

MANUEL M. MARZAL

CATALINA ROMERO

JOSÉ SÁNCHEZ

EDITORES

PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ 2003



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2004

MANUEL M. MARZAL F. (S.J.)
Antropólogo y filósofo

CARLOS CASTILLO M.
Teólogo

ALEJANDRO DIEZ HURTADO
Antropólogo

HAROLD HERNÁNDEZ LEFRANC
Antropólogo

MERCEDES GIESECKE
Antropóloga

GINA GOGIN
Comunicadora social

ÁNGEL ESPINAR
Antropólogo

ANDRÉS PALENCIA
Teólogo

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES
Antropólogo

MARTHA ROJAS
Antropóloga

ENRIQUE ROJAS
Antropólogo

PATRICIA MARTÍNEZ
Historiadora

FERNANDO ARMAS ASIN
Historiador

CATALINA ROMERO
Socióloga

LUIS MUJICA BERMÚDEZ
Antropólogo

PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ - 2003

PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ - 2003



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2004

Primera edición: febrero de 2004

Para entender la religión en el Perú - 2003

Copyright 2004 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plaza Francia 1164 - Lima - Perú

Teléfonos: 30-7410 / 330-7411. Telefax 330-7405.

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: 1501052004-4342

Derechos Reservados

ISBN: 9972-42-637-8

Impreso en Perú - Printed in Peru

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
I. LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA	
Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina <i>Manuel M. Marzal F.</i>	15
El retorno de lo que jamás se fue <i>Carlos Castillo M.</i>	49
Religión, modernización y sociedad civil en el Perú del siglo XXI <i>Catalina Romero</i>	91
Etnicidad y espacios religiosos y políticos en la fiesta de Navidad de Saraguro (Loja, Ecuador) <i>Alejandro Diez Hurtado</i>	117
II. RELIGIOSIDAD POPULAR	
La Beatita de Humay <i>Harold Hernández Lefranc</i>	151
«A Dios rogando y con el mazo dando». Aproximaciones a la ética de algunos comerciantes devotos <i>Luis Mujica Bermúdez</i>	183

III. RELIGIÓN Y MUNDO POSMODERNO

La crisis de la persona: la búsqueda del sentido de la vida
en un contexto posmoderno 241
Mercedes Giesecke Sara-Lafosse

Entre el cielo y la tierra. Reflexiones sobre las creencias
religiosas de jóvenes universitarios 277
Gina Gogin Sias

IV. PENTECOSTALISMO Y RENOVACIÓN CARISMÁTICA

Prácticas y representaciones de la identidad femenina
pentecostal 315
Ángel Espinar Álvarez

Pentecostalismo festivo: el caso de la iglesia cristiana
Aposento Alto 347
Andrés Palencia Huertas

La Renovación Carismática. Persistencia de un movimiento
religioso popular en el Perú 373
José Sánchez Paredes

V. EL UNIVERSO RELIGIOSO DE LA AMAZONÍA

La definición del rol femenino en un sistema religioso
indígena de la Alta Amazonía 407
Martha Rojas

Divinidades-objeto en las sociedades amazónicas 429
Enrique Rojas

ÍNDICE

VI. LA RELIGIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

La Iglesia y el orden social: constantes de interpretación
del impacto eclesialístico en la vida religiosa del Perú 477
Patricia Martínez i Álvarez

Religión, Estado y afanes regulatorios: reflexiones en el
marco de la vida sexual de los habitantes de Lima 505
(Siglo XVIII)
Fernando Armas Asín

INTRODUCCIÓN

A mediados del 2000, el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú publicó *La religión en el Perú al filo del milenio*, cuya segunda edición apareció el año pasado. Se trataba de un texto colectivo —editado por los profesores del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad que firmamos esta introducción— y recogía los trabajos presentados y discutidos en el SIER (Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión). Este libro tiene un contenido similar al del año 2000 y comparte el mismo enfoque. Lleva el título genérico de «Para entender la religión en el Perú», que recoge la meta del SIER: comprender, desde un enfoque interdisciplinario, el complejo fenómeno religioso del Perú como una dimensión específica e irreductible de nuestra cultura y de toda cultura humana. El título incluye el año de su publicación, ya que estamos convencidos de que seguiremos publicando volúmenes similares con el mismo título. No se trata de una revista, y ni siquiera de un anuario, porque la modesta institucionalidad del SIER no quiere ofrecer algo que quizás en el futuro pueda incumplir. Se trata de un conjunto de textos que los miembros del SIER hemos presentado y discutido en nuestras habituales reuniones de los terceros miércoles de los meses lectivos del año académico. Consideramos que es útil darlos a conocer al creciente público interesado en el estudio y la comprensión de la religión. Esta es, sin duda, una de las dimensiones de la experiencia humana que mayor impacto ha tenido en la vida de los pueblos, así como en la constitución de las ciencias sociales. En el Perú, ha sido, es y será un elemento fundamental para comprender nuestra rica y compleja diversidad cultural.

Los tres profesores del Departamento de Ciencias Sociales que iniciamos el SIER entendemos así la importancia de la religión y, por ello,

INTRODUCCIÓN

queremos recordar lo que decíamos de este seminario en nuestra primera publicación. El SIER, que acaba de cumplir ocho años, no es un programa curricular de alguna especialidad de nuestra universidad sino un grupo de investigación del Departamento de Ciencias Sociales, coordinado por tres profesores que llevan no pocos años investigando el fenómeno religioso peruano. Por tratarse de un grupo interdisciplinario, hasta la fecha han participado en él abogados, antropólogos, comunicadores, filósofos, historiadores, psicólogos, sociólogos y teólogos profesores de la PUCP y de otras universidades. Es, además, un grupo ecuménico, abierto a personas pertenecientes al creciente mundo evangélico y a otras confesiones religiosas. El denominador común de todos los miembros del SIER es que están seguros de la especificidad e irreductibilidad del fenómeno religioso. Contra las ciencias sociales, que nacieron anunciando la muerte de la religión, y contra las viejas posturas marxistas, que no analizaban el comportamiento religioso por juzgarlo una simple alienación, hoy muchos científicos consideran necesario estudiar la religión, tanto por las funciones que cumple en la sociedad como por su capacidad de darle un sentido trascendente a la vida del ser humano.

No nos detendremos a introducir, comentar o criticar los trece artículos que integran el libro. Unos son más teóricos y otros más etnográficos. Unos se refieren al catolicismo peruano omnipresente y otros, al mundo evangélico, a las religiones nativas amazónicas o a la polifacética religiosidad posmoderna. Unos son estudios empíricos bastante acabados y otros tienen carácter de ensayo. Sin embargo, todos aportan algo a la comprensión de la religión peruana; por ello, los incluimos con gusto en esta antología.

Lima, abril del 2003

MANUEL M. MARZAL,
CATALINA ROMERO Y
JOSÉ SÁNCHEZ
Coordinadores del SIER.

I. LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA

Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina

Manuel M. Marzal Fuentes

En mi libro *Tierra encantada*¹ —cuyo título subraya la omnipresencia de lo sagrado en América Latina, a pesar de la secularización de la sociedad tecnológica globalizada— presento una visión de conjunto de la antropología de la religión y del fenómeno religioso latinoamericano. Esta visión me ha permitido descubrir en el estudio de la religión latinoamericana algunos vacíos que son el tema de este artículo, que se limita a recoger y a reordenar lo expuesto en el libro. El presente artículo fue presentado y discutido en el Segundo Coloquio de Religión y Sociedad,² y busca hacer patentes algunas preguntas pendientes en el estudio de la religión latinoamericana. En primer lugar, hace un breve panorama de los vacíos y de las razones de estos en el estudio de la religión de Latinoamérica por temas y por campos; y, en segundo lugar, realiza un análisis detenido de dos de ellos: el sentimiento y la ética religiosos.

¹ MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología de la religión en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

² Jerez, España, 2001.

1. PANORAMA DE LOS VACÍOS EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN LATINOAMERICANA

Estos vacíos, que considero preguntas pendientes, se dan tanto en el campo teórico y metodológico como en el estudio del catolicismo latinoamericano.

1.1. Vacíos en el campo teórico y metodológico

Antes de enumerarlos, quiero hacer una observación que ayudará a comprender el tema. Un problema de la antropología religiosa latinoamericana es su excesiva dependencia de la del Primer Mundo, hecho que la lleva a plantear temas que son poco relevantes entre nosotros. Por ejemplo, el fenómeno de la secularización. Cuando aparecieron los primeros estudios sobre la secularización, no pocos científicos latinoamericanos trataron de aplicarlos a nuestra realidad y aun supusieron su validez, como ocurre a menudo con las teorías de moda. Sin embargo, la secularización o desacralización está menos presente en América Latina; por eso, en mi libro, la llamo *Tierra encantada*. Esta menor secularización se debe al escaso impacto que tuvo la Ilustración en el mundo iberoamericano, al papel que siguió desempeñando la Iglesia en muchos de los países después de la Independencia, a la omnipresencia del catolicismo popular en la vida del pueblo y a muchos otros factores. Es cierto que, en la actualidad, la secularización ha llegado a ciertos sectores minoritarios que viven la cultura secular de la sociedad industrial, ya matizada por la crítica posmoderna de la secularización, y que hay otros sectores minoritarios en sociedades indígenas marginales que conservan una visión sacra. Sin embargo, la mayoría del pueblo latinoamericano hace una doble lectura de los hechos sociales. Por una parte, reconoce causas «naturales» y la acción y los conflictos de los seres humanos, como los presentan los medios de comunicación cada vez más presentes en el mundo popular. Por otra parte, descubre causas «religiosas» en la acción de Dios y de los «santos» en el mundo y en la historia humana. Creo que esta doble lectura que hace el pueblo es una

forma de sabiduría que ha librado a muchos latinoamericanos de la falta de sentido trascendente que tiene a menudo la cultura secular moderna.

A pesar de esta observación, los antropólogos latinoamericanos somos sin duda seguidores de la antropología religiosa del Primer Mundo. Es sabido que esta se ha hecho tres grandes preguntas sobre la religión. La primera fue sobre su origen, cuando nacía el evolucionismo cultural; la segunda, sobre las funciones de la religión, cuando se generalizaba el estructural-funcionalismo; y la tercera, acerca del significado de la religión, al aparecer la antropología simbólica. Nuestros antropólogos, aunque no abordaron la primera pregunta, pues no había nacido aún la antropología latinoamericana moderna, se han adueñado de la segunda y han analizado detenidamente la función social de la religión como parte de la identidad de los grupos culturales, sobre todo en los clásicos estudios de comunidad. En la actualidad, comienzan a responder la tercera pregunta sobre el significado de la religión, aunque el enfoque funcionalista siga siendo el preponderante y se aplique también a los nuevos campos de estudio, como las nuevas iglesias evangélicas.

También es sabido que, de las cinco dimensiones del hecho religioso, los antropólogos se han preocupado de estudiar mucho el ritual y la organización religiosa, analizando especialmente los grupos y los roles. Sin embargo, le han dedicado poca atención a las creencias, para las que se acude fácilmente a simples encuestas de opinión y, casi nada, a la ética religiosa y al sentimiento religioso, a no ser con breves añadiduras a las otras dimensiones de la religión. Se puede decir que lo mismo ha ocurrido con los antropólogos religiosos de América Latina. Por esto, en la segunda parte de este trabajo, analizaré ampliamente estas dos dimensiones olvidadas de la religión. A continuación, expongo dos casos de los vacíos teóricos y metodológicos.

1.1.1. Estudios sobre la alienación religiosa

Llama la atención que, aunque durante muchos lustros las escuelas o departamentos de antropología de muchas universidades nacionales

latinoamericanas han estado dominados por el paradigma marxista, no se hayan producido estudios empíricos sobre la alienación religiosa. La razón fundamental es conocida: esta alienación se aceptaba no como una inducción empírica sino como una deducción de una visión de la religión aceptada dogmáticamente. Sin embargo, creo que estos estudios se deben hacer todavía, sobre todo ahora que las tesis marxistas se pueden analizar con mayor serenidad. No hay duda de que tanto en el catolicismo popular mayoritario como en muchas confesiones evangélicas se dan formas de consuelo interesado, supuesto básico de la crítica marxista de la religión. Debemos analizar empíricamente el rol de la religión en la vida social y política de los pueblos, teniendo en cuenta que se ha reivindicado gracias al papel que tuvieron los católicos militantes en el proceso revolucionario sandinista de Nicaragua y los evangélicos en la resistencia contra Sendero Luminoso en Ayacucho (Perú). Debemos analizar también, aunque haya que acudir a métodos más cualitativos, el papel que el cristianismo puede cumplir en el mundo burgués como legitimación teórica y como condicionante ético.³

1.1.2. *Estudios de los estados de ánimo y de las motivaciones que genera la religión*

Clifford Geertz,⁴ con un enfoque simbólico, analiza la religión como perspectiva que, al igual que otras perspectivas (la del sentido común, la científica o la estética), sirve para ver la vida y construir el mundo. La perspectiva religiosa se acepta por la autoridad de la «hierofanía» y se mantiene por el rito, que no solo es el modelo de la fe que uno tiene sino, también, el modelo para expresarla. Además, sitúa al creyente en

³ ASSMAN, Hugo y Manuel REYES MATE (eds.). *Karl Marx y Friedrich Engels*. Salamanca: Sígueme, 1974. Además, véase HOUTART, François. *Religión y modos de producción precapitalistas*. Barcelona: Iepala, 1989.

⁴ GEERTZ, Clifford. «Religion as a cultural system». En: LESSA, William y Evon Z. VOGT (eds.). *Reader in Comparative Religion*. Nueva York: Harper and Row, 1965, pp. 202-216.

el cosmos «realmente real», lejos del caos de lo que no se entiende, no se acepta o se considera «el mal». Esta visión de la religión como un sistema de símbolos que genera en el creyente un conjunto de estados de ánimo y de motivaciones fuertes, penetrantes y duraderas, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, contrasta con la percepción clásica de Emilio Durkheim,⁵ porque traslada el análisis del objeto religioso al sujeto. El análisis de Geertz ha sido muy aceptado por los estudiosos de la religión. Sin embargo, Geertz no desarrolla un método para investigar los estados de ánimo y motivaciones propios de cada religión. Por esto, no hay (o no los conozco) estudios empíricos que hayan seguido esta línea de investigación.

1.2 Estudios sobre el catolicismo latinoamericano

No hay duda de que el hecho religioso católico ha sido el más estudiado por los antropólogos, por estar presente tanto en las culturas indígenas y negras —campo tradicional de investigación de la antropología— como, sobre todo, en la cultura popular, campo de estudio cuando aparece lo que Esteban Krotz⁶ llama «cultura adjetivada». Sin embargo, otros temas han comenzado a abordarse y se han producido vacíos, de los que recojo estos cuatro:

1.2.1. *Teoría de la devoción popular*

Las fiestas y peregrinaciones, así como las distintas formas de devoción popular, han sido ampliamente descritas por los antropólogos en sus etnografías del mundo indígena, negro y urbano-marginal, y se han hecho tesis brillantes sobre estos puntos. Sin embargo, juzgo que no se ha analizado bien la devoción popular ni se ha construido una teoría

⁵ DURKHEIM, Emilio. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire, 1968.

⁶ KROTZ, Esteban (comp.). *La cultura adjetivada*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.

sobre ella que dé cuenta de una realidad religiosa que, por una parte, se expresa en una abigarrada diversidad de formas culturales y, por otra, parece contener rasgos tan similares que permite, con una generalización bastante evidente, explicar el significado profundo de esa devoción popular. Yo lo he intentado en un trabajo⁷ que recojo en varios estudios. Allí sostengo que la clave de la religión del pueblo está en el significado que el pueblo latinoamericano da a ocho palabras («devoción», «santo», «milagro», «castigo», «promesa», «bendición», «fiesta» y «peregrinación») recibidas en la evangelización colonial y reinterpretadas en su mundo cultural.

Aunque debería contrastar el significado que les dan a estas palabras la religión «oficial» y la «popular», me limito a dos, subrayando que el pueblo creyente no se reduce a resistir desde su cultura, sino que traduce a ella el contenido del mensaje cristiano. Así, tanto el «milagro», que parece a veces reflejo de una religión interesada, como el «castigo», que suele considerarse fruto de la predicación colonial de sabor veterotestamentario o rezago de las religiones prehispánicas con dioses que exigen sacrificios humanos, son para el pueblo una verdadera lectura religiosa de la vida. Esta teoría de la devoción popular es una hipótesis que he visto confirmada en muchos trabajos empíricos y debe ser comprobada, como se lo he aconsejado con poco éxito a mis estudiantes, en nuevas investigaciones, porque explica la devoción a los santos por el significado profundo que tienen para el pueblo, más que por razones históricas de la tradición o por razones funcionales que la devoción presta a la conservación y a la reproducción de la cultura.

1.2.2. Análisis del pluralismo católico

Aunque esta ha sido una vieja realidad desde la fundación de la Iglesia, los estudiosos latinoamericanos recién la han manejado como catego-

⁷ MARZAL, Manuel. «Claves de interpretación del catolicismo popular peruano». *Día-logos*, n.º 28, Lima, Federación de Facultades de Comunicación Social, 1990.

ría de análisis a raíz de los cambios que siguieron al Concilio Vaticano II. Pienso que hay dos conceptos de la ciencia social que ayudan a analizar el pluralismo: la configuración cultural⁸ y el espíritu sectario.⁹

Ruth Benedict, abrumada por el concepto de cultura que todo lo abarca e inspirada en la psicología de la *gestalt* y en la tipología polar de Nietzsche sobre la orientación apolínea y dionisíaca de los valores de la existencia, introduce el concepto de configuración cultural. Según este concepto, las culturas se basan en ciertos «propósitos característicos no necesariamente compartidos por otros tipos de sociedad», que hacen coherente la conducta del grupo, al punto de que esta solo puede entenderse «entendiendo primero las principales fuentes emocionales e intelectuales de esa sociedad».¹⁰ Aplicando este concepto, los distintos tipos de católicos parecen explicarse por los propósitos y por las fuentes emocionales e intelectuales con que viven su fe, fenómeno que denomino «experiencia religiosa fundante», porque da coherencia a la forma propia de catolicismo de cada tipo de católico. Así, la experiencia religiosa fundante del católico cultural es la «devoción al santo»; la del católico carismático, el Espíritu Santo que cura y otorga el don de lenguas; la del católico popular, el «pobre» descubierto en la Biblia en el seno de las comunidades de base; la del católico secular de ciertas elites urbanas, la autonomía dada por Dios a los seres humanos y el talante pluralista y secular del mundo moderno.

Por su parte, Bryan Wilson analiza el difundido fenómeno sectario actual y define la palabra «secta». Se trata de una agrupación de carácter voluntario, en la que se ingresa por una prueba de méritos, se exige a sus miembros un sometimiento absoluto y una fuerte autoidentificación, se fomenta un sentimiento de elite como poseedores de la verdad y se expulsa a quienes no cumplen estrictamente las normas del grupo. El carácter sectario es cierta inclinación al exclusivismo, que lleva a prescin-

⁸ BENEDICT, Ruth. *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967 [1934].

⁹ WILSON, Bryan. *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970.

¹⁰ BENEDICT, Ruth. *Op. cit.*, pp. 264-265.

dir por completo de otras opciones religiosas y supone un distanciamiento y aun hostilidad frente a otras sectas y grupos religiosos.¹¹ Así se puede decir que, en el pasado reciente de la iglesia latinoamericana, algunas comunidades eclesiales de base fueron sectarias y estaban tan identificadas con opciones políticas de izquierda que parecían identificar el reino de Dios con el socialismo, mientras que en la actualidad son algunos nuevos movimientos eclesiales los que, por su crecimiento y dinamismo, parecen creer que representan el único catolicismo verdadero.

1.2.3. *El sincretismo como forma de inculturación*

Es sabido que el concepto de sincretismo ha sido uno de los más debatidos por los antropólogos y etnohistoriadores latinoamericanos, sobre todo al analizar las distintas formas de resistencia que la población india y negra tuvo frente a la evangelización colonial, bastante compulsiva. Son formas que mantienen los que, en mi tipología del pluralismo católico, denomino «católicos sincréticos». En un libro mío,¹² comparo el sincretismo quechua-cuzqueño de Perú, el maya-chiapaneco de México y el afro-bahiano de Brasil, y defino el sincretismo entre dos religiones que han mantenido un prolongado contacto como una nueva religión. Esta es producto de la interacción dialéctica entre los elementos de las dos religiones, en la que algunos elementos se han conservado con su misma forma y significado, otros han desaparecido por completo, otros se han identificado con elementos similares de la otra religión y otros se han reinterpretado, conservando la misma forma y cambiando de significación.¹³ Evon Z. Vogt, el estudioso de los zotziles de Chiapas, tras una exposición crítica de la mayoría de las teorías sobre el sincretismo mesoamericano y de la suya, de la simple

¹¹ WILSON, Bryan. *Op. cit.*, pp. 29-35.

¹² MARZAL, Manuel. *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985.

¹³ *Ibid.*, p. 176.

«incapsulación» de los elementos cristianos en la matriz religiosa maya, formula un concepto de sincretismo como proceso de recombinación selectiva y creativa de los elementos de ambas religiones,¹⁴ concepción bastante similar a la mía.

Aunque se deben buscar nuevos conceptos y teorías sobre el sincretismo, a medida que se estudian en el terreno los hechos sincréticos, este tema debe considerarse como una pregunta abierta (recuérdese que ha adquirido nueva vigencia por el interés de la teología católica y, recientemente también, de la evangélica por estudiar el sincretismo como la otra cara de la inculturación). El término «sincretismo», más usado por los teólogos que por los antropólogos, se refiere a las formas culturales que toman las religiones universales, sobre todo el cristianismo, al ser asumidas por distintas culturas. Este proceso, aunque fue facilitado por la actitud más abierta de algunos misioneros, como ocurrió en la evangelización de algunas sociedades indígenas de la América hispana,¹⁵ se debe sobre todo a la resistencia de los indios. Estos trataron de mantener las formas religiosas propias, a las que no querían renunciar, y de satisfacer la necesidad de repensar el mensaje evangélico desde sus propias categorías culturales. Entre los trabajos en esta línea pueden señalarse los encuentros sobre teología india en México¹⁶ y Panamá,¹⁷ y una obra colectiva de la que soy editor,¹⁸ que ha tenido bastante difusión en castellano y en otras lenguas. Parece que este diálogo interdisciplinario sobre el significado etnológico y teoló-

¹⁴ VOGT, Evon Z. «Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica». En: GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel *et al.* (eds.). *De palabra y de obra en el Nuevo Mundo. Tomo II: Encuentros interétnicos*. Madrid: Siglo XXI, 1992, p. 294.

¹⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Editorial Bartomeu Meliá, 1996 [1651].

¹⁶ VARIOS. *Teología india. Tomo I: Primer encuentro-taller latinoamericano*. Quito: SENAIM y Abya-Yala, 1991.

¹⁷ *Ibid.* Tomo II: *Segundo encuentro-taller latinoamericano...*, 1994.

¹⁸ MARZAL, Manuel (ed.). *El rostro indio de Dios*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

gico del sincretismo contribuirá a una profundización en la pregunta abierta.

1.2.4. Los nuevos movimientos eclesiales

Estas organizaciones han nacido en los últimos años y muestran gran dinamismo religioso y apostólico. Entre ellas destacan Comunión y Liberación, el Movimiento Neocatecumenal, los Focolares, las Comunidades del Arca y el peruano *Sodalitium Christianae Vitae*. En mayo de 1998 se reunieron, en Roma, 56 de esos movimientos con Juan Pablo II. El Papa, sin duda, quiso darles un reconocimiento frente a ciertos sectores de la Iglesia que los ven con desconfianza, al mismo tiempo que recordarles, contra toda tentación sectaria, que la Iglesia está formada por todos los bautizados. Aunque no resulta fácil hacer estudios empíricos de estos movimientos, que suelen poner dificultades por las sospechas de las que son objeto, no hay duda de que constituyen otra pregunta abierta por su enorme dinamismo en la secularización creciente de la sociedad moderna y del consumismo hedonista, que amenazan al fenómeno religioso y a la Iglesia. Ciertos estudiosos presentan algunos de estos movimientos como fundamentalistas y como una reacción contra la religiosidad posmoderna, pero son, indudablemente, un lugar privilegiado para estudiar la religión en el inicio del tercer milenio.

2. ANÁLISIS DE LOS DOS VACÍOS MÁS SIGNIFICATIVOS

Junto a este ajustado panorama de preguntas pendientes en el estudio de la religión latinoamericana, aparecen en mi opinión como más significativas las preguntas sobre el sentimiento religioso, tan arraigado en el hombre latinoamericano que parece funcionar como barrera ante la marginalidad social y la secularización crecientes, y sobre la ética religiosa, que suele ser mal interpretada y considerada poco consecuente con la profunda religiosidad latinoamericana.

2.1. El sentimiento religioso

Se puede decir que el sentimiento religioso es la dimensión olvidada por los estudiosos de la religión en América Latina, hecho que resulta extraño al ser quizás el punto fuerte de la religión latinoamericana. Llamo sentimiento religioso al conjunto de reacciones afectivas que tiene a menudo el creyente durante la celebración del culto y de otros actos de su práctica religiosa. Estas reacciones afectivas, como ocurre con todas las reacciones subjetivas, pueden ser de mayor o menor intensidad en función de los estímulos y de la personalidad de cada uno. Sin embargo, como tienen un contenido común y un contenido cultural, pueden ser analizadas por los antropólogos como dimensión importante del hecho religioso. Sobre el contenido común del sentimiento religioso opino que conserva plena validez la teoría del fenomenólogo alemán Rudolf Otto¹⁹ y sobre el contenido cultural hay que llevar a la práctica el viejo consejo de Radcliffe-Brown.²⁰

2.1.1. *El sentimiento numinoso según Otto*

A Otto no le interesaba el tema en boga del origen de la religión sino la percepción sentimental de lo sagrado. Aunque admite que el conocimiento racional sobre Dios a través de conceptos claros y distintos es necesario y que su formulación es una prueba del desarrollo de una religión, Otto sostiene que este conocimiento no agota la expresión de lo divino. Por ello, es necesario analizar también su dimensión irracional. En su análisis introduce, para denominar el sentimiento religioso, el neologismo «numinoso» (lo que procede de lo divino o numen). Lo numinoso es lo que se siente ante un misterio que es tremendo porque atemoriza y, al mismo tiempo, fascinante porque atrae. Ese sentimien-

¹⁹ OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios*. 2ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965 [1917].

²⁰ RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península, 1972 [1952].

to se da «en *todas* las religiones como su fondo y su médula», pero de modo especial en las semíticas y, sobre todo, en las bíblicas, en las que «tiene un nombre especial: *qadosch*, que corresponde a *hagios* y *sanctus* y con mayor exactitud a *sacer*». ²¹ Para Otto, los seres humanos tienen distintos sentimientos (confianza, gratitud, seguridad y resignación, entre otros), pero «ninguno, ni todos juntos expresan íntegramente [...] la solemnidad de esta emoción singular, que sólo se presenta en el terreno religioso». ²²

Al describir el sentimiento numinoso, Otto comienza por el adjetivo *tremendum*, en el que descubre tres aspectos: lo propiamente tremendo, la majestad y la energía.

