las autoridades pertenecen y se enraízan en el pueblo y cómo pueden proyectarse hacia el porvenir, reduciendo la incertidumbre de un futuro incierto (cf. Balandier 1980). Ello es posible precisamente por la elección del turismo como una de las posibilidades de desarrollo del pueblo, actividad para la cual el respeto y la potenciación de las tradiciones es pieza fundamental.

Es posible que la superexistencia de lo religioso en la vida pública, característica de Catacaos, se explique por el sobredimensionamiento de la tradición como sustento del poder, como medida para apreciar y juzgar las acciones públicas. Pero, ¿de qué tradición estamos hablando? Para ensayar una respuesta, las tribulaciones del colectivo de asociaciones religiosas para cambiar las costumbres puede ser un buen ejemplo.

4. Los límites de la tradición: los problemas de un procurador

En 1995, durante las reuniones de las cofradías de Catacaos se presentaron dos propuestas para cambiar las costumbres, ambas en relación con la Cofradía del Santísimo: la primera propuso cambiar la fecha para la elección del depositario; la segunda promovía que el procurador del Santísimo permaneciera en el cargo por un período más. La primera tuvo éxito, la segunda fracasó.

El procurador sugirió, desde la reunión de abril, la posibilidad de adelantar la fecha de búsqueda del depositario, aduciendo razones económicas pero también prácticas. La cofradía «recibe» su cargo en noviembre; con ello, aun cuando busca a su depositario enseguida, este cuenta con solo cinco meses para prepararse para la Semana Santa, «y ahora en el momento y la situación que estamos, uno para que sea depositario tiene un poco de dificultades para recibir el cargo»; es por ello que la cofradía recibió tres negativas antes de conseguir quien se haga cargo del Jueves Santo de 1995. La propuesta era, pues, buscar al depositario «unos días antes», en enero de ser posible. Ello planteaba un problema adicional: supondría que cada directiva de la cofradía buscara un depositario a quien le correspondería servir con la directiva siguiente. Luego de largos debates, la asamblea de asociaciones aceptó la moción, y la cofradía del Santísimo salió a buscar al depositario para 1996. El cambio en la costumbre quedó registrado en el acta.

En la reunión de septiembre, los representantes de las asociaciones solicitaron formalmente a Santos Pasache Chero, procurador del Santísimo, que aceptara quedarse en el cargo un año más. La moción fue unánime y los argumentos varios: estaban contentos con su gestión, durante el año se vio la unión de las cofradías, los miembros de las sociedades agradecían que se les hubiera convocado; el nuevo procurador podía no seguir «con este buen acuerdo» (un argumento adicional era que su permanencia podía afianzar el cambio en la costumbre de la elección del depositario). En respuesta, a la solicitud, Santos se mostró prudente y sólo se comprometió a buscar un buen reemplazo.

En la siguiente reunión se reiteró con más fuerza la petición. Sin embargo se elevó otra voz: los miembros de la cofradía insistieron en que ellos eran *salientes*. El primer mayor intervino: «faltan horas para salir a buscar la nueva cofradía. Nosotros ya hemos cumplido con la festividad de Nuestro Señor, Corpus Cristo y Octava... tenemos voluntad, cariño a servirle a Dios; Dios no me va a castigar porque ya hemos cumplido». Sugirió que les permitieran salir a buscar sus reemplazos y que se quedara el procurador. Ante esta intervención Santos dijo que aceptaba siempre que el nuevo cabildo diera su visto bueno «si ellos en la casa que vayan a buscar sus votos los admiten con el procurador sería buena suerte... Podría decir que me quedaría si ellos encuentran sus votos». Aseguraron entonces los miembros de su cofradía: «si se queda le traemos los nuevos apostolados». El procurador insistió en que todo dependía de la opinión de los que siguieran, del nuevo cuerpo de miembros de la cofradía.

Desde el punto de vista de la costumbre, el cambio solicitado era, al menos aparentemente, de menor envergadura que el cambio en la fecha de elección del depositario, pues se trataba de un simple problema de ocupación del cargo frente a un cambio que puede considerarse «estructural». Sin embargo, la propuesta no prosperó. Una semana después de expresar su consentimiento de servir con el antiguo procurador, los miembros de la nueva cofradía cambiaron de opinión y comunicaron al párroco que si se quedaba el procurador debían quedarse todos sus compañeros. Si detrás de esta actitud está la

unidad que existe entre los catorce miembros de cada cofradía, sancionada por la teología cataquense y bien expresada por el primer mayor de 1995: «la responsabilidad ha sido de todos nosotros juntos, en una mesa donde todos nosotros hemos renacido, ahí viene la responsabilidad de nosotros», creemos que pueden haber otras razones.

Aunque el cambio solicitado no fuera estructural, sí violentaba la costumbre del reemplazo anual, «religiosamente» observado por la cofradía del Santísimo. Una revisión de los nombres de quienes ocuparon los cargos más importantes (procurador, secretario, primer y segundo mayor) muestra que la regla del reemplazo se cumple estrictamente, al menos desde 1900: aunque hubo quienes ocuparon el cargo hasta dos veces, nadie lo hizo dos años seguidos. El cargo de procurador, aunque reservado a una elite (definida por el prestigio personal y familiar, el respeto, la descendencia de antiguos servidores, la situación económica y la edad), es estrictamente rotativo.

Si en su estrategia política (religiosa) los «representantes» de las asociaciones consienten violentar la costumbre en aras de un beneficio colectivo, las «bases», comenzando por las del propio procurador del Santísimo, no estaban dispuestas a aceptarlo. El cálculo político sobre cuestiones religiosas tiene, pues, que lidiar frente a los límites que le imponen la costumbre y la tradición, dos apoyos que no solo apuntalan sino que también frenan.

5. Reflexiones sobre la religión y la política en el Catacaos de fines del siglo XX

La organización religiosa de Catacaos se ordena según un patrón (¿un modelo cultural?) bastante complejo que aglutina instituciones y asociaciones de diferente índole y antigüedad, cada una con sus funciones y responsabilidades. Se trata de un sistema sumamente flexible, que ha ido ensamblando sus piezas durante los años y que ha demostrado gran capacidad para incorporar (quizá sea más apropiado decir «absorber») nuevas instituciones que aparentaban ser competidoras o antagonistas al sistema.

En Catacaos, individuos, familias y grupos se adscriben al entramado institucional conformado por el conjunto de las asociaciones religiosas. Así, este puede ser considerado como un inmenso sistema de clasificación social, que ordena a los catacuenses de acuerdo con niveles de prestigio pero también de acuerdo con otros criterios como relación con la economía, la tradición o la modernidad, articulación hacia el exterior, el poder local y otros.

Por supuesto que no se trata de un sistema perfectamente articulado. Al contrario, coexisten en él posiciones diversas que generan regularmente tensiones y disputas, las mismas que proporcionan un escenario para la competencia entre grupos familiares antagonistas de prestigios semejantes, así como canales para expresar el ascenso social y la modificación del estatus de individuos y grupos.

Los desencuentros entre la pastoral moderna y las normas e instituciones sostenidas por las costumbres y tradiciones, una constante en el ámbito religioso de Catacaos, expresan dos diferentes maneras de vivir la religiosidad; cada una con su propio equilibrio entre las vivencias espirituales personales y sus manifestaciones públicas. Pero como pertenecen a una única parroquia, se ven forzadas a «negociar» con la otra parte algunos espacios públicos; en ello interviene un cálculo alrededor de asuntos religiosos, lo que convierte a la relación entre grupos en un espacio de ejercicio político. Y en él no solo participan grupos de familias: recordemos la presencia del párroco y la proximidad del obispo, en Piura.

Ahora bien: estas negociaciones proporcionan el telón de fondo sobre el que se ponen en escena y se ventilan otras diferencias, una arena donde se manifiestan los conflictos entre grupos. Las diferencias entre asociaciones religiosas no suponen, pues, únicamente el interés de convencer al otro sobre una mejor o más correcta forma de organizar el culto público sino también un espacio para negociar y redefinir posiciones relativas entre individuos y grupos, compitiendo por prestigio, poder y, eventualmente, también por intereses personales.

No es que no existan espacios políticos que permitan el ejercicio de la negociación o la regulación de los conflictos; el espacio religioso

no los reemplaza sino que los «amplía». Ello es en parte posible por la imbricación entre lo político y lo religioso, lo segundo legitimando a lo primero. En un espacio tan cristianizado como Catacaos, los políticos y las autoridades están casi obligados a servirse de un discurso religioso (o para-religioso) para legitimar sus acciones y ganar adeptos. Toda negociación entre grupos supone, pues, un proceso a múltiples niveles.

Pero esta imbricación no significa en absoluto confusión. La complementariedad de las esferas tiene su contraparte en la separación. Los cataquenses las separan estrictamente, impidiendo así, al menos ideológicamente, la contaminación de lo que consideran sagrado.

Por otro lado, la capacidad del sistema para absorber nuevos elementos no significa que este sea inmutable. Si el respeto y la conservación de las costumbres son la base de las relaciones de poder religioso, no es menos cierto que estas están cambiando; de hecho, la presencia de nuevos grupos es también testimonio de las transformaciones que se vienen produciendo.

Pero si el sistema religioso cataquense es un entramado cambiante, sus cambios no son fáciles de explicar. Hay elementos y características que permanecen: la vigencia de la fiesta y de la procesión como vehículos públicos de manifestación del culto, la tensión entre el respeto a la tradición y el *aggiornamento*, entre los grupos y los individuos (y entre los pareceres individuales o de las familias y los de las asociaciones o instituciones), o entre los líderes y sus «bases». Los cambios no son arbitrarios, tienen una serie de límites impuestos en buena parte por la costumbre o, para decirlo de otra manera, por la cultura. Las cosas se complican si consideramos que el sistema cataquense es particularmente resistente al cambio.

Es necesario tener en cuenta, además, el carácter «centralista» de la cultura cataquense. En ella, el pueblo de Catacaos es el centro y, como tal, el modelo a seguir por los caseríos y anexos de la comunidad. Ello es particularmente evidente en el ámbito religioso: los caseríos más importantes cuentan con una cofradía del Santísimo y,

ahora que el templo ha sido reparado, todos quieren también refaccionar sus capillas... copiando en lo posible el actual diseño de la «catedral» de Catacaos, sin columnas internas, aunque ello signifique el tener que improvisar techos aligerados. La promoción de un espacio, su ascenso en la jerarquía de caseríos, pasa por constituirse a su vez en un nuevo centro (que reproduce el centro más grande). Montecastillo, por ejemplo, que hasta hace poco celebraba su «Semana Santa» una semana después de Catacaos, a fin de no interferir con la celebración de la capital distrital, como aspira a convertirse en municipalidad delegada, exige que su Semana Santa se celebre en su fecha oficial.

Los cambios tienen que ser sutiles y hacerse poco a poco. El elemento racional interviene ahí donde la necesidad del cambio es evidente, lo que suele producirse ahí donde las dificultades para mantener una tradición son muy grandes. Recordemos la creación de las sociedades juradas de Montecastillo o las cofradías de una sola fila en Tablazo Norte. Por supuesto, son las asociaciones tradicionales de más bajo prestigio las que sufren más los cambios; como nos lo muestran las cofradías de Catacaos, el prestigio parece ser una garantía de sobrevivencia.

Es probable que los cambios vengan del lado de la expansión de algunos nuevos cultos católicos, como el del Señor de los Milagros o el del Señor Cautivo, que dan lugar a la aparición de nuevas formas de asociación que suponen a su vez cambios en las actitudes religiosas. Es previsible que en un futuro próximo algunas de las nuevas asociaciones reclamen su espacio en el universo de prestigio social del pueblo. Los nuevos equilibrios que se generen dependerán del lugar que se les brinde a los nuevos grupos emergentes y de la capacidad de mediación y negociación de los líderes religiosos y de los sacerdotes.

Bibliografía

BALANDIER, Georges

1980 *Le pouvoir sur scenes*. París: Balland.

CRUZ, Jacobo

1982 *Catac Ccaos. Origen y evolución histórica de Catacaos*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca).

DIEZ, Alejandro

1994 *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura, siglos XVII al XX*. Piura : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca).

1993 *Catacaos y Sechura: dos versiones diferentes de la misma semana*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca).

FRANCO, Eduardo

1981 «Grupo cataquense y ritual en la fiesta de Semana Santa». Memoria de bachillerato. Pontificia Universidad Católica del Perú.

FRANCO, Eduardo y Alejandro DIEZ

1987 «Cofradías, sociedades y hermandades: sociedad y organización religiosa». Suplemento de boletín *Cipca*. Piura, noviembre.

MARZAL, Manuel M.

1988 «El sistema religioso del campesino bajo piurano». En MARZAL, M.

[1977] *Estudios sobre religión campesina*. 2.ª edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 209-294.

O'DONNELL, Guillermo

1989 La privatización de lo público en Brasil: microescenas. *Nueva Sociedad*, n.º 104, pp. 105-110.

RAMÍREZ, Miguel

1996 *Homenaje de Piura al VI Congreso eucarístico nacional*. Piura.

La religión entre los Chayahuita católicos de la Amazonia peruana

Jaime Regan, SJ
Centro Amazónico de Antropología y
Aplicación Práctica
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Presento aquí la situación religiosa de los católicos del pueblo Chayahuita, una de las primeras etnias evangelizadas en la Amazonia peruana, pero que aún mantiene su identidad. Los Chayahuita están ubicados en la provincia de Alto Amazonas del departamento de Loreto. El territorio queda entre el río Marañón y el bajo Huallaga, y la cordillera que separa las aguas entre el río Mayo y los ríos Cahuapanas y Paranapura. Abarca los ríos Paranapura, Cachiyacu, Cahuapanas, Sillay, Aipena y afluentes.

Es un pueblo que ha estado en contacto con los hispano hablantes durante más de cuatro siglos, primero huyendo de las encomiendas de la sociedad colonial, luego protegidos por los misioneros jesuitas, y después de la Independencia, con los patronos, caucheros, hacendados, regatones, petroleros, militares y con los misioneros actuales. A pesar de esta trayectoria, han logrado conservar su identidad étnica, organización social y cosmovisión tradicional (Fuentes 1988: 13).

Los Chayahuita se dedican a la agricultura, caza, pesca y recolección. Cultivan principalmente yuca, plátano, arroz, maní, frijol, piña, papaya, algodón y tabaco, y crían gallinas y cerdos. Producen un excedente de arroz para la venta en los mercados cercanos: Yurimaguas, para las comunidades del Paranapura y sus afluentes; y San Lorenzo y Lagunas, para los del Cahuapanas y afluentes. También venden, en cantidades menores, frijoles, plátanos y maíz. Por todos los ríos trabajan «regatones», comerciantes itinerantes. Una modalidad que

emplean estos «regatones» es adelantar al nativo productos manufacturados para que la gente luego entregue parte de su cosecha. El comerciante impone los precios de compra y venta, creando así una situación de dependencia y explotación (Dradi 1987: 44-45).

La población de la etnia Chayahuita es de casi 14 mil personas (INEI 1994, I: 116). El 75% son católicos, el 19% son evangélicos y algunos de los restantes son adventistas (INEI 1994, II: 754). Las comunidades cuentan con escuelas primarias, y las más grandes, con colegios secundarios. También cuentan con postas sanitarias atendidas por promotores de salud, muchos de los cuales han sido capacitados por las religiosas católicas.

En 1982 se formó, con los Aguaruna y Chayahuita, la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas (FECONADIC) por iniciativa de algunos maestros aguaruna. Esta federación tiene como objetivo participar en la soberanía nacional como cualquier otra institución, defender sus tierras y defender su cultura. En el río Paranapura y sus afluentes se ha formado la Federación de Comunidades Nativas Chayahuitas (FECONACHA). Las autoridades distritales son Chayahuita o Aguaruna.

1. Historia

Los jesuitas fundaron el pueblo de Limpia Concepción de Jeberos en 1638. Luego fundaron los pueblos de Nuestra Señora de Loreto de Parapuras en 1652 y Presentación de Chayahuitas en 1678 y Concepción de Cahuapanas en 1691. Hasta por lo menos 1690, los indígenas de Moyobamba y Lamas tenían relaciones intermitentes con los Cahuapanas y Conchos en la zona de Moyobamba. Cruzaron la cordillera para ubicarse en las reducciones de los jesuitas, buscando evitar las correrías de los españoles (Fuentes 1988: 15).

Más tarde empezó un proceso de redefinición, bajo la organización de las reducciones de Maynas. Por una parte, hubo una drástica disminución de la población por las epidemias y una reorganización sociopolítica con un sistemas de autoridades civiles y religiosas como

gobernadores, alcaldes, regidores, fiscales, etcétera. Este sistema se mantuvo mucho después de la salida de los jesuitas en 1767. Algunos aspectos de la organización aún persisten, como la convocatoria para trabajo comunal y el cambio de autoridades el día primero de enero.

La experiencia de los indígenas en las reducciones de Maynas consistió en una formación religiosa intensa. Se observaba en todas las comunidades el mismo método y el mismo orden para la doctrina. Miércoles, viernes y domingo eran los días indicados para la doctrina de los adultos, a la cual asistían también los niños. Además había clase de doctrina para los niños todos los demás días.