- a) *Tremendum* —de la palabra latina *tremor*— significa «temor», pero no un temor natural sino un temor muy peculiar que Otto explica mediante el recurso a otras lenguas y la analogía de sentimientos. Así, el hebreo bíblico habla del «*emat* Jahveh, el terror que Jahveh puede emitir, enviar como un demonio, paralizando los miembros del hombre». ²³ Lo tremendo se expresa en el ideograma «inaccesibilidad absoluta». Entre las analogías de *tremendum* está la «cólera de Dios», presente en el Antiguo Testamento y en muchas religiones. Se trata de una metáfora, como cuando hablamos del mar encrespado. No se refiere a propiedades morales —aunque a menudo haya sido explicado como el rechazo a los pecados de los hombres— sino al ser mismo de Dios. Por esto, al creyente del Antiguo Testamento, «la cólera divina no le parecía aminoración de santidad, sino expresión natural de la santidad». ²⁴
- b) La majestad conserva, para Otto, «en nuestro sentido actual del lenguaje, una suave, última, temblorosa huella de lo numinoso», por lo que atribuirle a un hombre parecería blasfemia. ²⁵ Esta experiencia

²¹ OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, pp. 16-17.

²² *Ibid.*, p. 20.

²³ *Ibid.*, p. 26.

²⁴ *Ibid.*, pp. 31-32.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

del hombre ante lo divino no se debe a haber sido creado por Dios sino a sentirse una pobre criatura y a tomar conciencia de la propia nada frente al Todo. Esto resulta más claro en el lenguaje de la mística, que es «la exaltación máxima del elemento irracional de la religión». Otto aduce el testimonio de místicos dominicos alemanes, de la mística musulmana y de los místicos modernos de los que habla James.²⁶

- c) La energía evoca actividad, pasión y movimiento, y es siempre el Dios vivo, no la «*causa prima*» o explicación última racional de los filósofos, que tildan de «antropomorfismo» a los que hablan de Dios vivo. En esto siempre «han luchado los irracionistas contra los racionalistas, Lutero contra Erasmo. La *omnipotentia Dei* de Lutero no es otra cosa que la unión de la *majestad*, en el sentido de absoluta prepotencia, con esta energía entendida como lo que acosa, activa, domina, vive».²⁷

El sustantivo «misterio», aunque negativamente significa lo que no se comprende, de modo positivo evoca sentimientos de admiración: *mirum o mirabile* (admirable). Por eso, el misterio religioso o «lo *heterogéneo en absoluto* [...] colma al ánimo de intenso asombro».²⁸ Similar evocación «lo totalmente Otro» de la actual teología, no obstante el reconocimiento que hay de las analogías del ser entre las cosas, las plantas, los animales, el hombre y Dios, todos los cuales tienen ser aunque de modo muy diferente entre sí. Lo absolutamente heterogéneo es incomprendible, no solo por las limitaciones del conocimiento humano sino por su esencia inconmensurable. Por otra parte, la mística —tanto la cristiana como la budista—, que es la forma más radical del sentimiento religioso, empuja al hombre hacia la «nada» o hacia el «vacío», hecho que no es un nihilismo patológico sino «ideogramas para significar lo absolutamente heterogéneo».²⁹ La realidad

²⁶ JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1986 [1902].

²⁷ OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, p. 38.

²⁸ *Ibid.*, p. 42.

²⁹ *Ibid.*, p. 46.

numinosa trasciende las categorías del pensamiento y así se expresa por paradojas (afirmaciones cuyos términos parecen contrarios) y antinomias (afirmaciones cuyos términos parecen contradictorios), de las que está lleno todo el lenguaje religioso.

El adjetivo «fascinante» es la cara complementaria de lo tremendo y es, para Otto, «el hecho más singular y notable de la historia de la religión», puesto que «la misma criatura, que tiembla ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso de reunirse a él y de apropiárselo de alguna manera».³⁰ Lo «fascinante» se traduce en los sentimientos de esperanza y de beatitud. No se puede expresar ni concebir; para Pablo es «lo que ningunos ojos han visto, lo que ningún oído ha escuchado, lo que no ha sentido ningún corazón». Sin embargo, aparece en toda la literatura religiosa, sobre todo en la mística. Otto aduce muchas citas y recurre de nuevo al libro citado de James.³¹ Sobre el nirvana recuerda su conversación con un monje budista, quien «con la más obstinada consecuencia, había derrochado conmigo su *teología negativa* y sus razones para demostrar su doctrina del *anatman* (de que el alma no es un yo independiente y persistente) y del omnivacío» y, al enfocar el tema de modo positivo, «acabó por decir, después de algunos titubeos, en voz suave y contenida: beatitud indecible». Para Otto, «en la suavidad y medida de la respuesta, en la grave entonación de la voz, en el rostro y en el ademán, manifestaba mejor que con las palabras lo que pensaba de ello. Era una confesión explícita del *mysterium fascinans*».³²

Otto completa su exposición del sentimiento numinoso con dos puntos. Uno, el concepto de pecado como negación de lo numinoso. Aunque para él pueda haber «un reconocimiento profundo y sumiso de lo santo» sin dimensión ética, no hay «ninguna religiosidad en alto grado de desarrollo en la cual no estén implicados imperativos morales [...] como exigencias de la divinidad».³³ Más aun, Otto piensa que en

³⁰ *Ibid.*, pp. 53 y 54.

³¹ JAMES, William. *Op. cit.*

³² OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, p. 65.

³³ *Ibid.*, p. 82.

estas religiones el pecado es un valor negativo numinoso y hace a la moral racionalista la misma crítica que había hecho al dogma: el olvido de los elementos no racionales. En efecto, el racionalista reconocía la ley y quería cumplirla, pero cuando la transgredía «no sentía ninguna especie de “abatimiento espiritual”, ninguna necesidad de redención, porque le faltaba [...] la comprensión de lo que es *pecado*».³⁴

El otro punto trata de las formas de expresión de lo numinoso, para lo cual Otto recurre tanto a la psicología (con la ley de asociación de los sentimientos y con la esquematización) como a la filosofía (con lo numinoso como categoría kantiana). Según la ley de asociación, sucede lo mismo con los sentimientos que con las demás representaciones mentales, que se «atraen y cada una de ellas suscita a otra [...] cuando ambas son, en alguna manera, semejantes». Por esto, el estudioso de la religión debe «descubrir la cadena de los estímulos bajo cuyo influjo se despierta el sentimiento de lo numinoso».³⁵

Esta asociación se hace por medios directos, aunque no haya una estricta transmisión del sentimiento numinoso, porque este, a diferencia de la cultura, «no se enseña ni se aprende, sino que únicamente puede despertarse sacándole del espíritu».³⁶ Más que con muchas palabras, se despierta «en los ademanes, en el tono de voz, en el semblante, en la expresión de insólita importancia del acto, en el solemne recogimiento de la comunidad orante».³⁷ Y, sobre todo, en la reproducción de hechos numinosos, como la vocación profética de Isaías viendo a Dios entre querubines que entonan el «santo, santo, santo».³⁸

La asociación se hace también por medios indirectos, como lo sublime, el milagro (no como hecho extraordinario que solo se explica por acción de Dios sino como manifestación de Dios, como piensan los católicos populares) y lo que no se entiende, como la lengua del

³⁴ *Ibid.*, pp. 84-85.

³⁵ *Ibid.*, pp. 71-73.

³⁶ *Ibid.*, p. 92.

³⁷ *Ibid.*, p. 93.

³⁸ Is 6.

culto, que, en muchas tradiciones religiosas, es distinta de la común. Al respecto, Otto narra un hecho de la Iglesia Luterana, en la que «restos mal cosidos de la misa retornan a los rituales luteranos», que suscitan «la devoción mejor que las disposiciones de nuestros nuevos sacerdotes». ³⁹ Algo similar se dio en la Iglesia después del Concilio Vaticano II con ciertas experiencias litúrgicas que, en nombre de la palabra y de la catequesis, mataron el gesto y el misterio, y fueron una causa de la aparición del movimiento lefevrista con su voceado retorno a la misa en latín.

Finalmente, la asociación se hace también a través de medios artísticos, como las artes plásticas, la música y las «impresiones mágicas», como las prescritas por el taoísmo y por el budismo en China, Japón y Tíbet. ⁴⁰

Según la esquematización, la asociación no se debe a semejanzas extrínsecas sino a «conexiones necesarias e intrínsecas, producidas en virtud de un principio de verdadero e íntimo parentesco, de legítima coherencia». ⁴¹ En la doctrina kantiana, un ejemplo lo ofrece el esquema temporal (antes y después) en la categoría de causalidad (causa y efecto); y esto introduce el tema filosófico. Como las tres clases de medios producen el sentimiento numinoso con independencia de la asociación histórica, no se trata de una experiencia cultural aprendida en la socialización sino de una categoría kantiana. Es una categoría pura y a priori, pues para Kant, aunque todo nuestro conocimiento «comienza *con* la experiencia, no por eso originase todo él *en* la experiencia». Así, lo numinoso «irrumpe de la base cognoscitiva más honda del alma, pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas y sensibles, sino en éstas y entre éstas. Pero no nace *de* ellas, sino *merced a* ellas». ⁴² Más aun, siguiendo a Kant, que contrapone la razón del juicio

³⁹ OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, p. 98.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 100-101.

⁴¹ *Ibid.*, p. 74.

⁴² *Ibid.*, p. 158.

estético a la razón del juicio lógico, Otto postula en el hombre una facultad especial para conocer lo santo, la «facultad divinadora o de divinación»,⁴³ a la que denomina el fondo del alma.

Son conocidas las críticas de algunos antropólogos al trabajo de Otto. Una es que describe el sentimiento religioso en las grandes religiones monoteístas y asiáticas, pero no en las primitivas, en las que hay mayor familiaridad e incluso irreverencia con lo divino. Personalmente, juzgo que esta crítica es inválida. En primer lugar, porque en el sentimiento religioso primitivo hay también una cara terrible, hecho que ya admitía Tylor⁴⁴ en 1871: «Incluso en la vida salvaje más elemental, la creencia religiosa se halla asociada con una emoción intensa, con una pavorosa veneración, con un terror angustioso, con arrebatos de éxtasis en que los sentidos y el pensamiento sobrepasan totalmente el nivel común de la vida cotidiana». ⁴⁵ En segundo lugar, porque a los antropólogos les resulta difícil investigar el sentimiento numinoso primitivo en el lenguaje oral del trabajo de campo, mientras que Otto se apoyó mucho en escritos de la literatura mística.

Otra crítica antropológica es que Otto se centra en la experiencia religiosa misma y olvida sus implicaciones sociales, idea que, en mi opinión, no hace sino confirmar que muchos antropólogos religiosos siguen limitándose a las funciones sociales de la religión y no abordan lo más importante, su significado.

Una tercera crítica es que Otto tiene un enfoque filosófico en categorías a priori y en la facultad divinadora, las mismas que escapan a los enfoques empíricos propios de la teoría etnológica. Esta crítica es más aceptable, pero hay que recordar que se puede analizar el sentimiento numinoso en su dimensión más personal —hecho que no impide que otros analicen la dimensión social— y que este análisis se puede hacer con enfoque filosófico —hecho que tampoco impide que haya antropólogos que sigan analizando solo su dimensión empírica—.

⁴³ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁴ TYLOR, Edward B. *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso, 1981 [1871].

⁴⁵ *Ibid.*, p. 403.

Una última crítica es la que hace Meslin, después de ponderar la extraordinaria fecundidad de la obra de Otto, «que ha influido durante cerca de medio siglo en la mayoría de los estudios dedicados al fenómeno religioso». ⁴⁶ Insiste en el carácter excesivamente psicológico del análisis y añade que Otto olvida la ambivalencia de la experiencia religiosa primitiva, porque su análisis está motivado por una metafísica y una teología muy vinculadas a las grandes religiones. En efecto, dice textualmente:

El estudio de experiencias religiosas no pertenecientes al grupo de sistemas monoteístas revela, en efecto, que toda sociedad humana descansa en un *ordo rerum* más o menos sacralizado, protegido por una serie de prohibiciones que aseguran su integridad, su persistencia, su prosperidad. Lo sagrado establece, pues, un tipo de relaciones intramundanas que manifiestan claramente su ambivalencia: sagrado, a la vez puro e impuro, benéfico y nefasto. Ahora bien, esta síntesis constante, que existe tanto en el plano individual como en el de toda colectividad, en R. Otto queda sin explicar, por cuanto sus análisis resultan marcados y motivados por una metafísica y una teología muy concretas. ⁴⁷

2.2. Sentimientos propios de cada religión

Si las religiones se distinguen por sus creencias, por sus ritos, por su organización y por su ética, es claro que también se distinguen por el sentimiento, que es la quinta dimensión de toda religión. En efecto, cada religión, como cada cultura, genera en sus miembros sentimientos propios, con independencia de los que se deban a la propia personalidad o a la coyuntura que se vive. El estudio de estos sentimientos peculiares ha sido abordado tanto por los psicólogos como por los

⁴⁶ MESLIN, Michel. *Aproximaciones a una ciencia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1978.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 82.

antropólogos de la religión. Entre los primeros destaca William James,⁴⁸ que según Alfredo Fierro «sigue siendo hoy, casi un siglo después, el tratado más completo de psicología de la religión y, además, la única obra clásica, junto con las de Freud, en la que se desarrolla propiamente una teoría de la religión».⁴⁹ James ignora la vertiente institucional de la religión y se limita a la vertiente personal, es decir, a describir y a analizar «los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad».⁵⁰ Sin embargo, James no solo describe los hechos en los distintos campos de la religión (conversión, mística y otros), sino que los sistematiza para hacer una teoría o, al menos, una tipología. Por ejemplo, al hablar de la santidad analiza el ascetismo y señala seis niveles psicológicos a partir de ejemplos tomados de muchas hagiografías y tratados ascéticos, tanto protestantes como católicos. Estos niveles, que constituyen una tipología del ascetismo, son el hastío de la vida fácil; la lucha contra la sensualidad; la ofrenda a la divinidad; el pesimismo de sí mismo y la compra de verdadera libertad; la obsesión psicopática de paz interior; y la perversión masoquista que goza con el dolor.

Entre los antropólogos, el primero que promovió una postura psicológica frente a la intelectualista de Tylor⁵¹ fue Lowie,⁵² en 1924. Lowie opone a la definición mínima de religión de Tylor (de creencia en seres espirituales) otra «definición mínima de las implicaciones psicológicas de la religión», en la que esta se define como un sentimiento de respuesta ante lo extraordinario: «La respuesta es el pasmo y el temor reverencial; y su fuente es lo sobrenatural, lo extraordinario, lo fantástico, lo sagrado, lo santo y lo divino».⁵³ Sin embargo, Lowie no analiza

⁴⁸ JAMES, William. *Op. cit.*

⁴⁹ FIERRO, Alfredo. *Sobre la religión*. Madrid: Taurus, 1979, p. 122.

⁵⁰ JAMES, William. *Op. cit.*, pp. 34-35.

⁵¹ TYLOR, Edward B. *Op. cit.*

⁵² LOWIE, Robert H. *Religiones primitivas*. Madrid: Alianza Editorial, 1976 [1924].

⁵³ *Ibid.*, p. 306.

el contenido de ese sentimiento de pasmo y de temor reverencial, y sostiene además que, desde una postura psicológica, las cosas más diferentes del objeto ordinario de la devoción religiosa, como la magia y aun su misma negación, el ateísmo, pueden quedar revestidos de valor religioso, con lo que la postura psicológica se vuelve psicologista y se niega la especificidad de la religión.

Por eso, el verdadero promotor del estudio del sentimiento religioso propio de cada religión es Radcliffe-Brown.⁵⁴ Este, en una conferencia sobre cómo estudiar la religión, hace una serie de sugerencias, entre las que aconseja, a pesar de sus habituales análisis formales llenos de frialdad, el estudio empírico de los sentimientos peculiares de cada religión: «Es necesario descubrir, en la medida de lo posible, cuáles son los sentimientos que se desarrollan en el individuo como resultado de su participación en un culto particular».⁵⁵ Aunque Radcliffe-Brown, cuyos campos de interés excluían la religión, nunca hizo este tipo de investigación, es indudable que los sentimientos más o menos institucionalizados son una variable importante en el análisis de un determinado sistema religioso o una versión propia dentro del pluralismo de los sistemas religiosos universales.

En este análisis de la dimensión sentimental de distintas religiones o de las «subculturas» de una misma religión, es muy útil conocer el espectro de los sentimientos que se descubren en las experiencias religiosas. Este espectro ya fue sistematizado por Murdock, autor del mayor esfuerzo comparativo intercultural de la antropología, con su muestra etnográfica mundial de 565 culturas. Murdock publicó en 1960 una guía⁵⁶ que sigue siendo útil en la investigación. En el número 781 de esta guía, las experiencias religiosas que se deben investigar en las más diversas religiones son definidas como las «reacciones emocionales

⁵⁴ RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Op. cit.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁶ MURDOCK, George. *Guía para la clasificación de datos culturales*. Washington: Unión Panamericana, 1960.

experimentadas en la conducta religiosa», dentro de las cuales se incluyen estos aspectos:

Miedo opresivo a los altos poderes malévolos; temor anonadador del poder divino; sentido complaciente de dependencia con un ser benévolo y omnisciente; sentimiento confortante de seguridad por medio de la conformidad; convicción orgullosa de lo que es justo; descarga agradecida del peso de una conciencia culpable; humildad servil de la abnegación; entrega extática a misteriosos poderes internos; sentido místico de identificación o absorción en la esencia divina; emoción estética en el arte, la música o el ceremonial religioso, etc.⁵⁷

Luego de esta ajustada síntesis del sentimiento religioso, quiero hacer algunas preguntas, que quizás puedan aparecer retóricas, y recoger algunas observaciones personales. Las preguntas serían, entre muchas otras, estas: ¿Por qué los antropólogos latinoamericanos hemos olvidado la dimensión afectiva en nuestras investigaciones religiosas? ¿Por qué no hemos analizado «las razones del corazón» que tiene un pueblo, al que no ha llegado del todo la Ilustración, a pesar de los medios de comunicación de la sociedad globalizada? ¿Por qué no hemos sistematizado los ricos testimonios autobiográficos de los devotos de los santos, de los peregrinos a los grandes santuarios, de los conversos a las confesiones pentecostales? ¿Por qué no hemos trabajado más sobre los testimonios de las religiones de éxtasis, no tanto para explicar su racionalidad científica como para explicar su significado religioso? Mis observaciones personales, que no pretenden ser conclusiones definitivas sino solo sugerencias para investigadores, sobre todo para los más jóvenes, son estas tres:

- 1) Juzgo válido el enfoque del sentimiento numinoso de Otto como experiencia del misterio tremendo y fascinante para describir lo que he llamado el sentimiento religioso común. Asimismo, me parece

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 177-178.

necesario que la antropología, que contextualiza siempre su estudio de la religión, tienda un puente a la fenomenología, que se olvida del contexto y deja hablar al fenómeno por sí mismo. Como decía Evans-Pritchard en la conclusión de su conocido trabajo sobre la religión nuer,⁵⁸ «aunque la oración y el sacrificio sean acciones externas, la religión nuer es en último término un estado interior. Este estado se exterioriza mediante ritos, pero cuyo significado depende en definitiva de la conciencia que se tiene de Dios».⁵⁹ Pienso que esta conciencia, aunque es cultural como fruto del proceso de socialización, tiene un denominador común, en cuyo análisis debe ayudar la fenomenología. Es un caso de estudio interdisciplinario, semejante a los de cultura y personalidad entre la antropología y la psicología, solo que ahora es entre la antropología, la fenomenología y la filosofía. Por ello, el antropólogo, antes de no «ceder el lugar al teólogo», como concluía Evans-Pritchard, debe dialogar con el fenomenólogo.

- 2) Juzgo necesaria la investigación sistemática de los sentimientos religiosos peculiares de cada religión. No hay duda de que, por ejemplo, son muy distintos los sentimientos con que participan en su culto los «emotivos» pentecostales, que llenan sus reuniones con entusiastas gritos de «aleluya», y los de los «fríos» testigos de Jehová, cuyas reuniones son más bien clases de teología. Y dentro de la Iglesia Católica también son muy distintos los sentimientos de confianza en su santo que tiene un católico popular de los sentimientos de un miembro de movimiento neocatecumenal o de una comunidad eclesial de base; en estos casos, si bien la «letra» del Evangelio y de la doctrina católica es la misma, la «música» con la que se canta puede ser muy diferente.
- 3) La investigación de los sentimientos lleva al problema de los métodos. Si en la investigación de la religión en general resultan siempre

⁵⁸ EVANS-PRITCHARD, Edward E. *La religión nuer*. Madrid: Taurus, 1982 [1956].

⁵⁹ *Ibid.*, p. 378.

sospechosos los métodos cuantitativos por la dificultad de encontrar el dato preciso en un comportamiento religioso complejo, en la investigación de los sentimientos, la sospecha es mucho mayor. Por eso, se debe recurrir en mayor medida a técnicas de recopilación de la información más cualitativas, como la entrevista en profundidad, la biografía religiosa, el análisis de escritos personales de informantes (tarea poco posible en sociedades ágrafas) y el análisis de los testimonios de conversión, aunque estén un tanto institucionalizados, como ocurre entre los grupos pentecostales. Sin duda el camino es, en general, difícil, pero solo así es posible acercarse al núcleo y al significado del sentimiento religioso.

2.3. La ética religiosa

La ética es el conjunto de valores que funciona como sistema normativo de los comportamientos individuales y colectivos. Es sabido que su estudio ha sido también muy olvidado en la antropología religiosa. Quizás influyó en ello el padre de la moderna antropología, Tylor,⁶⁰ quien sostenía que, si bien «la relación entre la moralidad y la religión es difícil, intrincada y requiere gran acopio de documentación»,⁶¹ el animismo inferior, primera forma de religión, debía considerarse amoral, aunque sus adeptos tuvieran ética en su vida y en sus tradiciones. Radcliffe-Brown, a pesar de aceptar la dificultad planteada por el análisis de la relación entre moralidad y religión, no aceptó tal amoralidad y trató de probar que «las sociedades difieren en sus sistemas morales como en otros aspectos de sus sistemas sociales». Por ello, recomendaba examinar en cada sociedad «la relación de la religión [...] con su sistema particular de moralidad»,⁶² postura que se generalizó paulatinamente en los antropólogos de la religión.

⁶⁰ TYLOR, Edward B. *Op. cit.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 404.

⁶² RADCLIFFE-BROWN, *Op. cit.*, p. 195.

Sin embargo, estos no se dedicaron a examinar la relación. Solo Evans-Pritchard, quien hizo el primer estudio de una religión primitiva sobre el terreno, dedica un capítulo al pecado, que considera «un elemento capital para el estudio de la religión nuer»,⁶³ y presenta ciertos rasgos de la ética nuer. Según esta, el pecado es la infracción de cualquier prohibición; la infracción quebranta el respeto debido a las cosas y a las personas, y tiene una de sus expresiones mayores en el incesto. La importancia que tiene para los nuer el pecado se debe a que Dios no es el creador lejano y desinteresado de los hombres, hecho que privaría de significación a los abundantes sacrificios que ofrecen los nuer, sino que «se manifiesta constantemente a los hombres, interviniendo en sus empresas y asuntos».⁶⁴ Luego, Evans-Pritchard hace siete generalizaciones sobre el concepto de pecado entre los nuer:

- a) El etnógrafo no debe usar la palabra «pecado» en el sentido de nuestra cultura o de otras, pues los nuer «muestran una gran penetración tanto en lo concerniente a la inadvertencia», de modo que para ellos puede haber falta aunque la persona no lo advierta, «como a la incidencia de las consecuencias del pecado», de modo que este puede causar daño a personas que para nosotros serían inocentes.⁶⁵
- b) El pecado «no reside tanto en el acto en sí como en el no cumplimiento de la norma», que ha sido establecida por Dios para mantener el orden en la sociedad y cuya ruptura hará intervenir a Dios: «Lo esencial [...] es que los nuer conciben las faltas que hemos visto como delitos —ya globalmente, ya parcialmente— contra Dios, y que es él quien tiene que castigarlas».⁶⁶
- c) El pecado modifica el estado espiritual del hombre, que «queda contaminado por su acto» y, para librarse del pecado, debe emplear «medicinas, aspersiones, fumigaciones y otras modalidades de expulsión y purificación, además del acto aplacador del sacrificio [...]».

⁶³ EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Op. cit.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 209.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 221.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 222.

Sin embargo, como el pecado «es un estado espiritual», es necesario que el sacrificio vaya «acompañado de la voluntad y el deseo formal del pecador». ⁶⁷

- d) El pecado se identifica con la enfermedad. Por este motivo, se emplea la misma palabra para determinados pecados y enfermedades. Por ejemplo, *rual* significa tanto incesto como sífilis y *nueer* significa falta grave de respeto y su correspondiente castigo violento. Cuando alguien contrae una enfermedad, si bien los *nuer* no se ponen a indagar si el enfermo ha cometido algún pecado, «no dejarán de pensar que nadie se pone enfermo si no se ha hecho algo mal, aunque no suelen expresar este pensamiento públicamente». ⁶⁸
- e) La lengua *nuer*, a diferencia de otras lenguas, no suele tener distintas palabras para designar distintas infracciones, excepto en el caso de *rual* y algún otro. Por este motivo, usa solo *duer*, que significa «falta» y cuyo plural es *dueri*. De este modo, según Evans-Pritchard, no se puede «establecer una distinción absoluta entre lo que hemos llamado pecado y otras faltas», fuera de que, en los pecados señalados, «la sanción religiosa es más severa y más definida». ⁶⁹
- f) Todo *duer* «puede atraer consigo el castigo divino», que puede ser consecuencia de «una maldición o de la venganza de un ánima», por las injusticias cometidas contra esa ánima. Como en estos casos Dios «aparece como árbitro absoluto, la falta encierra en cierta medida la idea de la intervención divina y, por tanto, la necesidad de un sacrificio». Este se celebra solo por enfermedades graves, que se atribuyen «no solo a las causas presentes, sino también a otras faltas morales que estaban esperando, por así decir, la aparición de la enfermedad para “actualizarse”, o de las que Dios prueba que no se ha olvidado al mandar la enfermedad». El que ofrece un sacrificio debe confesar los sentimientos de rencor contra faltas que se le han hecho, y, así, «tanto las faltas como los sentimientos que ellas han generado se

⁶⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 224.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 225.

Sin embargo, como el pecado «es un estado espiritual», es necesario que el sacrificio vaya «acompañado de la voluntad y el deseo formal del pecador». ⁶⁷

- d) El pecado se identifica con la enfermedad. Por este motivo, se emplea la misma palabra para determinados pecados y enfermedades. Por ejemplo, *rual* significa tanto incesto como sífilis y *nueer* significa falta grave de respeto y su correspondiente castigo violento. Cuando alguien contrae una enfermedad, si bien los *nuer* no se ponen a indagar si el enfermo ha cometido algún pecado, «no dejarán de pensar que nadie se pone enfermo si no se ha hecho algo mal, aunque no suelen expresar este pensamiento públicamente». ⁶⁸
- e) La lengua *nuer*, a diferencia de otras lenguas, no suele tener distintas palabras para designar distintas infracciones, excepto en el caso de *rual* y algún otro. Por este motivo, usa solo *duer*, que significa «falta» y cuyo plural es *dueri*. De este modo, según Evans-Pritchard, no se puede «establecer una distinción absoluta entre lo que hemos llamado pecado y otras faltas», fuera de que, en los pecados señalados, «la sanción religiosa es más severa y más definida». ⁶⁹
- f) Todo *duer* «puede atraer consigo el castigo divino», que puede ser consecuencia de «una maldición o de la venganza de un ánima», por las injusticias cometidas contra esa ánima. Como en estos casos Dios «aparece como árbitro absoluto, la falta encierra en cierta medida la idea de la intervención divina y, por tanto, la necesidad de un sacrificio». Este se celebra solo por enfermedades graves, que se atribuyen «no solo a las causas presentes, sino también a otras faltas morales que estaban esperando, por así decir, la aparición de la enfermedad para “actualizarse”, o de las que Dios prueba que no se ha olvidado al mandar la enfermedad». El que ofrece un sacrificio debe confesar los sentimientos de rencor contra faltas que se le han hecho, y, así, «tanto las faltas como los sentimientos que ellas han generado se

⁶⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 224.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 225.

depositan en la víctima y desaparecen en la tierra junto con su sangre». ⁷⁰

- g) La identificación entre el pecado y la enfermedad tiene cierto carácter dialéctico. Por eso, en el pensamiento nuer «si no se ofrece ningún sacrificio y sobreviene una enfermedad, esta se debe [...] a la comisión del pecado. Parten, por así decir, del pecado y acaban en la enfermedad. Pero, si no se conoce ningún pecado en concreto, parten de la enfermedad y piensan que tal vez esta obedece a alguna falta». ⁷¹

A raíz del trabajo pionero de Evans-Pritchard, los antropólogos, si bien en sus etnografías siguen dedicando la mayor parte de sus páginas a los ritos y a la organización del sistema religioso, defienden que no hay religión sin ética, aunque esta no tenga la misma importancia en todas las religiones. Annemarie de Waal hace una buena síntesis de este consenso:

La ética se define, de ordinario, como «un sistema de normas morales de conducta». Tales normas no son uniformes, pero en todas las culturas funcionan las creencias religiosas para mantener o reforzar, al menos, alguna de las reglas de comportamiento moral aceptadas socialmente. Es, por tanto, una distinción errónea llamar *éticas* a algunas religiones y *no éticas* a otras. A lo sumo, puede decirse que algunos sistemas religiosos son más preceptivos o funcionan con más fuerza en ámbitos seculares que otros. Por un lado, no existe una correlación, de uno en uno, entre el desarrollo tecnológico de una cultura y la fuerza moral de su religión. Por otro lado, hubo quienes hablaron de la religión en las sociedades no literatas, como si aquella fuera totalmente idéntica al orden social. Por ejemplo, Durkheim afirmó que, en las sociedades sencillas, los códigos de comportamiento social eran normas necesariamente religiosas, ya que el dios de la sociedad era, de hecho, la sociedad misma. La represión moral de la sociedad y su sistema religioso eran, por lo mis-

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 225 y 226.

⁷¹ *Ibid.*, p. 226.

mo, según Durkheim, una sola y única cosa. Esta condición no se ha encontrado en ninguna cultura conocida.⁷²

Esta postura de la antropología de reconocer una dimensión ética en toda religión contra el pecado original de los padres fundadores de la disciplina ha sido aceptada plenamente por los antropólogos, aunque sus estudios sobre la ética religiosa eran pequeños apéndices de los estudios del ritual, de la organización y de las creencias religiosas. Este hecho se manifiesta al comparar, en las etnografías religiosas, las dos o tres breves páginas dedicadas a la primera dimensión con los amplios capítulos dedicados a las otras tres dimensiones. El verdadero problema parecía ser la dificultad de encontrar métodos para descubrir el influjo de la fe religiosa en el comportamiento ético. Aunque en la antropología política se seguía discutiendo la importancia de la ética protestante en el desarrollo capitalista —sobre todo cuando muchos latinoamericanos del campo o de colonias urbano-marginales abrazaban las religiones evangélicas—, la forma en que influye la visión religiosa sobre la ética parece un problema irresuelto. Las correlaciones estadísticas de las encuestas descubrían ciertas tendencias, pero no explicaban sus razones. Los estados de ánimo y las motivaciones religiosas al modo de Geertz⁷³ no eran operacionalizadas y, así, no podían explicar las razones del influjo de la religión en la ética.

El panorama se complica cuando en América Latina aparecen éticas no religiosas. Aunque en la compleja sociedad latinoamericana la mayoría de sus habitantes tiene la religión como referente ético, porque esa mayoría se autodefine como creyente, hay crecientes minorías con éticas no religiosas. Este fenómeno se debe, primero, a la influencia del laicismo promovido por los partidos liberales en la educación escolar y en la vida pública desde el siglo XIX; y, últimamente, al influjo de los valores del hombre posmoderno. Al respecto, es útil referirse a

⁷² WAAL, Annemarie de. *Introducción a la antropología religiosa*. Estella: Verbo Divino, 1975 [1968], pp. 363-364.

⁷³ GEERTZ, Clifford. *Op. cit.*

las tipologías sobre la ética. Lipovetsky⁷⁴ construye una en la que distingue una ética religiosa, una ética laica y una ética posmoralista, que corresponden al mundo anterior a la Ilustración, al mundo moderno y al mundo posmoderno, respectivamente.

- a) **Ética religiosa.** Es la que está justificada por referencia a Dios y se ha dado tanto en las grandes tradiciones religiosas como en las religiones primitivas. Para Lipovetsky, «en el principio la moral era Dios. En el Occidente cristiano hasta el alba de la Ilustración, son raros los espíritus que recusan este axioma: Dios es el alfa y el omega de la moral; sólo por su voz se conocen los mandamientos últimos, sólo por la fe reina la virtud». En consecuencia, «la virtud puramente profana es inconsistente y falsa: la moral, en las épocas premodernas, es de esencia teológica, no se concibe como una esfera independiente de la religión».⁷⁵
- b) **Ética laica.** Nace de las ideas de la Ilustración, en las que el hombre occidental trata de organizar la sociedad por sí mismo al margen de Dios, como lo expresa la coronación de una mujer como la Diosa Razón en la Revolución Francesa. Para Lipovetsky, la ética laica se extiende entre 1700 y 1950, y se caracteriza por una figura clave de la religión: la deuda infinita o deber absoluto. Por eso, «las democracias individualistas inaugurales en todas partes han salmodiado e idealizado la obligación moral, celebrando con excepcional gravedad los deberes del hombre y del ciudadano, impuesto normas austeras, represivas, disciplinarias, referidas a la vida privada». La conclusión de este proceso es que las obligaciones con Dios «no han sido sino transferidas a la esfera humana profana, se han metamorfoseado en deberes incondicionales hacia uno mismo, hacia los otros, hacia la colectividad. El primer ciclo de la moral moderna ha funcionado como una religión del deber laico».⁷⁶

⁷⁴ LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1994.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 11-12.

- c) **Ética posmoralista.** Nace a partir de la crisis del proyecto moderno, hacia 1950, con la aparición de ideas posmodernas. Se considera un nuevo paso en la secularización de la moral, que no consiste «solo en afirmar la ética como esfera independiente de las religiones reveladas, sino en disolver socialmente su *forma* religiosa: el deber mismo», es decir, ni deber religioso ni deber laico, y así puede considerarse la ética del posdeber. Es una nueva cultura ética, que «repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo y, paralelamente, corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad [...] y que solo otorga crédito a las normas indoloras de la vida ética». ⁷⁷ Esta ética posmoralista parte de la autonomía del individuo, que se preocupa sobre todo de su propia felicidad y de su realización casi sin referencia al otro. Sin embargo, como la convivencia humana exige alguna referencia al otro, esta se traduce en una ética indolora llena de soluciones pragmáticas.

Tras esta breve síntesis sobre religión y ética, quiero presentar algunas preguntas y observaciones. En cuanto a las preguntas, son, entre otras: ¿Por qué la ética sigue siendo olvidada en los estudios de antropología de la religión, aunque se acepte que todas las religiones son éticas, aunque en distinto grado? ¿Por qué los antropólogos —la mayoría de ellos hijos de la Ilustración y testigos de cómo en sus propias sociedades la dimensión vertical hacia Dios ha perdido vigencia frente a la dimensión horizontal hacia el hombre— no han estudiado la dimensión ética en la modernización del mundo tradicional? ¿Por qué los antropólogos no han analizado más la aceptación de las éticas puritanas, el surgimiento de los fundamentalismos éticos, la sacralidad subyacente en la ética secular y la eficacia real de la ética posmoralista para la convivencia humana?

En cuanto a mis observaciones, tampoco ahora presento conclusiones definitivas sino sugerencias provisionales sobre los temas y los métodos de investigación:

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 12-13.

- a) Partiendo de la conclusión aceptada de que todas las religiones tienen una dimensión ética, aunque no tengan el mismo desarrollo en todas, urge hacer buenas etnografías sobre la dimensión ética, tanto individual como colectiva, en las sociedades tradicionales. En la dimensión individual es útil recordar que, si bien los miembros de esas sociedades pueden tener una ética deficiente desde las normas religiosas institucionalizadas, la ética no debe medirse solo por el cumplimiento formal sino, también, por el compromiso total y los niveles de solidaridad que puede suscitar. En cuanto a la ética colectiva, se debe seguir analizando el influjo de la visión religiosa en las formas de organización colectiva, y viceversa, así como el nivel de libertad individual en el seno de sociedades dominadas por la solidaridad mecánica.
- b) Al analizar el concepto de pecado, es necesario investigar los requisitos fijados por la sociedad para que un acto sea considerado pecado. Si bien la maldad de la acción en sí, la advertencia de la mente y el consentimiento parecen ser requisitos bastante universales —al menos en sociedades en las que el individuo tiene cierta autonomía—, los condicionamientos culturales pueden matizar la importancia de esos requisitos. También es conveniente recoger catálogos de pecados y las razones de su prohibición dentro de los parámetros del relativismo cultural, y analizar la dimensión numinosa del pecado más presente en sociedades sacralizadas. Además, se debe analizar el peso ético de la creencia en una sanción intramundana, porque en ciertas sociedades tradicionales y en muchos católicos populares se admite sobre todo la sanción intramundana de un Dios que premia y castiga en la vida presente.
- c) En cuanto a los métodos para investigar el comportamiento ético, es difícil aplicarlos debido a los mecanismos de defensa de los informantes, que a menudo informan más sobre el comportamiento ético ideal que sobre el real. También aquí los métodos más cualitativos (entrevista en profundidad y biografías religiosas) son mucho más adecuados para recoger la información, aunque siga pendiente la representatividad. Por otra parte, es necesaria la investigación de

los temas éticos más actuales y de sus relaciones con la religión, aunque en estos casos sea difícil saber dónde se sitúa la persona y si comunica lo que piensa realmente o lo que parece pensar en un determinado contexto. Para terminar, solo quiero añadir que en la investigación de la experiencia subjetiva y de la ética de la religión hay, como decía César Vallejo, muchísimo que hacer.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMAN, Hugo y Mate REYES (eds.)
Karl Marx y Friedrich Engels. Salamanca: Sígueme, 1974.
- BENEDICT, Ruth
El hombre y la cultura. Buenos Aires: Sudamericana, 1967 [1934].
- DURKHEIM, Emilio
Las formas elementales de la vida religiosa. Buenos Aires: Schapire, 1968 [1912].
- EVANS-PRITCHARD, Edward
La religión nuer. Madrid: Taurus, 1980 [1956].
- FIERRO, Alfredo
Sobre la religión. Madrid: Taurus, 1978.
- GEERTZ, Clifford
«Religion as a cultural system». En: LESSA, William y Evon Z. VOGT (eds.), *Reader in comparative religion*. Nueva York: Harper and Row, 1965, pp. 202-216.
- HOUTART, François
Religión y modos de producción precapitalistas. Barcelona: Iepala, 1989.
- JAMES, William
Las variedades de la experiencia religiosa. Barcelona: Península, 1986 [1902].
- KROTZ, Esteban (comp.)
La cultura adjetivada. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- LIPOVESKY, Gilles
El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Barcelona: Anagrama, 1994.
- MARZAL, Manuel
El sincretismo iberoamericano. Lima: PUCP, 1985.
«Claves de interpretación del catolicismo popular peruano». *Dia-logos*, n.º 28, Lima, Federación de Facultades de Comunicación Social, 1990.

El rostro indio de Dios (ed.). Lima: PUCP, 1992.

Tierra encantada. Tratado de antropología de la religión en América Latina. Madrid: Editorial Trotta y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

MESLIN, Michel

Aproximaciones a una ciencia de las religiones. Madrid: Cristiandad, 1978.

MURDOCK, George

Gua para la clasificación de datos culturales. Washington: Unión Panamericana, 1960.

OTTO, Rudolf

Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios. Madrid: Revista de Occidente, 1965 [1917].

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald

Estructura y función en la religión de la sociedad primitiva. Barcelona: Península, 1972 [1952].

RUIZ DE MONTROYA, Antonio

Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní. Lima: 1996 [1951], Centro Amazónico de Antropología y Editorial Bartomeu Meliá, 1996.

TYLOR, Edward B.

Cultura primitiva. Madrid: Ayuso, 1981 [1871].

VARIOS

Teología india, tomos I y II. Quito: Cenami y Abya-Yala, 1991 y 1994, respectivamente.

VOGT, Evon Z.

«Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica». En: GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel *et al.* (eds.). *De palabra y de obra en el Nuevo Mundo. Tomo II: Encuentros interétnicos*. Madrid: Siglo XXI, 1992, pp. 249-254.

WAAL, Annemarie de

Introducción a la antropología religiosa. Estella: Verbo Divino, 1975 [1968].

MANUEL M. MARZAL

WILSON, Bryan

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

El retorno de lo que jamás se fue

Carlos Castillo Matasoglio

El presente ensayo pretende ofrecer algunas líneas que ayuden a explicar la particularidad del actual retorno de lo religioso en América Latina, desde mi particular experiencia como creyente y como sacerdote que observa nuestra realidad religiosa. Es sabido que América Latina tiene varios bloques culturales distintos, amplios y muy complejos, que esconden experiencias y vivencias religiosas muy diversificadas. Uno de estos bloques corresponde a los países andinos; otro, a las culturas más europeizadas (Argentina y Chile); y otro, a Brasil, con la presencia de lo indígena y lo africano. En el presente trabajo, me limitaré a reflexionar sobre el área andina y, particularmente, sobre su zona urbana.

En esta área, la forma que ha adquirido la religión en los últimos diez años es parte de la crisis de nuestro continente, que se manifiesta como un proceso de destrucción¹ definitiva. Con esta última afir-

¹ En otro artículo explicamos la diferencia entre crisis transitoria y crisis destructiva, y entre crisis destructiva transitoria y definitiva. Véase mi artículo: «Ser cristiano entre dos milenios. Hacia una teología de la regeneración». *Debates en Sociología*, n.º 25, 2000, p. 18. Véase también FUKUYAMA, Francis. *La grande distruzione*. Milano: Garzanti, 1999; y CASTELLS, Manuel. *La era de la información*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

mación, quiero diferenciar el modo en que se da la crisis en nuestros países de la forma que toma la crisis en los países desarrollados, en los que se trata, más bien, de una transición acelerada hacia otro sistema. Aunque la incertidumbre sobre cómo será el planeta nos afecta a los dos mundos, el primero y el tercero, en América Latina tenemos la sospecha de un posible quiebre general más que de una transición. Ante este quiebre se hace urgente la elaboración de una alternativa, aunque algunos afirmen que estamos en una lenta y progresiva generación de un mundo nuevo en el largo plazo.²

Por ello, es posible hablar de «nuestra posmodernidad», caracterizada en el plano religioso por la renovación de muchos aspectos de la religiosidad cristiana. Esta característica nos distingue de otros contextos: entre nosotros no se experimenta un poscristianismo ni una secularización de la cultura, sino que, más bien, se está dando un refuerzo de lo religioso. Sin duda hay algunos elementos secularizadores, pero en el grueso de nuestras poblaciones —quizás porque la crisis llega a niveles tan graves, fuertes y destructivos— lo religioso crece abundantemente.

Detrás de este refuerzo de lo religioso vive un sujeto personal y social que está también en crisis. Debe enfrentar el hecho desconcertante del quiebre o ruptura de su ser, de la pérdida de su identidad y de la muerte cotidiana en la marginación. La situación del latinoamericano quebrado, especialmente la situación de los pobres, ha ido a peor con la globalización y con la exclusión. La religión debe responder a las preguntas de un sujeto que no solo es pobre, sino que también está perdido, tanto en sus horizontes como en su subjetividad personal y social. Se han acabado los tiempos en que se afirmaba de los pobres que eran una «fuerza histórica». Hoy el sujeto se ha debilitado políticamente y socialmente, y corre el riesgo de una crisis subjetiva irreversible que ya ha alcanzado niveles muy grandes

² *Ibid.*, tomo III, p. 405 y ss.

de expansión. Nuestras reflexiones tienen su punto de partida en la «debilidad histórica de los pobres».³

Sin embargo, la generalización progresiva y galopante de un sujeto en crisis no parece haber llevado a una crisis de fe sino, más bien, a una recuperación sustancial de lo religioso. No se trata simplemente de un refugio evasivo sino, sobre todo, de una profundización intuitiva para restablecer sus agotadas fuerzas. Así, la religión tiene una importancia fundamental en esta crisis destructiva. Proporciona no solo un respiro para sobrevivir sino, también, un espacio para retomarse a sí mismo y enfrentar la crisis, aunque, sin duda, esta vuelta de lo religioso tiene a veces características de refugio, de evasión ante la dura realidad.⁴

³ Creemos que este es el punto más importante entre las novedades de la situación actual, hecho poco tomado en consideración por algunos de los mismos teólogos de la liberación, que a veces, fundados en una extrema actitud de «resistencia», tratan de mantener a la vez la irrevocable opción preferencial por los pobres y la irrevocabilidad de alternativas y métodos de los años 70. Un buen ejemplo de esta actitud se puede ver en VIGIL, José María. «La opción por los pobres en el congreso de teología de Belo Horizonte 2000». En: *Libro final del Congreso de Teología «Sarça ardente»*. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2000, pp. 297-308: «En realidad, la Teología de la Liberación no está en crisis; quienes propiamente están en crisis son algunos teólogos de la liberación. La OP no está en crisis, sino en el sentido de que lo están grupos cristianos que en otro tiempo la hicieron y profesaron con lucidez, y hoy la callan, la ocultan, la desnaturalizan, la rechazan o abjurán de ella».

⁴ Sucede, en cierto sentido, aunque de modo totalmente nuevo, lo que Gramsci llamaba «determinismo» como «una forma de religión»: «Si puo osservare come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico sia stato un «aroma» ideologico immediato della filosofia della prassi, una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti), resa necessaria e giustificata storicamente dal carattere «subalterno» di determinati strati sociali. Quando non si ha l'iniziativa nella lotta e la lotta stessa finisce quindi con l'identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico, diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e ostinata. «Io sono sconfitto momentaneamente, ma la forza delle cose lavora per me a lungo andare, ecc.» La volonta reale si traveste in un atto di fede, in una certa razionalita della sotira, in una forma

Según Manuel Marzal, a diferencia de los países europeos y norteamericanos, donde se puede estar dando un retorno de lo religioso después de una partida, en América Latina, y sobre todo en el área andina, es relevante en estos años el vigor del catolicismo popular.⁵ Más aún, se puede pensar —señala— que en la posmodernidad latinoamericana lo religioso se encuentra en su ambiente, sin mayores enemigos, es decir, sin prejuicios modernistas racionalistas, como sucedió en otro contexto. Si bien es cierto que, en los países del área andina, lo religioso tiene un arraigo muy especial en la vida de la gente, este hecho no vuelve inválida la observación de Marzal.

Según esta observación, el retorno de lo que no se ha ido no significa que lo religioso haya permanecido fijo e inalterado; existen cambios que buscaremos precisar. En efecto, hay un dinamismo interno en la religiosidad popular que debe ser tomado en consideración.⁶ Por esta razón, se puede hablar de una vigencia renovada de lo religioso y, especialmente, de los catolicismos populares.

Si hacemos un planteamiento del problema del retorno de lo religioso en América Latina, debemos decir que se trata del problema del regreso de lo que jamás se fue. No se ha ido porque estamos sustancialmente en un pueblo «pobre y creyente»,⁷ pero tampoco se trata de una simple permanencia, igual que en el pasado. Aparecen nuevos elementos e incluso regresan costumbres que habían sido dejadas de lado.

empirica di finaismo appassionato che appare come un sostituto della predestinazione, della provvidenza, ecc. Delle religioni confessionali [...)]. GRAMSCI, Antonio. *Quaderni dal carcere*. Turín: Einaudi, 2001, pp. 1387-88 y 1394-95. También suele suceder así con los jóvenes, cf. CLIMATI, Carlo. *I giovani e l'esoterismo, magia, satanismo e occultismo: l'inganno del fuoco che non bruccia*. Milán: Saggistica Paoline, 2001.

⁵ MARZAL, Manuel; Catalina ROMERO; y José SÁNCHEZ (eds.). *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 24.

⁶ *Ibid.*, pp. 21-55.

⁷ Expresión preferida en la Teología de la Liberación.

Explicaremos nuestro tema en dos partes. La primera se dedica a explicar cómo es que lo religioso regresa, si jamás partió. La segunda intenta comprender la particularidad de nuestro retorno como intento de regeneración religiosa. Nos hubiera gustado intercalar un ensayo de interpretación histórico-cultural entre estas dos partes, porque una interpretación del tema del sujeto golpeado, constreñido y fragmentado no es cosa de hoy sino un problema histórico-cultural de fondo, que requiere ser meditado con paciencia y honrura. Desgraciadamente, el límite del espacio obliga a la brevedad.

1. JAMÁS SE FUE PERO, A PESAR DE TODO, VUELVE: ¿CÓMO?

Ante todo se puede distinguir tres momentos importantes en lo religioso católico-cristiano latinoamericano:

- 1) Antes del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, la religiosidad campesina y popular convive con cierto dualismo o paralelismo respecto a la organización religiosa eclesiástica oficial, marcada por el sacramentalismo y el doctrinarismo catequético. Son dos los polos: religiosidad oficial y religiosidad popular extendida.
- 2) Con la Conferencia de Medellín comienza en distintas diócesis —aunque no en todas— un camino evangelizador de la religiosidad popular, que acepta su ambigüedad y desarrolla los aspectos más vivos de la revelación cristiana presentes en ella.⁸ Se desata

⁸ Documento 6.2 sobre la Pastoral Popular: «La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana.

- así un interesante resurgimiento de la potencialidad liberadora de la religiosidad popular, que acompaña el camino de un pueblo que toma conciencia de su dignidad y se organiza para alcanzar un «protagonismo popular», hecho que también es valorado de forma positiva por la Conferencia de Puebla en su famoso texto sobre la potencialidad liberadora de la religiosidad popular.⁹ Conforme avanzan los intentos de transformación social y el «protagonismo de los pobres», los acompañan, en su interior, la presencia de las comunidades cristianas de base y las profundizaciones religiosas populares adaptadas al camino de la liberación. Y las cosas parecen andar bien.
- 3) Sin embargo, las cosas son distintas cuando los caminos de salida se bloquean, la crisis política y moral emerge (incluso al interior de este protagonismo) y la crisis global impulsa a la gente hacia la exclusión, dejando a los pobres sin trabajo, rompiendo todo

Se advierte en la expresión de la religiosidad popular una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas, especialmente en orden a la caridad, aun cuando muestre deficiencias en su conducta moral. Su participación en la vida cultural oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa.

Esta religiosidad, más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, puede entrar en crisis, y de hecho ya ha comenzado a entrar, con el conocimiento científico del mundo que nos rodea».

- ⁹ Puebla 452: «La religiosidad popular, si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y Estados. Por ello deja un espacio para lo que S. S. Juan Pablo II ha vuelto a denominar "estructuras de pecado" (Juan Pablo II, Homilía Zapopán 3: AAS 71, p. 230). Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y hermandad solidaria. Se trata de valores que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Ésta es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte, el pueblo, movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada».

tipo de organización y forma de actividad colectiva del sujeto social.

Antes de seguir, es necesario rechazar la idea de que en América Latina haya habido una situación optimista de florecimiento fácil de la conciencia. Este hecho no ha ocurrido ni siquiera en los momentos más efervescentes, como Medellín. Siempre hubo problemas. Lo que sí es verdad es que el sujeto popular de los años 70 era más fuerte que el despedazado sujeto popular de hoy. Así, se tiene la impresión de un aparente regreso a la situación anterior a Medellín, también desde el punto de vista religioso. Digo «aparente» porque, en efecto, no es igual. Treinta años no han pasado en vano, pero sí se requiere una visión más justa: se trataría de una nueva visita a la etapa anterior a Medellín para abrir nuevos desarrollos actualmente.

Por ello, quisiera presentar mis observaciones sobre los elementos que han quedado permanentes en la religiosidad, adquiridos después de la experiencia posconciliar, para después exponer los últimos cambios que podemos observar.

1.1. Elementos permanentes

1.1.1. *Paralelismo popular-oficial*

Por más que se haya evangelizado en forma liberadora, la religiosidad popular permanece siempre paralela a las decisiones y a los modos religiosos oficiales, especialmente a los sacramentos y a la doctrina. En efecto, estos no abrazan jamás toda la experiencia religiosa de un pueblo. Más bien, la religiosidad popular acentúa ciertos aspectos, como el culto a ciertos santos distintos de los santos y beatos oficiales. En el Perú, este es el caso de la devoción a Sarita Colonia, «santa» popular no canonizada, en contraposición a otros santos más oficiales que no significan nada para el pueblo. También se puede notar que la gente del campo permanece enraizada en ciertos ritos, propios de sus fiestas ligadas a la agricultura: los pagos a la tierra, la

reciprocidad de favores, el miedo y la veneración del espíritu de las montañas, entre otros. Todas estas son formas rituales ligadas a una religiosidad cíclica campesina.

1.1.2. Dinamicidad y adaptaciones a las situaciones de pobreza y marginación

Sin embargo, existe un dinamismo. Se puede ver, por ejemplo, en el caso de las cofradías, organizadas en la ciudad para el culto de algún santo o del Señor de los Milagros. Se trata de formas asociativas que sirven como defensa frente a la pobreza y como modos de aclimatación a la cultura urbana, marginadora y selectiva.

1.1.3. Sentido liberador definido

Permanece el hecho de que una vez evangelizada, en un sentido profético social, la religiosidad popular incorpora este sentido como elemento característico. Es el caso de la forma histórico-social que tienen ciertas devociones. Por ejemplo, cuando se hace el Via Crucis en Semana Santa o en las estaciones de las procesiones, se ha incorporado la reflexión que pone en relación la fe religiosa en Jesús con los problemas urgentes de la vida social y política del país. Otro ejemplo: una vez constituido San Martín de Porras, alrededor de los años 70, como patrón de la justicia social, jamás se le ha quitado este título. Por el contrario, es —sin lugar a dudas— el patrono de los pobres. En otras palabras, estos ejemplos muestran también que, en muchas comunidades cristianas, alrededor de estas devociones siguen vivos muchos elementos propios de una actitud comprometida, aunque no en los modos más activos de lo social, como sucedió durante los años 70 u 80.

1.1.4. La ritualización

Otro hecho constante es la ritualización de esta religiosidad y su resurgimiento dentro de un mundo donde se pierden los ritos y

donde cierta historización de la religiosidad puede haber llevado a una relación un poco mecánica entre rito y problemática social.