Miércoles, viernes y domingos eran los días señalados para la doctrina de los adultos, y fuera de estos días en que asistían también los párvulos, tenían estos su doctrina todos los demás días por mañana y tarde [...]

Después de oraciones —en lengua del inga o en la particular de la nación- traducciones en todas las lenguas— se repetía la doctrina respondiendo el pueblo a las preguntas del catecismo, que era un compendio claro, cabal y acomodado a los indios, de los puntos principales de nuestra santa fe y de la religión cristiana [...]

Varios días el misionero hacía pausa en alguna pregunta o respuesta para explicar por partes con símiles acomodados a los indios [...]

El ejercicio no pasaba de tres cuartos de hora, generalmente al salir el sol o poco después volviesen a sus casas [al final del día] [...]

Los niños desde los 6 años hasta se casasen horas por la mañana y dos horas por la tarde [...] instrucción especial para recibir sacramentos: catecúmenos para el bautismo, novios para el matrimonio, confesión, comunión. (Chantre y Herrera 1901: 636-642)

Los misioneros pusieron mucho énfasis en el canto y la música para el culto en la iglesia. Traían a jóvenes españoles y mestizos de Lamas para enseñar a cantar a los nativos. En Jeberos el padre Francisco Xavier Zephyris introdujo un coro de clarines, cornetines y flautas, y otro coro de doce muchachos escogidos y de buenas voces. Lagunas, en el bajo Huallaga, también era conocido por su coro:

En el pueblo de Lagunas habilitó a ocho o diez muchachos para cantar misa de cantos tan armoniosos, y bien ordenados, que a juicio de algunos padres acostumbrados a oír en Europa Misa de buenos conciertos, no tenían en qué ceder a los más armoniosos y arreglados de una capilla de música completa. (Chantre y Herrera 1901: 649-655)

La experiencia de la vida en los pueblos-reducciones significó el reforzamiento de relaciones pacíficas entre los distintos grupos étnicos: Chayahuita, Shiwilu (Jeberos), Cocama, Cocamilla, Pano, Chamicuro, Aguano, etcétera. Las relaciones eran de tipo económico, político y religioso. Después de la expulsión de los jesuitas en 1767, los Chayahuita se dispersaron; pero los antiguos pueblos de las misiones siguen hasta hoy como centros ceremoniales importantes para las fiestas religiosas. A fines del siglo XVIII varios grupos étnicos que habían vivido en la reducciones participaron en un movimiento de protesta contra la opresión de los gobernadores y comerciantes españoles (Regan 1993, I: 72).

Con la salida de los jesuitas, siguió un periodo de decadencia en el antiguo territorio de las reducciones. Llegaron a la zona clérigos sin vocación misionera como informa el gobernador Francisco de Requena:

Para suceder [a los jesuitas] se determinaron clérigos de Quito, según las órdenes de S.M.; no hallándose jóvenes para llenar el número necesario, se empezaron a ordenar jóvenes sin la inteligencia, vocación y virtudes bastantes, dándoles las sagradas órdenes sin congrua alguna, a título solo de Misiones, prefijándose el corto número de tres años que debían servir en ellas [...] [como resultado, había una] casi incesante mudanza de misioneros, reclutados del siglo, recibiendo las órdenes con precipitación y enviados a hacer el primer ensayo entre los indios de aquellas montañas. (Requena 1799: 48)

Los descendientes de los pobladores de las misiones de Maynas entraron en una etapa de servidumbre y dependencia de las autoridades civiles y los comerciantes:

Siendo notorio que todos los habitantes de las misiones de Maynas sufren una horrorosa servidumbre bajo el yugo inflexible de los teniente gobernadores, y otros comisionados [...] Por tanto: todos los indígenas que se hallan ocupados en la extracción de la zarza, u otros renglones que producen estas montañas a la fuerza involuntariamente quedan libres de este ejercicio, o de cualquier otro a que hayan sido contraídos sin su pleno consentimiento. (Larrabure y Correa 1905, IX: 282-283)

En 1842 el obispo de Maynas, en su visita pastoral a los pueblos de Balsapuerto, Chayahuita y Cahuapanas, encontró que los indígenas todavía sufrían los abusos de las autoridades. Este obispo luego mandó al Supremo Gobierno una denuncia sobre los males que sufrían estos pueblos:

Cahuapanas se hallaba también desamparado, a consecuencia de haberse sublevado la mayor parte de la población contra su gobernador, que de resultas del mal trato, efecto del motín, murió al tercer día. Vejados los neófitos de diferentes modos, y señaladamente con la violenta extracción de cholitos y no encontrando protección habían abrazado este ruidoso partido. Pero su Ilustrísima queriendo precaver el extravío, acaso la pérdida de sus ovejas, que probablemente había originado una larga dispersión, ofreció su mediación para con la autoridad política y convocó a los prófugos. No bien fueron sabedores de este favorable incidente, cuando el pueblo comenzó a llenarse de modo que pudo Su Ilustma administrar el sacramento de la confirmación a doscientos sesenta y un personas. (Larrabure y Correa 1905, XI: 118-119)

Los comerciantes y patrones iban estableciendo relaciones paternalistas con los indígenas. La relación se formalizó por medio del compadrazgo. A pesar de la explotación de parte del patrón, el indígena concebía el parentesco espiritual como medio de seguridad y defensa (San Román 1975: 104-105).

La navegación a vapor significó una creciente ocupación de las riberas de los ríos por parte de los mestizos. También se incrementó

la economía extractiva. La sal se extraía en los ríos Callanayacu y Cachiyacu para abastecer la creciente demanda de los saladores de pescado (Larrabure y Correa 1905, VII: 378). El auge de la extracción del caucho aceleró el proceso económico de la región. Los Chayahuita sirvieron de cargadores y bogas en las relaciones comerciales entre Moyobamba, Lamas y la selva baja.

Durante el siglo XIX y la primera parte del siglo XX, hubo una presencia esporádica de agentes pastorales de la Iglesia Católica. Por otra parte, por medio del sistema de patronos procedentes de la sierra y la costa, y del compadrazgo, se iba difundiendo el catolicismo popular de otras regiones del país, que se añadía a las prácticas católicas provenientes del periodo de las misiones de Maynas. A fines del siglo XIX entraron los Aguaruna a la zona de los Chayahuita. Las relaciones muchas veces han sido tensas, pero también se han dado alianzas matrimoniales (Ochoa 1990: 21-28).

Actualmente hay en la zona chayahuita tres equipos del Vicariato Apostólico de Yurimaguas. Un equipo itinerante de las religiosas de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús trabaja con las comunidades de los ríos Cahuapanas, Sillay, Apaga y la zona de Jeberos; otra de las misioneras de Jesús trabaja en Balsapuerto; y los misioneros técnicos voluntarios, en Varadero. En cada comunidad se han formado equipos de tres a ocho animadores de la comunidad cristiana, nativos que se dedican a la formación religiosa de sus comunidades, la celebración de las liturgias y la defensa de su cultura. La Iglesia Católica también da un valioso aporte a la educación y la salud en toda la región. Los Chayahuita católicos, además de ser bautizados, hacen la primera comunión, y reciben los sacramentos de la confirmación y del matrimonio.

2. Tradición religiosa antigua

El contacto con la Iglesia Católica durante más de trescientos cincuenta años no ha significado la pérdida de la tradición religiosa chayahuita. Ambas tradiciones se viven paralelamente. Por una parte,

persiste una rica mitología, creencias y ritos de procedencia indígena; por otra parte, se vive plenamente el cristianismo por medio de la evangelización, los sacramentos y el catolicismo popular.

2.1. *Mitos*

El personaje más importante de la tradición oral es Cumpanamá. Es un dios o héroe cultural que apareció en la tierra para crear los elementos necesarios para la vida humana. Enseñó a los seres humanos cómo vivir dentro de su sociedad, dio a los animales sus características físicas y puso orden en el mundo. Hay indicios que los Chayahuita vivían antiguamente entre Jaén y el Pongo de Manseriche. El padre Francisco de Figueroa, que había vivido en la zona de los Chayahuita, dice lo siguiente:

[...] más claras noticias daban y tienen los yndios de Santiago, Nieva y jurisdicción de Xaén, que vivían en este Marañón arriba y fuera del Pongo: que dicen les predicó el Cumpanama, que se entiende fue uno de los dos apóstoles (Santo Tomás o San Bartolomé), y dejó vestigios, impresos los pies, una mano y otras señales, en una peña de la parte de Nieva, como afirman personas fidedignas que las han visto. (Figueroa 1986: 279)

La mitología chayahuita revela un proceso de dar sentido a todas las dimensiones del mundo conocido por ellos. No debemos preguntarnos si es verdad lo que cuentan, sino qué significado tiene. Al comienzo Cumpanamá andaba solo por la tierra. Para la creación de los seres humanos, primero formó una tinaja grande y la quemó. Luego formó con la tierra un hombre y una mujer y los tapó con la tinaja. Después de un rato, la gente gritó: «quita esa tinaja que nos está tapando para que nos podamos salir». Así aumentó la gente, y Cumpanamá creó los animales y plantas que serían el alimento de las personas. También hizo a algunos mestizos con una greda muy blanquita y otros con tierra medio negra (García Tomás 1994, III: 16-46).

Otra versión de la creación reflexiona sobre la diferencia entre el carácter o genio de los Chayahuita y sus vecinos, los Aguaruna. Dicen que Cumpanamá creó a los Chayahuita de la semilla cruda del maní, que es blanda, y creó a los Aguaruna de la cascara del maní, que es dura. Luego dijo a los Chayahuita: «usted, perdonarás a tus enemigos», y a los Aguaruna les dijo: «usted, no perdonarás a tus enemigos». De hecho, los Chayahuita suelen ser más pacíficos, después de su experiencia en las misiones y dos siglos de relación con los mestizos. En cambio, los Aguaruna tradicionalmente han sido guerreros, y antiguamente tuvieron actitudes belicosas para con los Chayahuita (García Tomás 1994, III: 16-46). Este relato muestra la interiorización de un aspecto de la ética cristiana de parte de los Chayahuita.

La tradición oral sigue con una serie de relatos, según los cuales Cumpanamá va domando la naturaleza, la lluvia, el viento, el sol y la luna. Por ejemplo, dicen que antiguamente llovía todos los días, día y noche, y se quejaba la gente. Entonces Cumpanamá mató a Lluvia (un personaje). Luego los amigos de Lluvia, los grillos y sapos, pedían que volviera. Cumpanamá, entonces, permitió el regreso de Lluvia pero de forma moderada (García Tomás 1994, III: 48-114). Cumpanamá enseñó a la gente a hacer sus chacras, a cazar y pescar y a hacer canoas. Para la creación de los ríos, decidió que fluyeran en dos sentidos, como los dos carriles de una calle, para que la gente no tuviera que esforzarse. Pidió la ayuda de Tigre Viejo. Primero cortaron dos árboles grandes y pidió al tigre que empujara el tronco hacia arriba, y él empujaría el otro tronco hacia abajo. Sin embargo, a Tigre Viejo se le fue el tronco para abajo. Por eso, todo el río fluye para abajo y se tiene que hacer fuerza para remar contra corriente (García Tomás 1994, III: 116-176).

Cumpanamá aconsejó a las familias chayahuita en los pasos de la vida y les enseñó los ritos y cantos para el nacimiento, la pubertad y la muerte. También les enseñó a hacer los instrumentos musicales y la forma de realizar las fiestas. Puso orden en el mundo. Destruyó una serie de ogros que mataban a la gente. Muchos animales eran antropófagos y por lo tanto Cumpanamá les indicó los alimentos que

debían comer. Los Chayahuita también tienen noticias de un diluvio. Figueroa relata que los Maynas decían que un hombre se salvó del diluvio en un árbol de zapote, diluvio que era un castigo por haber maltratado a Dios, que estaba muy llagado y lo echaron en una poza cenagosa cuando estaban pescando; el que se salvó lo había sacado, lavado y limpiado el cieno.

Cierta vez, Cumpanamá estaba pescando con una raíz de barbasco y con su mazo de palo mientras la gente estaba agarrando pescados [...] Las demás personas que estaban en la pesca dijeron:

«Miren, este Abuelo está pescando y la gente está agarrando pescado, vamos a empujarle al agua y nosotros también vamos a agarrar pescado para comer, hermanos.»

Le empujaron al agua y le dejaron. Se burlaron de él, se refán [...] y le pasaban sin hacerle caso.

Había dos hermanos que le vieron como estaba botado en el agua y ellos dijeron:

«¿Qué le pasa al Abuelito? Oiga, hermano, venga que le vamos a sacar del agua, si no, se nos va a ahogar ya».

Sacaron a Cumpanamá. Él les dijo:

«Gracias, ustedes me han sacado, si no me hubiera muerto. Ya ustedes vayan y hagan su barbacoa en un zapote, y sin decir nada, agarran sus papas, una cada uno, las asan después de asar sus pececitos, y si alguien les pregunta, no le avisen lo que están haciendo, porque si les avisan ustedes tampoco no van a escapar, ni a su mamá le van a decir. ¿Por qué pues me han empujado cuando yo estaba haciendo pesca? ¿No quería yo enseñarles así, para que algún día, cuando hagan pesca con una raíz de barbasco?».

Esos dos hermanos se han ido a su casa muy tristes, porque Cumpanamá les ha dicho que a medianoche iba a venir el diluvio [...]

Ellos cumplieron todas esas órdenes [...] cuando ya eran las cinco de la tarde, de repente, tronó el cerro, hubo también rayos y toda oscuridad estaba viniendo del cerro, llovía. Todo eso era el diluvio [...]

Los dos hermanos subieron el zapote, ahí no llovía, por el poder de Cumpanamá. Y crecían las quebradas y los ríos [...] venía la creciente sonando del cerro, tapó todas las casas, la gente estaba gritando y diciendo «¡Dios mío!» Otros lloraban. La gente quedó ahogada.

El zapote comenzó a estirar por el poder de Cumpanama. Cuando tenían hambre comían papa. De una semana de sentados cogieron un zapote verde y lo soltaron, de ahí cayó al agua y escucharon que ha sonado. Decían: «ya está mermando». A la cuarta semana se hacía de día y el zapote estaba bajando, haciéndose chiquito como antes. (García Tomás 1994, III: 22-5)

Según Figueroa (1986: 278), «decían [los Maynas] también en su gentilidad que antiguamente, bajando un Dios por el Maraión y subiendo otro de abajo por él, para comunicarse abrieron el Pongo». Un Aguaruna de una zona vecina dio una versión actual, en la que intervienen Cumpanam (Dios de los Chayahuita) y Apajuí (Dios de los Aguaruna):

Hay dos cerros en pongo de Manseriche; a la izquierda mirando río arriba vivía Cumpanam con su hija; a la derecha vivía Apajuí. Se comunicaban y tenían buenas relaciones. Un día la hija de Cumpanam salió a echar agua a los jardines. En el mismo momento salió Apajuí, la vio y la deseó y la chica quedó embarazada. Cumpanam se molestó, discutieron y dijeron: «no podemos vivir juntos, tenemos que irnos». Salió Cumpanam con todas sus cosas para ir a otro lugar, río arriba. Por el peso dejó muchos baúles en el río y no se podría transitar. Apajuí lo limpió para abrir paso, pero quedaron muchos baúles donde ahora hay pongos.

La casa y jardín de Cumpanam y Apajuí quedan, pero no se puede llegar al lugar porque se oscurece y viene lluvia con trueno y viento. La hija de Cumpanam es María. (Abel Uwarai Yagkug, comunidad aguaruna de Chipe)

Otro personaje de la mitología es Ucuá, el Señor del mundo subterráneo y dueño de la noche. Dicen algunos que Ucuá es Adán y que después de haber desobedecido a Dios, fue mandado a vivir en el interior de la tierra donde se dedica a criar a los animales silvestres, que va soltando poco a poco por un hueco que conduce a la superficie para que los hombres puedan cazarlos. Carga en su hombro el mundo de la superficie de la tierra. Cuando se cansa, mueve la tierra a otro

lugar de su hombro causando así los temblores. Dicen que antiguamente no existía la noche y la gente no podía descansar. Además unas moscas molestaban a las parejas cuando querían tener relaciones sexuales. Por lo tanto, los viejos mandaron a unas personas a Ucuá para conseguir la noche.

2.2. La dimensión sobrenatural

Los misioneros describen con mucho detalle lo que se parecía a sus propias ideas religiosas. Tendían a agrupar a los espíritus de la naturaleza llamándolos diablo o demonio. Figueroa, a mediados del siglo XVII, señala lo siguiente:

- Todas las naciones que hasta ahora se han tratado tienen conocimiento de Dios y vocablo con que en cada idioma lo nombran, llamándolo también Nuestro Padre y nuestro Abuelo.
- Creó el cielo y la tierra, hombres y demás cosas.
- Está en el cielo y en la tierra.
- No reparan en señalar uno o muchos dioses: en el río u otras partes.
- No le dan culto en reconocimiento de que es Creador, ni le invocan ni saben lo que es juramento.
- A Dios le dan forma humana.
- No dan culto al demonio o ídolos porque no los tienen.
- Tenían noticia del demonio y nombre en cada nación.
- Lo temen mucho; tiene su morada dentro de la tierra. (Figueroa 1986: 278-9)

Los Chayahuita tienen el concepto de un paraíso donde está Dios y hay abundancia y felicidad. Piensan que, después de la muerte, el diablo quema a las personas que tienen pecado, y que luego reúne las cenizas, sopla y se convierten de nuevo en gente y se van donde está Dios. Dicen que el ser humano tiene dos almas. Una que se llama huaya, y que al morir una persona, se va al cielo. La otra, que se llama quirohuayan puede quedar vagando por la tierra (Fuentes 1988: 167).

Algunos señalan tres almas. Las mismas personas afirman lo siguiente:

Hay dos caminos, el camino del diablo es ancho, el camino de Dios es chiquito y angostito. En la parte donde comienza el camino de Dios está el alma del ahijado cuidando a los que vienen para que los reciban y nos conduzcan a Dios [...] Por donde comienza el camino del diablo está el alma del aborto, nos quiere mandar por ese camino ancho porque es malo; el aborto es diablito [...] Nuestro perro también está en el camino, antes del aborto y del ahijado. El perro viene del infierno, porque el perro es diablo y nos dice si nos encuentra ¡Ah! recién vienes. Antes, cuando yo estaba en la tierra me aborrecías, a veces no me dabas de comer. Entonces nos envía al infierno. (García Tomás 1994, II: 153)

El destino del alma es uno de los lugares de la cosmovisión donde se contrasta el pensamiento indígena y cristiano. El mismo informante puede dar respuestas diferentes según el contexto, en el intento de abarcar ambas tradiciones religiosas: por una parte, si la persona ha sido buena, el alma llega donde Dios; por otra parte, se tiene que escoger el camino con la ayuda de un perro. Aldo Fuentes (1988: 167) señala que el mismo informante, en épocas distintas, dio las dos versiones: dos almas con destinos diferentes para cada una y la elección del camino entre el camino ancho o el estrecho.

Los Chayahuita creen en la existencia de una serie de espíritus que pueden hacer el bien o el mal a las personas, generalmente conocidos como Madres: *Mashi* (Madre de la Piedra, Madre de la Vida), *Asa* (Madre de los Tigres), *Amana* (espíritu del cerro o pantano), *Tanahuaya* (espíritu del bosque) y *Huampi* (dueño del carnaval). Las «Madres» son protectores de las especies de animales y plantas y de los lugares geográficos principales. Hay una relación con las sociedad humana. Promueven la fertilidad de las especies y castigan transgresiones morales o ecológicas (Fuentes 1988: 168).

Los *ca'tantru'sa* son espíritus auxiliares. A veces alguien se encuentra con un animal en el camino o un espíritu de un lugar. Luego,

en un sueño, revela que es un *ca'tantru'sa*, un espíritu protector que puede favorecer a la persona en sus actividades de la chacra o la caza o castigar las transgresiones morales o ecológicas (García Tomás 1998, VI: 154-274; Fuentes 1988: 168-170).

2.3. Los ritos de pasaje

En varios ritos de pasaje se emplean las piedras y los árboles de madera muy dura como símbolos de la larga vida, porque «no mueren». Estas piedras sagradas se consideran seres vivos, que tienen espíritu protector o «Madre», que se puede ver en los sueños. Los árboles también tienen «Madre».

2.3.1. El nacimiento

La tradición ritual indígena se conserva principalmente en dos áreas: los ritos de paso y el chamanismo. El nacimiento de un niño está rodeado de una serie de actividades rituales. El padre tiene que abstenerse de trabajar y otras actividades hasta la caída del cordón umbilical del niño, pues las actividades del padre pueden causarle daño al niño. Para la madre hay varios alimentos que debe evitar durante el embarazo y la lactancia.

La separación de la placenta y el corte del cordón umbilical requieren padrinos, que vienen a ser los «compadres de pupo». El padrino y la madrina pintan la cara del niño de color rojo, con achiote. Al pintar la frente se le aconseja que nunca deje a su mamá, en la mejilla derecha para que sea respetuoso, en la mejilla izquierda para que sea estudioso y en la barbilla para que domine bien su propio idioma y el castellano. También llaman a un médico indígena para *icarar* con cashimbo y tabaco; este médico canta una oración para que no se enferme el niño y para que los espíritus del bosque y del río no le hagan daño (García Tomás 1994, II: 44-46).

El que hace los *icaros* está de pie encima de una piedra. La piedra y ciertos árboles conocidos por su longevidad son importantes en los

ritos de pasaje. Por ejemplo, a los siete días se le arranca el pupo al niño. Se prepara el fruto del huito para pintar al niño. El *icaro* (canto ritual) para el huito, se realiza de la una a las cinco de la mañana porque a esa hora se despiertan los que tienen vida eterna, las piedras y estos árboles. Para los Chayahuita, las piedras y los árboles son personajes vivos.

Le icara desde la una de la mañana hasta las cinco, a esas horas le icaran porque despiertan los que tienen vida eterna, como la piedra, como los árboles. Tremendos árboles que hay en el monte, tremendo gruesos que nunca no mueren, uno se llama *shihuacu'*, otro *pi'huasu*, nunca se saben secar, no se mueren, esos, dicen que tienen vida eterna porque no mueren. Esos árboles y la piedra van a escuchar al que está icarando, sus palabras del icarante, las palabras que expresa él. (García Tomás 1994, II: 49)

Así, invocando a los seres que tienen vida eterna, se pide simbólicamente que el niño tenga larga vida. La madre del niño, entonces, le pinta de negro con el huito. Este rito marca el fin de los ritos en torno al nacimiento. El padre del niño ya puede ir a trabajar, y el niño puede vivir tranquilo y ya no le puede pasar ningún mal porque está con el icaro (García Tomás 1994, II: 49-50).

Otros ritos de pasaje para los niños probablemente fueron introducidos por el contacto con los mestizos. Hay una ceremonia cristiana llamada yacucheo, o bautismo de socorro, que se realiza en la iglesia o capilla. Una persona que sepa rezar echa agua en la cabeza del niño, pronuncia el nombre del niño y la fórmula trinitaria del bautismo o alguna otra oración. También se afirman públicamente las relaciones de padrazgo formadas en el nacimiento. Aparentemente es un complemento del rito indígena de nacimiento, pues se realiza en otro momento y en otro lugar. Los padrinos son los mismos que actúan en el rito de nacimiento: la madrina del parto y el padrino del corte del cordón umbilical (García Tomás 1994, II: 51; Dradi 1987: 56-57).

Otros ritos de pasaje se realizan en el primer corte de pelo del niño, realizado como lo hacen los mestizos, y el rito del tocayo, por el

cual a los 5 ó 6 años de edad el niño adquiere una relación con un adulto que será un modelo de trabajador (Dradi 1987: 52-53).

Durante el siglo XIX, los comerciantes y patrones mestizos iban estableciendo relaciones paternalistas con los indígenas. Las relaciones se formalizaron por medio del compadrazgo. A pesar de la explotación de parte del patrón, el indígena concebía el parentesco espiritual como medio de seguridad y defensa (San Román 1975: 104-105). En esa época había pocos sacerdotes y, por lo tanto, los mismos comerciantes bautizaban a los indígenas sin darles ninguna instrucción sobre el cristianismo, porque su interés era legitimar sus relaciones mercantiles con los indígenas. En 1841 el obispo de Maynas prohibió, bajo pena de excomuniación mayor, a todos los que no fueran sacerdotes, conferir el bautismo, a no ser que fuera un caso de un moribundo (Izaguirre 1925, IX: 199). Sin embargo, aun con la ausencia de los comerciantes, el bautismo de socorro ha quedado bien arraigado entre los Chayahuita.

2.3.2. Ritos de pubertad

Antiguamente hubo un rito de iniciación para los jóvenes varones, centrado en mostrar su destreza para cazar distintos tipos de animales y vinculado a la pedida de mano de una chica. Lo que se ha conservado plenamente es el rito tradicional de pubertad de la mujer, llamada la viejayada. Cuando la chica tiene su primera menstruación, avisa a su madre y buscan al médico nativo para que le sople con humo de tabaco y le haga el canto o *icaro* ritual. También *icara* el hacha y la piedra que usarán durante la ceremonia (García Tomás 1994, II: 53-56).

La primera fase del rito es la reclusión de la joven en un rincón de la casa o en una choza cerca de la casa. No puede dirigir la palabra a nadie y nadie le puede hablar. No puede comer alimentos procedentes del bosque para que el *sacharuna* no la rapte. Durante el periodo de iniciación, que puede durar dos o tres semanas, la chica tiene que permanecer hilando algodón en todo momento (Fuentes 1988; García 1993-1999; Ochoa 1992).

En la segunda fase, una persona la saca de la casa con el mango del hacha ceremonial y dan dos vueltas a esa casa. Luego la chica entra y se sienta sobre una piedra plana. El mango del hacha simboliza la vinculación de la joven con varias especies de árboles conocidos por su longevidad. También la piedra plana tiene un significado similar. Dicen que las piedras no mueren nunca. La mujer tiene el papel principal de asegurar que su sociedad no se extinga, da a luz a los niños. Todo el rito está orientado a asegurar la continuidad (Fuentes 1988: 180-181).

Las personas presentes, una por una, van cortando mechones de su cabello mientras le aconsejan sobre sus deberes futuros como mujer en la cultura chayahuita. Después le cortan el cabello al rape y sale para dar una vuelta alrededor de la casa, perseguida por un varón que lleva una *ishanga* y amenaza con azotarla. Esta acción simbólica se hace para que no sea ociosa. Al terminar la carrera pintan a la joven de negro, con huito. El corte de cabello y la pintura negra simbólica anulan su característica de niña, para que pueda asumir su rol de mujer adulta (García Tomás 1994, II: 57-58).

En la tercera fase la joven prepara masato. Cuando está fermentado, los miembros de la comunidad se reúnen para participar en una fiesta. El icarador ensalma el masato, moja su dedo índice en el masato, lo introduce en la oreja de la chica y sopla para que no se quede sorda. La chica hace lo mismo a sus padres y luego a todos los que están presentes. Entonces el icarador *icara* plátano sancochado con sal y ají y lo pone en la boca de la mujercita; luego ella hace lo mismo con los demás, para que los espíritus de la naturaleza no le hagan daño. Finalmente la chica tiene que servir el masato a cada invitado. La señorita ya está apta para casarse (García Tomás 1994, II: 58-61).

Este rito de iniciación abarca las tres etapas indicadas por Arnold Van Gennep (1960) para los ritos de pasaje: separación, transición e integración.

2.3.3. *Matrimonio*

Después del pedido de mano y un acuerdo entre las familias de los novios, los padres les dan consejos. Luego el novio y la novia unen sus manos derechas y preparan dos piedras llamadas *quëmapin'api* (piedra hombre) y *sanapina'pi* (piedra mujer). El icarador (especialista en ritos) *icara* dos piedras, o sea las sahúma entonando una canción ritual y las pinta con achiote (pintura vegetal de color rojo) y unen las dos piedras. Este rito pretende asegurar el amor entre las dos personas. Estas piedras luego se esconden en el altillo de la casa para que los muchachos y las señoritas no las vean, porque podrían volverse locos y perseguir a otros jóvenes del sexo opuesto (García Tomás 1994, II: 69-70).

2.3.4. *Un rito de paternidad*

No es extraño encontrar prohibiciones para la madre durante el embarazo o lactancia. Pero en la cultura chayahuita, como en muchas culturas amazónicas, hay una serie de prohibiciones al padre del niño hasta que caiga el cordón umbilical. Cualquier actividad del padre puede afectar al niño. Se piensa que el alma del niño está todavía muy vinculada al padre. Si el padre mata una boa, el niño se retuerce. Si mata o come animales nocturnos, el niño duerme de día y llora en la noche. Si el padre hace mucho esfuerzo, el niño se pone colorado o le puede causar una hemorragia al ombligo. Si juega al fútbol, la barriga del niño se hincha igual que una pelota. No puede ir a velorios ni entierros porque el alma del difunto puede causar una enfermedad al niño. Asimismo, si va al bosque, los espíritus de la naturaleza pueden causar una enfermedad al niño (Fuentes 1988: 178; Regan 1993: 258-262).

Estas prohibiciones, llamadas por los antropólogos *covada*, constituyen un rito de pasaje. La mujer, a través del acto tangible del parto y la lactancia, se prepara psicológicamente para su papel de madre. La *covada* le da al padre un medio para sentir un vínculo estrecho con

su hijo y prepararse para sus nuevas responsabilidades. El rito comienza con una separación. El padre se retira a la casa y en algunos casos no le queda más remedio que quedarse en la cama. Mientras dura la etapa de transición, el hombre queda simbólicamente fuera de las estructuras de la sociedad y su alma emana peligros para el niño. Las prohibiciones rituales cesan cuando se cae el cordón umbilical del niño y el padre puede reintegrarse a la sociedad (Regan 1993: 283-284).

2.3.5. Muerte

El velorio de un difunto dura toda la noche, lapso durante el cual las personas deben permanecer despiertas. Los familiares más cercanos no deben tocar ni al finado ni al ataúd; si así lo hicieran, otros miembros de la casa podrían morir. Al difunto le cuelgan desde el pecho un hilo de algodón de medio metro de largo, para que se defienda contra los diablos que quieren azotar a los que tienen pecado al morir.

Las mujeres y los parientes cercanos se colocan cerca al ataúd y lloran, cantando coplas sobre la vida del difunto, recordando sus cualidades y bondades. La gente se entretiene en juegos sociales para mantenerse despierta toda la noche y también cuentan chistes y relatos de *tunchis* (fantasmas). Cuando una persona empieza a dormir, le tiran unas bolitas de algodón encendidas, las que le hacen saltar, y toda la gente se ríe. Los familiares más cercanos se mantienen serenos durante los juegos y las bromas. Las actividades se interrumpen de vez en cuando para rezar el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo por los difuntos. Se sirve aguardiente y caldo de gallina.

Los Chayahuita piensan que en el camino al cielo hay una *cocha* (laguna) de la sangre de los muertos. En esta etapa, un perro, que en vida perteneció al difunto, le ayuda a cruzar la cocha si aquel lo trató con cariño. El perro lleva agua en su oreja, para que pueda beber el difunto, porque este no puede beber el líquido de la laguna.

En el entierro bajan el ataúd y, antes de llenar el hueco, cada persona le arroja un puñado de tierra para que el muerto no llame a

otros miembros de la familia. Todos van a bañarse después en la *cashuera* (cascada). Una viuda que no es de la familia lava la ropa del difunto, también en este lugar. Se pone la ropa a secar en las ramas del árbol bobinsana, que tiene una madera muy dura, del tipo que no muere, para que no haya más muerte.

Durante tres o cuatro días se bañan en la *cashuera*, se icaran sus cuerpos con tabaco y jengibre, y cada persona sube a una piedra para que no haya más muertes. Invocan a todas la piedras que no mueren: piedra grande, piedra buena, piedra hombre, piedra mujer, piedra de moles, piedra de afilar. Lllaman también a las especies de árboles que no mueren. Sobre la piedra hacen una fogata, asan plátano y llevan masato para que la piedra tome y coma. Con un hacha golpean a la piedra para que no muera la gente. Buscan a los árboles fuertes, gruesos, que no se secan fácilmente. Cortan los árboles y les dan plátano mascado y masato.

En la casa donde murió la persona, ponen ceniza en la entrada. A la mañana siguiente, si hay una pisada, significa que murió embrujado (mal de gente). Si no hay nada, se murió de una enfermedad. Nadie duerme en la casa durante unas tres semanas. También hay prohibiciones alimenticias. No se debe comer carachama, motelo ni suri.

Los ritos en torno al nacimiento, la pubertad de las muchachas y la muerte son parte de un ciclo que utiliza algunos símbolos comunes como las piedras y maderas duras con sus respectivos espíritus. Se realizan de manera paralela a la práctica católica, y no se detecta ningún tipo de sincretismo.

2.4. *Chamanismo*

A los curanderos los llaman médicos o los designan según los medios psicoactivos que utiliza: ayahuasquero, toero o maricahuero (especies de floripondio), o tabaquero. Ellos curan las dolencias chupando el lugar afectado para sacar los virotes, soplan humo de tabaco y cantan icaros, recetan plantas medicinales y dietas. También *shingachean* (toman jugo de tabaco por la nariz). Los etnólogos emplean el térmi-

no chamán para este tipo de curandero que entra en un estado ampliado de conciencia. Pueden ser hombres o mujeres. Michael Harner (1976: 78) lo define así: «El chamán puede ser definido como el hombre o la mujer que se pone en contacto directo con el mundo de los espíritus, mediante un estado de trance, y que tiene a su mando uno o más espíritus que llevan a cabo sus súplicas de que haga el bien o el mal».

Hay otros tipos de curanderos que solo emplean plantas medicinales y soplan humo de tabaco para sahumar.