Una constante actual es la práctica del rito en sí mismo, sin mayor interés por problemas específicos. No solo porque haya un menor interés por lo social respecto a otras épocas sino, sobre todo, porque se busca la experiencia religiosa en sí misma, gratuita y libre de compromisos, para que después produzca el compromiso que cada cual decida según su conciencia. Hay una especie de apuesta por lo gratuito, una «purificación» de la oración respecto a intereses inmediatos, incluso cuando estos existen y son urgentes, como en el caso de Perú, en la incertidumbre ante algunas elecciones presidenciales. En esos días, existe una necesidad frecuente de orar por la crítica situación nacional, pero esa oración es como un momento místico de abandono hacia el Señor en el silencio. Después, como relata un periodista, si se pregunta para qué ha orado, la gente responde, por ejemplo, «yo le he pedido al Señor que me ilumine para saber votar por un presidente bueno».¹⁰

1.2. Nuevos elementos

No obstante, junto a los elementos permanentes se pueden observar novedades ocurridas alrededor de los últimos diez años.

1.2.1. *La experiencia directa de lo religioso*

Ahora es normal ver, más que un respeto y distancia entre el sujeto religioso y el «objeto»¹¹ de fe, un mayor apego a este, caracterizado por la experiencia directa, por tocar y sentir estos objetos o sujetos.

¹⁰ Entrevista durante las elecciones de abril del 2001, Canal 5.

¹¹ Aquí una observación: un elemento realmente nuevo es el haber superado cierto «cosismo» de la fe respecto al pasado. Hoy se tiene más claro que la relación creyente es de sujeto a sujeto, aporte fundamental del Concilio Vaticano II en la *Dei verbum* 5.

Por ejemplo, se visita a la «Beatita de Humay» para echarse en su cama y dejarse envolver por su encanto, por su espíritu, por su fuerza y su santidad. Las mujeres embarazadas visitan la casa de san Juan Macías y se sientan en su silla antes de dar a luz para que el parto salga bien.

Estas costumbres, cercanas a la superstición, coinciden con otras manifestaciones del actual mundo religioso: hacer contacto con los muertos, tener experiencias místicas y «viajes» interestelares espirituales, es decir, dejarse envolver por la espiritualidad.¹² Son experiencias que retoman viejos modelos, como los «arrobamientos».

1.2.2. *La fuerza del sentimiento*

Lo anterior está ligado a la fuerza que va adquiriendo el sentimiento,¹³ que, yo diría, no asume solo la característica de «sentirse bien» o de sentir experiencias desencadenantes o alucinantes (aunque es verdad que también esto existe) sino, sobre todo, la de «recibir» del más allá la fuerza necesaria para sobrevivir con coraje esta vida. No obstante, es necesario decir que los sentimientos que más comúnmente se busca tener son de tipo primario: aquellos que vienen de la niñez y que constituyen los primeros pasos esenciales de la vida de toda persona, todos ligados a la afectividad. Se ha generalizado bastante el acercamiento a lo religioso para recibir caricias, tocamientos, besos, abrazos, alegría comunitaria, acogida y expresión corporal.¹⁴

¹² Véase PÉREZ ÁLVAREZ, Mariano. *La superstición en la ciudad*. Madrid: Siglo XXI, 1993.

¹³ Cf. MARDONES, José María. *Análisis de la sociedad y fe cristiana*. Madrid: PPC, 1995, p. 250 (habla de «la religión emocional»).

¹⁴ Mardones ha subrayado que es posible incluir como formas religiosas nuevas los diversos programas de cultivo del cuerpo (gimnasia, aeróbicos), disciplinas como el yoga o los sistemas dietéticos, que sumergen a las personas en sacrificios del cuerpo como un ideal para conseguir un objetivo de tipo religioso secular (tener belleza, sentirse bien, etc.). Véase MARDONES, José María. *Op. cit.*, p. 254.

Todo parece venir de heridas tan grandes que se tratan de sanar con momentos muy intensos. En otras palabras, la gente está «cansada y abatida como ovejas sin pastor».¹⁵ Se trata, en este sentido, de un esoterismo sentimentalista en busca de sanación.

1.2.3. Nueva relación «moral» con el santo

Al lado de esto, surge cierta nueva búsqueda de relación con el «santo», es decir, de ir más allá del intercambio de favores o promesas mutuas («tú —Dios o santo— debes darme a mí, así como yo te doy»). Se trata más bien de alimentarse por medio del conocimiento de la vida del santo para aprender a actuar como él en circunstancias nuevas. Se busca, en otras palabras, alimentar la propia vida moral por medio del conocimiento de la actitud moral del santo. Para ello se lee su biografía y se busca conocer pasajes de su vida, incluso si uno no está de acuerdo con las cosas curiosas que esta vida presenta, como es el caso de las flagelaciones de Rosa de Lima. Es verdad que algunos asumen esta actitud sin ningún reparo, pero la mayoría se pregunta si en este caso no habría habido un fuerte masoquismo y rechazan así las autoflagelaciones de la santa.

En cambio, cuando la historiografía actual interpreta de manera nueva estos hechos extraños, la gente simple queda muy fascinada y aprende a comprender el sentido de la vida de los santos con mucho placer: siente que el santo aporta algo fundamental, una noción de lo que es vivir, especialmente cuando no hay referentes claros. Esta característica moral del culto religioso se observaba alrededor de los años 90 en una encuesta a universitarios¹⁶ como parte de la religiosidad de esos jóvenes, a diferencia de la actitud de intercambio, considerada propia de la religiosidad popular tradicional. Hoy, en cambio, es ya patrimonio común de la religiosidad del mundo popular.

¹⁵ Mt 8, 36.

¹⁶ Cf. CORTÁZAR, Juan Carlos. *La experiencia religiosa de los estudiantes universitarios limeños*. Quito: MIEC-JECI, 1992.

Este hecho hace ver que cierta racionalidad —o cierta capacidad de reflexión— ha entrado en este mundo popular, quizás por influencia de la globalización.

1.2.4. Ritos para restaurar la vida

Es notoria también la búsqueda de ritos re-estructuradores de la vida personal, regulares y fijos, que son vividos como el verdadero contacto con lo sagrado y lo trascendente. En un mundo desritualizado, y con una prédica más flexible, ante el desbocamiento de la vida humana y social surge la necesidad de los ritos. Sin embargo, esta tendencia, que es una nota permanente de la religiosidad —como veíamos—, acentúa la finalidad de restaurar la vida personal.

De aquí la dedicación menor a la práctica social y el apasionamiento por la liturgia, los cantos, el orden litúrgico, las prácticas de piedad, los días fijos de culto —en ambientes católicos— y el regreso de ciertos ritos ancestrales, al menos en su forma pública (pagos a la tierra o a divinidades nativas), en ambientes simplemente civiles (ritos del camino amoroso, horas de ejercicio, dietas y otros). Sobre todo, los ritos ancestrales, que antes se hacían de manera escondida o clandestina, hoy se realizan de forma pública y abierta. Se sabe que en México reaparecen formas de celebración ritual a la tierra; esto sucede también en Perú, por ejemplo, con ciertas fiestas, como el *Inti Raymi*. Este también es un signo de búsqueda de seguridad en una sociedad que dispersa a los pobres por todo el mundo. Debemos incluir aquí el regreso de la superstición, de lo mágico, de la brujería, del miedo a los demonios y a los espíritus, de la comunicación con los muertos a través de la *Ouija*.

En cierto sentido, también se abre el espacio para que los sectores más conservadores de las iglesias introduzcan las «prácticas de piedad» como puntos importantes y calificados de cumplimiento de la voluntad de Dios en la historia personal, por más que no tengan que ver directamente con ella. Todos estos ritos, especialmente si son de iniciación a algo exclusivo, reaparecen de modo más constan-

te y explícito en lo religioso, pero de maneras diferentes según los sectores: los más ricos tienden más al esoterismo y a la brujería; los más pobres, a la superstición y al rito ancestral. De todos modos, las formas «supersticiosas» regresan.

1.2.5. *El regreso del miedo y lo religioso: la superstición*

Se ve también el retorno un aspecto de la religión: el temor a lo tremendo, con la consiguiente búsqueda de una religión que ofrezca seguridad ante el mal, el demonio, los espíritus y demás manifestaciones, es decir, como seguridad ante la incertidumbre. En efecto, como se ve el triunfo del mal, se cultiva por seguridad dos tipos de religiones: la de tipo exorcista, que busca vencer a los demonios, o la de edulcoración de las relaciones con ellos, que se pone de su parte (las religiones demoníacas o satánicas). Estas últimas son el revés de las religiones exorcistas, pero expresan el mismo problema: el quiebre y la incertidumbre del sujeto.

Este fenómeno, llamado superstición, resulta contradictorio a la búsqueda de cierto orden en la vida. Sin embargo, es un camino fácil y simple para el hombre común, que puede convertirse también en uno muy grave. Como se dice en un estudio llevado a cabo en España hace algunos años, la superstición, en una situación de vida cotidiana estructurada y estable, se vive como algo que se puede sobrellevar. Sin embargo, cuando la sociedad pierde horizontes, entra la crisis y se comienza a poner la superstición en el centro de las decisiones y del poder, se cabalga sin punto de llegada y sobreviene el caos general.¹⁷

1.2.6. *Intimismo personal y comunitario*

Una última observación es el intimismo con el que se toma la religión, como algo que se cultiva para alimentar un núcleo de intimi-

¹⁷ PÉREZ ÁLVAREZ, Mariano. *Op. cit.*, p. 305.

dad que queda como último recurso a resguardar en un mundo en el que todo se desvanece. Aunque incluye una actitud de evasión, se trata de una búsqueda de intimidad interna y digna, en medio de maltratos y violaciones sufridas por el ser personal. Lo religioso adquiere, por este motivo, la forma de un hermetismo personal dentro de un hermetismo comunitario. Por una parte, surge un deseo desenfrenado de pertenecer a una comunidad protectora que le permita a uno restaurarse o recuperarse de heridas muy hondas, que le ayude a tener seguridad. Por otra parte, en el terreno personal surge cierto orientalismo, cierta preferencia por el retiro, por el silencio, por los cantos gregorianos, por las devociones místicas y la regeneración individual. Cierta necesidad de «renacer» está muy presente.

1.3. Tipos de experiencias más comunes en la actualidad

Para terminar esta primera parte, haremos una lista de algunos de los tipos de experiencias religiosas actuales más comunes. Estas incluyen, de diferentes modos, varios de los aspectos que hemos subrayado. Vamos a llamarlos «religiosidades», pues aunque no son religiones nuevas ni formas religiosas acabadas, sí son formas distinguibles que con el tiempo pueden configurar realidades religiosas diferenciadas.

- 1) Primero se puede hablar de la nueva religiosidad católica común, caracterizada por la síntesis entre la antigua devoción popular, cierta reflexión personal y social, y la fuerza del sentimiento religioso.
- 2) Luego tenemos la religiosidad de grupos pequeños intra-eclesiales y para-eclesiales, que se caracterizan por una proliferación de distintos espacios, más personales y acogedores, para vivir la experiencia de fe. Son distintas formas de grupos: de oración, bíblicos, de reflexión, de compartir, de alabanza y terapéuticos, entre otros. En ellos se nota una fuerte tendencia actual a centrarse en lo personal para ayudar a las personas a reconstituirse. No son

muy estructurados, implican búsqueda y son difícilmente durables.

- 3) Sigue la religiosidad de los nuevos movimientos católicos y el recrudescimiento de la religión del miedo. Desde centros ubicados fuera de nuestros países proponen espiritualidades organizadas, sin enraizamiento en las localidades, que brindan seguridad a la experiencia religiosa a partir de diversos tipos de prácticas preestablecidas. Incentivan sobre todo el temor como un medio para propiciar la docilidad religiosa de sus miembros y tienen una prédica excesiva sobre el pecado y el demonio. Tienen mucho de religiosidad pietista y devocional, pero esta vez no vivida espontáneamente sino conforme a unas normas que se adscriben a una línea predeterminada que no puede ser violada.
- 4) También está la religiosidad carismática, que, partiendo de una determinada manera de ver la acción del espíritu, desarrolla sobre todo los aspectos sentimentales y festivos de la vida espiritual. Hay un interés fundamental en la relación entre salvación y sanación de la enfermedad. Tiene su origen en un aspecto de la renovación conciliar que coge de Cristo su carácter espiritual y terapéutico. Enfrenta en forma inmediata el peso de la enfermedad en las personas golpeadas por el sistema de vida. Toma en la Iglesia Católica formas sacramentales; y, en las iglesias protestantes, la forma pentecostal. Es la forma más generalizada y arraigada en el pueblo. Influye en muchas otras formas y es mucho más que el movimiento carismático.
- 5) La religiosidad devocional tradicional renovada se puede distinguir también en los diversos grupos actuales de cofradías y asociaciones que se forman en torno a un santo, en las que sin duda existe una vida social de integración provinciana. Es renovada porque en la urbe adquiere otras connotaciones, pero es tradicional porque retoma la devoción antigua y la actualiza dinámicamente. Esta persiste y se desarrolla como una roca fuerte de catolicismo popular. Ha crecido en los últimos años, sobre todo en el caso de cofradías como la del Señor de los Milagros.

- 6) La religiosidad de la mezcla personal, tipo «menú», está presente hoy con más fuerza. Siempre lo estuvo, sobre todo cuando se combinaba catolicismo con supersticiones o costumbres campesinas (bendición con curanderismo, por ejemplo), pero hoy existe mucho deambular religioso, curiosidad y paso de una religión a otra para «sentirse bien» sin dejar de tener lazos católicos. Este hecho sucede incluso en personas mayores desoladas. Es todavía un fenómeno minoritario, pero parece estar en crecimiento.
- 7) La religiosidad orientalista comienza también a adquirir importancia, aunque no tanta como en los países más desarrollados del norte. Se caracteriza por la contemplación como actitud ante la vida e invita a ritos de paz interior y de sintonía con el cosmos. Aquí se puede colocar incluso la New Age, que no ha tenido mucho arraigo en Latinoamérica.
- 8) La religiosidad esotérica está presente en menor grado, pero influye sobre todo culturalmente en ciertos sectores de estudiantes o en gente ligada a la actividad del pensar. Proponen ritos de iniciación selectiva para personas con «aura» y cualidades especiales que los separan del resto. En este tipo, como en el anterior, se anima a cultivar cierta mística elevada.
- 9) La religiosidad supersticiosa se ha hecho muy presente en diversidad de ambientes. En ella, la persona recurre a diversos ritos, arbitraria pero regularmente, organizados para solucionar problemas muy diversos. Hoy se extiende enormemente y cuenta con el apoyo de los medios, desde la televisión hasta la radio. La búsqueda de soluciones fáciles a problemas complejos y duros es la raíz de este tipo de religiosidad.
- 10) Hay también una religiosidad secular —llamada así por Mardones en España— que en nuestros países aparece en la medida en que la vida urbana exige ciertas disciplinas o induce a ciertas manías o formas compulsivas de recibir aliento para poder vivir: el culto al cuerpo, a la salud, a los animales, al sexo y a la droga, entre otros. No tienen un Dios trascendente, pero sí esta suerte de

ídolos más pequeños a los cuales ofrecen el sacrificio de la disciplina y los ritos de adoración más caprichosos.

- 11) También comienza a jugar cierto papel —especialmente en las zonas campesinas de nuestros países— el renacimiento de cierta religiosidad ancestral, que retoma viejos cultos precoloniales que ya estaban en las tradiciones mixtas del culto católico popular, pero que ahora tratan de liberarse de lo católico para dar origen a lo «indio» puro.

Por último, nos parecen relevantes tres tipos más de religiosidad en medio de esta gran diversidad:

- 12) Es notorio el avance de una religiosidad juvenil urbana que ha integrado paulatinamente, sobre todo en los grupos católicos, diversos elementos positivos de experiencia de fe vivida en los últimos años por la Iglesia Católica: la revisión de hechos de vida, el *rock* cristiano, las dinámicas motivadoras, la contemplación silenciosa, la manifestación religiosa y sacramental masiva, el compromiso social y la vida cotidiana, la comunidad juvenil y la lectura e interpretación juvenil de la palabra de Dios. Características que hacen de este estilo una «pastoral» y una verdadera religiosidad diferenciada.
- 13) Hay que mencionar la religiosidad integradora de múltiples iglesias locales —parroquias y diócesis—, que tratan de reunir elementos diversos para favorecer un mejor encuentro entre los aspectos positivos de todas las anteriores formas.
- 14) También debemos recordar la religiosidad de comunidades restauradoras de la persona, integradas eclesialmente, y que no hacen una labor espontánea que oscile hacia lo personal sin rumbo, sino que explícitamente se organizan para regenerar a la persona comunitariamente, ayudando a solidificar sus vidas, sin ser movimientos sino parte de las iglesias locales. Estos tres últimos tipos hoy son aparentemente minoritarios, pero, debido a la perspectiva que los sostiene —es decir, la gracia que supera el temor

y el castigo—, subyacen en el fondo como ideal de muchos que están en otras religiones. Se mostró así, en los últimos años, la inmensa capacidad de convocatoria de las pastorales juveniles, como los Encuentros Juveniles Toribianos (EJUTOR) y el Encuentro Juvenil Nacional, realizados en la Universidad Católica, así como los encuentros de las iglesias locales, el congreso eucarístico y otras manifestaciones similares.

Ninguna de estas formas supera la amplitud y la fuerza de la tradición católica tradicional, desarrollada y reformada desde Medellín, pero sí expresan varios signos que muestran la exigencia de una transformación interna.

2. RELIGIÓN Y CRISIS DE ÉPOCA

Al parecer, la falta de trabajo sobre las bases culturales y personales de sujeto en América Latina ha llevado a que todos los esfuerzos de un sujeto activo se desvanezcan ante una crisis. Este hecho lleva a concluir que toda la construcción realizada durante los años 70 y 80 ha sido una interesante construcción de lo social, pero sin incluir lo personal. Por este motivo, hay una cuenta pendiente que vuelve a surgir: la prioridad del sujeto personal concreto como base para toda otra construcción social. Esa es la situación actual: si no hay sujetos sólidos, todo esfuerzo se desvanece a partir de la fragilidad de los mismos.

Ahora bien, no se trata de construir el sujeto funcionalmente sino en sí mismo. Esta construcción supone dar atención a su historia personal, a sus heridas, a su vocación y a la construcción de una ética que acepte el límite y afirme el valor al interior de su drama. No se trata de volver a la construcción de un sujeto personal «fuerte», dentro del modelo de los años 70. Esa intención es hoy caduca. Un sujeto sólido es otra cosa; es uno que asume sus heridas y profundiza, convencido del misterio de su vida y abierto a la esperanza que le da su vocación.

y el castigo—, subyacen en el fondo como ideal de muchos que están en otras religiones. Se mostró así, en los últimos años, la inmensa capacidad de convocatoria de las pastorales juveniles, como los Encuentros Juveniles Toribianos (EJUTOR) y el Encuentro Juvenil Nacional, realizados en la Universidad Católica, así como los encuentros de las iglesias locales, el congreso eucarístico y otras manifestaciones similares.

Ninguna de estas formas supera la amplitud y la fuerza de la tradición católica tradicional, desarrollada y reformada desde Medellín, pero sí expresan varios signos que muestran la exigencia de una transformación interna.

2. RELIGIÓN Y CRISIS DE ÉPOCA

Al parecer, la falta de trabajo sobre las bases culturales y personales de sujeto en América Latina ha llevado a que todos los esfuerzos de un sujeto activo se desvanezcan ante una crisis. Este hecho lleva a concluir que toda la construcción realizada durante los años 70 y 80 ha sido una interesante construcción de lo social, pero sin incluir lo personal. Por este motivo, hay una cuenta pendiente que vuelve a surgir: la prioridad del sujeto personal concreto como base para toda otra construcción social. Esa es la situación actual: si no hay sujetos sólidos, todo esfuerzo se desvanece a partir de la fragilidad de los mismos.

Ahora bien, no se trata de construir el sujeto funcionalmente sino en sí mismo. Esta construcción supone dar atención a su historia personal, a sus heridas, a su vocación y a la construcción de una ética que acepte el límite y afirme el valor al interior de su drama. No se trata de volver a la construcción de un sujeto personal «fuerte», dentro del modelo de los años 70. Esa intención es hoy caduca. Un sujeto sólido es otra cosa; es uno que asume sus heridas y profundiza, convencido del misterio de su vida y abierto a la esperanza que le da su vocación.

En efecto, el crecimiento de la crisis destructiva actual debilita aún más a las personas, sumiéndolas en la confusión. Cada vez más, la gente abandona, por debilidad humana, distintas esferas de responsabilidad o mantiene una doble vida, tratando de aparentar solidez. Por este motivo, como dice monseñor François Lapierre, «la Iglesia ha optado por los pobres, pero los pobres han optado por el pentecostalismo». De la incorporación de sus vidas en grandes acciones colectivas de lucha, los pobres han pasado, débilmente y en crisis, al aislamiento de la experiencia individual. La religiosidad no puede dejar de estar marcada por este hecho: la forma carismática de creer con sentimiento, espiritualismo, sensación de intimidad y seguridad. Son aspectos suspendidos pero no abandonados en tantos años de luchas sociales. Hoy se han desencadenado, pero estaban antes. Hoy han regresado, aunque jamás se fueron. En otras palabras, se trata del retorno de lo que jamás se fue.

Sin embargo, se han agregado otros aspectos que se unen a la absolutización de lo religioso y que muestran el grado de crisis al que hemos llegado: culto del cuerpo, esoterismo, brujería y diversiones desenfrenadas (pansexualismo, borracheras, drogas, actividades de alto riesgo, religiones satánicas), entre otros. Estas formas de absolutización religiosa, más seculares, manifiestan la inseguridad general en la que hemos entrado con la globalización. Si bien son patrimonio mundial, en nuestros países expresan la emergencia nueva de viejos problemas humanos irresueltos.

En efecto, los latinoamericanos, en su modo de vivir estas nuevas experiencias, manifiestan una confusión muy aguda que da cuenta de esquemas estructurales propios, de una confusión humana mucho más antigua.¹⁸ De aquí que ciertos modos religiosos revistan formas propias en nuestro continente; por ejemplo, en el caso de la blasfemia. Me he preguntado siempre por qué la blasfemia, tan co-

¹⁸ Es interesante la reflexión de NUGENT, José Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1992.

mún en los católicos de algunos países de Europa, como Italia y España, de donde han venido tantos misioneros y ciudadanos, no ha pasado jamás al lenguaje latinoamericano. ¿Será que se rechaza la blasfemia en este continente porque aquí hay una intuición distinta de Dios? El hecho es que nunca pasó a nuestro modo de hablar. Al parecer, culturalmente no se permitió que pasara al lenguaje y se evitó que la nueva lengua castellana adaptada al mestizaje la tuviera. Por esto, la tendencia es que cuando el latinoamericano medio tiene un sentimiento de rabia no lo dirige hacia Dios sino ante quienes dominan... y blasfeman. Más bien piensan que Dios les es cercano. Detrás de este simple hecho se ve que hay una historia muy profunda. Es así como en América Latina no calan algunas tendencias como la New Age o los cultos satánicos, o lo hacen solo en algunos sectores privilegiados. No obstante, se propagan formas que con el tiempo son adaptadas a problemas profundos o se crean algunas formas religiosas propias que provienen de esos problemas profundos. Son ejemplos de esto los «Israelitas» del Nuevo Pacto, que tienen un carácter claramente peruano o los maleficios y las acciones de daño provenientes de nuestro mundo campesino andino.

En conclusión, parece que en América Latina jamás nos han dejado los problemas históricos inscritos detrás de nuestra religiosidad. Se podría objetar que este es solo un elemento, pero quisiera subrayar que no es cualquiera sino uno muy importante. Si nos situamos ante una crisis destructiva como la presente, ¿cómo se da el cuadro religioso, teniendo en cuenta el peso de esta tradición? Pensamos que existe todavía algo novedoso. Esta crisis parece llevar a una experiencia religiosa renovada a través de un reencuentro profundo con lo personal. Este camino puede tener enormes consecuencias sociales, ya que al tocar algo tan central se comienza a enfrentar la cuestión cultural que genera muchas de las consecuencias sociales que más han hecho sufrir a los latinoamericanos. Al parecer, la búsqueda de una nueva experiencia religiosa personal puede ayudar al sujeto a restituir la unidad interna que le permita tener una salud espiritual y un equilibrio personal que lo conviertan en un sólido sujeto social.

Puede que esto no ocurra necesariamente, pero es posible, y, al parecer, los sujetos así quieren que sea. Si no ocurre será porque algunas experiencias religiosas están limitadas por sí mismas para dar esta contribución, pero otras tienen todas las posibilidades si cambian su perspectiva teológica y se reforman internamente.

¿Pero en qué línea puede ocurrir esta reconfiguración religiosa centrada en la persona? Hay quien teme con esto un regreso al pasado. Sin embargo, hemos visto que en el pasado se ha tratado muy poco al sujeto en sí mismo. La religiosidad ayudó a morigerarlo, y las iglesias lo sujetaron con fuerza de ley o abrieron camino a un sujeto social. Fue en la actitud religiosa sencilla y espontánea en la que hubo un cultivo más fino del sujeto pero con gran dificultad.

Con esto quiero subrayar que el peligro de una regresión religiosa está siempre presente, pero que también hay signos —y muy importantes— de que lo que se busca es en realidad una refundación de lo religioso, una regeneración que ayude al sujeto a vivir, a salir de la diseminación. Veamos.

3. PARTICULARIDAD DE NUESTRO RETORNO: REGENERACIÓN RELIGIOSA

3.1. América Latina: ¿poscristiana o posliberadora?. Un cristianismo especial

Sin duda, tenemos necesidad de una más amplia y más profunda caracterización cultural y religiosa de nuestro continente después de la experiencia liberadora. En efecto, no se trata de un hecho insignificante, destinado al olvido, sino de un gran acontecimiento que ha cubierto un grueso e intenso arco de experiencia a lo largo de 30 años. Y como acontecimiento y proyecto todavía no ha terminado. Ha terminado solo en su etapa inicial. La sólida estructura de su programa hizo aquello que Weber llamó «la fuerza carismática y

profética que renueva las instituciones». ¹⁹ La liberación, los pobres, la justicia, la construcción del hombre nuevo, la espiritualidad liberadora, las comunidades de base, la iglesia pobre y, sobre todo, la opción preferencial por los pobres y la Teología de la Liberación forman un conjunto que pertenece a un momento alto del movimiento popular y religioso de América Latina, movimiento que la ha marcado definitivamente.

Pero ahora vivimos el «después del inicio», el momento que sigue a un inicio exitoso que cayó por efecto, a su vez, de la caída de la alta y fuerte subjetividad de los pobres, es decir, de la caída de su «fuerza histórica». Estamos ante el deber de partir, como acepta Gutiérrez, de los «cimientos», hecho que antes parecía claro y ahora no:

Una tarea capital del anuncio del Evangelio hoy es contribuir a dar sentido a la vida. Tal vez en los primeros momentos del trabajo teológico en América Latina considerábamos como algo dado la inspiración de la fe y la afirmación de verdades fundamentales del mensaje cristiano. Sea lo que fuere de esto, lo cierto es que al presente es necesario inquietarse por los cimientos mismos de la condición humana y de la vida de fe. ²⁰

Por este motivo, es necesario considerar que el proyecto de liberación está marcado por una situación inconclusa. Debe profundizar en aspectos esenciales para completar —desde un punto de vista de formas caducas (la liberación)— aquello que falta, a diferencia de su fondo: la salvación en estas circunstancias complejas y nuevas de crisis destructiva.