Para ser chamán, uno tiene que ser aprendiz de un maestro y retirarse a un lugar apartado para probar las distintas plantas alucinógenas. En los sueños, los espíritus van enseñando al aprendiz a curar y lo van fortaleciendo para que pueda defenderse de los espíritus malos.

Uno de los conceptos de enfermedad es que un dardo invisible ha entrado en el cuerpo del enfermo; el chamán tiene que ubicar el objeto y chupar el lugar para extraerlo. Hay otro tipo de enfermedad, llamada susto: el alma o la sombra del paciente ha salido del cuerpo; el curandero, entonces, tiene que llamarla o liberarla de los espíritus que le hayan hecho el daño.

Los Chayahuita piensan que los curanderos pueden hacer el bien o el mal. Piensan también que la mayoría de las enfermedades y muertes tienen como causa la brujería. Las acusaciones de brujería muchas veces son expresión de conflictos internos entre las personas y familias.

3. El ciclo ritual católico

La velada es la forma típica de celebrar la fiesta del Santo Patrón del pueblo y otras fiestas del calendario católico. Este tipo de celebración se encuentra tanto en los pueblos indígenas como en los no-indígenas. El mayordomo y sus ayudantes preparan el altar con la imagen de Cristo o el santo y también los alimentos. Se danza delante del

altar toda la noche, hasta el amanecer. Hacia la medianoche se hace la entrega ritual del voto al mayordomo, para el año siguiente. El voto consiste en los alimentos y la bebida de la fiesta. Durante varios días antes de la celebración de una fiesta religiosa, los hombres se adentran en el bosque para cazar animales y las mujeres preparan grandes cantidades de masato, chicha y alimentos.

Las fiestas se celebran día y noche danzando al son de la música de las flautas, yupanas y tamborcitos. Un misionero pasionista, que recorrió la región en la década de los treinta, describe la forma de celebrar las fiestas, idénticas a las actuales: «toda la fiesta la pasan bailando, y todas las diversas funciones religiosas y profanas las compone el baile. Bailando conducen las imágenes de la iglesia a la casa y de la casa a la iglesia: bailando los sorprende el día y bailando los coge la noche; bailando comienzan las fiestas y bailando las terminan» (Corera 1959: 322).

Las fiestas principales del calendario católico son los siguientes: Navidad, Año Nuevo, Reyes, Carnaval, Semana Santa y Pascua, Corpus Christi, Todos los Santos y Difuntos.

En Navidad realizan una fiesta que incluye danzas rituales delante la escena del Nacimiento de Jesús. La celebración del Año Nuevo es el día del cambio de las autoridades; en esa fecha el teniente gobernador entrega las varas a los varayos, como símbolos de su autoridad.

El Carnaval se ubica como la antítesis de la Cuaresma, para resaltar el carácter de penitencia de esta última. Se corta un árbol, el cual es colocado en la plaza del pueblo adornado de regalos: tela, jabones, caramelos, etcétera. Los Chayahuita bailan alrededor del árbol, golpeándolo con un palo. El que tumba el árbol tiene que organizar la fiesta el año siguiente. Esta fiesta se celebra también entre los no nativos.

En Domingo de Ramos unas hojas de palmera adornan la entrada de la iglesia. Cada noche durante la semana se realizan visitas a la iglesia. Los animadores rezan al comienzo de la reunión y luego se procede a encender las velas en las esquinas de dos andas, una de

Cristo crucificado y otro de la Virgen. Luego realizan una procesión, los muchachos cargando la imagen de Cristo y las muchachas la de la Virgen (Fuentes 1988: 193-194).

El Jueves Santo, por la tarde, se reúnen en la casa de los fiesteros para tomar masato y chicha y para elegir a los jóvenes que van a montar guardia al Cristo yacente en la iglesia durante toda la noche. Llevan escopetas con el caño hacia el suelo. De vez en cuando hacen relevos.

El Viernes Santo hacen un altar en la casa de la fiesta y elaboran vela de cera y mocahuas (tazones) para tomar masato. Hay una comida comunal al mediodía (Fuentes 1988: 194).

El Sábado de Gloria, por la mañana, los animadores realizan una liturgia de la Palabra. Al terminar tocan una campanilla y empiezan la música y las danzas; algunos jóvenes disparan sus escopetas y repican las campanas de la iglesia. Entran los danzantes a la iglesia y cae el velo que ocultaba el altar. Luego hacen una procesión que se detiene delante de algunas casas, donde la gente «adora». Siguen a la casa de la fiesta, donde toman masato y vuelven a la iglesia. Esta celebración sigue el horario antiguo de la Iglesia, cuando la Vigilia Pascual se celebraba el sábado por la mañana. Por la tarde se reúnen en la casa de la fiesta para tomar masato y danzar delante el altar vacío (Fuentes 1988: 195).

El domingo por la mañana, los jóvenes disparan sus escopetas y se sacan en procesión las imágenes de Cristo y la Virgen. Por medio de la procesión se realiza el encuentro de Jesús con su Madre. En este momento, un niño suspendido de un árbol por medio de una sogá, le quita el velo de luto que cubría a la Virgen. Regresan a la iglesia y salen para ir a la casa de la fiesta con las imágenes —pero sin las andas—, donde continúan las danzas (Fuentes 1988: 195-196).

El día lunes de Pascua salen el Tanahuaya (espíritu del bosque) y su esposa, que representan la naturaleza, en oposición a la cultura. Se visten de ropas harapientas y con símbolos asociados a su sexo, y copulan a cada rato. Amenazan a los danzantes y se burlan de las imágenes religiosas. Por la noche llevan las imágenes en procesión a

la iglesia (Fuentes 1988: 196). El rito sirve para marcar lo sagrado, a través de una inversión, y también sirve como un rito de fertilidad.

La fiesta del Corpus Christi Se celebra en Santa María de Cahuapanas y Pueblo Chayahuita, dos antiguas misiones de los jesuitas, donde acude mucha gente de otras comunidades. La víspera por la mañana preparan el altar en la Casa de la Fiesta. A las cuatro de la tarde van a la iglesia para realizar una procesión con el cuerpo de Cristo echado, acompañado de la Virgen. En las procesiones los «danzanteros» realizan diversas danzas que imitan a animales. Luego toman masato, danzan y se bañan. A las siete se realiza la Celebración de la Palabra, organizada por los responsables de las comunidades cristianas. Luego los músicos tocan, para llevar a la Casa de la Fiesta la imagen de Cristo yacente y de la Virgen que lo acompaña (García Tomás 1994, II: 227-229).

Al día siguiente, a las ocho de la mañana realizan una procesión alrededor de la plaza con la Custodia (llamado también «Oro» o «Sacramento») y las imágenes del Cuerpo de Cristo y de la Virgen María. Luego llevan las imágenes a la Casa de la Fiesta, donde se colocan en el altar para seguir con la música y las danzas hasta la tarde. Finalmente llevan las imágenes y la Custodia a la iglesia y van a bañarse (García Tomás 1994, II: 229-231).

El día primero de noviembre se celebra el Día de los Ángeles, cuando recuerdan a los niños difuntos. Algunos adultos acompañan a los niños al cementerio para rezar a la tumba de cada niño fallecido; visitan las casas donde vivían los recién fallecidos y allí hay preparada una mesa con diversas frutas. El encargado reza y luego grita «Ángeles, Ángeles». Los niños cogen entonces toda la fruta que pueden y van corriendo a la casa siguiente para repetir el rito.

El día 2 se realiza un rito parecido al de los niños en el cementerio, la iglesia o las casas particulares, donde tienen preparadas las comidas que más le gustaba al difunto. Después de rezar por el difunto la gente agarra la comida y bebida riéndose y empujándose.

En las fiestas religiosas se representan los diferentes grupos o categorías de la sociedad: hombre-mujer, niño-adulto, naturaleza-cul-

tura. Las fiestas de los Chayahuita son un conjunto complejo de actuaciones simbólicas, por medio de danzas, en las que se van tejiendo estas oposiciones binarias en la medida que se agrupan, se transforman, desaparecen y vuelven a aparecer (Fuentes 1988: 197). Este tipo de simbolismo se encuentra también entre los Tarahumara (Rarámuri) del norte de México (Robles 1991: 89-91) con los grupos llamados «soldados» y «fariseos» en Semana Santa, donde se destacan las distinciones arriba-abajo, hombre-mujer, niño-adulto, etcétera.

4. Conclusiones

Hay que distinguir entre el tiempo de evangelización de los jesuitas y el periodo posterior con ausencia de adoctrinamiento sistemático. Elementos que contribuyeron a mantener la identidad étnica después del periodo de misiones fueron la tecnología, el chamanismo y la cosmovisión, y la continuación de antiguas redes de alianza procedentes de su tradición anterior, así como el sistema de autoridades y las fiestas religiosas que tienen su origen, en parte, en las reducciones de Maynas.

La tradición mítica de los Chayahuita habla de un dios que es creador y héroe civilizador, llamado Cumpanamá. Parece que han agregado algunos acontecimientos ocurridos a algún personaje religioso histórico. Una característica de algunos mitos de Cumpanamá es la enseñanza de la ética, y las consecuencias negativas de no obedecer sus instrucciones o maltratarlo físicamente. Otro personaje importante de los mitos es Ucuá, el dios del interior de la tierra y dueño de la noche. Según la tradición, ambos enseñaron algunas danzas que ejecutan en las fiestas cristianas. Los Chayahuita han incorporado en su panteón al Dios cristiano, a Jesucristo, la Virgen María, San José y los ángeles.

Los Chayahuita creen en la existencia de una serie de espíritus de los lugares importantes de la naturaleza, y de los animales y plan-

tas. Algunos los llaman demonios, pero no son seres enteramente malos. Ayudan o hacen daño según las circunstancias y la relación que uno establece con ellos.

Con respecto al concepto del alma, hay distintos discursos que se emplean según las circunstancias. Uno es el concepto autóctono de múltiples almas y el otro el concepto cristiano aprendido. En este caso se puede usar el término diglosia, tomado de la lingüística, para describir este aspecto de la expresión religiosa en la región.

La diglosia remite a la coexistencia, en el seno de una formación social, de dos normas lingüísticas de prestigio social desigual [...] la práctica de una norma u otra no depende solo, pues, de la «cultura» de los individuos o grupos, sino también de las características «políticas» de la situación comunicativa (jerarquía respectiva de los interlocutores) y de los objetivos que mueven a quienes participan en el proceso de comunicación. (Lienhard 1996: 71-72)

En un contexto dan la versión indígena, y en otro contexto dan la versión cristiana aprendida.

En el caso del chamanismo, no hubo un intento directo de suprimirlo, aunque los misioneros creían que los chamanes se comunicaban con el diablo y dudaban de la eficacia de estas prácticas. Todavía no se nota un sincretismo en el chamanismo, como sí ocurre en otros lugares de la selva peruana (Regan 1993: 239) o en el norte del país.

Los Chayahuita son cristianos católicos, aunque pasaron muchos años con poco contacto con sacerdotes y otros representantes pastorales de la Iglesia. La religión ha llegado a ser el núcleo de la resistencia de esta cultura. Las fiestas y otras actividades religiosas tienen una semejanza a las prácticas de los no-nativos y han servido como una aceptación hacia fuera de su etnia, que a la vez ha ayudado a conservar aspectos fundamentales de su cosmovisión. Las fiestas religiosas significan una renovación y continuidad de su pueblo y su cultura.

Los ritos de pasaje —nacimiento, pubertad femenina, matrimonio y muerte— forman un conjunto basado en el simbolismo de las

piedras y maderas duras que representan la larga vida, independiente de la cosmovisión católica. El rito de bautismo de socorro se ha incorporado como el momento de reconocimiento público de la madrina del parto y el padrinos del corte del cordón umbilical.

Muchas celebraciones de las fiestas religiosas se remontan al periodo de la reducciones de los jesuitas. El día Lunes de Pascua se ha agregado como momento de contrastar la fiesta religiosa (cultura) y los espíritus del bosque (naturaleza). Por medio de la agrupación de los participantes en las danzas religiosas, se representa simbólicamente a los distintos grupos de la sociedad: hombre y mujer, adultos y niños, familia y comunidad.

Algunas personas podrían pensar que el proceso de evangelización ha destruido la religión indígena. Esto claramente no ha ocurrido en el caso de los Chayahuita. Fueron evangelizados sí, pero no perdieron su propio universo religioso. Han vivido como cristianos durante más de tres siglos, pero conservan una rica tradición religiosa propia. En algunos casos convergen, como la presencia de los espíritus del bosque el día lunes de Pascua. La fe y los mitos van formando el carácter de los niños y adultos. Los ritos de pasaje guían a las personas durante la vida. Y, en las fiestas religiosas, afirman su identidad.

Bibliografía

CORERA, Martín

1959 *En el corazón de la selva*. Zaragoza: El Laboro.

CHANTRE Y HERRERA, José

1901 *Historia de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1637-1770*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.

DRADI, María Pía

1987 *La mujer Chayahuita, ¿un destino de marginación?* Lima: Fundación Friedrich Ebert.

FIGUEROA, Francisco de

- 1986 «Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas». En REGAN, Jaime (comp.), *Informes de jesuitas en el Amazonas, 1600-1660*. Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana (IIAP)-Centro de Estudios Teológico de la Amazonía (CETA).

FUENTES, Aldo

- 1988 *Por qué las piedras no mueren: historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

GARCÍA TOMÁS, María Dolores

- 1993-99 *Buscando nuestras raíces*. 7 Tomos. Lima: CAAAP.

HARNER, Michael

- 1976 *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

- 1994 *Censos nacionales 1993: comunidades indígenas, resultados definitivos*. Lima: INEI.

IZAGUIRRE, Bernardino

- 1922-29 *Historia de las misiones franciscanas*. Lima: Talleres tipográficos de la penitenciaría.

LARRABURE Y CORREA, Carlos

- 1905-09 *Colección de leyes, decretos y documentos referentes al departamento de Loreto*. 18 Tomos. Lima: La opinión nacional.

LIENHARD, Martín

- 1996 «De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras». En: MAZZOTTI, José Antonio (ed.). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas.

OCHOA, Nancy

- 1990 *Los Kanpopiyapi: aspectos socioeconómicos de una sociedad en transición*. Lima: CAAAP.
- 1992 «El mito del diluvio y la creación de la división sexual entre los Kanpopiyapi». En *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXVIII, n.º 2, pp. 163-180.

REGAN, Jaime.

- 1993 *Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonía*. 2.ª edición. Iquitos: CAAAP, CETA, IIAP.

REQUENA, Francisco de

- 1922-29 «Lamentable estado de Mainas desde la supresión de los Jesuitas». En IZAGUIRRE, Bernardino. *Historia de la Misiones Franciscanas*, tomo VIII, pp. 38-58.

ROBLES, Ricardo

- 1991 «Los Rarámuri-Pagotuame». En MARZAL, Manuel y otros. *Rostrros Indios de Dios*. México: CRT-Christus/Quito Abya-Yala.

SAN ROMÁN, Jesús Víctor

- 1975 *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Lima: Ediciones Paulinas; Iquitos: Publicaciones CETA.

VAN GENNEP, Arnold

- 1960 *The Rites of Passage*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
[1909]

El Señor de Muruhuay y el calendario de mayo

Ana Teresa Lecaros Terry

El santuario de Muruhuay es uno de los más populares de la sierra central. Su particularidad consiste en que tiene un calendario ritual definido, según el cual las diferentes unidades sociales tienen una fecha específica en la que se presentan en peregrinación. El análisis de la estructuración de este calendario remite a características sociales y culturales de la región; y resulta, además, una interpretación de la naturaleza y la función del Señor de Muruhuay como cohesionador regional.

1. La peregrinación

Victor Turner (Turner 1974 y Turner y Turner 1978) sentó las bases del análisis antropológico de las peregrinaciones, llamando la atención sobre las implicancias simbólicas, sociales y culturales del desplazamiento espacial que implica una peregrinación. El viaje sagrado (*the sacred journey* en términos de Morinis 1992) es la particularidad de una peregrinación; es el desplazamiento espacial lo que la distingue de una celebración ritual local. Giuriati y Masferrer (1998: 20) y Marzal (1971: 225) han anotado la naturaleza itinerante humana. Esta actitud hace que el fenómeno de las peregrinaciones sea común a todas las religiones y culturas, y que las personas emprendan un viaje en busca de un ideal a un santuario que, geográficamente, se

encuentra en la periferia del espacio cotidiano propio, pero que cuenta con una preeminencia sobre este. Es la naturaleza sagrada lo que le otorga ese valor: por haber sido un lugar en el cual se manifestó lo sobrenatural a través del milagro (la aparición de una pintura, una escultura, un manantial, etcétera), es que es un lugar privilegiado para la comunicación con lo divino. En esta localización periférica, el santuario es el verdadero centro de la cultura y encarna el núcleo de sus valores e ideales: «*The ritual, iconography, myth and meaning of a pilgrimage are usually wholly representative of patterns within the area from which pilgrims are drawn*» (Crumrine y Morinis 1991: 4).

Este centro religioso, en el que se hallan condensados los valores cosmológicos de una cultura, no está exento de la presencia e influencia de otros factores tales como los sociales, económicos, políticos e históricos.¹ Si bien no puede afirmarse que los patrones de participación en la peregrinación sean un reflejo del contexto social en que se ubican, en estos sí se encuentran los elementos que caracterizan a una sociedad. La peregrinación funciona como un sistema autoorganizado (*a self-organizing system*, Malville 1999), en el que las masas de peregrinos generan patrones de conducta acordes con la cultura de la que estos provienen. Estos movimientos espontáneos de gente (porque no están regulados ni dirigidos por algún tipo de autoridad política o eclesiástica, o en todo caso la desbordan) caracterizados por un inicial desorden, devienen en una estructura con un alto grado de capacidad de cambio y asimilación de nuevos elementos, ya que los factores de sorpresa, espontaneidad y adaptación forman parte intrínseca de la estructura. Debido a esto, las peregrinaciones son a la vez sistemas llenos de significados, enmarcados dentro de la respectiva tradición cultural y social, y campos de expresión de los nuevos procesos también culturales y sociales.

¹ La peregrinación tiene «*connections, both ideological and practical, that relate it to the socio-cultural, political and economic context in which it is embedded*» (Morinis 1992: 3).

El objeto de estudio de este artículo es la peregrinación al Señor de Muruhuay,² cuyo santuario está ubicado en la sierra central —departamento de Junín, provincia de Tarma—. Esta región está comunicada fluidamente con la ciudad de Lima, el valle del Mantaro y la selva central —provincia de Chanchamayo— por una red de carreteras que sostiene un denso intercambio comercial entre estas zonas (estructurada para cubrir las necesidades alimentarias de la ciudad de Lima). De esta área llegan a la capital tubérculos, maíz, quesos y carne del valle del Mantaro y de la provincia de Tarma, y frutas de la selva. Para que las actividades productivas agrícolas y ganaderas sean más rentables, estas han sido tecnificadas: es común el uso de semillas mejoradas, abonos y pesticidas químicos. De Tarma también llevan a Lima flores, verduras y hortalizas, cultivos propios del cálido clima del valle tarmaño (bajo los 3 mil m.). En las tierras de la zona quechua (entre los 3 mil y 4 mil m.) se cultiva cereales y tubérculos; en la zona de la puna (por encima de los 4 mil m.) hay pastizales en los que se cría ganado vacuno, bovino y auquénidos.

La provincia de Tarma —la «región tarmaña»—, está conformada por los distritos de Tarma, Acobamba, Huasahuasi, Palcamayo, La Unión, Leticia, San Pedro de Cajas, Tapo, Palca y Huaricolca, cuyas capitales tienen los mismos nombres que los distritos. En cada distrito hay un número variable de anexos. La ciudad de Tarma es, a la vez, la capital del distrito y de la provincia. Acobamba es la otra ciudad de la región, además de Tarma; mas por motivos metodológicos la clasificaré como a las otras capitales de distritos (pueblos).

La interconexión con Lima (por la cercanía física y por las redes de comunicación), que impulsa la producción de los cultivos mencionados así como su comercialización, ha originado además una modernización de la zona y una integración de esta a la dinámica de la sociedad nacional: los servicios básicos de luz y agua cubren prácticamente

² El tema es parte de mi trabajo doctoral en preparación en la Universidad Libre de Berlín. El trabajo de campo lo realicé de febrero a junio de 1998, con el apoyo de la KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst).

toda la región; hay una baja tasa de analfabetismo y varias oportunidades de educación superior, entre institutos y universidades (concentrados en la ciudad de Tarma), así como una alta tasa de migración. La migración de los tarmeños tiene básicamente cuatro destinos: la selva central (la vecina provincia de Chanchamayo), las vecinas ciudades serranas de Huancayo y La Oroya, la ciudad de Lima y Norteamérica (tanto los Estados Unidos como el Canadá).

En la zona se habla el quechua de una manera cotidiana en los anexos; con frecuencia en los pueblos, y esporádicamente en la ciudad. La lengua está relacionada directamente con la etnicidad: la conocida y discutida distinción entre «indios» y «mestizos», que se presenta bajo diferentes maneras en cada contexto.³ Los mestizos viven en la ciudad y en los pueblos; los indios, en los pueblos (ocupando el espacio urbano periférico) y en los anexos.

2. El santuario de Muruhuay

Muruhuay es el nombre de un antiguo anexo del distrito de Acobamba. Este anexo fue creciendo, junto con la progresiva expansión del culto al Señor de Muruhuay, y hace diez años adquirió su independencia convirtiéndose en un centro poblado menor. El pueblo de Acobamba se encuentra en el valle de Tarma, a escasos diez kilómetros de la ciudad de Tarma, justamente al borde de la carretera de acceso a la selva alta (provincia de Chanchamayo). Muruhuay está a un kilómetro cuesta arriba de Acobamba. El santuario es claramente visible desde bastante lejos, pues en medio del cerro destaca la enorme construcción blanca. Desde Acobamba sube una carretera serpenteante hasta el

³ En lo cotidiano, se designa como indios a los habitantes de las alturas (los anexos). El término es usado como un insulto en contextos de conflicto. En lo ritual se expresa con claridad en las danzas tradicionales, siendo la danza de la chonguinada un claro ejemplo. En todo caso, el tema desborda el propósito de este ritual y me limito a mencionar una característica evidentemente presente en la dinámica regional.

pueblo, cuyo patrón urbanístico se ha desarrollado teniendo la carretera como eje: al borde del camino se alinean las casas. Al final de la carretera se forma una especie de plaza en la que se encuentran el santuario, varios restaurantes, una fila de quioscos de venta de artículos religiosos y una cancha de baile. Durante la gran fiesta de mayo, quioscos de comida y de venta de artesanía se colocan también en esta calle. Luego una trocha continúa subiendo: la sacristía, el convento y por último un manantial. Por la disposición de los locales y los propósitos de estos, puede concluirse que el conjunto está orientado a cubrir las necesidades de los peregrinos: estos puedan bailar, comer y comprar. En lo que respecta al espacio sagrado en sí, el santuario mismo consta de cuatro elementos fundamentales: el templo, el atrio, una fuente y un espacio destinado a los candelabros.

El moderno templo (es el cuarto templo en el santuario y data de 1972) consta de una sola nave cuyo interior es notoriamente amplio y sobrio: tapices de San Pedro de Cajas representando la Pasión cubren las paredes; un anda con una copia de la imagen del Señor de Muruhuay, una estatua de la Virgen y un altar son todos los adornos que hay. Al costado izquierdo del altar hay una larga pared de roca (la peña natural del cerro) en donde está la imagen de Jesucristo en la Cruz: el Señor de Muruhuay. La pintura milagrosa está protegida por una urna de vidrio; todo el resto de la roca está al descubierto. Frente al Señor hay un espacio que forma una especie de nave lateral —sin ninguna separación física—, dedicado a los peregrinos: allí ponen flores y rezan. Hasta hace cinco años también prendían velas, pero debido a un incendio que hubo en 1995 (originado por la multitud de velas prendidas en el piso), esa costumbre fue prohibida y los candelabros se trasladaron al exterior. Las paredes exteriores del templo están pintadas de blanco, así como la alta torre del campanario, lo que lo hace visible desde lejos. El atrio no es muy grande; sin embargo, es importante: en él se realiza la procesión, luego de cada misa de fiesta. En él se encuentran, además, los otros dos elementos vitales del santuario: la fuente y el espacio de los candelabros. De la fuente brotan las aguas de uno de los dos manantiales del lugar, que ha sido

canalizado; aguas consideradas milagrosas, que son bebidas y recogidas por los peregrinos. El espacio de los candelabros está situado al pie de una pared de roca, continuación de la que está dentro de la iglesia. Es de esta roca que los peregrinos intentan arrancar pequeños guijarros, considerados regalos del Señor a sus devotos, pues se dice que solamente las personas con fe consiguen los guijarros.

La imagen en la roca del cerro de Shalacoto es considerada sagrada ya que apareció milagrosamente en algún año entre 1820 y 1830. Son varias las versiones orales y escritas (difundidas en publicaciones locales) que cuentan la historia de la aparición. Según una de ellas, ciertos pastores llegaron hasta la imagen siguiendo las luces que vieron una noche. Según otra, el Señor se apareció para curar a un asentamiento de enfermos obligados a trasladarse a las faldas del cerro para que vivan aislados y no contagien al resto de la población: ellos recibieron como regalo divino las aguas de un manantial que los curó de su enfermedad, y luego encontraron la imagen del Señor en la roca, a quien veneraron entonces como dadora del agua milagrosa y por lo tanto sagrada. Una tercera versión sitúa la fecha del milagro en el año 1824, cuando, luego de la batalla de Junín, llegó al lugar de Muruhuay un soldado español huyendo del ejército patriota; encontró allí refugio y en agradecimiento grabó con su espada la silueta del Crucificado. Se interpreta que él fue un instrumento del Señor, quien le salvó la vida y lo guió hasta un lugar seguro para que grabase la imagen milagrosa encontrada después por los pobladores indígenas de la zona. El final común en las tres versiones es que los «videntes» avisaron del hecho al cura y a los notables de Acobamba, los que declararon la santidad de la aparición e iniciaron el culto.⁴

⁴ Una interpretación de las leyendas escapa al alcance de este artículo. Quede mencionada, en todo caso, la semejanza de esta tradición oral con la encontrada en Cusco por Sallnow: «In this official mythohistory, the original seer was a humble Indian boy. The devotion was initiated, however, by the priest and the local, predominantly Spanish elite» (Sallnow 1991: 284).

Las historias de la aparición explican la importancia de los dos elementos mencionados, parte del actual culto al Señor: el manantial y la roca. A diferencia de otros santuarios, como el de *Qoyllur R'iti* y el de *Paca*, por ejemplo, en los que se ha cubierto la piedra milagrosa con una pared de algún otro material, dejando solo la imagen al descubierta, en Muruhuay una gran parte de la peña es parte misma del templo. Esta toda es la «piedra del Señor», que, así como el agua de los manantiales⁵ —el «agua del Señor»—, es sagrada; ambas son parte misma de lo que es el Señor de Muruhuay: la piedra sobre la que Él está, las aguas que brotan por su acción. El cerro mismo, del cual es la peña una parte y el origen del manantial, es en su conjunto «el cerro del Señor»; por tanto, todo lo que está en él se encuentra afectado por la misma condición de sacralidad. Vemos entonces que Muruhuay es en realidad un complejo de significantes y no solamente una pintura milagrosa. En primer lugar, está pintada sobre una roca, que es a su vez parte de un cerro. El nombre de este cerro —*Shalacoto*— carece de importancia para los peregrinos: es, simplemente, «el cerro del Señor». Los manantiales que nacen de las entrañas del cerro son parte del complejo simbólico: sus aguas son un regalo del Señor para la sanación de sus fieles, ya que son tenidas por curativas. El Señor de Muruhuay forma una identidad continua entre el cerro, del que es parte la piedra donde se encuentra, y los manantiales que surgen de este.

El santuario de Muruhuay es visitado durante todo el año por peregrinos particulares, usualmente en pequeños grupos de amigos o familiares, sobre todo en los días feriados y los fines de semana. En este tiempo, el ritual básico de los peregrinos es rezar ante la imagen (si es domingo, eventualmente escuchar la misa), tocar la piedra y si es posible sacar un guijarro; después, ir hasta el manantial a beber de sus aguas, lavarse con ellas y llevar una pequeña cantidad a su casa. La ofrenda de velas es también un elemento importante; son prendi-

⁵ El segundo manantial se mantiene en su lugar original, detrás del santuario, siendo tenido por algunos peregrinos como más sagrado por ser más «auténtico», ya que no ha sido «modernizado».

das en el espacio destinado para ello en el atrio, junto a la peña.⁶ En este tipo de peregrinación, los elementos de individualidad y voluntad son los más representativos. Como indica Sallnow:

It is essentially a form of penance, but it might be undertaken in order to supplicate the sacred personage in question for some special favour, or in fulfilment of a vow to make the journey in return for some request already granted, as well as to atone for one's sins and to acquire spiritual merit or grace. (Sallnow 1981: 169)

Este tipo de peregrinación de los individuos particulares contrasta con la que se lleva a cabo durante los días de fiesta del santuario. En este caso, factores como la tradición y la colectividad predominan sobre los antes nombrados de individualidad y voluntad.

The great gatherings of pilgrims occur during the principal annual fiestas, and on these occasions many devotees attend not as individuals but in groups based on their home communities, neighbourhoods or parishes. Such groups are traditionally organised on a semi-voluntary basis around a set of offices, or cargos, which circulate amongst the members of a local community from year to year. The element of voluntariness for those who assume offices in the contingent is here alloyed with social obligation. (Sallnow 1981: 169)

En el caso de Muruhuay, este tipo de peregrinación se realiza durante todo el mes de mayo: es la gran fiesta del Señor de Muruhuay, que se realiza sobre la base del «calendario de mayo». En este mes, la participación no se caracteriza por la demostración individual de la fe, sino por la presentación de conjuntos sociales organizados dentro de un sistema de cargos desde la comunidad de origen, que cumple determinadas ceremonias preestablecidas.

⁶ Un comportamiento similar se observa, además de en muchísimos casos andinos, en Lourdes: «Specific behavior of pilgrims is: to touch the rock where the Virgin appeared and to take water at the miraculous spring» (*Giuriati y Gemo 1999*). Sobre el sentido y la importancia de las velas en los rituales religiosos, véase Flores 1997: 83.

La primera ceremonia es la participación en una misa celebrada en el templo, seguida de una corta procesión alrededor del atrio; después el grupo se dirige hacia la cancha de baile, donde los danzantes de la *chonguinada* ejecutan su presentación. La *chonguinada* es la consuetudinaria «danza oficial» en el santuario. Se trata de una adaptación andina de un baile de salón español. Los danzantes principales, *chonguinos*, representan a los españoles vencedores; los *chutos*, personajes paralelos a la coreografía, representan a los indígenas dominados. Tal interpretación es manejada por los actores mismos y está reforzada por las características del vestuario y la coreografía.

Luego de la danza, todo el grupo se dirige a un local contratado en el que se almuerza (la comida típica es la pachamanca) y se baila. Al atardecer se baja bailando hasta Acobamba, en donde los *chonguinos* hacen una segunda presentación de la danza para las autoridades municipales (quizás esta costumbre varíe en los próximos años, pues Muruhuay ya se ha semiindependizado de Acobamba). Ya de noche, se parte de regreso a la comunidad de origen, en donde se celebra al día siguiente una gran fiesta también en honor al Señor de Muruhuay, repitiendo las acciones rituales (misa, procesión, danza, comida y baile) en el contexto local.

3. El calendario de mayo

El momento del año en el que ocurren las concentraciones de peregrinos, el tiempo festivo en Muruhuay, es mayo. Durante todo el mes se hacen presentes, cada día, diferentes grupos de peregrinos, sin que pueda afirmarse que haya un día central de fiesta. El Señor de Muruhuay es celebrado por su característica de ser un Cristo en la Cruz, por lo que esta última define el tiempo de celebración.⁷ La estructura de la fiesta de mayo está organizada alrededor de un calen-

⁷ Mayo es el mes de las cruces en los Andes. Las cruces guardianas del pueblo, de los pastos, de las cruces, de las acequias, de los corrales, etcétera, son festejadas

dario ritual, en el que están incluidas la mayoría de las unidades sociales de la región tarmeña (ciudades, pueblos y anexos) en un orden temporal establecido. Cada unidad tiene un día determinado en el que acude al santuario.

Acerca de la conformación histórica de este calendario, no he encontrado ninguna referencia. Los informantes más antiguos recuerdan solamente el haber participado en la peregrinación cuando las fechas eran ya «costumbre». El proceso de cómo se formó el calendario desde la aparición del Señor hasta mediados de este siglo, no está registrado. A través de los informantes se sabe que a mediados de siglo ya había un «calendario de mayo», el mismo que en las últimas décadas, y especialmente en los últimos años, se caracteriza por un aumento acelerado del número de peregrinos.

El santuario está atendido actualmente por los Misioneros de la Reconciliación del Señor de los Milagros, quienes llevan el registro de las misas contratadas para el mes de mayo. Es sobre la base de este registro que he elaborado el calendario ritual, ya que el ofrecimiento de una misa es el primer y más importante acto que ofrecen los peregrinos colectivos. Los horarios de las misas son fijos: a las ocho, nueve, diez, once y doce de la mañana (no todos los días están ocupados los cinco turnos) y a la una de la tarde (muy eventualmente se celebra alguna misa más tarde). Las misas de la mañana están contratadas por un solo oferente, mientras que la una de la tarde es comunitaria. La misa de las once de la mañana está considerada como la misa principal del día.