En efecto, la caída del sujeto histórico popular en América Latina representa el síntoma mayor del cambio de época, proceso que está acompañado por la destrucción de los puntos de referencia unitarios y por el nacimiento de una pluralidad de referencias; por la crisis cultural

¹⁹ Cf. PIKAZA, Xavier. *Sistema, libertad, Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2001, p. 23.

²⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. «¿Dónde dormirán los pobres?». En: *El rostro de Dios en la historia*. Lima: CEP-IBC, 1996, p. 68.

y educativa, con la necesidad de una reproposición cultural dentro de la diversidad plural; por la presencia de los abarcadores medios de comunicación, que conducen a una superficialidad virtual; por la doblez del sujeto dirigente y por la crisis de lo político; por la inseguridad y por la extensión del estado de enfermedad psíquico-espiritual; y por la aguda búsqueda del sentido de la vida y de la justeza ética. Junto a todo esto, se mantiene una fuerte propuesta del sentido religioso, que conduce también a redefinir, sobre todo, el sentido mismo del cristianismo.

La herencia de un camino tan largo y ancho no toca a ningún grupo de elite sino a un pueblo que ha ido construyendo una iglesia con características cotidianas muy apreciables. Llamaremos a este tipo de iglesia un cristianismo «normal». En efecto, distintos elementos de la etapa liberadora están ahora aceptados y anclados en la vida común del pueblo latinoamericano, como el sentido comunitario de la iglesia; la búsqueda de rendir culto a Dios con la vida; el sentido de la opción preferencial por los pobres (en los que se cuenta la mayoría pobre de siempre y la clase media empobrecida en los últimos años); la búsqueda de un mundo nuevo y la necesidad de transformarlo con la contribución de la fe; la exigencia de discernir cristianamente las decisiones personales y la toma de conciencia del protagonismo de los laicos. Un gran sector de la Iglesia se orienta en esta dirección y es, en este sentido, el heredero real de lo mejor de la primera etapa de reformas.

Actualmente, ha sido derrotada la radicalidad en este terreno, pero no la búsqueda de un retorno. Comparten esta tendencia las costumbres que anteceden el Concilio y que nuestra gente simple practica sin darse cuenta, aunque ciertos sectores las alientan. No están canceladas del todo y más bien reflorescen, porque el fuerte grado de incertidumbre impulsa hacia lo que es más seguro y conocido, como —por una parte— los amuletos y el miedo al demonio, y —por otra— las formas de religiosidad y los modos de practicar la fe católica, así no tengan mucho fundamento. La crisis subjetiva acoge en la religión todo lo que sea más cómodo para sobrevivir.

Al mismo tiempo surge una apropiación cotidiana de la fe que busca llenar el vacío que han dejado tantos años de cristianismo compro-

metido, sobre todo en lo relacionado al cultivo de la subjetividad personal. La religiosidad de hoy aparece muy ligada al terreno de lo íntimo. El hombre nuevo de la primera etapa liberadora está demasiado marcado por la política como para responder, con ella, a las necesidades del yo profundo. El hombre liberador era así porque respondía a la demanda de conciencia que durante siglos había sido oscurecida. Pasada la experiencia de los límites de lo político, se siente que la política no lo es todo y que en una sociedad tan grande y compleja hay un sujeto demasiado pequeño, cansado y roto. La intuición mayor, en este sentido, es la de una religiosidad cristiana que contribuya a la reestructuración subjetiva personal y social. Y este proceso comienza más con la espiritualidad y sus ritos que con la acción histórica inmediata.

3.2. ¿Desilusión ante la utopía social?²¹

No cabe duda de que la desilusión ante la utopía social tiene un rol importante en las nuevas condiciones de la religión, sobre todo cuando esta utopía se vivió a lo largo de tres décadas como una experiencia de lo social y lo político. Debemos ser conscientes de que esta presencia no puede desaparecer tan fácilmente, ya que ha marcado la cultura de los países latinoamericanos; más bien, podemos decir que se está renovando de formas inéditas e interesantes.

Desde el punto de vista de la religiosidad debemos considerar que la liberación fue vivida como una verdadera experiencia espiritual que definió un perfil cristiano por largo tiempo. No solo se trató de la ilusión de una utopía social sino, también, de una esperanza espiritual, religiosa y cristiana para hacer posible el Reino de Dios en este mundo.²²

²¹ Cf. CODINA, Víctor. «La evolución de la Teología de la Liberación». *Inculturación*, n.º 2, año 6, julio-diciembre, 2000.

²² Cf. PIQUERAS, Manuel. *La edad de la utopía*. Lima: Instituto de Defensa Legal, 2000.

En efecto, se abrieron formas de organización para alimentar la experiencia religiosa del cristiano comprometido, como las comunidades de base. Asimismo, es cierto que estas formas se desarrollaron sobre todo para seguir los grandes procesos de cambio social, muy determinados por la coyuntura, y pospusieron el cultivo de la personalidad y de la durabilidad de entidades sociales construidas de forma demasiado expeditiva, es decir, se descuidó la anticipación sólida del proyecto histórico que se buscaba. Todo se agotó en lo inmediato, y el único hombre nuevo fue el «animal político», cuyas dimensiones humanas más amplias ya existían, pero estaban focalizadas en torno a esa centralidad política.

De aquí derivó que, mucho antes de la caída del muro de Berlín, ya hubiera fracasado, en América Latina, el proyecto histórico político en el que se sumergía la experiencia cristiana: el socialismo. Había un forzamiento que buscaba soluciones solo en torno a lo político y lo reducía todo a ese plano. La gente común del pueblo pobre comenzó a dejar a aquellos que trabajaban por este proyecto. Eran «admirables, pero no imitables». Nuestro pueblo iba más allá; comenzaba a migrar. Al interior de aquel mundillo, la forma comprometida de espiritualidad disminuía cada vez más su capacidad de llevar adelante y de animar y fortalecer al sujeto en debilitación. Este hecho se acentuó cuando se produjo la agresión creciente del relativismo cultural y religioso, junto al individualismo y las sectas, como parte de la emergente globalización neoliberal. Sin embargo, la gravedad no vino de esta agresión sino del carácter endeble y de la falta de altura de la respuesta liberadora frente a los nuevos problemas de la compleja crisis de la subjetividad personal y social.

Se produjo la caída de los valores de la sociedad dependiente semi-estable y comenzaron a faltar los líderes que guiaran esta etapa de crisis. Los antiguos líderes pastorales terminaron debilitándose también. Los problemas personales no los resolvió la comunidad cristiana sino la psicología y las técnicas de auto-estima. No hay fuerza espiritual que repare esta caída; solo el refugio en la «resistencia».

Los pobres, movidos por una profunda intuición de largo alcance, apuntaron al pentecostalismo. Esta tendencia sorprendía a todos en la iglesia latinoamericana: la facilidad con que esos mismos pobres luchadores elegían la vía carismática. Como ya dijimos, «la Iglesia ha optado por los pobres, pero los pobres han hecho la opción preferencial por el pentecostalismo».²³ Resurgían religiosamente, después de la experiencia liberadora, con una fórmula que no era la tradicional, pero que tampoco era la del compromiso popular. El acento lo pusieron en la religión personal más allá de la religión social que empezaba a disolverse. Sin embargo, es verdad que, en gran medida, se trataba del regreso a una religión de refugio, en la que los pobres encontraban tanto aspectos positivos como negativos, ya que estaban —en su debilidad— buscando guías en iglesias que también entraban en crisis.²⁴ Al buscar en ellas la seguridad que no encontraban en el mundo, encontraron despedazamiento interno y no seguridad. Por esta razón, el viraje hacia esta profundización espiritualista encuentra en las divisiones motivos mayores para una religión aún más mística e individual, casi de menú religioso. La decepción radicaliza la mística.²⁵

Por este motivo, la decepción respecto a las utopías sociales no hace caer fácilmente las esperanzas espirituales y religiosas, ya que pueden desligarse de aquellas y caminar por su cuenta, regresando a viejos problemas irresueltos. Sucede, pues, que mientras se acentúa la pobreza, y ahora la de los excluidos, la espiritualidad se refunde en la mística. Este hecho muestra que el problema espiritual y humano es mucho más fuerte. Queda claro que entre estos dos aspectos hay una estrecha relación.

La búsqueda de compromiso político estuvo ligada a una espiritualidad liberadora, pero no se confundía con ella. Por esta razón, al caer la posibilidad inmediata del cambio social y al acentuarse la pobreza y la

²³ Mons. François Lapierre, obispo de Santa Jacinta, Montreal, Canadá.

²⁴ Cf. VALADIER, Paul. *Un cristianismo de futuro*. Madrid: PPC, 1999, p. 30.

²⁵ *Ibid.*, p. 34.

crisis, la espiritualidad liberadora no se desvanece, sino que resurge tomando nuevas formas como un momento de espera más amplio, como una espiritualidad de reserva, de refugio, de búsqueda profunda de comprensión en medio de la confusión. Como ese fenómeno fue ampliamente popular, no se puede decir que la espiritualidad «espiritualista» de hoy no tenga nada que ver con la espiritualidad liberadora. Más bien hay que decir que, para la intuición del pueblo pobre, la actual es la espiritualidad liberadora espontánea para estos tiempos de crisis.

Desde luego, en un análisis teológico más hondo se ve que no es así, pero podemos darnos cuenta de que no han desaparecido los deseos de liberación. Lo que ha desaparecido es la decisión de cambiar el mundo porque no se puede, porque hay otras fuerzas, porque hay un serio aplastamiento de la capacidad. Casi felizmente, quien entra en refugio religioso se toma un «retiro» con la intención de reparar, al menos, algo de sus fuerzas; y ahí reside el valor de esta experiencia. Sin embargo, su aspecto negativo es que es posible no salir de allí; y, como sabemos, ese retiro tampoco tiene fecha de término. A veces parece que hay un retorno a la conciencia, pero en poco tiempo se vuelve a caer. Ahora bien, es verdad que, ya sumergidos dentro del «retiro», se pueden desencadenar otros modos de experiencia religiosa de evasión. Pero debemos decir, ante todo, que el refugio en lo religioso expresa un fenómeno positivo y, es más, potencialmente germinativo de nuevas utopías. Es un espacio abierto que incluso contiene, de forma ciertamente sutil, aspectos que las utopías de los 70 buscaban (por ejemplo, la solidaridad comunitaria). Este refugio, si fuera bien cultivado, podría también desencadenar nuevas experiencias religiosas con vocación de transformación histórica.

3.3. La esperanza en la verdad profunda: regeneración y religión

Esta vuelta de lo religioso tiene un punto central: ocurre en el momento de destrucción de nuestras sociedades dentro de una crisis de época. No se trata, pues, de un simple refugio o de la expresión de un reflujo después de una derrota, es decir, de un ungüento para curar heridas. Se trata, más bien, de una difícil y compleja experiencia de recons-

trucción total del sujeto y del mundo desde lo religioso. En nuestros países, los pobres vienen a lo religioso a quedarse, a convertirlo en el punto de partida de un futuro nuevo.

Ante las tendencias complejas y contrapuestas del mundo latinoamericano andino, donde vivimos una globalización fracturada, nos encontramos con un sujeto demasiado débil como para tomar estos procesos en sus manos y encauzarlos. Si tenemos en cuenta, sobre todo, la crisis de lo político, la crisis ética y educativa, la pobreza por exclusión y, a su vez, el avance científico y tecnológico creciente, entendemos que estos procesos son suficientes para agobiar al sujeto humano pobre de nuestros países, que no tiene capacidad suficiente para responder.

Sin duda, si un sujeto ha de resurgir, tendrá que habérselas con la ciencia —particularmente con la tecnología, que está ocupando un papel fundamental—²⁶ y, en general, con el conocimiento, como únicas vías para encontrar alternativas, y eso no se podrá hacer sin la educación adecuada. Y esta educación presupondrá —y ya está suponiendo— tal nivel de reconstrucción del sujeto que no se podrá dar sin un soplo espiritual que inspire permanentemente al sujeto para no quebrarse. La religión, por esta razón, se ofrece como el lugar donde la gente quiere reconstruirse, aunque no todas las religiones puedan permitirlo a la altura de las exigencias.

Identifiquemos, al menos *grosso modo*, las actitudes que están en juego. En general son dos las tentaciones mayores. La primera consiste en reaccionar con la conservación y la normatividad exterior a los procesos; la segunda consiste en seguir el ritmo y el espíritu degenerativo que disuelve todas las estructuras y formas de vida, instituciones, normas, organizaciones e incluso a las propias personas, sin promover ninguna alternativa. Son, pues, las conocidas tentaciones conservadora y *light*. Estas tentaciones son en parte aceptadas y en parte rechazadas en nuestras diversas sociedades y, especialmente, en nuestros países andinos. Ambas pueden caracterizarse de la siguiente manera:

²⁶ SARTI, Eugenio. *L'albero senza radici, una apologetica della tecnica*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2000.

- 1) La actitud de conservación prejuzga la crisis actual y el sentimiento religioso emergente, y busca domarlos con una rígida normativa proveniente de la fuerza de las verdades afirmadas por todas las religiones (si es católica, protestante o musulmana, la actitud es la misma, es decir, un cierto rigorismo fundamentalista).
- 2) La actitud de disolución es conocida frecuentemente como *light*. Se trata de una actitud que adelgaza y debilita las exigencias, dejando que las cosas sigan como están, un poco a la deriva, de manera que en el camino diversificado y equivalente en que entran todas las cosas se admita una total tolerancia, sin discernir las opciones y, más bien, alentando la ampliación *ad infinitum* de la diversidad sin límites.

Si bien algunos sectores se han radicalizado hacia uno de estos extremos, la gran mayoría de latinoamericanos, incluidos los cristianos, tenemos un poco de las dos tendencias y, a la vez, rechazamos ambas en sus extremos radicales. Sabemos que hay necesidad de tolerancia, pero también de un principio de unidad; sabemos que es indispensable que haya principios de exigencia, pero sin un rigorismo que lleve a la uniformidad. Por ejemplo, a todos nos parece bien que existan diversas experiencias religiosas y que se respeten entre ellas, pero sabemos también que las sectas satánicas deben ser excluidas, por el peligro que suponen respecto al valor de la vida, algo que comparte hoy toda religión. Todos tenemos también convicciones respecto a nuestra fe, pero sabemos que no podemos obligar a otros a tenerla y rechazamos a quien, en nombre de la fe, emplea métodos abiertos o sutiles de manipulación para obligar a creer o a obtener bienes sin un explícito y claro consentimiento.

Esta intuición que rechaza los extremos surge como actitud bastante común en los cristianos latinoamericanos de nuestros países. Podríamos llamarla un cristianismo «normal», fundado en una búsqueda de verdad vivida por la gente sencilla, que apunta hacia una religión ligada a la «normalidad» de la vida y que la expresa en signos vivos, no exteriores a ella. En este contexto, «normal» no se refiere a lo estadísticamente normal sino a aquello que cotidianamente da significado de vida verdadera y durable a la vida concreta.

Si consideramos la globalización actual y su influencia decisiva con mundos virtuales y técnicos, podemos notar que llegan a tocarse muchos aspectos que han desnaturalizado lo cotidiano-local, extrayendo el sentido de lo cotidiano y volviéndolo rutina automática, realización del deseo tirano que todo lo obtiene de inmediato, sin la humanidad y el valor que las relaciones humanas tienen de por sí. De allí se deriva que los aspectos mínimos de humanidad se intenten vivir en múltiples manifestaciones dentro y fuera del sistema global, pero en una ardua lucha por conservar un mínimo suficiente de humanidad que impida la total desnaturalización de la vida. Asimismo, se busca un mínimo de buen sentido y de felicidad en medio de un sinsentido que se generaliza. El nivel local, tan fuertemente golpeado,²⁷ es todavía una reserva de búsqueda de verdad, vida, amor, paz y comunidad, valores relacionados con el ser humano como tal y que serán difíciles de erradicar, aunque sí se puede ocultar su importancia.

En la perspectiva cristiana, por ejemplo, existen modos de pensar y de obrar que van por el camino que oculta la importancia de lo cotidiano y lo local. Se incentiva «lo cotidiano», pero no ligado a la realización de la vida cristiana y a la construcción de la vida humana en las localidades. Muchos grupos fundamentalistas no asumen la «carne» de la vida local. Viven un cristianismo global, formado por una serie de ritualidades y sacrificios individuales que no tocan la vida cotidiana concreta y, aunque es verdad que no la destruyen, sí confunden al creyente en cuanto a la verdadera responsabilidad con la que se ha de dar culto a Dios. La vida cotidiana —que en América Latina surge de las esquinas, de los patios, de los barrios— es la que siempre ha dado esperanza. Sin embargo, no es tenida en cuenta por ciertos grupos que incentivan la «pertenencia» al grupo y a sus prácticas y obras propias, desgarrándolos de la concreción del ámbito especializado y del mundo local. Lejos de encarnar, desarraigan más y consideran esa «edificación» individual una verdadera espiritualidad. Probablemente lo sea, pero no se comprende en qué estaría su raigambre cristiana.

²⁷ BORJA, Jordi y Manuel CASTELLS. *Global y local*. Madrid: Taurus, 1997.

El nivel intermedio «normal», que está entre el individual-familiar y el estatal-global, ha sido motivo de creatividad y de iniciativas que permitieron desarrollos importantes de conciencia social y de acciones e iniciativas transformadoras posibles. Con ello, la localización de la Iglesia en parroquias y diócesis, y las formas «eclesiales» (es decir, locales) de las comunidades de base fueron en el pasado motivo de avance de la Iglesia. Hoy, sin embargo, se ven mermadas debido al excesivo acento en grupos lejanos de las localidades, que hacen que estas funcionen y vivan prendidas de una orientación extralocal y pierdan su identidad originaria y pluriforme. Pero quiérase o no, en la historia de la Iglesia siempre han sido las localidades eclesiales las que dieron vida a la universalidad. No reconocer su importancia, disminuir su fuerza o engrandecer grupos globalizantes de la fe conduce a la irrelevancia histórica. La vida, a pesar de todas las torres de Babel globalizadoras, se desenvuelve en el terreno de un mundo diversificado y plural que clama por ser atendido: iglesia que no lo atiende, iglesia que se aísla y se convierte en un templo de Jerusalén.

Como decíamos, esta vía media, muy golpeada en los últimos años en el mundo y en la Iglesia, es una zona cotidiana concreta donde se regeneran las personas, las comunidades, los lazos, las estructuras, las casas, la religión y la cultura. El hombre común y pobre cuenta con ella como su último recurso para abrirse a una nueva formulación de la sociedad. Esta formulación surge de los intentos cotidianos de solución a múltiples problemas concretos que nuestro pueblo se está dando a sí mismo. Cuando este nivel intermedio se abandona, la Iglesia se aleja, se encierra y no puede ser ya una zona de renacimiento para el mundo.

En efecto, el mismo Castells, que ha dado tanta importancia a movimientos sectoriales desarrollados en el mundo como parte de la contestación a la globalización, admite que pueden darse movimientos que por su ausencia de signos clamorosos no hayan sido percibidos, pero, a pesar de todo, estén presentes de manera escondida. Desgraciadamente, el método del autor lo conduce a percibir solo lo globalmente significativo, con lo cual se prescinde del nivel intermedio, que no entra dentro de lo global porque está constituido por lo local. No obstan-

te, puede él mismo reconocer que, incluso a nivel global, hay costumbres que condicionan y en parte reducen la velocidad de muchos procesos de globalización, porque la gente simple somete a sus estilos «humanos» las imposiciones globales. Por ejemplo, al comprar en un mercado a la gente le gusta enfadarse con los empleados, con la cajera, con los que cuidan. A la gente no le gusta una compra sin emoción, analítica-pura y videográfica. La gente gusta de tocar, palpar y probar. Este hecho cambia y «localiza» la globalización. La localidad es el hábitat «natural», esto es, algo más importante que cualquiera de los movimientos estudiados en su obra.

Podríamos decir que lo cotidiano-local es más que un movimiento; es una extendida condición que revela el otro lado de la vida del ser humano en el mundo. Global y local a la vez, el ser humano mantiene este lado poco conocido —incluso golpeado— pero firme de su ser. En América Latina, lo local es central y fuente de iniciativas más importantes que las de cualquier movimiento global o eclesial. Como Castells, la Iglesia podría dar demasiada importancia a grupos de espiritualidad homogéneos y mundializantes, y olvidar que la riqueza de la vida eclesial radica en la localidad, único punto de inculturación de la fe. En un momento en que la gente pobre de nuestro continente se refugia en esta Iglesia para buscar su fe, sería fatal acompañarla con categorías que no corresponden a su búsqueda.

De aquí también que los intentos interesantes de la Iglesia se orienten a constituirse en experiencias religiosas personales y comunitarias nuevas, en las que una nueva «normalidad» parece vivir las orientaciones del Concilio Vaticano II; las Conferencias de Medellín, Puebla y Santo domingo; y el Sínodo de América en un mundo en crisis y, en este sentido, producir nuevos elementos de actualización de la fe. No obstante, estos intentos requieren de más apoyo y aliento; están demasiado solos y aislados. Sucede como dice Qohelet:

Una ciudad chiquita, con pocos hombres en ella. Llega un gran rey y le pone cerco, levantando frente a ella empalizadas potentes. Encontrábase allí un hombre pobre y sabio. Él pudo haber librado la

ciudad gracias a su sabiduría, ¡pero nadie paró mientes en aquel pobre! Y yo me digo: Más vale sabiduría que fuerza; pero la sabiduría del pobre se desprecia y sus palabras no se escuchan. Mejor se oyen las palabras sosegadas de los sabios que los gritos del soberano de los necios.²⁸

En medio de estas sabidurías del mundo pobre de los excluidos, surge un modo de vivir la fe en forma regenerativa. Sin duda no es fuerte ni pujante sino, más bien, débil, humilde e intuitivo. Pero es. Allí, a través de la instancia de lo religioso, se elabora y se profundiza para discernir y decidir la vida tanto en las cosas grandes como en las pequeñas. Hay cierta pretensión de algunos de controlarlo. Otros no le hacen caso y lo dejan existir, dedicándose ellos a «lo importante». Sin embargo, este modo «normal», con sus defectos, persiste, no resiste, no se retrae, se mantiene; es decir, persevera en la existencia de los simples. La presencia actual de los males en nuestro continente en destrucción es tan grande que este modo de vivir la fe incentiva el enorme cuidado que se ha de tener para impedir que el mal siga creciendo. Huye de caer en la locura, la droga y la delincuencia, pero no huye del mundo, solo escapa del mal, al que valora con profundidad en los signos del Reino que están presentes.

Es interesante ver cómo la religión no es algo evasivo, a pesar de que muchas veces aparezca así y de que algunos la quieran llevar a la evasión. Esta actitud puede compararse con la ya mencionada actitud de resistencia determinista que, salvadas las distancias ideológicas, observaba Gramsci en los pueblos en derrota.²⁹

Podría afirmar así que, ante la derrota de la utopía social, la gente pobre de nuestros pueblos ha entrado hace unos diez años en una actitud «determinista» religiosa en términos gramscianos. Sin embargo, a diferencia de lo que sostiene Gramsci, la actitud «determinista» no es «cuasi religiosa» sino explícita y claramente religiosa, porque lo que

²⁸ Qohelet, 9, 14-18.

²⁹ GRAMSCI, Antonio. *Op. cit.*, pp. 1387-88 y 1394-95.

cayó es todo un orden alternativo que ha sido sustituido por un desorden propio de una crisis destructiva.

El refugio en la religión cuando no se ven caminos de salida va directamente a buscar aquello que la sociedad no ha podido darse a sí misma con las ideologías. Las personas marginadas ensayan algo así como maquetas de lo que vendrá dentro de su microclima espiritual. De esta manera, la actitud determinista religiosa no es solo racional, pero tampoco es solo determinista, porque se transforma en un agudo proceso de búsqueda de sentido de todo y se propone la profundización de las bases fundacionales de toda la vida. Esta tendencia es propia de una derrota total en tiempos de una crisis de época. Por esta razón, lo religioso es el espacio de la reconstrucción de la totalidad, al menos en germen.

Quienes pretenden controlar y servirse de este proceso para una ideología o tendencia de pensamiento especial pueden obtener réditos inmediatos de éxito. Sin embargo, como no es en la ideología donde la gente pone su interés sino en la búsqueda de sentidos profundos, cualquier control es sobrepasado después de un tiempo. Dentro de la nueva religiosidad se cultivan actitudes morales fundadoras y renovadas, base de cualquier otra actitud o idea. Es posible ver casos impresionantes, como en Perú el proceso que va del descubrimiento de la corrupción a la Marcha de los Cuatro Suyos.³⁰

³⁰ Es interesante observar las actitudes religiosas desarrolladas durante los días difíciles de la debacle de la dictadura en el Perú. Así como hubo solidaridad religiosa en la situación creada en la época del terrorismo y ante la toma de la residencia del embajador de Japón, así también los templos fueron lugares de oración para el esclarecimiento de la verdad y la espera de la democracia. A pesar incluso de actitudes ambiguas de algunos sectores cristianos, de la base cristiana surgía una fuerte exigencia de verdad que hoy no ha concluido. El propio acontecimiento del descubrimiento de los videos y la salida del dictador fueron sentidos como acontecimientos «de gracia» y ya en las elecciones se pedía a Dios capacidad para elegir al mejor. Muchas iniciativas creativas para promover una actitud democrática vinieron de personas creyentes que mantienen un sentido cívico esencial. El resultado fue que, sin recurrir a la fuerza de las armas, por medio de la persistencia pacífica y creativa que sabe denunciar y centrarse en la verdad, se pudo encontrar soluciones.

En efecto, en el caso de aquella coyuntura peruana, las iniciativas de las personas se ampliaron hacia una mayor profundización del sentido de la situación vivida. Hubo iniciativas distintas porque existió un motor más profundo que las sostenía: la persuasión de que estábamos ante una verdadera caída histórica de la cual solo Dios salvaba. En otras palabras, estamos ante una necesidad profunda de verdad en torno al ser histórico de los peruanos, que siempre fue confuso y que debe ser aclarado. Los peruanos viven desde allí la apertura a la verdad de su misterio; en efecto, existe la sensación de que los peruanos están siempre en riesgo de desaparecer como pueblo, nación o comunidad humana. Este hecho se verifica, además, en la decadencia de la vida cotidiana, en la muerte cotidiana de jóvenes y niños, en la marginación y la depresión que se generalizan. No obstante, esto mismo lleva a la conciencia profunda de que no existe salida posible sin limpieza moral en lo personal y lo social, hecho que acerca el problema al ámbito de lo religioso.

Quizás el Perú sea una muestra de lo que ocurre más ampliamente en los países andinos. Hemos llegado a un punto en el que los muchos males crecidos e inoculados en cada hecho diario invaden de sinsentido a la sociedad y a los propios creyentes cristianos, quebrando también la experiencia de fe, que se vive a veces junto a la corrupción y a la decadencia. Casi todos los implicados en corrupción son cristianos de nombre. No se conoce un caso en que estos cristianos que delinquieron se hayan auto-acusado y hayan pedido la sentencia por su mal comportamiento. En cambio, sí se conoce el caso del que ha querido diferenciar delito de pecado para eximirse de ser juzgado.

La experiencia religiosa, entonces, se vive al interior de este «mal de conjunto»³¹ como una búsqueda personal y social que posibilite la adquisición de los mínimos principios irrenunciables de normalidad humana porque, de lo contrario, la caída se aceleraría hasta un final catastrófico. Evidentemente, se trata de principios «mínimos», básicos. Pero,

³¹ No es extraño, por ello, el título del último libro de Hugo Neira «El mal peruano 1990-2001» (Lima: Fondo Editorial Sidea, 2001).

sin duda, lo que asiste a esta búsqueda es la necesidad de renacer a aquello que a la vez está presente, pero que no figura en las estructuras organizadas: la solidaridad, la generosidad y la amistad cotidianas. Más allá del rigorismo y el vacío posmoderno, más allá de la conservación o de la actitud *light*, la experiencia mayoritaria es de recapacitación profunda y de esperanza en los valores de la cotidianidad no reconocida.

A la vez, es verdad que los polos extremos aparecen triunfadores: la superficialidad sentimentalista y la normatividad conservadora fuerte se pelean entre ellas y se alimentan entre sí. El impresionante esfuerzo de los medios, que están en manos de poderosos de uno y otro lado, intenta hacer que la gente sencilla que maneja otras concepciones sea enjaulada en sus estrategias. Muchas veces lo logra: con la agresiva propaganda de las formas religiosas extremas, llenas de ritos complejos y fáciles de alcanzar; y con la pertenencia fácil a ciertos grupos se pretende dar al pueblo lo simple para que se adscriba. Asimismo, el horóscopo, la hechicería, el chamanismo y otras prácticas se difunden como otra forma fácil de alcanzar la fe. Ambos extremos han tenido que hacer modificaciones. Los conservadores hablan de los pobres, igual que las adivinas de la televisión que auguran «un año de desarrollo humano». Términos forzados para enamorar a un pueblo que está en un proceso de profundización y así distraerlo y llevarlo a la superficialidad. Sin embargo, la religiosidad cotidiana siempre ha tenido estos desequilibrios y requiere de tiempo para decantarse.

El camino de la normalidad religiosa no tiene, desgraciadamente, intelectuales ni teología. En efecto, cierta falta de creatividad ha invadido a los intelectuales cristianos comprometidos, que no perciben siquiera la existencia de esta línea de búsqueda religiosa. Flanqueados por los extremos de la superficialidad *light* y de la conservación rigorista, muchos que formaban parte de los intelectuales liberadores están aislados y persisten en su forma de comprometerse sin insertarse en la intuición más profunda de nuestros pueblos.

Sin embargo, la tarea de ayudar a un pueblo a refundar su experiencia religiosa, enlazándola con las búsquedas cotidianas y normales para poder resurgir como personas y como pueblo, está allí, tenaz y persis-

tente. Si no es asumida, otros tendrán el campo abierto y se prolongará la crisis aún más.

Una reflexión profunda se plantea: ¿Qué debe constituir el ser cristiano «normal» de nuestros tiempos, desde la intuición del renacimiento en un mundo en destrucción y en búsqueda de reconstrucción? ¿cómo ser cristianos en la búsqueda de reconstrucción? ¿Cómo reconocer a Dios en un país en caída de desesperanza y en un surgimiento lento y difícil de nuevas esperanzas? ¿Cómo vivir intensamente una religiosidad que ayude a reconstruir conscientemente el sujeto pobre y creador de futuro en un mundo sin futuro? ¿Cómo salir del entrampamiento entre lo conservador y lo *light*? ¿Cómo alentar la vía de normalidad religiosa que se intuye en nuestros pueblos?

La nueva religiosidad está planteando, en el fondo, la necesidad de una regeneración espiritual para una regeneración social a todos los niveles en un mundo en crisis destructiva. ¿Cómo hacerlo desde la cotidianidad de las búsquedas sencillas de nuestros pueblos? Sin duda, la respuesta a esta pregunta es de tipo educativo y hay una necesidad urgente de una pedagogía, o mejor, de una *mistagogía*, que vaya de la reconstrucción de las personas en sí mismas a la regeneración del tejido social. Sin embargo, este objetivo presupone una reflexión filosófica profunda que aliente la tarea educativa y que responda a la pregunta por el sentido de la vida de las mayorías marginadas desde su cotidiana religiosidad.

CONCLUSIÓN

Nuestro análisis concluye con una afirmación: si la religiosidad en América Latina (andina) es un retorno de algo que jamás se fue, se trata solo de un cambio de forma de lo que persiste. Ahora bien, la nueva forma que toma la religiosidad no es una simple y exterior; es una forma compleja que expresa un problema profundo y, en cierto modo, nuevo: la necesidad de renacer de nuestros pueblos desde bases fundamentales y la necesidad de hacerlo a través del renaci-

miento del sujeto humano pobre destruido. Esta meta constituye todo un desafío para la capacidad de la Iglesia de comprender el sentido de los nuevos procesos, un desafío que debe acogerse sin prejuicios para comprender ese sentido incluso en sus manifestaciones extrañas.

Se trata, en efecto, de la religiosidad de gente rota, caída, en medio de la destrucción e incertidumbre del mundo global y local; en medio de una crisis interna que proviene de un estado de «perdición» y de permanente inseguridad y «pecado».³²

Este estado de «pecado» se conoce en la Biblia como un estado de pérdida de referentes y, por tanto, de búsqueda de nuevos referentes. Y es similar a una problemática que está graficada en el Nuevo Testamento de forma clara en el ambiente en el que se desarrolló Jesús. Por esta razón, la carta a los Hebreos dice: «Mirarán al que atravesaron» y el evangelio de Juan dice: «El Hijo del hombre será alzado como cuando Moisés alzó la serpiente en el desierto y la gente se curaba». El cristianismo fue un gran reconstructor de personas y pueblos porque siempre se dirigió a «las ovejas vejadas y abatidas que no tienen pastor».³³ Hoy la vejación y el abatimiento han llegado al extremo. El contexto de Jesús es denominado por muchos una «situación apocalíptica», porque hasta en el plano religioso ningún alto jerarca del templo era capaz de transparentar a Dios y, por tanto, la capacidad reveladora de esa religión se había agotado. Había que esperar una nueva revelación. Jesús es esa revelación que no se agota jamás, así fallen las religiones institucionalizadas.

El desafío más grande está en que el parecido de la situación de hoy con la de Jesús es mucho mayor y más intensa que el de los años 70. Y si es mucho mayor podemos decir que nos acercamos a una situación «crística», en la que el único modo de aceptar este desafío es realizando finalmente hoy el «acontecimiento Jesús» en nuestras vidas y como Iglesia,

³² El pecado es, ante todo, una pérdida de referencias u horizontes, según la tradición hebrea. Jesús salva del pecado en el sentido de dar una referencia segura desde la cruz.

³³ Mt 8, 36.

es decir, actualizando su experiencia en la mayor fidelidad y detalles de testimonio.

Pienso que esa experiencia religiosa nueva de nuestros pueblos vale tanto como las esperanzas mesiánicas de los pobres en la época de Jesús. Hay en ella un espíritu de búsqueda que ha de ser tomado en cuenta por la Iglesia como lo hizo Jesús para mostrar el rostro amoroso e inquebrantable de Dios Padre. Detrás del sentimiento, de la intimidad y del misticismo de los sencillos se esconde la búsqueda de un Dios «desconocido» hasta hoy en la historia de destrucción que llevamos.

Allí probablemente esté contenido implícitamente un mensaje que replantea el modo de tratar no solo lo religioso sino, sobre todo, al sujeto roto que está detrás. En efecto, el diálogo es con él más que con la religión. Si el sujeto se ha debilitado, se puede exigir que, más que discutir alturadamente sobre los puntos «heréticos» de esta religiosidad, se tomen en serio las distintas y urgentes demandas de ese sujeto que clama, quizás balbuceando, notas poco coherentes en torno a Dios. Entonces, lo que jamás se fue y retorna es esta nueva forma de experiencia religiosa que, con sus curiosidades y complejidades, muestra un sujeto humano quebrado que pide renacer a una normalidad que todavía no se diseña, pero que surgirá de sus quebradas personas y de la atención que le demos.

BIBLIOGRAFÍA

- BORJA, Jordi y Manuel CASTELLS
Global y local. Madrid: Taurus, 1997
- CASTELLS, Manuel
La era de la información. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- CLIMATI, Carlo
I giovani e l'esoterismo, magia, satanismo e occultismo: l'inganno del fuoco che non bruccia. Milán: Saggistica Paoline, 2001.
- CODINA, Víctor
«La evolución de la Teología de la Liberación». *Inculturación*, n.º 2, año 6, julio-diciembre, 2000
- CORTÁZAR, Juan Carlos
La experiencia religiosa de los estudiantes universitarios limeños. Lima: MIEC-JECI, 1992.
- FUKUYAMA, Francis
La grande distruzione. Milán: Garzanti, 1999.
- GRAMSCI, Antonio
Quaderni del carcere. Turín: Eudini, 2001.
- GUTIÉRREZ, Gustavo
«¿Dónde dormirán los pobres?». En: *El rostro de Dios en la historia*. Lima: CEP-IBC, 1996
- MARDONES, José María
Análisis de la sociedad y fe cristiana. Madrid: PPC, 1995.
- MARZAL, Manuel; Catalina ROMERO; y José SÁNCHEZ (eds.)
La religión en el Perú al filo del milenio. Lima: PUCP, 2000, p. 24.
- NEIRA, Hugo
El mal peruano 1990-2001. Lima: Fondo Editorial Sidea, 2001.
- PÉREZ ÁLVAREZ, Mariano
La superstición en la ciudad. Madrid: Siglo XXI, 1993.

PIKAZA, Xavier

Sistema, libertad, Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento. Madrid: Trotta, 2001.

PIQUERAS, Manuel

La edad de la utopía. Lima: Instituto de Defensa Legal, 2000.

SARTI, Eugenio

L'albero senza radici, una apologetica della tecnica. Bolonia: Edizioni Dehoniane, 2000.

VALADIER, Paul

Un cristianismo de futuro. Madrid: PPC, 1999.

VIGIL, José María

«La opción por los pobres en el congreso de teología de Belo Horizonte 2000». En: *Libro final del Congreso de Teología «Sarça ardente».* São Paulo: Paulinas/SOTER, 2000.



Religión, modernización y sociedad civil en el Perú del siglo XXI

Catalina Romero

El asunto entonces no puede ser si la religión es esencialmente buena o mala para la política, funcional o disfuncional para el sistema social, históricamente progresista o retrógrada. Los científicos sociales, ya sean actores prácticos o teóricos, que también se encuentran comprometidos en hacer «distinciones» y delimitando fronteras, necesitarán desarrollar criterios analíticos y normativos para diferenciar las variadas formas de religión pública y sus posibles consecuencias histórico-sociales.¹

Al comenzar el nuevo milenio, el Perú y América Latina conforman sociedades en continuo intento de transformarse en sociedades modernas, en las que la fe tiene un lugar importante, a pesar de encontrarnos en medio de relaciones sociales cada vez más secularizadas. ¿Cómo se explica esta aparente paradoja? Generalmente se ha abordado esta pregunta desde la perspectiva de la modernización y de la secularización, dos maneras de mirar, en un continuo temporal, la creciente autonomía de la actividad humana frente al control ejercido por la dimensión religiosa sobre las otras esferas de la vida. El reciente resurgimiento del concepto de sociedad civil para mirar la creciente iniciativa ciudadana en América Latina, en contraposición al poder tradicional del Estado,

¹ CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1994, p. 66.

nos puede ayudar a plantear en nuevos términos la relación entre la religión y la política y otras dimensiones de la vida.²

En la vida cotidiana, la manera de relacionarse de quienes se mueven en un mundo religioso, político, económico o cultural está llena de novedades e iniciativas marcadas por las demandas locales y por las experiencias globales que vienen de la revolución tecnológica de las comunicaciones, la misma que reduce las distancias y cambian las nociones de espacio y tiempo que manejamos en esta época. Las tareas que emprenden pueden ser realizadas con autonomía en su propio espacio de acción social y sin injerencia de otros actores. Sin embargo, también pueden requerir de ellos y cruzar de un espacio a otro, al tener múltiples objetivos y consecuencias, como ocurre en el mundo real. Analíticamente, podemos percibir que hay cambios importantes en la manera de coordinar acciones en los diferentes espacios, producto de la expectativa creciente de autonomías en las esferas de acción y, al mismo tiempo, de controles y vigilancias entre unas y otras. Este fenómeno se está dando en la economía y la política, espacios en los que fronteras poco claras³ llevan constantemente a que se hable de populismo cuando el Estado asume la responsabilidad de satisfacer las necesidades de sus ciudadanos o a que se caiga en errores administrativos por manejar la economía pública como si fuera privada. Lo mismo ocurre en otros espacios como los que nos interesa analizar en este artículo —la religión y la política— cuando la política recurre a la religión para fortalecer sus bases de legitimidad o cuando la religión acude a la política para imponer sus puntos de vista.

² Quiero sostener que no es porque sean pueblos atrasados que siguen recurriendo a la fe, sino porque siguen encontrando en la fe un espacio cercano de iniciativa e incluso de influencia ante la pérdida de control de espacios como la política y la economía. Esto para no hablar del conocimiento, que se ha distanciado irreparablemente de las grandes mayorías.

³ Me refiero a que no se han establecido espacios de acción diferenciados y delimitados por el peso que tienen en nuestra sociedad las relaciones personales y la poca institucionalidad de normas de carácter universal.

La obra de autores como Luhmann ve en la modernización un proceso de separación de esferas autónomas de acción que interactúan en el interior de un sistema social complejo. En consecuencia, los actores deben producir esta autonomía.⁴ En otras palabras, esta debe volverse más autorreferida y autorreflexiva, poniendo límites a la propia acción. Este supuesto implica que las expectativas de los actores sean confrontadas con respuestas inesperadas al cruzar los bordes de su espacio de acción. Por ejemplo, la Iglesia Católica, que estaba acostumbrada a ser parte del Estado peruano y, por lo tanto, a gobernar en su mismo territorio sobre la misma población, debe tomar conciencia de que, si bien se ubica en el mismo territorio, ya no se relaciona con la población desde el Estado sino desde su propio espacio público o desde el de la sociedad civil. Lo mismo ocurre en el Estado cuando se recurre a la religión para ritualizar el poder o cuando son las creencias religiosas las que definen la ley civil.⁵ En un contexto de modernidad, la situación tendría que ser definida por los actores en nuevos términos y la interacción tendría que responder a ellos. Mientras uno de los actores siga operando en términos de la situación anterior, la comunicación se hará difícil, dando lugar a conflictos y a monólogos no respondidos, o confirmará la persistencia de espacios compartidos no diferenciados. Sin embargo, este hecho no solo ocurre en el ámbito de los responsables de campos institucionales sino en toda la población afectada, que tiene que empezar a diferenciar espacios de acción antes entrelazados hasta hacerse uno solo.

Según José Casanova, cabe preguntarse por qué tiene que darse esta diferenciación para que pueda operar una sociedad y si no es parte de la dialéctica social la relación a veces armoniosa y a veces conflictiva entre economía, política, religión, cultura y ciencia, entre otros espacios de la

⁴ LUHMANN, Niklas. *The Differentiation of Society*. Nueva York: Columbia University Press, 1982.

⁵ El ejemplo más claro lo hemos visto en los casos de los juicios a mujeres divorciadas en Nigeria, que si salen encinta son condenadas a muerte, según interpretaciones fundamentalistas del Corán, que se superponen al texto constitucional.

sociedad. El autor sostiene, al referirse al estudio de la religión en particular, que es la influencia positivista y liberal la que ha influido en una teoría de la modernización y la secularización, dejando a la religión relegada a un hecho del pasado, que podría subsistir en la esfera privada pero no en la pública. En este artículo, quiero desarrollar su idea sobre la vigencia de religiones públicas, considerando el espacio público como una de las características de la sociedad civil, en la que participan actores autónomos y libres, que se comunican con los demás en condiciones de igualdad y respeto, ya sea como individuos o como colectividad, para diferenciarlo del espacio público estatal, donde priman criterios de igualdad, representación y universalidad. Es en los dos espacios públicos políticos donde se negocia en términos de poder e intervienen las diferencias.

1. CONSTRUIR OTRA PERSPECTIVA PARA MIRAR LA RELIGIÓN DESDE LA POLÍTICA

En la década de los 80 se publicó una serie de libros sobre la religión y la política en América Latina. Entre ellos figuran el de Scott Mainwaring⁶ sobre Brasil, el de Daniel Levine⁷ sobre Venezuela y Colombia, y el de Brian Smith⁸ sobre Chile. Estos autores empezaban a mirar desde otra perspectiva y con otras ideas el fenómeno religioso en el continente. Después de varios años en los que se había dejado de lado el estudio de la religión desde las ciencias sociales, estos autores, entre otros, se interesan desde la ciencia política por los profundos cambios políticos que ocurren en el continente y por los fenómenos del poder, de la construcción y pérdida de legitimidad, y de los cambios en la política. Además,

⁶ MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil. 1916-1985*. Stanford: Stanford University Press, 1986.

⁷ LEVINE, Daniel. *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

⁸ SMITH, Brian. *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

encuentran un valor explicativo o una clave interpretativa en la religión. Más adelante se incorporan nuevos aportes desde el estudio de la política y la religión en Centroamérica, entre los que encontramos, entre otros, las investigaciones de Michael Dodson y el trabajo sobre Nicaragua de Phillip Williams, que plantean la importancia de considerar el factor religioso para comprender los procesos de cambio en curso. Si bien el mundo académico pueda considerar hoy en día que la religión es una variable a tomar en cuenta si se trata de estudiar América Latina, no es tan claro que entre las elites locales se comparta este punto de vista.

Localmente, para los estudiosos de la religión ha sido fácil percibir la vitalidad del factor religioso porque se trata de su objeto de estudio. Su investigación se orienta a las organizaciones religiosas y a sus ritos y creencias. Sin embargo, muchas veces dejan de lado la dimensión cotidiana de la vida, en la que lo religioso puede estar presente o no tener nada que decir. Con más frecuencia aun, no toman en cuenta el impacto de la religión en la sociedad y en la política. Para los científicos sociales no especializados en el tema, aquellos que estudian la vida de los pueblos contemporáneos, la religión ha aparecido pocas veces como un problema a estudiar, ya sea porque los marcos teóricos que les sirven para plantear los problemas no le dan importancia, porque su interés personal no los ha llevado a mirar esta dimensión de la vida o porque los actores involucrados en los procesos estudiados dejan de lado su experiencia y reflexión religiosas, como están acostumbrados a hacer en su vida diaria cuando cambian de un espacio social a otro.

2. MODERNIZACIÓN Y SECULARIZACIÓN: DIVERSIFICAR ESPACIOS DE ACCIÓN

Uno de los libros más importantes sobre la religión en los tiempos contemporáneos es el de José Casanova,⁹ quien señala la urgencia de redefinir

⁹ CASANOVA, José. *Op. cit.*

el paradigma de la secularización para poder comprender lo que está pasando con las religiones en la época contemporánea tanto en el mundo occidental como en otras culturas. La tesis principal de la teoría de la secularización, según el autor, tiene que ver con la manera en que se ha entendido la teoría de la modernización, confundiendo la teoría con sus resultados. Esta ha visto la secularización como un proceso de diferenciación funcional y de emancipación de las esferas seculares —el Estado, la economía y la ciencia— de la esfera religiosa, con la consiguiente especialización de la religión en una esfera nueva: la religiosa. La secularización, pues, sería el proceso por el cual se diferencian los espacios de acción política, económica, científica y religiosa, dando lugar a esferas de acción social específicas y distintas. A esta tesis central se añaden dos tesis secundarias. Una de ellas es la tesis de la privatización, que lleva a creer que la religión se vivirá en el ámbito personal y familiar, y se convertirá en un fenómeno marginal al salir del espacio público. La segunda es la de la decadencia de la religión, según la cual la religión va a terminar por desaparecer en la sociedad moderna.¹⁰

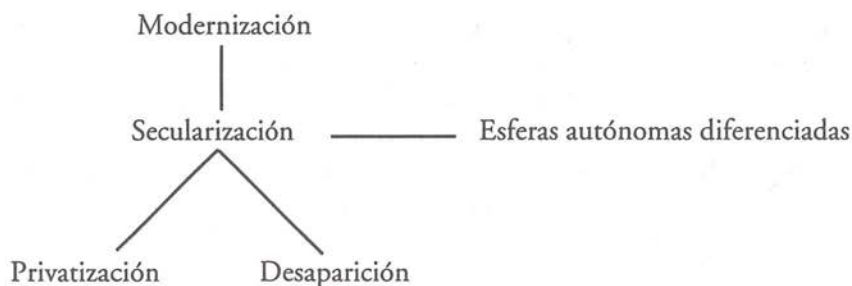


Figura 1. Relación entre modernización y secularización, y sus consecuencias

Si queremos mostrar gráficamente la idea de la diferenciación de esferas autónomas de acción podemos hacerlo de la siguiente manera.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 19 -20.

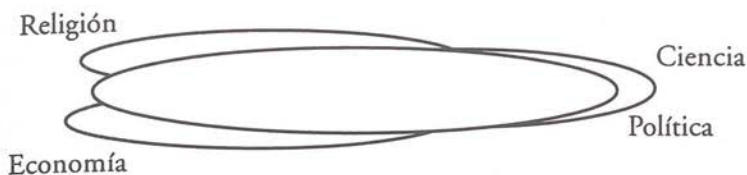


Figura 2. Momento 1: esferas de acción superpuestas o unidas

En determinado momento, cada esfera o círculo se superpone sobre el otro, mientras que en otro momento cada esfera es diferenciada y, aunque tiene puntos de contacto con las otras, está claramente delimitada.

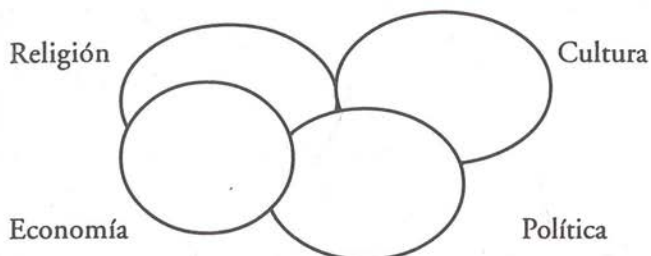


Figura 3. Momento 2: esferas de acción diferenciadas con puntos de contacto

La primera tesis secundaria dentro de la secularización es la de la privatización. Esta da lugar a la hipótesis central del libro de Casanova sobre el regreso de las religiones públicas y la posibilidad de que históricamente no sean consideradas puramente negativas, como lo sostiene una visión liberal positivista. La segunda tesis secundaria en este marco es la de la desaparición o decadencia de la religión, que no es respondida en términos teóricos, sino por los datos sobre el resurgimiento de las religiones en torno a las relaciones de poder y los conflictos que se desarrollan en varios lugares del mundo, así como por su influencia en las nuevas democracias emergentes.

A partir de la crítica a la teoría de la modernización y de la secularización, Casanova plantea la siguiente hipótesis:

Lo que yo llamo la «desprivatización» de las religiones modernas es el proceso por el cual la religión abandona el lugar que se le asignó en la esfera privada e ingresa en la esfera pública no diferenciada de la sociedad civil para tomar parte en el proceso en curso de contestación, legitimación discursiva y nuevo diseño de las fronteras.¹¹

En otros términos, entender las religiones como religiones públicas quiere decir para Casanova operar en el terreno de la sociedad civil entendida en los términos contemporáneos y no solo en su dimensión política y estatal, como era comprendida en el siglo XIX.

Desde otro enfoque convergente, Daniel Levine cuestiona también la teoría de la secularización porque le parece «que los enfoques basados en el concepto de secularización confunden procesos de cambio y reestructuración que ocurren siempre, con procesos evolutivos».¹² Según el autor, cuando la religión es vista desde una perspectiva evolutiva, se considera inmutable, estática y, por lo tanto, opuesta a la modernización. Desde este punto de vista, la religión reacciona contra la modernidad porque el cambio va en contra de la religión, destinada a desaparecer. Para ir más allá de la teoría de la secularización y su perspectiva evolucionista, Levine propone tomar en cuenta cuatro elementos para entender la religión: el primero es una perspectiva cultural tomada de Max Weber y su noción de «afinidades electivas», referida al hecho de que cuando las personas cambian sus ideas y su manera de ganarse la vida, se abren a entender el mundo de diferente manera. En otras palabras, al desatarse procesos de cambio en una dimensión como la económica, las relaciones de poder y las religiosas pueden reforzar o retardar el proceso en marcha de acuerdo con su propio dinamismo. Este hecho depende de la afinidad o del rechazo de intereses, objetivos, perspectivas y demás factores que existan entre los diferentes actores históricos. Esta visión supone que no solo cambia la cultura sino, también, la reli-

¹¹ *Ibid.*, pp. 65-66.

¹² LEVINE, Daniel. «Religión, sociedad y política. Secularización o nueva síntesis». *Páginas*, n.º 105, octubre de 1990, p. 4.

gión. El segundo elemento es tomado también de Weber y se refiere a la noción de crisis entendida como oportunidad. Esta reflexión vale para las religiones que surgen muchas veces en contextos de crisis, dando lugar tanto al cambio religioso como a la resistencia cultural religiosa frente a cambios no deseados. El tercer elemento lleva a considerar la capacidad de las instituciones humanas, entre ellas las religiosas, para unificar niveles de experiencia: «Todas proporcionan múltiples lugares y oportunidades en los que la gente se reúne, repetidamente, y es ahí donde se mezcla y se unifica la experiencia personal con lo colectivo».¹³ Finalmente, hay que considerar que «es en la dimensión religiosa y cultural donde se echan las bases de la solidaridad, de la resistencia en contra de la autoridad. Lo que hay que buscar es cómo surgen nuevas formas de organización social, y nuevas ideas legitimadoras. Eso requiere que amplíemos tanto el concepto que tenemos de religión como el que tenemos de política».¹⁴

Para seguir elaborando la hipótesis de este artículo, volveré a Casanova para distinguir el proceso que tiene lugar en los intentos de modernidad contemporáneos en el Perú de los que ocurrieron en Europa, que dan lugar a las teorías que manejamos y que no podemos transponer tan fácilmente. Dice Casanova que si miramos los procesos de diferenciación de esferas de acción desde ellas mismas, y no desde una perspectiva religiosa —que es la que lleva a hablar de secularización como pérdida del carácter sagrado del mundo definido desde la fe—, encontramos que:

[...] en el caso particular de la transición a la modernidad, algunas de las esferas seculares, particularmente el naciente Estado absolutista moderno y la naciente economía capitalista, fueron más ordenadas y más autónomas que otras. Probablemente se demostrará también que fue la di-

¹³ *Ibid.*, p. 10. Al respecto puede consultarse ROMERO, Catalina «Globalization, Civil Society and Religion from a Latin American Standpoint». *Sociology of Religion*, 62, n.º 4, 2001, pp. 475-490.

¹⁴ LEVINE, Daniel. «Religión, sociedad y...», p. 11.

ferenciación de unas respecto de otras, su dependencia mutua y sus choques, lo que más que otra cosa marcó la dinámica del proceso total. Realmente, estas dos esferas seculares, Estados y mercados, ahora tienden a dictar los principios mismos de clasificación que sirvieron para estructurar el nuevo sistema moderno.¹⁵

En otros términos, más importantes que la decadencia de la religión o los cambios que se operan en la esfera religiosa son los cambios e innovaciones que se producen en la política y la economía, que adquieren tal dinamismo y fuerza en la sociedad que quedan de lado la fuerza y el poder que la religión ha tenido en la sociedad.¹⁶

Continuando con la idea de Casanova, «en términos estructurales-espaciales podemos decir que si la realidad antes estaba estructurada alrededor de un eje principal, ahora se ha creado un espacio multiaxial con dos ejes principales estructurando el todo».¹⁷ Se trata de la economía y la política.