En el calendario ritual podemos distinguir entre los calendarios *formal*, *tradicional* y *contingente* (véase cuadro 1). El primero es la relación de todos los participantes (pueblos, anexos, asociaciones de migrantes, empresas, clubes, etcétera) que han ofrecido una misa en

siguiendo usualmente un ritual de traslado de estas a la iglesia del pueblo, en donde son bendecidas y devueltas a sus lugares en medio de una fiesta popular. Estos rituales se celebran también durante todo el mes de mayo, pero el día 3 está considerado como el central.

el mes de mayo. Todos estos participantes son peregrinos «colectivos» con diferentes niveles de organización, en la medida que se presentan como grupos a celebrar la fiesta al Señor de Muruhuay. El calendario tradicional está contenido dentro del formal y está conformado por aquellas unidades sociales que se presentan todos los años en una misma secuencia temporal. El calendario contingente —también contenido dentro del formal— está formado por los participantes cuya presencia en la peregrinación de mayo no se da en una fecha definida, sino que está sujeta a criterios prácticos (como el del tiempo, motivo por el cual son preferidos los feriados y fines de semana). Debemos distinguir, además, entre los participantes que acuden todos los años (*periódicos*) y los que lo hacen eventualmente (*esporádicos*). Los peregrinos particulares, que abarrotan el santuario durante todo el mes de mayo, no están registrados en el calendario formal porque ellos generalmente no participan de una manera formal en la peregrinación, pues no contratan una misa especial.

En el cuadro 1 he clasificado a los participantes en el calendario formal de 1997, además, según los siguientes criterios:

1. *Originarios*: unidades sociales «fundadoras» del calendario de mayo, las capitales de los distritos tarmaños.
2. *Regionales*: unidades sociales tarmañas que entraron al calendario en las últimas cuatro décadas, es decir, los anexos y barrios.
3. *Migrantes*: organizaciones de migrantes de origen tarmaño que continúan la tradición del peregrinaje a Muruhuay.
4. *Otros*: incluye a diversos sujetos, como empresas, colegios, familias, clubes, etcétera, que pertenecen sobre todo al ámbito regional, pero también el área en donde hay población migrante tarmaña.

El siguiente calendario se ha realizado sobre la base de la información contenida en la relación de misas de 1997, manejada por los encargados del Santuario de Muruhuay, los Misioneros de la Reconciliación del Señor de los Milagros. Por motivos de espacio, se han especificado solo las unidades sociales del calendario. La distribución de las unidades en cada uno de los tipos enumerados ha sido

aproximativa pues en la relación de misas los datos no tienen siempre la especificidad necesaria.

Cuadro 1
Calendario formal de mayo
Relación de agrupaciones que asisten al santuario

DÍA (MAYO)	CALENDARIO TRADICIONAL			CALENDARIO CONTINGENTE	TOTAL
	Originario	Regional	Migrantes	Otros	
01		3	5	7	15
02		2	-	1	3
03	Acobamba	2	7	1	11
04		3	4	1	8
05	Acobamba	2	2	2	7
06		5	1	-	6
07	Huasahuasi	2	2	-	5
08	Palcamayo	2	2	2	7
09	Palcamayo	-	1	3	5
10		4	8	-	12
11		5	9	2	16
12		4	3	-	7
13	Tapo Tarma	2	4	1	9
14	La Unión Leticia	3	3	1	8
15		6	3	1	10
16	San Pedro de Cajas	2	3	-	6
17	La Unión Leticia	-	18	2	21
18		8	15	4	27
19	Palca	7	5	-	13
20		3	5	1	9
21		2	5	1	8
22	Tapo	6	17	2	26
23	Huasahuasi	1	7	-	9
24		6	15	8	29
25	Huaricolca	2	23	4	30
26		2	10	1	13
27		2	8	-	10
28		4	21	-	25
29		7	20	3	30
30		16	8	8	32
31	Palca	4	12	11	28

Los cuatro tipos de participantes recién enumerados corresponden a generalizaciones hechas a partir de los datos etnográficos, especialmente complejos para los sujetos de los dos últimos tipos («migrantes» y «otros»), que podrían ser subdivididos en categorías más precisas. Sin embargo, he optado por agruparlos en los dos tipos mencionados para facilitar la exposición del calendario. En el cuadro 2 ubico a los tipos de participantes en el tipo de calendario al que pertenecen, indicando también la relación con el horario en el que contratan la misa.

Cuadro 2
Distribución de los cuatro tipos de participantes en los diferentes calendarios

	CALENDARIO TRADICIONAL	CALENDARIO CONTINGENTE	
		Periódico	Esporádico
Tipo de participantes	Originarios, regionales y migrantes.	Migrantes y otros	Otros
Horario de misas		Mañanas o tardes	Tardes

4. El calendario tradicional

Son varias las particularidades de este calendario, el primero que tuvo Muruhuay, en el que participaban únicamente los pueblos de la región tarmeña, las capitales de distritos. Desde entonces quedó marcada la característica de la inexistencia de un día central de fiesta, un día en el que pudieran confluír peregrinos de todos lados y conformar

esa masa humana en la que tienen lugar los conocidos fenómenos de confrontación, conflicto e intercambio (Turner y Turner 1978, Poole 1991b, Sallnow 1981). Por el contrario, cada unidad se presentaba aisladamente, un día particular (ahora no es así, pues en un mismo día se realizan las celebraciones de varios grupos). El día 3 de mayo —día oficial en que se celebra a la Cruz— es el día de Acobamba, que tiene ese «privilegio» por ser el distrito en el que se encuentra Muruhuay. Pero ese día no ofrece ningún rasgo especial que lo distinga de las celebraciones de los otros días.

Otra particularidad es que para la mayoría de los pueblos existen dos fechas de peregrinación a Muruhuay. El origen de esta doble participación es la división social entre indios y mestizos (en la zona, más que el término «mestizo» se usan los de «señor», «vecino» y «notable»), teniendo cada grupo una fecha diferente de celebración. Citemos el ejemplo del pueblo de Tapo, narrado por una de sus autoridades municipales, Wilman Zedano:

Tapo tiene dos fiestas en honor al Señor de Muruhuay: el 13 y el 22 de mayo. La fiesta del 13 era organizada por los notables del pueblo, era más pomposa, varios días de fiesta y juegos artificiales, corridas de toro. La fiesta del 22, en cambio, era celebrada por la clase más modesta del pueblo, apenas hacían una misa en el santuario, acompañados de una orquesta.

La división social era llevada al plano ritual: se presentaba cada sector del pueblo de manera separada, siendo siempre la primera fecha la de los «vecinos». La peregrinación a Muruhuay era, entonces, una afirmación pública (ya que Muruhuay es una especie de estrado regional) de la existencia de dos grupos y de la composición de cada uno. Esta dualidad de fechas es una costumbre que ha permanecido, pero el sentido ha cambiado. Tal como lo cuenta el mismo Wilman Zedano para el caso de Tapo:

Sí, el 22, el 13, ya se ha generalizado. O sea ya no hay diferencia de personas. Ya no, porque en todo aspecto se está cambiando. Anti-

guamente se mantenía el racismo, Tapo desde su fundación, desde su origen, era la gente blanca [...] Pero ahora ya no, eso ya no hay, ya no hay racismo. Porque esa época esos años... tampoco no se casaban con cualquiera, tenían que casarse gente del pueblo, conocidos. Y esa época era los padres que se imponían. Los padres ya entre personas notables conservadores del racismo, ya trataban.

Los orígenes de la dualidad de fechas expresan una característica que sigue presente en la región tarmaña: la oposición entre «humbildes» y «vecinos», términos regionales que remiten directamente a los conceptos de indio y mestizo. Esta oposición —que al decir de los tarmaños ya no existe pero que se hace evidente en diversos contextos, tanto cotidianos como rituales— se presentaba en el contexto de la peregrinación como una dualidad que enfrentaba a dos sectores de un mismo pueblo. El rezago que de esta oposición ha quedado es que la antigua fecha de los mestizos tiene más prestigio que la otra, pero ahora la oposición se ha trasladado a las celebraciones de los pueblos y las de los anexos. Los anexos incorporados hace un tiempo relativamente reciente se esfuerzan por presentarse en el santuario como lo hacen los pueblos: con fuegos artificiales, danza, orquesta, banda, etcétera, tratando de hacerlo lo mejor posible. Así la rivalidad entre los pueblos y sus anexos ha desplazado la rivalidad al interior del pueblo, correspondiendo en el imaginario regional las fiestas de los pueblos a las de los mestizos y las de los anexos a los indios.

La base de la organización de la peregrinación en este tipo de calendario está en el sistema de cargos. A pesar de que la mayordomía del Señor de Muruhuay no es uno de los escalones formales del sistema, está indudablemente reconocida como prestigiosa por toda la comunidad y en la práctica son los mismos los deberes y derechos que se generan por pasar ese cargo. Además, la fiesta del Señor de Muruhuay ocupa un lugar en la dinámica social del pueblo, pues forma parte de su calendario ritual anual como una de las fiestas más importantes del año. El día de la peregrinación a Muruhuay, gran parte de la población que va al santuario a participar de la fiesta. En el pueblo quedan los cuidadores de ganado, los enfermos y las cocine-

ras. Al día siguiente, cuando se realiza la fiesta en el pueblo, la participación es incluso mayor.

Una nota saltante del calendario tradicional es la participación de la ciudad de Tarma el 13 de mayo —día de la Virgen de Fátima—. Ese día se da una gran concentración de fieles en la plaza de armas de la ciudad para emprender una caminata a Muruhuay. Esta concentración de fieles no está adscrita a un sistema de mayordomías, como es el caso de los otros pueblos de la región, sino que está organizada por la Iglesia Católica local como una actividad puramente litúrgica en la que en teoría no intervienen más consideraciones que las religiosas. A las once de la mañana parte con rumbo a Muruhuay el grupo que, encabezado por el obispo de la diócesis, camina en procesión los once kilómetros subiendo la carretera. La llegada al santuario es antes de las cuatro de la tarde, hora de la misa. Desde el punto de vista de los habitantes de la ciudad, en esta peregrinación se expresa un cristianismo auténtico, porque no se cometen los excesos de comida, bebida y baile propios del otro tipo de participación con el sistema de mayordomías. De esta manera, como se puede ver en el cuadro 3, la ciudad de Tarma se contrapone al resto de unidades sociales de la región y se erige como el centro «educado» y realmente cristiano (incluso la elección de la fecha del 13 de mayo por su relación con la Virgen es bastante sugerente), lo cual en los términos que se manejan en la región corresponderían a características del concepto de «notable». La ciudad capital de la región se agrupa como un todo y se distingue de la periferia, formando una oposición entre lo educado y cristiano, y lo no-educado y semipagano. Ciertamente esta imagen ideal no coincide con el fenómeno real, pues hay otros varios grupos de participantes de la ciudad de Tarma: barrios, asociaciones de migrantes, etcétera, que celebran la fiesta «pueblerinamente» dentro de la ciudad.

Cuadro 3 Oposición de imágenes

<i>TARMA</i>	<i>REGIÓN</i> (pueblos, anexos)
educado	no educado
cristiano	semipagano
(mestizo)	(indio)
<i>PUEBLOS</i>	<i>ANEXOS</i>
(mestizo)	(indio)

5. El calendario regional

Los conocidos cambios sociales ocurridos en el panorama nacional en la segunda mitad de este siglo⁸ —los fuertes movimientos migracionales, la reforma agraria, la difusión de los medios de comunicación, la construcción de carreteras—, repercutieron también en el fenómeno religioso de Muruhuay. Los anexos, unidades sociales menores de la región, fueron incorporándose paulatinamente al calendario de mayo, como una forma simbólica de mostrar su existencia independiente frente a las capitales de distrito. Actualmente la mayoría de los anexos tarmeños participan en la fiesta de mayo, teniendo, como los pueblos, una fecha determinada para ir a Muruhuay. El modo de participación de los anexos en la celebración de Muruhuay no difiere del de los pueblos: la misa, la procesión, la danza y la comida; aunque si en algunos casos los mayordomos de los anexos no pueden afrontar tantos gastos, los reducen prescindiendo por ejemplo de la danza, porque ni la misa ni la comida pueden ser eliminadas. Los anexos pertenecientes a un mismo distrito están, por lo general, en competencia entre sí y con el pueblo capital del distrito. En el

⁸ El trabajo clásico sobre este tema es el de Matos Mar (1984).

cuadro 3 puede verse la oposición que se da al interior de las celebraciones regionales entre pueblos y anexos, en la que ya no está presente la oposición cristiano-semipagano porque se trata de la misma forma de celebración, pero continúa presente el factor de la etnicidad: los pueblos en el polo mestizo y los anexos en el lado indígena.

Para los anexos, igual que para los pueblos, la festividad del Señor de Muruhuay es parte del calendario ritual anual. El mayordomo que se encarga de organizarla obtiene gran prestigio, a pesar (o quizá por eso mismo) de que no se trata de un cargo obligatorio. De la misma manera que en los pueblos, el desplazamiento de la población al santuario es masivo. La participación de los pueblos y de los anexos de la región tarmaña en la peregrinación constituye una definición simbólica del territorio tarmaño y una señal de adscripción a la región por parte de cada una de sus unidades (Poole 1991b). El santuario de Muruhuay constituye, sin lugar a dudas, el centro sagrado regional: el Señor de Muruhuay es el patrón de toda la región. En este centro está condensada la esencia de «lo tarmaño»; y los tarmaños que van en mayo reafirman periódicamente su identidad como tales.

6. El calendario de los migrantes

El mismo proceso histórico mencionado en el acápite anterior determinó la aparición de un nuevo elemento en el calendario de mayo: las unidades de los migrantes tarmaños que persistieron en su devoción al Señor de Muruhuay. Podemos dividir en dos a los grupos de migrantes que participan en Muruhuay: aquellos conformados por quienes se trasladaron de los anexos tarmaños a la capital de la región, y los que reúnen a los que salieron de la región. El primer caso es el de las asociaciones de migrantes que se aglutinan en la ciudad de Tarma. Dichas asociaciones son exclusivamente de los anexos (los migrantes de los pueblos, residentes en Tarma, participan junto con su pueblo), y celebran al Señor de Muruhuay independientemente de sus localidades de origen. Al igual que ellas, realizan los rituales

en el santuario el primer día y el segundo en Tarma, en el local de la asociación o en la casa del mayordomo.

En el segundo caso, el de los tarmeños residentes fuera de la región, es importante el criterio de la «antigüedad» de la migración. Ciudades como Huancayo, Lima, La Oroya y la provincia de Chanchamayo (gran parte de cuyos habitantes son colonos tarmeños) albergan una significativa colonia de tarmeños desde hace varias décadas, por lo que son muchas las asociaciones de migrantes existentes en esas zonas, las que van en peregrinación a Muruhuay. Algunas tienen una antigua presencia en Muruhuay y son parte indudable del calendario tradicional. Lo curioso es que muchas veces las fechas de estas últimas asociaciones son las mismas que las de otros pueblos, estableciéndose una competencia directa, tal como sucede el 13 de mayo: una asociación de La Merced (provincia de Chanchamayo) compite con el pueblo de Tapo.

De los lugares antes mencionados llegan en varias fechas los grupos de migrantes a Muruhuay: en por lo menos la mitad de los días del mes figura algún participante bajo el título genérico de «Lima» o «Huancayo», por ejemplo. Lugares como Ayacucho, Trujillo o Huaral aparecen solamente en una o dos fechas, porque en esas localidades el núcleo de migrantes tarmeños es reducido y reciente, lo que hace también que en muchos casos su participación en Muruhuay no sea regular (ni en la fecha ni en la efectiva asistencia anual) y pertenezcan mas bien al calendario contingente. La organización de estos grupos está basada en un sistema de mayordomías en el que es una persona, ayudada por sus familiares la que se encarga de la preparación de la peregrinación. El sistema es similar al existente en los pueblos y anexos: el pasar el cargo supone cumplir ciertas obligaciones y adquirir ciertos derechos; conlleva prestigio y genera una red de relaciones sociales. La diferencia está en que todo eso ocurre dentro del círculo de migrantes de la asociación, un nivel mucho más restringido que en el caso de los pueblos y los anexos, en donde la proyección es hacia la totalidad de la comunidad social de una localidad.

Otra diferencia entre las celebraciones de los tarmeños migrantes y los no-migrantes es el nivel de participación de la unidad social en

el grupo peregrino. En el caso de los no-migrantes, es el pueblo o el anexo prácticamente entero el que acude al santuario; entre los migrantes, es una delegación la que va a Muruhuay, celebrándose la fiesta general cuando esta delegación regresa a la localidad de residencia y encuentra al resto de miembros del grupo. Este último caso constituye la norma en otras peregrinaciones, como la de *Qoyllur R'iti*, adonde van las comparsas de las danzas, que son una representación de la comunidad. En Muruhuay, la particularidad es que es la comunidad misma la que va.

La persistencia de los migrantes en el culto al Señor de Muruhuay, reproduciéndolo en su nuevo lugar de residencia, tiene que ver con la conservación de la identidad. Por medio de la peregrinación se conserva uno de los rasgos más importantes del ser tarmeño: el ser devoto al Señor de Muruhuay. A pesar de no residir físicamente en la región, los vínculos con ella son mantenidos por la peregrinación anual, durante la cual se expresa la adscripción a la identidad tarmeña. No toco en esta ocasión el caso de los migrantes que han llevado el culto de Muruhuay hacia sus localidades de residencia, pues la complejidad del objeto desbordaría el campo de este artículo. Las celebraciones al Señor de Muruhuay en Huancayo, Lima y Nueva Jersey (Estados Unidos de Norteamérica) son muestra de la expansión del culto de Muruhuay más allá de las fronteras regionales. En Lima existe un verdadero «calendario de mayo» organizado por y entre las asociaciones de migrantes.