Desde este punto de vista, cuando analizamos las relaciones entre Iglesia y Estado, entre religión, política y economía, podemos referirnos a las teorías de la modernización y de la secularización en términos comparativos, pero difícilmente podemos transponer los mismos procesos a nuestro contexto. En el análisis de los procesos contemporáneos cabe preguntarse por los procesos locales de producción y apropiación de la riqueza, así como por el desarrollo de mercados nacionales y globales, y por los actores políticos, las ideas políticas y los movimientos culturales y sociales que forman identidades y organizaciones que pueden ser analizadas como esferas de acción con distintos grados de autonomía e interdependencia.

En este sentido, y teniendo en cuenta los contextos históricos diferentes en los que se plantean las relaciones entre religión y política, y

¹⁵ CASANOVA, José. *Op. cit.*, p. 21.

¹⁶ Casanova tiene como referencia los grandes procesos históricos que dieron lugar a la formación de los Estados-nación modernos y los procesos de industrialización capitalista que tuvieron lugar dentro de cada Estado-nación.

¹⁷ CASANOVA, José. *Op. cit.*, p. 21.

entre economía y sociedad, creo que podemos tomar el concepto de sociedad civil como esfera pública para comprender las relaciones entre religión, política y economía de una manera distinta a la que nos plantearon las teorías de la secularización y la modernización en América Latina.

3. EL CASO PERUANO: RELIGIÓN, POLÍTICA Y ESFERA PÚBLICA

La revisión hecha hasta el momento nos introduce a nuevos enfoques y perspectivas para mirar la religión en el Perú. Muchos de los temas planteados requieren de una investigación empírica seria, por lo que no los voy a tratar en este artículo. Me refiero a la necesaria revisión de las relaciones entre la religión, la economía y la ciencia o la cultura en el Perú como esferas de acción, para ver si efectivamente se diferencian entre sí, ganando autonomía en el proceso, o si también es válida una crítica en ese campo para considerar sus relaciones en otros términos. Todavía podemos preguntarnos si la economía se ha convertido en una esfera autónoma de la política, ante la gran dependencia por parte de las empresas de la inversión estatal y ante los reclamos constantes de protección, que también existen en las sociedades llamadas modernas. Deberíamos ser capaces de revisar las políticas económicas que se han implementado en la segunda mitad del siglo XX y las respuestas de los distintos actores, incluida la Iglesia Católica. Es más fácil en Europa que en América Latina decir que la economía y la política han alcanzado un dinamismo mayor que el de la religión y que, por lo tanto, se han convertido en ejes de organización de la vida cotidiana y de la sociedad, dejando a un lado la religión y sus valores. Estos, en consecuencia, se han replegado a la vida privada, a la conciencia individual, al espacio subjetivo reclamado para la libertad religiosa. Igualmente, podemos pensar que los debates entre ciencia y religión han tenido como escenario, y continúan teniéndolos, los centros de investigación y de producción intelectual donde se desafía constantemente a la autoridad religio-

sa con ideas nuevas y experimentos que trastocan el orden de las cosas y de la vida, sobre los cuales la religión tiene algo que decir y donde interesa mantenerla fuera de la discusión pública.

Sin embargo, intentaré analizar la relación entre religión y política en el Perú al comenzar el milenio en medio de situaciones muy complejas en ambos campos de acción. Por un lado, es difícil hablar de tendencias y procesos en el Perú, debido a la frecuencia con la que se interrumpen iniciativas económicas, planes en todos los campos —gobiernos y leyes— y a la dificultad para acumular conocimiento y construir colectivamente ideas compartidas sobre nosotros mismos. Por otro lado, el panorama religioso se ha vuelto más complejo a raíz de la pluralidad religiosa en curso, tanto al interior del catolicismo como fuera de él. Después de los años cincuenta, la Iglesia Católica se mostró como una institución dinámica y como un factor de progreso en la sociedad. Este fenómeno dio como resultado un proceso exitoso de emancipación religiosa¹⁸ y produjo lo que Casanova llama «simplemente otra esfera, estructurada sobre su propio eje interno autónomo».¹⁹ Como digo en otro trabajo,²⁰ la Iglesia Católica logró construir su propia base de legitimidad religiosa²¹ con la transformación que se operó en su interior en

¹⁸ ROMERO, Catalina. *Cambios en la relación Iglesia, Estado y sociedad en el Perú: 1958 - 1988. Un proceso de liberación* (tesis de doctorado). Nueva York: The New School for Social Research, 1989.

¹⁹ CASANOVA, José. *Op. cit.*, p.

²⁰ ROMERO, Catalina. «Iglesia y sociedad en el Perú. Mirando al siglo XXI». En: PORTOCARRERO, Gonzalo y Marcel VALCÁRCEL (eds.). *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, pp. 379-397.

²¹ Ivan Vallier, comentando a Weber, dice que lo importante es analizar la fuerza transformadora de la religión y no tanto si un tipo de religión produce un tipo de sistema económico. Y para que la religión tenga una fuerza transformadora tiene que haberse constituido en un espacio institucional autónomo basado en su propia legitimidad y no dependiente del poder político y económico, como fue la situación de la Iglesia durante la Colonia y la primera parte de la República. VALLIER, Iván. *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.

las décadas de 1960 y 1970, tanto globalmente, con el Concilio Vaticano II, como localmente, con los aportes de la jerarquía de la Iglesia,²² la reflexión teológica original expresada en la Teología de la Liberación y la diversidad de organizaciones voluntarias que se desarrollaron en su interior, como las comunidades cristianas de base y los movimientos religiosos.

Para iniciar un análisis de la relación entre religión y política tomaremos en cuenta dos dimensiones: la institucional y la cultural.

3.1. La dinámica de las relaciones institucionales

Para analizar el nivel de relaciones institucionales entre la religión y la política tomaré en cuenta la categoría de régimen religioso que usa Mart Bax en un estudio sobre su impacto en la formación de un Estado moderno.²³ Para la dimensión cultural me limitaré a la noción de legitimidad tomada de Weber.

Bax define un régimen religioso como una «constelación formalizada e institucionalizada de interdependencias humanas con un poder variante, que recibe su legitimidad de ideas religiosas y se propaga por especialistas religiosos».²⁴ Lo particular de estas relaciones de interdependencia es que «son constelaciones de poder y como tales pueden ser comparadas con otras constelaciones sociales. Los regímenes religiosos son también constelaciones políticas».²⁵ La noción de «régimen religioso» se nos presenta como un concepto abierto que nos ayuda a aproximarnos a un proceso dinámico que debemos investigar en términos de su contenido cultural, de su forma estructural y de su interacción con

²² Véase DUSSEL, Enrique (coord.). *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo VIII: Perú, Bolivia y Ecuador*. Salamanca: CEHILA Ediciones-Sígueme, 1987.

²³ BAX, Mart. «Religious Regimes and State Formation: Toward a Research Perspective». En: WOLF, Eric R. (ed.) *Religious Regimes and State Formation. Perspectives from European Ethnology*. Nueva York: State University of New York Press, 1991.

²⁴ *Ibid.*, p. 9

²⁵ *Ibid.*, loc. cit.

otras dimensiones, como la política. Lo propone para el estudio de todas las religiones, y no solo para las iglesias, en los diferentes niveles de integración de la sociedad.²⁶ Este concepto es clave para analizar las relaciones ente Iglesia y Estado, considerando la primera como un régimen religioso y el segundo como un régimen político o «sistema político por el que se rige una nación», según la definición del Diccionario de la Real Academia en su edición del 2001.

En el Perú, la noción de régimen político nos es familiar porque nuestra historia está formada por cambios en el tipo de régimen político, no solo entendido como gobierno sino como ordenamiento legal, como las reglas de juego que norman las relaciones entre el Estado y los ciudadanos; entre el Estado, la sociedad civil, la Iglesia Católica y otras religiones. Vistas en términos abstractos, las relaciones entre Estado e Iglesia han sido normadas por la Constitución y por el Patronato, así como por los acuerdos establecidos entre el Estado peruano y la Santa Sede. Y esto aparece como una constante para el ciudadano común, pero también podemos preguntarnos por lo que significa un cambio de régimen para estas relaciones.

Si bien el régimen religioso referido a la Iglesia Católica suele ser muy estable, ha tenido cambios muy importantes a partir del Concilio Vaticano II y está afectado también en sus relaciones internas por los cambios de autoridades, como la elección de un nuevo Papa, y por las orientaciones dominantes en el ejercicio de la autoridad en el ámbito de las iglesias locales. En el campo político, los cambios de régimen —democracia, dictadura y democracias autoritarias— alteran las reglas de juego internas y las que enmarcan las relaciones del Estado con las religiones y, en nuestro caso, con la Iglesia Católica en particular. Pero, sobre todo, afectan el espacio público, donde se encuentran los diversos

²⁶ Fred Spier ha escrito sobre los regímenes religiosos en el Perú a partir de su estudio de la comunidad de Zurite en el Cusco, en el que da cuenta de varios regímenes: el católico, considerando el régimen diocesano y el religioso; el protestante; el régimen chamán local; y la orientación religiosa moderna, con los que describe la pluralidad religiosa presente.

actores, que se ven reducidos ya sea al espacio de la sociedad civil, que carece de injerencia o de poder sobre las decisiones públicas, o a las posibilidades de acceso al espacio estatal, que ya no se regula por el principio de la ley o la representación sino por cercanía personal o ideológica al régimen.

Si tomamos en cuenta que, a finales de los años 50, la Iglesia Católica inició un proceso de renovación interna y de revitalización de su trabajo pastoral, y que este proceso fue reforzado por el Concilio Vaticano II en los 60, encontramos una Iglesia dinámica a fines de la década, cuando se produjo la ruptura del régimen democrático de Fernando Belaunde Terry en su primer gobierno. Poco antes del golpe de 1968 había tenido lugar el encuentro del CELAM, en Medellín. El liderazgo de la iglesia peruana se hizo evidente en la persona del cardenal Landázuri Ricketts, quien presidió el evento y contó con la asesoría como experto del padre Gustavo Gutiérrez, quien ya había elaborado los primeros esbozos de la Teología de la Liberación. En su relación con el régimen militar, la Iglesia Católica fue capaz de afirmar una postura de autonomía crítica que, en ocasiones, cuestionaba al régimen desde una postura más radical, reclamando mayor participación popular y consultas democráticas. En otras ocasiones, respaldaba con gran legitimidad a un régimen que realizaba reformas que afectaban seriamente los intereses de las clases dominantes del país y los del capital transnacional. El protagonismo de la Iglesia durante el régimen militar se construyó en una compleja dinámica de afirmación de su propia legitimidad religiosa entre la población más pobre del país y de la capacidad de diálogo con los distintos actores sociales y políticos del nuevo contexto del régimen dictatorial. Como en otros casos, lo que ocurrió en este período en el Perú es bastante original, ya que durante la dictadura de Velasco Alvarado estaba vigente el derecho de Patronato y, por lo tanto, existía la expectativa de una relación muy estrecha entre la Iglesia y el nuevo Gobierno. Pero fue precisamente entonces cuando se produjo una creciente autonomía del espacio religioso frente a otras esferas de acción. Además, la Iglesia contribuyó a la apertura de un nuevo espacio público de diálogo y negociación con otros actores presentes y con iniciativa en

el país, como las organizaciones no gubernamentales para el desarrollo, las organizaciones populares y algunos partidos de izquierda. Los grupos empresariales se vieron debilitados por las reformas sociales, que afectaban directamente sus intereses económicos. Los grupos religiosos más afines a los empresarios no eran los más fuertes al interior de la Iglesia, donde se denunciaba el pecado social y la violencia estructural que institucionalizaba la pobreza de las grandes mayorías populares, formadas todavía por campesinos y sectores marginales urbanos.

El análisis de este período y de los siguientes, en términos de espacio público y de sociedad civil, es clave para entender el cambio que se produce en la sociedad peruana como parte de lo que podríamos llamar modernización. Bajo un régimen dictatorial se dan los primeros pasos para superar el dualismo estructural entre una sociedad tradicional excluido del mercado, formada por los pueblos y comunidades de la Sierra y la Amazonía, y una sociedad moderna concentrada básicamente en la Costa.

Hasta mediados del siglo XX, podíamos encontrar en el Perú una sociedad civil bastante cerrada y excluyente, que corresponde a la primera definición que recoge Pérez Díaz y que se acerca más a la idea anglosajona:

La sociedad es «civil» en tanto sus agentes son «ciudadanos» (y no meros súbditos de un déspota o una casta dominante) y, por tanto, miembros de una sociedad «civilizada» (y no de una sociedad bárbara o atrasada). Pero la cuestión es que pueden ser ciudadanos solo porque son agentes autónomos, y pueden ser autónomos frente al Estado solo porque este tiene un poder limitado para entrar dentro del dominio reservado de estos agentes.²⁷

En el Perú, esta autonomía no fue conquistada principalmente por la burguesía empresarial, ni por el proletariado, ni por los partidos po-

²⁷ PÉREZ DÍAZ, Víctor. *La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 78.

líticos, sino por las organizaciones populares, campesinas, mineras, de pobladores y otras que fueron despertando a una conciencia ciudadana de derechos y de reclamos bajo un régimen dictatorial que puso entre paréntesis los derechos ciudadanos y no reconocía la autonomía de los actores. Fueron estos nuevos ciudadanos que reclamaban sus derechos los que condujeron a la crisis del régimen y al tránsito hacia la democracia en 1979. A ellos se sumaron luego las elites y los partidos. Todavía está pendiente un estudio serio de la cultura política de la época que llevó a los actores a sentirse autónomos frente al Estado, pese a ser beneficiarios directos de las reformas. Habrá que tomar en cuenta los límites de los alcances del Estado y cómo contribuyeron a que se debilitara la conciencia de súbdito en las organizaciones sociales; asimismo, habrá que considerar cómo los logros obtenidos en las luchas reivindicativas tuvieron, como consecuencia inesperada, la formación de una experiencia ciudadana.

Normalmente, ante la ausencia de actores políticos en un régimen dictatorial, el peso y la influencia de las iglesias y religiones aumentan por la concentración de poder producida en el Gobierno y la incapacidad de otros actores de pronunciarse y de acercarse a quienes toman decisiones. En eso consiste un régimen dictatorial. En un régimen democrático, en cambio, los actores sociales recuperan su lugar: los partidos políticos, el Parlamento, los medios de comunicación y las otras instituciones estatales y culturales recuperan su protagonismo en el espacio público, incluyendo a la Iglesia, que se convierte en un actor más.

El retorno a la democracia permitió a la Iglesia Católica institucionalizar la recientemente ganada autonomía del Estado en la Constitución de 1979 y sustituir el Patronato por un Concordato, con el reconocimiento del Estado de su aporte histórico y cultural al país. El espacio de su acción en la década siguiente se ubicó del lado de la sociedad civil, manteniendo su presencia en un espacio público en formación, difícilmente organizado por la precariedad de la institucionalidad democrática, la difícil coyuntura internacional producida por el alza de los intereses para el pago de la deuda externa, el crecimiento de la pobreza y el inicio de la violencia política. La Iglesia contribuyó, además, con la

presencia de otros actores que ampliaron el espacio público de diversas maneras: la creación de organizaciones, como los comedores parroquiales y autogestionados; la atención a la salud, con la formación de agentes promotores de salud en las comunidades rurales y urbanas; y la fundación de organizaciones para la defensa de los derechos humanos. Al encontrarse con organizaciones de base y asociaciones civiles, muchas de ellas organizaciones no gubernamentales para el desarrollo (ONGD), y otras dedicadas a la formación y capacitación de adultos o a la investigación, se tejieron lazos de solidaridad con otros actores de la sociedad civil, con los líderes de otras organizaciones religiosas y con la ciudadanía, aumentando su propia base de legitimidad religiosa.

Al analizar el caso de Brasil, Casanova se refiere al sentido que se le da en el discurso político al término «pueblo»: se refiere al «principio de autodefensa de la sociedad contra el Estado y al principio de auto-organización de la sociedad de manera autónoma del Estado». ²⁸ El valor de la autonomía respecto del Estado estuvo presente en el Perú en el «movimiento popular» y, de alguna manera, continúa cuando cambia el régimen en el uso del término «sociedad civil».

En el Perú, la idea de sociedad civil se empezó a generalizar a fines del régimen democrático de los 80. Podríamos preguntarnos si el sentido que le damos es similar al que tiene en Brasil: concebido como un espacio político autónomo del Estado, continúa llevando el sentido de lo popular

como opuesto al «elitismo tradicional» de la sociedad política brasileña y sus estructuras de mediación y representación de intereses, que han excluido a la mayoría de la gente de la participación. En este sentido, ambos conceptos, el de sociedad civil y el de pueblo, no eran tanto principios de mediación entre Estado y sociedad, sino principios de auto-organización de la sociedad sin mediaciones y sin el Estado, principios de democracia directamente comunitaria con fuerte afinidad con el anarquismo cristiano. ²⁹

²⁸ CASANOVA, José. *Op. cit.*

²⁹ *Ibid.*, p. 131.

En este espacio público de la sociedad civil, no representada plenamente por los partidos políticos como mediación con el Estado, se asienta la experiencia de la Iglesia Católica en el Perú en los años en que descubre y afirma su propia autonomía, manteniendo un papel mediador entre la sociedad civil y el Estado.

El contexto democrático y la nueva Constitución han facilitado, desde 1980, el ingreso de nuevas denominaciones que trabajan en todo el país y con las que la Iglesia se relaciona como régimen religioso. Jugaron un papel importante en las elecciones de 1990, en el contexto de una crisis económica muy seria, en la que Alberto Fujimori, considerado un *outsider*, un personaje de fuera de la política, ganó las elecciones con el apoyo de sectores muy diversos, entre los que se encontraban líderes evangélicos que llegaron a tener una de las vicepresidencias del país y representantes en el Congreso.³⁰

La relación de los representantes de la Iglesia Católica y de los evangélicos con el régimen político de los 90 queda por estudiarse, pero de hecho ha marcado a los regímenes religiosos en sus posibilidades de presencia pública.

Durante el gobierno de Alberto Fujimori se produjeron varios cambios de régimen político a partir de la clausura del Congreso en 1992, que llevó a una transición, y a la elección de un Congreso Constituyente Democrático en 1993. En 1995 se hicieron nuevas elecciones en las que se reeligió a Fujimori, estableciendo un régimen democrático-autoritario mafioso³¹ que terminó en las elecciones fraudulentas del 2000.

En términos de orientación política, en una sociedad mayoritariamente católica como la del Perú, podría ser que ocurra como en Centroamérica, donde la pertenencia religiosa no es tan importante para entender las relaciones de la religión con la política en términos electo-

³⁰ Véase GUTIÉRREZ, Tomás. *El «hermano» Fujimori: evangélicos y poder político en el Perú del 90*. Lima: AHP, 2000; y LÓPEZ, Darío. *El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano*. Lima: Ediciones PUMA y CENIP, 2002.

³¹ PEASE, Henry. *La autocracia fujimorista: del Estado intervencionista al Estado mafioso*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

rales como sí lo podría ser la orientación ortodoxa (de una sola opinión) de los actores políticos. Según esta tesis, las orientaciones autoritarias en la religión tienden a ser afines a orientaciones autoritarias en la política y orientaciones hacia la libertad en la religión tienden a ser afines a las afirmaciones de libertad en la política.³² La transición a la democracia en el 2000 y la elección de un nuevo régimen democrático en el 2001 ponen nuevas condiciones a las relaciones entre régimen religioso y régimen político, pendientes de análisis.³³

3.2. Construyendo legitimidad

Desde el punto de vista del análisis cultural, la noción de legitimidad es muy importante en la política, pues más allá de las instituciones y de las leyes está la confianza que las personas establecen en las relaciones entre sí, que incluyen la libertad de opinar, de intercambiar criterios, de delegar decisiones, de sentirse representados por otros, de respetar la autoridad de algunas personas y de identificarse con un grupo. Si bien históricamente el Perú es un país de tradición católica, el que lo sea sociológicamente depende del significado que tenga la religión en la vida diaria del creyente. Este hecho está directamente relacionado con la experiencia y el sentimiento religioso, y la vivencia en comunidad, ya sea la familia, la escuela, la parroquia o el grupo de amigos, espacios en los que se puede hablar y expresar con confianza la dimensión creyente de la vida.

En este sentido, la Iglesia Católica ha visto crecer su legitimidad en el período entre 1950 y 1980 por la labor de evangelización y el com-

³² STEIGENGA, Timothy J. *The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanham-Boulder-Nueva York-Oxford: Lexington Books, 2001.

³³ Las iglesias están representadas en el Acuerdo Nacional desde el 2001 y en otros foros, como en las Mesas de Concertación y Lucha contra la Pobreza, tanto en la dirección como en los comités locales. Estos son espacios considerados pertenecientes a la sociedad civil y operan como mediación entre el Estado y la sociedad civil.

promiso social realizado. Este tiempo es visto por algunos autores como una época dorada para América Latina por el crecimiento económico y la movilización política. Se trata de un tiempo de interacción entre actores dinámicos que incluían a la religión y que se reforzaban o estimulaban unos a otros desde esferas autónomas de acción.

Mirando la sociedad peruana podemos decir que, desde finales de 1980 hasta el presente, se inicia una crisis prolongada que lleva a una pérdida de dinamismo que se expresa en una crisis de liderazgo, tanto en las elites religiosas como en las políticas y económicas. A la crisis de la deuda externa en 1980, que afectó seriamente la economía, se sumó en el Perú la crisis moral y de solidaridad producida por la violencia política y el terrorismo, que mermaron las energías de las organizaciones sociales en el país, concentrándolas en la lucha por la supervivencia y la defensa de la vida. A estas crisis no escapa la Iglesia Católica. Luego del prolongado liderazgo del cardenal Landázuri Ricketts, que estuvo acompañado por una serie de obispos que participaron en las sesiones del Concilio Vaticano II o en las reuniones de Medellín y Puebla, estos fueron sustituidos por prelados encargados de establecer un régimen posconciliar, cerrando el período de transformación interna del régimen religioso que estuvo marcado por el espíritu de libertad y revisión que el Concilio Vaticano II había introducido y que la había dotado de una fuerte legitimidad.

Resumiendo, podemos decir que las relaciones entre religión y política tienen que tomar en cuenta dimensiones institucionales y culturales presentes en ambos espacios de acción, espacios que encierran una pluralidad de actores que se mueven de acuerdo con reglas de juego compartidas. Cuando estas reglas varían, como sucede con un cambio de régimen político, las posibilidades de los actores políticos de participar en el espacio público disminuyen, aumentando la presencia de actores en otros espacios públicos que traspasan las fronteras y ocupan los vacíos dejados. Así, ante la crisis de los partidos políticos, el vacío producido en la formación de cuadros medios (los espacios de reunión para formar opinión pública) puede ser llenado por la religión, que puede constituir un espacio que sirva de refugio frente a los problemas o que

llene la función de formación de opinión y de formación de cuadros que desarrollen capacidades que luego puedan ser utilizadas en otros espacios,³⁴ además de generar valores éticos y cívicos que pueden enriquecer la acción política cuando se abre la posibilidad en un cambio de régimen.

Los frecuentes cambios de régimen político colocan al régimen religioso que organiza a la mayor cantidad de la población en una situación ventajosa de estabilidad. La autonomía ganada corre el riesgo de verse en cuestión ante la importancia que adquiere la Iglesia Católica como institución mediadora entre el Estado y la sociedad civil. Si bien podemos ver que puede colocarse en la sociedad civil como una organización religiosa más o como una institución de esta sociedad, puede recurrir a su peso internacional e histórico, y convertirse en vocera de un sector importante de la población. Este hecho depende tanto del liderazgo eclesial como del político. Ante la ausencia de voces autorizadas en el espacio político para hablar con legitimidad, muchas veces se recurre a voceros religiosos para intervenir o representar al Estado o a la sociedad civil. De hecho, estamos frente a un escenario donde las religiones públicas son no solo posibles sino una realidad cuya acción debe ser estudiada y evaluada históricamente.

³⁴ LEVINE, Daniel H. *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima: Ediciones PUMA y CENIP, 1994.

BIBLIOGRAFÍA

BAX, Mart

«Religious Regimes and State Formation: Toward a Research Perspective». En: WOLF, Eric R. *Religious Regimes and State Formation. Perspectives from European Ethnology*. Nueva York: State University of New York Press, 1991.

CASANOVA, José

Public Religions in the Modern World. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

DUSSEL, Enrique (coord.)

Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo VIII: Perú, Bolivia y Ecuador. Salamanca: CEHILA Ediciones-Sígueme, 1987.

GUTIÉRREZ, Tomás

El «hermano» Fujimori: evangélicos y poder político en el Perú del 90. Lima: AHP, 2000.

IGUÍÑIZ, Javier

Los ajustes: Perú 1975-1992. Lima: Fundación Frederich Ebert, 1993.

LEVINE, Daniel H

Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia. Princeton: Princeton University Press, 1981.

«Religión, sociedad y política. Secularización o nueva síntesis». *Páginas*, n.º 105, octubre, 1990, pp. 4-14.

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

LÓPEZ, Darío

El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano. Lima: Ediciones PUMA y CENIP, 2002.

LUHMANN, Niklas

The differentiation of Society. Nueva York: Columbia University Press, 1982.

MAINWARING, Scott

The Catholic Church and Politics in Brazil. 1916-1985. Stanford: Stanford University Press, 1986.

MARZAL, Manuel

La transformación religiosa en el Perú. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

MECHAM, J. Lloyd

Church and State in Latin America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1966.

PEASE GARCÍA, Henry

La autocracia fujimorista: del Estado intervencionista al Estado mafioso. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo de Cultura Económica, 2003.

PÉREZ DÍAZ, Víctor

La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

ROMERO, Catalina

Cambios en la relación Iglesia, Estado y sociedad en el Perú: 1958-1988. Un proceso de liberación (tesis de doctorado). Nueva York: The New School for Social Research, 1989.

«Iglesia y sociedad en el Perú. Mirando al siglo XXI». En: PORTOCARRERO, Gonzalo y Marcel VALCÁRCEL (eds.). *El Perú frente al siglo XXI.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, pp 379-397.

Una Iglesia en marcha con el pueblo. Prelatura de Sicuani: 40 años (1959-1999). En: Franz Riedel (coord.). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones CEP, 1999

STEIGENGA, Timothy J.

The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala. Lanham-Boulder-Nueva York-Oxford: Lexington Books, 2001.

SMITH, Brian

The church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism. Princeton: Princeton University Press, 1982.

SMITH, Christian

The Spirit and Democracy: Base Communities, Protestantism, and

Democratization in Latin America. En SWATOS, William H. (ed.). *Religion and Democracy in Latin America.* New Brunswick y Londres: Transaction Publishers, 1994.

STOLL, David

Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press, 1990.

VALLIER, Iván

Catolicismo, control social y modernización en América Latina. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.