7. El calendario contingente

En este calendario se encuentran tanto el caso ya tratado de los grupos de migrantes «no-tradicionales» como los participantes de la categoría «otros». Ambos guían la fecha de su celebración en el santuario por criterios prácticos (los fines de semana su asistencia es mucho más elevada). La categoría «otros» esconde una diversidad de sujetos que se dividen entre los que asisten periódicamente y aquellos que lo hacen de forma esporádica. El criterio para clasificarlos en un

tipo u otro está determinado por la naturaleza del sujeto; es decir, no se puede afirmar que las empresas peregrinen periódicamente y los clubes deportivos no, sino que depende únicamente de la frecuencia de su participación. El caso específico de las empresas de transportes se caracteriza por estar en el límite de la definición. El día primero de mayo es el día «oficial» correspondiente a las empresas de transporte, día en que el santuario está lleno de todas las unidades de transporte que cada empresa posee (las empresas con otras fechas de fiesta son la minoría) y es casi imposible entrar o salir de Tarma. Esta es una costumbre ya tan arraigada que sin duda forma parte del calendario tradicional de Muruhuay.

Hay una variedad enorme de sujetos participantes en el calendario contingente. Además de las empresas, los clubes y los colegios, hay asociaciones folclóricas, de jubilados y de vendedores; sindicatos, mercados, bancos, almacenes, municipalidades, etcétera. Es difícil, por tanto, definir un tipo de organización para todos los grupos (solo se puede afirmar que no es por mayordomías), así como precisar los motivos de su participación. La aparición de tan diversos sujetos en la peregrinación de Muruhuay es un fenómeno que no tiene más de diez años y es parte del proceso de la expansión del culto de Muruhuay, que se ha intensificado en los últimos años.⁹ Pareciera que cada institución social tarmeña decidiera ser parte de la peregrinación; y una vez que una de cierto tipo empezó (digamos un banco), entonces la siguen poco a poco todas las otras de su tipo. Las causas de esta «proliferación» son las mismas que están en la base de la participación de los anexos: afirmación de independencia —al aparecer en el «estrado público» de Muruhuay se adquiere de inmediato una existencia propia— y de competencia —con los sujetos simila-

⁹ Esto no ocurre únicamente en Muruhuay: «Este fenómeno, que podría parecer ilusorio y primitivo en nuestro mundo actual, tan tecnificado y desarrollado, es, sin embargo, una realidad que, lejos de decrecer, se ha incrementado a partir de la década de 1970, y hoy en día está más fuerte y vigoroso que nunca. Roma, por ejemplo, espera 15 millones de peregrinos para el próximo año 2000» (Giuriati y Masferrer 1998: 9).

res—, sin olvidar el factor de fe al Señor de Muruhuay, al que se le rinde culto por ser el patrón de la región. Esta expansión continua nos permite hablar de un sistema vital que, lejos de estar definido y estático, se encuentra en continuo movimiento, con constantes adiciones y cambios en su calendario.

8. Conclusiones

El calendario de mayo, particularidad más saltante de la peregrinación al Señor de Muruhuay, es un fenómeno que puede ser definido como un sistema autoorganizado que viene funcionando desde los inicios del culto de Muruhuay. Sin ninguna dirección ni supervisión, los primeros participantes conformaron un ciclo ritual al que se han agregado más y más unidades a lo largo del tiempo. Este proceso continúa, ya que cada año se pliegan nuevas unidades; el fenómeno del calendario de mayo no está acabado sino que sigue en movimiento. En este movimiento se advierte un orden no impuesto; se trata de un orden natural porque surge espontáneamente de la interrelación de los participantes, de ahí que sea válido el uso del concepto de autoorganización. El orden que surge de la autoorganización está basado en los patrones culturales de la cosmología regional (enmarcada dentro de la tradición andina), que se hacen evidentes en la peregrinación: una religiosidad andina que no corresponde a la cristiana ortodoxa, la dualidad indio-mestizo, la tensión entre pueblos y anexos, y la realidad de la migración.

La esencia claramente andina del Señor de Muruhuay se refleja en su naturaleza: la de ser un complejo imagen-piedra-manantial-cerro es entendida y manejada por todos los peregrinos. En el ritual básico de rezar al Señor, tocar la piedra y beber el agua se encuentra la idea explícita de que se trata de una unidad sagrada: «el cerro del Señor».

Las coordenadas étnicas indio-mestizo siguen presentes en la peregrinación; no ya en su forma original y directa del sistema dual de celebración, sino de forma simbólica: en la danza de la chonguinada y en la base de la rivalidad entre las celebraciones de los pueblos y los

anexos. La oposición indio-mestizo en el ritual no se presenta ahora de un modo tan evidente, porque la realidad no responde más a una definición clara de los contenidos de ambos conceptos; se presenta ahora de un modo mucho más complejo y difícil de ubicar en la dinámica social. Por otro lado, la presencia de los migrantes, un fenómeno social muy significativo en el Perú de las últimas décadas, está asimismo representada ampliamente en Muruhuay.

Si bien es posible afirmar que cada tipo de participantes —y dentro de estos, cada participante por separado— posee una peculiar concepción acerca del sentido de la peregrinación y el santuario, por lo que se puede hablar de la existencia de varios santuarios en uno (Crumrine y Morinis 1991: 7), es innegable el sentido integrador del Señor de Muruhuay. Él es el patrón de la región, símbolo y emblema de la identidad tarmaña. A través de su asistencia a la peregrinación, los peregrinos actualizan los lazos con su región y su cultura.

Bibliografía

CRUMRINE, Ross y Alan MORINIS (ed.)

1991 *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York-Westport, Connecticut, Londres: Greenwood Press.

FLORES LIZANA, Carlos, SJ

1997 *El Taytacha Qoyllur R'iti. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*. Sicuani: Instituto de Pastoral Andina.

GIURIATI, Paolo y Elio MASFERRER

1998 *No temas, yo soy tu madre. Un estudio socioantropológico de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México: Centro Ricerche Socio Religiose y Plaza y Valdés.

GIURIATI, Paolo y Fabio GEMO

1999 «Complexity in Space and Landscape in some Catholic Shrines». Conferencia presentada en el seminario *Pilgrimage and Complexity*. Nueva Delhi.

MALVILLE, J. McKim

- 1999 «Complexity and Self-Organization in Pilgrimage Systems». Conferencia presentada en el seminario *Pilgrimage and Complexity*. Nueva Delhi.

MARZAL, Manuel M.

- 1971 *El mundo religioso de Urcos*. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.

MATOS MAR, José

- 1984 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MORINIS, Alan (ed.)

- 1992 *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. USA: Greenwood Press.

POOLE, Deborah

- 1991a «Miracles, Memory and Time in an Andean Pilgrimage Story». *Journal of Latin American Lore*. UCLA, vol.17, n.º 1-2.
- 1991b «Rituals of Movement, Rites of Transformation: Pilgrimage and Dance in the Highlands of Cuzco, Peru». En CRUMRINE, Ross y Alan MORINIS. *Pilgrimage in Latin America*. New York-Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.

SALLNOW, M. J.

- 1991 «Dual Cosmology and Ethnic Division in an Andean Pilgrimage Cult». En CRUMRINE, Ross y Alan MORINIS, *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York-Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- 1981 «Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage». *Man*, New Series, vol. 16, n.º 2.

TURNER, Víctor

- 1974 «Pilgrimage as Social Process». En *Dramas, Fields, and Metaphors*. Nueva York: Itaca.

TURNER, Víctor y Edith TURNER

- 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York: s.e.

El protestantismo en las comunidades de los Andes

Héctor Laporta V.

El estudio de los fenómenos religiosos ha tenido diversas formas de acercarse a estos. Las más utilizadas han sido los repasos de sus orígenes, las revisiones de sus estructuras organizativas internas, los análisis de sus discursos teológicos y las valorizaciones o descalificaciones de determinadas experiencias religiosas según su representatividad numérica. Estos esfuerzos son importantes y valiosos; sin embargo resultan insuficientes, sobre todo hoy, cuando en la sociedad peruana existe una complejización del universo religioso.

El pluralismo religioso existente evidencia una cierta inconformidad de algunos sectores sociales con determinados modelos eclesíásticos tradicionales. El crecimiento de diversos grupos religiosos libres y de renovación son reflejo de este proceso y muestran una crítica a las tradicionales confesiones históricas, al racionalismo teológico y a las formas organizativas rígidas. Esta situación nos plantea un trabajo de de-construcción de algunas conceptualizaciones y la búsqueda de nuevos métodos que nos permitan analizar y entender estos universos religiosos particulares.

1. Construyendo identidades religiosas

Un primer aspecto a tener en cuenta es qué entendemos por campo religioso. Al respecto, creemos que lo religioso, si bien es una esfera

que cubre los fenómenos que tienen una calidad sagrada o supraempírica, esta no es independiente de los demás componentes de la organización social (económicos y políticos), por lo cual no puede ser entendida si no es ubicada dentro de la conflictividad social.

Esto nos hace ver lo religioso como un «campo de producción donde pugnan diversos grupos sociales buscando servir a sus propios intereses» (Bourdieu 1991: 109), lo cual genera que exista un múltiple, y en competencia, sistema de símbolos. Lo anterior va a evidenciar los vínculos estrechos entre religión y poder (Benavides 1989: 6).

Un segundo aspecto teórico a considerar, comprende el análisis de las «identidades colectivas», en nuestro caso religiosas, para lo cual es necesario precisar qué entendemos por identidad.

Las identidades colectivas se construyen de manera relacional, dinámica y en transacción entre diversos grupos y/o actores sociales (véase Clifford 1988, García Canclini 1982, Williams 1979). Diferimos de aquellas concepciones esencialistas de identidad que le confieren una naturaleza específica, única y estática.

Ahora bien: estas identidades colectivas negociadas socialmente contienen, dentro de sus elementos constitutivos (transacciones de identidad), el establecimiento de la «diferencia» con el otro. Es decir, fijan una frontera que delimita un adentro y un afuera.

Partiendo de lo mencionado, nuestro trabajo exploratorio busca acercarse a las construcciones de identidad religiosa, deconstruyendo una particular «diferencia» a partir de la cual se ha articulado el discurso religioso protestante y evangélico, y que consiste en el «uso de imágenes religiosas».

Hemos elegido esta *diferencia* debido a que las comunidades religiosas hegemónicas en nuestro continente (léase católico romana), poseen una variada iconografía de santos así como de símbolos religiosos, frente a lo cual el discurso oficial misionero protestante ha intentado afirmar su «diferencia» oponiéndose al uso de imágenes y de símbolos en los escenarios religiosos.

Otra razón de la elección de este ícono diferenciador es que en nuestras sociedades andinas, donde se asienta el mayor porcentaje

de grupos protestantes (en los espacios urbanos se habla de un 5,6% y en sectores rurales de un 10,8% según datos del Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI 1993) la lengua materna es el quechua, por lo cual el uso de la palabra es restringido, y mucho más la palabra religiosa. Esto ha conllevado que la palabra de estos grupos se exprese, sobre todo, en la representación del espacio. Por ello la iconografía, más que consistir en objetos estáticos que se inscriben dentro de un espacio, contribuyen a recrearlo, organizando a través de ellos un complejo sistema de significados (Majluf 1991). Teniendo en cuenta estos argumentos, nos acercaremos a nuestro tema de estudio.

En una primera sección del artículo, examinaremos los discursos teológicos oficiales a partir de los cuales se ha construido históricamente esta «diferencia». Para ello analizaremos en primer lugar la argumentación teológica de dos de los principales teólogos de la reforma protestante, para, en un segundo momento, contrastarla con el discurso teológico de los misioneros protestantes que llegaron a nuestros países andinos.

En una segunda sección analizaremos los escenarios y la iconografía religiosa andina. Para nuestro estudio hemos tomado como referencia escenarios y muestras iconográficas de iglesias protestantes en la provincia de Quispicanchis, Cusco.

Buscando superar la arbitrariedad en la selección de los casos, tomaremos como referencia nuestra experiencia pastoral en la serranía central y sur del país en los últimos años, así como nuestro trabajo de campo en las comunidades evangélicas quichuas de Chimborazo, Ecuador, lo cual nos va a permitir rastrear los elementos comunes en las sociedades andinas. Para algunos, el hecho de pertenecer a una misma sociedad religiosa puede ser visto como un obstáculo para hacer un estudio de rigor; sin embargo, existe una corriente de «antropólogos nativos» (Limon 1991; Behar 1991), los cuales, sin dejar de reconocer los límites al desarrollar etnografías de sus propias sociedades de origen, al mismo tiempo han visto en ello la posibilidad de disolver la barrera entre observador y observado. Es decir, se busca enfocar el lente etnográfico en los otros y en sí mismo, usándose, en

algunos casos, ellos mismos como fuente para entender el fenómeno de estudio con el fin de percibir detalles que muchas veces con visiones únicamente externas se pierden y dejan de lado.

Finalmente, contrastaremos los discursos oficiales protestantes con la forma como estos son apropiados/reinterpretados por los creyentes andinos.

2. Breve esbozo histórico

Las comunidades protestantes se llaman de esta manera porque son herederas de la Reforma Protestante del siglo XVI. Por ello es necesario remitirse a las ideas originarias sobre las «imágenes y símbolos» que los reformadores construyeron. Nos remitiremos, entonces, a dos de sus líderes principales, Lutero y Calvino.

Los argumentos teológicos que Lutero usa frente a la polémica que sostuviera con Garlstadt se reflejan en los siguientes párrafos de sus escritos:

Cuando se ha instruido a los corazones en el sentido de que solo se agrada a Dios mediante la fe y que no haya ninguna complacencia en las imágenes, sino que estas sean un servicio y esfuerzo perdidos, entonces la gente misma las deja voluntariamente, las desprecia y no las manda a hacer. Pero cuando se omite tal enseñanza y solo se amenaza con el puño, no se consigue nada [...]. (Witthaus 1971: 255) Me inculpa de proteger las imágenes contra la palabra de Dios. No obstante, sabe que trato de arrancarlas de todos los corazones y deseo que sean despreciadas y aniquiladas. Sólo no tolero su puño sacrílego y su impetuosidad [...]. (Witthaus 1971: 256)

Las efigies de conmemoración o de testimonio, como las crucecitas y los cuadros de los santos, se deben tolerar también por la Ley, como hemos demostrado arriba basándonos en Moisés. No hay que ser solo indulgentes con ellas, sino las mismas son también laudables y decorosas, porque servirán de memoria y de testimonio como la piedra erigida por Josué y Samuel; 1 Reyes 7:37-38 [...]. (Witthaus 1971: 261)

Por su parte, otro reformador radical como Calvino argumentaba lo siguiente:

Dios no coteja ni compara las imágenes entre sí para ver cuál le conviene más, sino que, sin excepción alguna, condena todas las imágenes, estatuas, pinturas y cualquier otra clase de figuras con las cuales los idólatras pensaban que tendrían a Dios más cerca de sí. (De Usoz y Río 1968: 50)

Conozco muy bien el refrán: las imágenes son los libros de los ignorantes. Así lo dijo San Gregorio; pero otra cosa muy diferente dijo el Espíritu Santo. Y si San Gregorio, en lo que toca a esta materia, hubiera sido enseñado del todo en esta escuela, nunca hubiera dicho tales palabras. Porque cuando Jeremías dice que 'el leo es doctrina de vanidad' (Jer. 10,3) y Habacuc declara que 'la imagen fundida es doctor de la mentira' (Hab. 2,18), nosotros debemos deducir la doctrina general de que es vanidad y mentira todo cuanto los hombres aprendan de las imágenes referente a Dios [...]. (De Usoz y Río 1968: 53)

Compongan, pues, sus imágenes e ídolos con algo siquiera de honestidad, para que puedan dorar sus mentiras al pretender que son libros de cierta santidad. Pero aun así responderemos que no es esta la manera de enseñar a los cristianos en los templos, a los cuales quiere el Señor que se les enseñe con una doctrina muy diferente de estas superficialidades. Él mandó que en los templos se propusiese una doctrina común a todos, a saber, la predicación de su Palabra y la administración de los sacramentos. Los que andan mirando de un sitio para otro contemplando las imágenes muestran suficientemente que no les es muy grata esta doctrina [...]. (De Usoz y Río 1968: 55)

La reforma protestante que se inició en el siglo XVI, va a representar una particular expresión religiosa, que en sus discursos, prácticas rituales y ética social va a encerrar una específica manera de relacionarse con lo sagrado.

Mientras que Lutero no se oponía de manera rígida a que suprimieran externamente las imágenes y los símbolos religiosos, para Calvino en cambio era necesario hacerlo de manera drástica. Ahora:

si bien es cierto que ambos discursos protestantes diferían en los métodos de quitar las imágenes, los símbolos y las pinturas religiosas, su actitud adversa a las mismas era compartida.

El énfasis en la «palabra» hablada, es decir la supremacía de la razón sobre la imagen o el ícono, refleja la particularidad de la religión protestante reformada fuertemente vinculada al mundo moderno.

Es interesante advertir que hasta el día de hoy la parte central del ritual protestante, sobre todo en contextos urbanos, es el «sermón» (homilía); todo lo demás está en función del mismo.

Refiriéndose al protestantismo, Troeltsch señala lo siguiente:

Su ascetismo y su absoluto dualismo metafísico, no podía tolerar [...] que el arte es un fin propio, que es un camino autónomo para el conocimiento de Dios y el mundo [...]

[el protestantismo] no ha elevado la sensibilidad artística a la categoría de una concepción de mundo, de la metafísica y de la ética. (Troeltsch 1958: 89)

Es necesario comprender que el protestantismo no surge como una única institución sino como parte un movimiento de renovación de la Iglesia con múltiples matices en su base teológica y filosófica. Es bajo este trasfondo diverso que evangelistas, predicadores y educadores vienen a América Latina a comienzos del siglo pasado con una común motivación de «*predicar*» el cristianismo protestante en nuestras tierras.

Los misioneros protestantes transmitían informes de su labor a través de cartas y testimonios que eran publicados en inglés en revistas de sus casas matrices, distribuidas en todo Estados Unidos de Norteamérica para con ello recoger fondos para la labor misionera.

Extraemos dos textos misioneros que dan cuenta de la forma como ellos ven el contexto misional y las imágenes dentro de él (el primer texto es de un misionero metodista en Lima y el segundo de un misionero evangélico en Chimborazo):

No hay ningún país en el mundo que, uno pueda conocer la apariencia externa de la religión de la gente como en el Perú. En cualquier esquina uno es confrontado con el símbolo del Cristo crucificado. (*Inca Land* 1938: 17)

[...] solamente en esta ciudad hay miles que no saben nada del Evangelio de Gracia. En general son católicos fanáticos, existen muchos conventos, imágenes e iglesias en esta ciudad, siendo un verdadero fuerte de Satán, donde la gente indirectamente o por ignorancia le rinde culto [...]. (*Gospel Message* 1926, citado en Laporta 1993: 33)

Resulta sugerente ver estas narraciones como una muestra iconográfica, en la que se observa cómo los misioneros percibían la realidad y sus valoraciones de ella. La *imagen* o el *símbolo* aparece en ambas descripciones. En el segundo discurso, sobre todo, es más evidente que el discurso teológico es construido asociando las imágenes y los símbolos con fanatismo, idolatría e ignorancia, entre otras múltiples expresiones usadas para descalificar al otro.

Tenemos entonces, que al igual que los reformadores del siglo XVI, el discurso misionero protestante, básicamente anglosajón, que viene a América Latina, continúa caracterizándose por estar construido sobre la base de la negación de la imagen y/o el símbolo.

3. Escenarios protestantes andinos

En primer lugar realizaremos una breve descripción de los escenarios.

Mientras que la Iglesia Católica Romana ha construido sus templos sobre todo en las ciudades y los pueblos importantes (véase los acuerdos del Primer Concilio Limense), los protestantes han edificado sus templos no solo en los pueblos importantes sino también en zonas rurales más alejadas.

Un misionero evangélico nos contaba con sorpresa que en todos los caseríos, por más pequeños que estos sean o más cercanos que estén uno al otro, los campesinos (indígenas, en Ecuador) quieren construir su propia iglesia en cada uno de los poblados.

Por otro lado, hay una serie de relatos e historias de las iglesias protestantes que narran las dificultades que atravesaron para construir sus templos, desde ataques a la propiedad hasta problemas de orden legal (en las comunidades campesinas el territorio es comunal e inalienable, por lo tanto dicho espacio no puede ser utilizado para otro fin y menos para construir iglesias protestantes). Luchas y dificultades que no deben ser vistas y entendidas como hechos aislados o casuales dado que la construcción de un templo en una determinada comunidad no solo se inscribe dentro de un espacio fijado, sino que contribuye a recrear el espacio, no únicamente en lo estético (modificación del escenario social) sino también en el orden de lo simbólico. La presencia física del templo protestante impone una «nueva» comprensión de lo sagrado y por ende de la lucha de poder (véase Foucault 1980: 63-77).

Vemos entonces cómo estos actores sociales desarrollan una capacidad que los lleva a recrear lo sagrado en el escenario social.

Las iglesias han sido construidas generalmente por los propios campesinos protestantes; de allí que usen el mismo material que utilizan para construir sus casas habitaciones, hechas de adobe (barro cocido mezclado con caña), con techo de dos aguas (de teja o calamina). Las iglesias han sido construidas por lo común con la modalidad de la minga (trabajo comunitario), como también se construyen las casas habitación (cf. Paredes 1980).

La diferencia exterior entre el templo y las casas habitación, en algunos casos, es la ubicación de la puerta: es colocada al frente y no al costado como se hace con las casas. Estos templos no tienen mayor diferenciación que las viviendas comunes, no tienen una torre ni una campana, como las iglesias católicas romanas. La dimensión varía de acuerdo con el terreno adquirido por los feligreses y/o misioneros (p. ej. 6 x 13 metros).

El interior suele ser una sola habitación, con un altar de cuarenta centímetros de altura hecho de adobe. Frente al altar se colocan adobes y se hacen bancas para que los feligreses tomen asiento. Arriba del altar está el atril, desde donde el orador se dirige a los feligreses. En la pared del fondo se colocan una serie de documentos iconográficos

que analizaremos más adelante. Vemos, entonces, cómo se construye la autoridad a través de la división del espacio y de íconos colocados en la pared.

Nos detendremos en el análisis de la iconografía (imágenes y símbolos), con el fin de ver cómo representan lo sagrado. En este sentido, analizaremos dichos íconos e imágenes visuales como artefactos culturales construidos en procesos interactivos y de transacción. Hemos optado por clasificar los íconos en cuatro grupos: religiosos, nacionales, temporales y ornamentales.

Estos documentos iconográficos nos son propiamente andinos sino que provienen de la cultura dominante debido a que estos no han sido dibujados y/o fotografiados por ellos. Sin embargo, la «selección» de las imágenes y los adornos ha sido hecha por los protestantes andinos, por lo cual contienen un mensaje, un significante que no necesariamente coincide con las motivaciones de los que dibujaron o fotografiaron. Para decodificar estos mensajes, buscaremos leerlos dentro del contexto cultural e histórico específico de los grupos en referencia.

3.1. *Íconos temporales*

Aquí se incluyen imágenes religiosas escatológicas que priorizan estos grupos (el Fin de los Tiempos y Jesús Resucitado son las más comunes); por otro lado están las imágenes más seculares (los calendarios anuales y/o relojes).

Ahora bien: el registro y la organización del tiempo en las sociedades andinas va a responder al ciclo agrario, en torno al cual se demarcaba el trabajo y las actividades festivas y sociales (véase Hill 1988: 3).

Es interesante notar cómo la iconografía religiosa escatológica, así como la secular antes mencionada, van a contribuir a recrear y modificar la percepción andina del tiempo. Estos cambios transforman —y por ende reestructuran— las actividades laborales y sociales, así como la percepción interior del tiempo en sus adeptos.

Al respecto, es sugerente comparar con el acercamiento que E. P. Thompson (1979: 245) hace de la sociedad inglesa del siglo XVIII, al señalar que para el hombre acostumbrado al trabajo regulado por el reloj, el tiempo se convierte en moneda: no pasa sino que se gasta. Es decir, se modifica la comprensión social del tiempo.

En este sentido un aspecto importante a resaltar es la multiplicación de los íconos que hacen referencia al tiempo (religioso y temporal) en un mismo escenario.

3.2. Íconos religiosos

Las imágenes que ubicamos como religiosas son de dos tipos: ético-morales (los dos caminos: el camino ancho y la vereda angosta) e imágenes de Jesús (imagen católica del Corazón de Jesús, Jesús Crucificado, Jesús Resucitado).

Los documentos iconográficos con un mensaje moralizador poseen fuertes rasgos apocalípticos, representados a través de la división del espacio social en dos caminos: el camino angosto (*llañun ñan*) y el camino ancho (*hatun ñan*). La distinción es construida sobre la base de criterios prácticos de comportamiento: lo aceptable (lícito) y lo condenable (ilícito); acompañan a las imágenes gráficas citas bíblicas, sobre todo novotestamentarias, que validan o invalidan cada comportamiento.

En lo permitido, se enfatizan los comportamientos ideales de un creyente: predicación, alabanza al Señor, congregarse en la iglesia, uso adecuado de la palabra y el buen testimonio. En estas imágenes representadas, va a ser el hombre el más activo en estos comportamientos.

En lo condenable, se pone en cuestión: emborracharse, violencia, brujería, la adoración a imágenes y las obras de justicia (estos dos últimos aspectos de clara alusión a los supuestos énfasis de la Iglesia Católica). En estas imágenes la mujer aparece en varias oportunidades.

Cabe señalar que muchas veces, cuando se ha analizado la relación hombre/mujer en el mundo andino, se lo ha hecho en términos

de una teoría de igualdad complementaria. Silverblatt (1990: xxiii) señala que el género en los Andes puede ser al mismo tiempo una metáfora para la complementariedad como para la jerarquía; es por ello que no es de sorprenderse, advierte la autora, que los incas escogiesen las ideologías genéricas tanto para enmascarar su control sobre los demás como para crear relaciones de dominación.

Por otro lado, como señalábamos anteriormente, están presentes las imágenes cristológicas. La Iglesia Católica por lo general ha mostrado a Jesús crucificado; esta imagen es central en la iconografía de sus escenarios sagrados. En los escenarios analizados vemos que si bien existen imágenes de Cristo crucificado, preponderan imágenes de Cristo resucitado, que a nuestro entender van a encontrar sintonía con imágenes mesiánicas andinas (cf. Ossio 1970). Sin embargo, lo interesante es que al mismo tiempo, en algunos casos, encontramos imágenes consideradas católicas (tales como el Corazón de Jesús) coexistiendo con las propiamente evangélicas.

3.3. *Íconos nacionales*

También encontramos íconos que hemos llamado nacionales: la bandera peruana y/o un mapa del Perú.

El Perú es una sociedad fuertemente fragmentada (geográfica, histórica y socialmente). Esto ha generado que la «identidad» nacional sea más nominal que real; sin embargo, al colocar estos símbolos en el espacio sagrado, los protestantes andinos se apropian de ellos como un elemento más de su identidad.

3.4. *Íconos ornamentales*

En estos escenarios sagrados aparecen, finalmente, adornos tales como cadenetas de papel y luces de árboles de Navidad, usados con frecuencia en las sociedades andinas para decorar los diferentes escenarios públicos en fechas festivas en general.

Hemos visto entonces, al analizar la apropiación del espacio y la iconografía de los escenarios religiosos observados, cómo estas comunidades locales andinas recepcionaron el discurso protestante. Deconstruyeron creencias y prácticas con el fin de repensar su identidad, poniendo en evidencia que, a diferencia de la ortodoxia protestante que niega y limita el uso de imágenes y símbolos religiosos en el espacio sagrado, los campesinos protestantes representan su identidad en dicho espacio simbólico no usando únicamente íconos «religiosos» sino también civiles y sociales que, llevados al espacio religioso, se tornan en fundacionales de su nueva identidad. De allí que este espacio religioso se convierta en un espacio donde se construyen y negocian poder, ideologías populares e identidades en contextos societales determinados.

Tenemos, entonces, que la iconografía, en vez de ser un elemento de diferenciación con el otro, contribuye a reforzar y repensar una identidad social, hecha sobre la base de una construcción selectiva del pasado repensada a partir de las influencias contemporáneas y externas (cf. Hobsbawn y Ranger 1983).

Al respecto, García Canclini señala:

Las naciones y etnias siguen existiendo. El problema clave no parece ser el riesgo de que las arrase la globalización, sino entender cómo se reconstituyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos de hibridación intercultural. Si concebimos las naciones como escenarios multideterminados, donde diversos sistemas simbólicos se intersecan e interpenetran [...]. García Canclini (1992: 5)

Podemos decir, entonces, que el protestantismo ha contribuido a ser un «lenguaje» que se estableció entre dos mundos, *encuentro* que fue más allá de las intenciones explícitas de los actores involucrados (misioneros y campesinos). Las enseñanzas bíblicas proporcionaron un espacio simbólico y social de convergencia, desde donde se entretejieron alianzas y diálogos mágicos en que la imposición, la complicidad, el juego, la fascinación y la repulsión fueron una forma particular de acercarse al mundo moderno.

4. A modo de conclusión

A través de este ensayo queremos sugerir posibles formas de percibir al protestantismo, a través del análisis de expresiones extranarrativas como las visuales (escenarios e imágenes) u otras formas como los rituales (la historia a través de su experiencia de conversión, las musicales: coros e himnos), que nos parecen de suma importancia para recuperar la voz de los campesinos. Esto último debido a que, en sociedades de tradición oral como las andinas, existen muy pocos datos con los cuales los campesinos e indígenas registren sus experiencias; su palabra, como hemos venido señalando, muchas veces ha sido negada y en el mejor de los casos discriminada.

Sin embargo, como advierte Weber «un discurso religioso puede resultar en desenlaces inesperados». En este sentido, hemos podido constatar que no podemos asignar un único significado a la creencia religiosa. Son estos grupos, por ser en su mayoría de origen rural y estar excluidos del mundo moderno, los que hoy se apropian de la modernidad y de sus religiones, dibujando encima de ellas nuevos significados desde los cuales recrean su vida cotidiana y responden a los nuevos condicionamientos sociales.

Bibliografía

BEHAR, R.

- 1991 «Death and memory: from Santa María del Monte to Miami Beach». *Cultural Anthropology*, n.º 6 (3), pp. 346-384.

BENAVIDES

- 1989 «Religious articulations of power». En BENAVIDES y DALY. *Religion and Political Power*. Nueva York: State University of New York Press.

BOURDIEU, P.

- 1991 *Language & Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.

- CLIFFORD, J.
1988 *The predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- DE USOZ Y RÍO, L. (ed.)
1968 *Instituciones. De la religión cristiana de Juan Calvino*. S. l.: Fundación Editorial de Literatura Reformada.
- FOUCAULT, M.
1980 *Power/Knowledge. Select interviews and other writings 1972-1977*. Nueva York: Pantheon Books.
- GARCÍA CANCLINI, N.
1992 «¿Quién nos va a contar la identidad?». Ponencia presentada en el Séptimo Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social. Acapulco, México.
1980 *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editorial Nueva Imagen.
- HILL, J. (ed.)
1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press.
- LAPORTA, H.
1993 «Protestantismo: formas de creencia, Estudio de caso de la presencia protestante en Chimborazo, Ecuador». Tesis maestría en Antropología. FLACSO, Ecuador.
- LIMON, J.
1991 «Representation, Ethnicity and the Precursory Ethnography». En *Recapturing Anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 115-135.
- MAJLUF, N.
1991 «Escultura y espacio público. Lima 1850-1879». Documento de Trabajo n.º 67. Instituto de Estudios Peruanos.
- OSSIO, J.
1970 *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

PAREDES, R.

1980 «El protestantismo en Ecuador y Perú». Tesis doctoral. Universidad de California.

SILVERBLATT, I.

1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

THOMPSON, E.P.

1979 *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica.

TROELTSCH, E.

1958 *El protestantismo y el mundo moderno*. 2.^a edición. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, Breviarios.

WILLIAMS, R.

1980 *Marxismo y literatura*. S. l.: Márquez.

WITTHAUS, V.

1971 *Obras de Martín Lutero*. Tomo V. Argentina: Paidós.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
JUNIO 2000 LIMA - PERÚ

Próximos títulos:

*Estudios de Lingüística
Andina*

Germán de Granda

*Historia de la Literatura
Coreana*

(Colección Orientalia)

Lee Young Song
y Ricardo Sumalavia
(Traductores)

*La Construcción Social
de la Realidad Carcelaria*

José Luis Pérez

*El arte de predicar
de Juan de Espinosa
Medrano en La novena
maravilla*

Charles Moore

Este libro constituye una visión de conjunto del complejo mundo religioso peruano al término del Siglo XX. Desde diferentes perspectivas disciplina-
rias, aborda tres aspectos básicos de la religión en el Perú: la presencia permanente de la Iglesia Católica y sus múltiples dimensiones institucionales en la sociedad peruana; el multivariado, siempre vivo y rico mundo católico popular; y el universo de las otras iglesias y tradiciones religiosas. Es un esfuerzo por describir y analizar lo que ocurre en cada uno de estos campos temáticos, al mismo tiempo que muestra algunas de las líneas de investigación que deberán profundizarse en los años siguientes. Todos los textos son parte de estudios hechos por el equipo de investigadores integrantes del Seminario Interdisciplinar de Estudios Religiosos (SIER), fundado en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, y cuentan con el respaldo académico y científico de numerosas y exhaustivas reuniones de discusión, crítica y evaluación constantes del trabajo. De este modo el SIER ofrece este primer esfuerzo colectivo como un aporte a la reflexión sobre la religión en el Perú.