Etnicidad y espacios religiosos y políticos en la fiesta de Navidad de Saraguro (Loja, Ecuador)¹

Alejandro Diez Hurtado

Los antropólogos sabemos desde antiguo que en las sociedades tradicionales hay una relación muy fuerte entre política y religión. Los ejemplos esgrimidos en los clásicos etnográficos como prueba de ello son las monarquías sagradas, tanto en sociedades africanas como europeas, y en otros casos documentados en América, en Asia y en Oceanía. En ellas no hay discontinuidad entre la política y la religión; el poder no necesita legitimarse en la religión porque el poder es, siempre y por definición, sagrado.

Pero la ambición interpretativa de la antropología ha pretendido ir más lejos de unos cuantos ejemplos y de un tipo particular de sociedad afirmando, de manera general, que el poder político contiene, en sí mismo y en todas partes, elementos religiosos. Esto sería cierto incluso en sociedades como la nuestra, en la que las esferas de lo político, lo económico o lo religioso están suficientemente especializadas y pueden ser concebidas por separado. Así, los trabajos antropológicos afirman que el lenguaje de lo político se nutre de los usos rituales y del lenguaje religioso para producir efectos de orden, como sostiene Balandier,² pero también para legitimarse y dejar marca, como agrega Abélès.³

¹ El trabajo de campo sobre el que se basa este estudio, realizado entre diciembre de 1999 y febrero de 2000, se desarrolló en el marco del proyecto de investigación «Globalización y Fiestas Patronales», financiado por la Fundación Rockefeller.

² BALANDIER, Georges. *Anthropologie politique*. París: PUF, 1974.

³ ABÉLÈS, Marc. *Anthropologie de l'État*. París: Armand Collin, 1990.

Más allá del uso de la religión por la política (de su lenguaje, de su ritualidad, de sus mitos), en las sociedades campesinas en las que dicho ámbito forma parte de estructuras sociales jerárquicas, la esfera religiosa cuenta con un cuerpo organizado de representantes y con mecanismos de participación e intermediación entre estos y la gente del común. Para simplificar, en sociedades en las que la esfera de lo religioso puede ser identificada como separada de otras estructuras, pero sin estar disociada del conjunto de la cultura local, el ámbito de lo religioso entra a formar parte de los juegos de poder, y se configura así un espacio político en el interior de lo religioso.

En un trabajo anterior sobre la Semana Santa de Catacaos y los intereses que se ponen en juego para y durante su celebración, describí la profunda imbricación a la que pueden llegar estos juegos de espejos entre lo religioso y lo político, y viceversa.⁴ El caso de Catacaos muestra que dichos ámbitos pueden estar tan mezclados que su confusión resulta no solo natural sino prácticamente inevitable y, asimismo, que están vinculados a características culturales que limitan las opciones y los comportamientos de agentes políticos y religiosos (que en la vida cotidiana son personas). Sin embargo, en este juego de factores intervienen otras variables que quedan aún por explorar. El propósito de este artículo es, pues, analizar la relación entre lo religioso, lo político y lo étnico en sociedades campesinas andinas. Para ello abordaré el caso de la fiesta de la Navidad en la parroquia «indígena» de Saraguro, en la sierra sur de Ecuador, que parece un terreno más apropiado que Catacaos para analizar dicho factor.

Cierto es que en Catacaos no están ausentes los problemas de diferenciación étnica, pero dicho factor es tan consustancial y tan inconsciente en las relaciones cotidianas que impregna de manera indiscernible los otros dos ámbitos: la distinción social y espacial más significativa,

⁴ DIEZ, Alejandro. «Mi reino también es de este mundo. Religión y política en Catacaos». En: MARZAL, Manuel; Catalina ROMERO, y José SÁNCHEZ (eds.). *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 353-380.

que opone la gente del centro a la gente de la periferia, es consustancial a la distinción entre comuneros (cholos) y pobladores de la villa (zambios⁵), y eso dificulta su análisis. Por ello, considero más apropiado abordar un caso en el que las diferencias étnicas se explicitan e identifican con cierta claridad en los comportamientos y prácticas cotidianas. Saraguro, también una antigua reducción española y pueblo de indios relativamente importante en la Colonia, suma a la distinción centro/periferia (traducida bajo la fórmula pueblo/comunidades aledañas), una separación explícita entre indígenas y blanco/mestizos. Pienso, entonces, que un análisis de la fiesta de Navidad permitirá incorporar mejor la variable «etnicidad» y nos permitirá aproximarnos a otros de los mecanismos que articulan la relación entre política y religión.

El itinerario que seguiré parte de la descripción del lugar y del grupo saraguro, prosigue con una etnografía de la fiesta de Navidad —precedida de una breve introducción al universo festivo local— y continúa abordando separadamente la etnicidad, la religión y lo político para terminar con algunas reflexiones finales.

SARAGURO COMO PUEBLO DE INDIOS Y MESTIZOS

El cantón de Saraguro se halla al norte de la provincia de Loja, en la cuenca alta del Jubones, río que desemboca en el Océano Pacífico. El pueblo de Saraguro —su capital— se encuentra a 2520 msnm, a dos horas de carretera de la ciudad de Loja y a tres horas de Cuenca, la tercera ciudad de Ecuador. Su territorio se sitúa entre los 2000 y los 3400 msnm.

El pueblo cuenta con servicios de agua potable y energía eléctrica; es cabeza de un municipio y sede parroquial. Existe un colegio (a cargo de la parroquia) que integra los niveles primario y secundario, así como un instituto tecnológico. Hay un mercado y numerosos negocios dedica-

⁵ En Catacaos se llama «zambios» o «zambos» a los pobladores de pueblos y villas que no son comuneros y que en otras partes del país llamarían mestizos.

dos principalmente a la venta de abarrotes y ropa. Cuenta con servicio de transporte constante a Loja, a Cuenca y hacia la Costa; además, hay servicio telefónico.

El pueblo es central en el ámbito saraguro: es el espacio de la administración y de los servicios, incluidos los educativos y los religiosos. El pueblo está circundado por una serie de comunidades,⁶ grupos locales que conforman pequeñas aglomeraciones de casas, relativamente separadas unas de otras, en un territorio que es al mismo tiempo parte de su ámbito de trabajo; aunque las comunidades más grandes cuentan con escuela, y algunas con capilla, el espacio de la educación y de los servicios religiosos es Saraguro.

La vida cotidiana está cruzada por la separación establecida entre saraguros⁷ (indígenas) y los blancos/mestizos, considerados como grupos étnicos diferenciados y antagónicos. De este modo, toda otra variable social se establece sobre esta división étnicamente determinada. Ambos grupos son claramente distinguibles por su fenotipo físico y por la vestimenta, pues los saraguros llevan vestidos que los distinguen. Los varones usan pelo largo, pantalones cortos y un tipo específico de sombrero; las mujeres llevan blusa bordada, collares al cuello, faja a la cintura y alpargatas.

Aunque Saraguro es reputada como zona indígena, los considerados como tales son poco menos de la mitad de la población: Saraguro y el cantón vecino de San Lucas cuentan con 31 047 habitantes, de ellos 13 871 son indígenas, mientras que 17 176 son considerados mestizos.

⁶ En Saraguro, las comunidades son el espacio básico de interacción social próxima. Aunque fueron establecidas como personas jurídicas desde la década de 1930, muchas veces no tienen límites claramente definidos entre ellas y tampoco una organización sólida. Cada localidad cuenta con un cabildo, una instancia de organización con una directiva que se renueva cada año entre sus miembros; cabe mencionar que las mujeres no suelen ocupar cargos en los mismos.

⁷ El origen histórico de los saraguros es aún un enigma: se les atribuye orígenes inmemoriales, pero, sin excluir las hipótesis que los consideran un grupo de *mitmakunas* aymaras o el producto de la fusión de indígenas de diverso origen, probablemente el grupo actual es producto de la fusión de varios grupos de orígenes diversos.

En la zona existen, pues, asentamientos rurales con mayorías y minorías indígenas o mestizas, según los casos. Según cifras proporcionadas por la Fundación Kawsay, las principales aglomeraciones de población indígena serían las comunidades de Saraguro (4254 indígenas), San Lucas (3934), Paquishapa (1297) y Tenta.

Los cantones de Saraguro (centro histórico de los saraguros) y San Lucas (el más próximo del anterior) no son los únicos puntos de concentración de la etnia. Se encuentran también aglomeraciones importantes de saraguros en la provincia de Zamora Chinchipe, en la zona amazónica en Yantzaza, valles de los ríos Yacuambi y Nangaritzza. Existen también colonias de emigrantes en Cuenca, Vilcabamba, Loja y El Oro. Aunque no existe un censo de los saraguros, su número se estima en 35 000 individuos.⁸

Los mestizos del pueblo, pero también muchos saraguros, se dedican al pequeño comercio. Aquellos que habitan en las comunidades circunvecinas (incluidos los mestizos) se dedican a la ganadería y la agricultura. La crianza de vacunos permite la venta de carne, leche y queso;⁹ asimismo, el cultivo de trigo y cebada proporcionan un ingreso monetario, en tanto que la crianza de ovinos y el cultivo del maíz proveen lo fundamental para el autoconsumo y la supervivencia.¹⁰

Cabe mencionar que la zona de Loja experimenta un proceso de desruralización desde los años setenta. La población rural disminuye levemente en cifras absolutas (0,4 entre 1990 y 1950), pero significativamente en cifras relativas (la población rural era 86% en 1950 y solo 61% en 1990). La emigración es significativa: según el censo de 1990, la tercera parte de las personas nacidas en Loja reside en otras provin-

⁸ Según estimados, en la provincia de Loja (Saraguro, San Lucas y otros lugares) habría 18 000 saraguros. El resto se reparte entre Yacuambi (2500), Yantzaza (4000), Nangaritzza (2000), Zamora Chinchipe y otras localidades.

⁹ El 77% de la producción de leche se destinaría al queso, 21% al consumo en finca y 2% para su venta como leche.

¹⁰ Los grupos asentados en la zona selvática son también ganaderos, pero para la supervivencia el maíz es reemplazado por la yuca y los frutales.

cias. Este proceso parece afectar por igual a indígenas y mestizos. Los pobladores de Saraguro insisten en la existencia de una porción significativa de población emigrante relativamente móvil, que ha ensayado diversos puntos de destino en busca de trabajo: la región amazónica, las ciudades (principalmente Cuenca y, en segundo lugar, Loja) y, últimamente, Europa.

Para completar el cuadro local, es necesario mencionar que en Saraguro han trabajado dos instituciones privadas e internacionales de promoción rural: Care y Plan Internacional han tenido más de diez años de intervención en la zona, en proyectos diversos. Además, existen dos organizaciones no gubernamentales que trabajan con las comunidades de saraguros en diversos proyectos de desarrollo productivo y educativo.

LAS FIESTAS Y LOS CARGOS EN SARAGURO

No dispongo de referencias sobre la evolución de las fiestas de Saraguro. El análisis presentado a continuación se basa en algunos trabajos etnográficos o de análisis de las fiestas realizados en la primera mitad de la década del 70¹¹ y en la década del 90.¹²

En Saraguro se celebran una docena de fiestas: carnavales, Semana Santa, Santa Cruz (3 de mayo), Virgen Auxiliadora (24 de mayo), Cor-

¹¹ BELOTE, Linda y Jim BELOTE. «El sistema de cargos de fiestas en Saraguro». En: NARANJO, Marcelo *et al.* *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1984, pp. 43-70 y MENDIZÁBAL, Tania. «La comunidad de Lagunas-Saraguro y la fiesta de Navidad». En: RUEDA, Marco. *La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1982, pp. 359-369.

¹² CHALÁN, Luis Aurelio. «La celebración de la Navidad en Saraguro: sus personajes». En BELOTE, Linda y Jim BELOTE. *Los saraguros. Fiesta y ritualidad*. Quito: Universidad Politécnica-Abya Yala, 1994, pp. 27-61; y QUIZHPE, Segundo. «La celebración del Corpus Christi: significados y funciones de sus personajes». En: BELOTE, Linda y Jim BELOTE. *Los saraguros. Fiesta y ritualidad*. Quito: Universidad Politécnica-Abya Yala, 1994, pp. 107-154.

pus Christi, San Pedro (29 de junio-mestizos, 8 de julio-indígenas), Virgen del Tránsito (15 de agosto), Sagrado Corazón de Jesús, Virgen de Mercedes (24 de setiembre) y Navidad-Tres Reyes (25 de diciembre a 6 de enero). Chalán¹³ clasifica los cargos y las fiestas en tres niveles: las más importantes (Navidad-Reyes, Semana Santa y Corpus), las fiestas patronales intermedias (como San Pedro) y las fiestas menores (como la del Sagrado Corazón de Jesús). Los Belote¹⁴ destacan que todas las fiestas importantes se sitúan entre el 25 de diciembre y el 25 de junio, con lo que plantean la separación del año en una mitad sagrada, ceremonial, y una mitad secular, que corresponde al período posterior a la cosecha y de preparación de terrenos y siembra.

En general, los trabajos descriptivos sobre las fiestas de Saraguro se refieren sobre todo a las fiestas mayores, mencionando las otras solo en función del análisis de los cargos religiosos. El sistema gira en torno a las celebraciones de Navidad-Tres Reyes, Semana Santa y Corpus Christi, que ocupan una posición central en el calendario festivo y cuyos cargos detentan las máximas cuotas de prestigio posible. También parece claro que en Saraguro existen dos formas (o patrones) de celebrar la fiesta: primero, el de las celebraciones de los santos patronos, fundadas sobre un sistema de priestazgo y mayordomía; y, en segundo lugar, el de las grandes celebraciones centradas en cargos de carácter excepcional, que son acompañadas por una serie de cargos comparsas (y entre ellos los músicos y los danzantes) y que suponen la participación de los priostes y mayordomos.¹⁵

Belote, Mendizábal y Chalán postulan la existencia de un sistema de cargos que integra las celebraciones religiosas indígenas de Saraguro. Dicho sistema articula las diversas funciones en una jerarquía única que marca el ascenso social de los individuos y se funda en dos distinciones:

¹³ CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*

¹⁴ BELOTE, Linda y Jim BELOTE. *Op. cit.*

¹⁵ Existe una distinción adicional entre los santos de la iglesia matriz, los de las capillas aledañas y los que están en las casas de los devotos fundadores. Cf. CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*

una división dual y otra de acuerdo con el género. En orden de importancia creciente —tanto para hombres como para mujeres—, los cargos son los siguientes: muñidor, mayordomo, prioste, alumbrador y *marcantaita*. Ellos estarían organizados según el esquema mostrado en la Tabla n.º 1.

En la práctica, si bien existe una secuencia lógica de promoción personal en función de la edad, el estatus y el cargo, no parece haber un real ascenso de las personas por una escala de prestigio. Para ocupar el cargo máximo no es absolutamente necesario haber pasado por otros cargos menores: el *marcantaita* de 1999 no había pasado ningún otro cargo fuera del de síndico; en sus palabras, el cargo lo pasan solo algunas «personas privilegiadas» porque no todos pueden costearlo. La jerarquía en los cargos no supondría entonces la obligación de pasarlos todos: cada individuo participaría de acuerdo con su condición e ingresaría a la jerarquía en puntos distintos.¹⁶

Tabla n.º 1
Sistema de cargos en fiestas indígenas en Saraguro

Más prestigio / Menos cargos	
Hombres	Mujeres
<i>Marcantaita</i> (Navidad)	<i>Marcanmama</i>
Alumbrador (Corpus)	Alumbradora
Prioste	Priosta
Mayordomo	Mayordoma
Muñidor	Muñidora
Menos prestigio / Más cargos	

¹⁶ Señalaré que algunos autores (MENDIZÁBAL, Tania. *Op. cit.*; CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*) mencionan una clasificación de cargos en mayores y menores (*janayllos* y *urayllos*), sobre la que no conseguí mayor información. Mi impresión es que se trata de un criterio más de jerarquía entre los cargos que aparentemente estaría en desuso.

Cada santo cuenta con un conjunto de funcionarios que se turnan en el cuidado y limpieza del templo y de los altares, y que se ocupan de preparar y colocar ramos de flores en su honor. Para cada santo en línea masculina hay un sacerdote y un mayordomo, ambos cuentan con un muñidor (mayor y menor, respectivamente); en línea femenina, una priosta y dos mayordomas (mayor y menor), cada una cuenta con cuatro muñidoras.

Las dos fiestas más grandes, la de Navidad-Tres Reyes y la de Semana Santa, son las únicas que tienen cargos especiales y sin funciones cotidianas: *marcantaitas* y guidores, alumbradores y trompeteros tienen funciones específicas y aparecen solo en dichas fiestas. Los cargos de alumbrador y luego el de *marcantaita* son los más importantes y de más alto prestigio en el sistema.

LA CELEBRACIÓN DE LA NAVIDAD EN SARAGURO

Dado que el cargo de *marcantaita*¹⁷ es visto como el máximo escalón del sistema de cargos, la fiesta indígena de la Navidad y Tres Reyes aparece como la más importante en el universo de Saraguro. Según los informantes, la fiesta se celebra también —y de la misma manera— en el cantón vecino de San Lucas y en los asentamientos saraguros de la frontera de selva.

Cada año, la fiesta de Navidad de Saraguro es celebrada por varios *marcantaitas*; como máximo tres en la iglesia matriz y dos en la auxiliar.¹⁸ La fiesta indígena se realiza propiamente en las comunidades aldeñas, que se rotan aleatoriamente su patrocinio. Los detalles de la etnografía siguiente corresponden a la fiesta organizada por el *marcantaita*

¹⁷ El nombre de *marcantaita* proviene de la voz *marcar*, que significa cargar, hacer dormir: el *marcantaita* es el que acuna al Niño.

¹⁸ Llama la atención que la gente no pueda dar razón de cuántos *marcantaitas* salen cada año. Este hecho mostraría la relativa independencia de las fiestas celebradas por una y otra iglesia.

Cada santo cuenta con un conjunto de funcionarios que se turnan en el cuidado y limpieza del templo y de los altares, y que se ocupan de preparar y colocar ramos de flores en su honor. Para cada santo en línea masculina hay un sacerdote y un mayordomo, ambos cuentan con un muñidor (mayor y menor, respectivamente); en línea femenina, una priosta y dos mayordomas (mayor y menor), cada una cuenta con cuatro muñidoras.

Las dos fiestas más grandes, la de Navidad-Tres Reyes y la de Semana Santa, son las únicas que tienen cargos especiales y sin funciones cotidianas: *marcantaitas* y guidores, alumbradores y trompeteros tienen funciones específicas y aparecen solo en dichas fiestas. Los cargos de alumbrador y luego el de *marcantaita* son los más importantes y de más alto prestigio en el sistema.

LA CELEBRACIÓN DE LA NAVIDAD EN SARAGURO

Dado que el cargo de *marcantaita*¹⁷ es visto como el máximo escalón del sistema de cargos, la fiesta indígena de la Navidad y Tres Reyes aparece como la más importante en el universo de Saraguro. Según los informantes, la fiesta se celebra también —y de la misma manera— en el cantón vecino de San Lucas y en los asentamientos saraguros de la frontera de selva.

Cada año, la fiesta de Navidad de Saraguro es celebrada por varios *marcantaitas*; como máximo tres en la iglesia matriz y dos en la auxiliar.¹⁸ La fiesta indígena se realiza propiamente en las comunidades aleañas, que se rotan aleatoriamente su patrocinio. Los detalles de la etnografía siguiente corresponden a la fiesta organizada por el *marcantaita*

¹⁷ El nombre de *marcantaita* proviene de la voz *marcar*, que significa cargar, hacer dormir: el *marcantaita* es el que acuna al Niño.

¹⁸ Llama la atención que la gente no pueda dar razón de cuántos *marcantaitas* salen cada año. Este hecho mostraría la relativa independencia de las fiestas celebradas por una y otra iglesia.

Luis Vacacela, de la comunidad de Lagunas,¹⁹ uno de los tres que celebraron la fiesta en 1999-2000.

Observada como un todo, la celebración de la Navidad en Saraguro se compone de tres fiestas: 1) la fiesta tradicional de los indígenas (que en realidad son dos, una en cada templo); 2) la conmemoración de los habitantes del pueblo (por calles); y 3) las pequeñas celebraciones litúrgicas de las comunidades (por barrios). Describiré los acontecimientos de manera entrelazada, como si se tratara de una sola celebración.

En el ámbito parroquial, la celebración de Navidad comienza propiamente con la realización de un novenario organizado por los barrios, por turnos (en Saraguro existen veinte barrios; cada año, nueve de estos barrios celebran), cada día en un lugar diferente. El novenario consiste en una pequeña liturgia, una reunión y una pequeña fiesta; y cuenta con la participación de las autoridades y los estudiantes y maestros de las escuelas locales.

La fiesta indígena de Navidad comienza la tarde del 23 de diciembre, en la casa del *marcantaita*.²⁰ Los días previos, él y su familia han acondicionado un espacio de su casa y sacrificado una res para sus invitados y los otros participantes de la celebración. Tras reunirse en la casa, el *marcantaita* y la *marcanmama*, sus familiares y vecinos, y, sobre todo,

¹⁹ La comunidad de Lagunas es una de las más próximas a Saraguro. Se encuentra apenas a 15 minutos del centro del pueblo, en la margen derecha de la carretera de Loja a Cuenca. Residen en ella unas 300 personas. Cada comunero tiene entre tres y cuatro hectáreas dedicadas al cultivo y acceso a zonas de pastos. Cuentan con un cabildo, renovado cada año. El asentamiento de las viviendas es disperso, aunque se aprecia la existencia de un núcleo central en el que se concentran la capilla, la posta y algún otro edificio público.

²⁰ Dos de las etnografías consultadas (MENDIZÁBAL Tania. *Op. cit.* y CHALÁN, Aurelio. *Op. cit.*) ubican el comienzo de la fiesta desde la elección de los mayordomos (durante la fiesta anterior) y detallan las funciones que desarrollan durante el año previo. Entre ellas destacan: la convocatoria de sus «ayudantes» en la fiesta (prioste, mayordomos, muñidores) cinco meses antes; la búsqueda del músico y los danzantes (dos meses antes); y los preparativos previos a la fiesta (cuatro días antes). Describo aquí únicamente la etnografía de la fiesta desde su víspera.

los músicos y las comparsas de danzantes salen de Lagunas en dirección al pueblo, donde desfilan brevemente por las calles. Allí coinciden con la víspera de la celebración de los habitantes del pueblo: niños disfrazados, simulando los personajes del Nacimiento, desfilan por las calles; luego se dirigen a una casa donde entonan villancicos y se reparte un fiambre y bebidas calientes. Los padres acompañan a sus hijos y los alientan.

Esta celebración es organizada todos los años por las diferentes «calles» de Saraguro (hay doce calles), que se turnan la responsabilidad. Aunque algunos de la comitiva del *marcantaita* miran la celebración del pueblo, no se mezclan con ellos; más tarde, el grupo indígena regresa a Lagunas, donde comerán y beberán hasta tarde en la noche. En la casa se presenta también la danza de los *sarahuis*.

La mañana del 24, muy temprano, la comitiva sale de Lagunas para la misa a las seis y media de la mañana, en la iglesia mayor del pueblo. Durante la ceremonia, los dos *marcantaitas* presentes, con sus respectivas esposas, el guionero y sus otros acompañantes se sientan en las bancas delanteras, uno a cada lado, frente al altar mayor. Solo las *sarahuis* escuchan la misa; los músicos y los danzantes esperan afuera e ingresan cuando termina. Danzan entonces las cuatro niñas *sarahuis* en el centro, al son del violín y del bombo: primero, las de uno de los *marcantaitas*; y luego, las del otro.

Terminado el baile, cerca de las ocho de la mañana, la comitiva sale de regreso hacia Lagunas; el trayecto demora cerca de una hora. El desfile es precedido por los danzantes: dos *huiquis*, cuatro *ajas*, ocho *sarahuis* (cuatro hombres y cuatro mujeres), cuatro gigantes y cuatro *ushcos*. Le siguen los músicos, dos sahumadores que llevan incienso, los guioneros, el *marcantaita* y la *marcanmama*, cargando la imagen del Niño; detrás y a los costados, va el público. Los familiares del *marcantaita* invitan a algunas personas que observan a que se unan a la comitiva o les acompañen luego hacia la casa para el banquete.

La misma comitiva desfilará por el mismo trayecto de ida y vuelta de Lagunas a Saraguro en cada uno de los actos religiosos de la fiesta. Los

personajes han sido bien descritos por Chalán,²¹ por lo que me limitaré a un breve recuento de los mismos. El *marcantaita* y la *marcanmama* van vestidos con traje típico indígena (incluyendo el sombrero blanco y negro, que ya casi nadie usa, por lo que se convierte en vestimenta de la fiesta); llevan una manta de color vivo en la espalda y una chalina blanca al cuello; además, cargan las imágenes del Niño. Los músicos son dos, un maestro que toca el violín y su ayudante, que toca el bombo y que eventualmente lo reemplaza. Los danzantes²² —los *ajas*— llevan un traje hecho de musgo gris, coronado con cuernos de venado; debajo visten ropa corriente y botas; se mueven dando saltos y haciendo un ruido característico. Los *huiquis* llevan ropa de colores y máscaras, hablan en falsete e interactúan con el público. Los gigantes y los *ushcos* son niños que llevan armatostes que simulan hombres y mujeres, y una especie de gallinazos (en las presentaciones se disfrazan de otra manera y realizan diversas danzas). Las *huarmi sarahuis* son cuatro niñas vestidas con blusa y pollera de colores; llevan, además, una manta en la espalda y un tocado de flores en el pelo.

Los *ajas* y los *huiquis* son quienes más interactúan con el público. Los primeros espantando a la gente y generando espacio; los segundos haciendo chanzas, bromas y cualquier otro tipo de diversión, como poner coheteros en el camino (ante las quejas de algunos), saludar y conversar con la gente, entrar en las chacras para robar frutos o choclos y otras travesuras. Ambos grupos de danzantes son algo así como la avanzada o la vanguardia del grupo. Cuando en el trayecto la comitiva de Lagunas se encontró con la de otro *marcantaita* (que bajaba desde la iglesia de San Francisco en dirección de la plaza), ambos grupos se detuvieron como a cien metros de distancia, observándose, hasta que los *huiquis* y los *ajas* de ambos grupos se adelantaron y retrocedieron provocándose para luego reunirse como para parlamentar, en ruedo, tras lo cual ambos conjuntos siguieron su camino.

²¹ CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*

²² Aunque existen algunas interpretaciones sobre la vinculación entre los danzantes y la fiesta de Navidad, el significado específico de las danzas y sus personajes es un tema aún por investigar (CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*, p. 56).

En general, además de divertir y alegrar la fiesta, los danzantes parecen tener la función de sacralizar los actos profanos. Al respecto, cabe señalar la separación entre los danzantes adultos y los niños. Solo las niñas bailan dentro de la iglesia y solo los *sarahuis* (niños y niñas) exhiben su baile en la casa del mayordomo; además de no ingresar a la iglesia, los danzantes adultos son los que crean el desorden y la diversión.

El grupo llega a casa del *marcantaita* alrededor de las ocho de la mañana; ahí, desde temprano, había gente preparando la comida para el día. La recepción es en el espacio trasero de la casa, donde se instalan mesas, algunas acondicionadas en forma de U, bajo un toldo, para el *marcantaita* (y en la que se sentarán solo hombres). En el patio hay un *castillo*, un poste en el que cuelgan plátanos, otras frutas, licores y gaseosas (luego se colocarían otros dos). En una de las habitaciones de la casa (donde se seca el maíz, colgándolo del techo) se ha preparado un altar de ramas, en el que se colocan las imágenes del Niño.

Los danzantes se quedan en el patio, se sientan a descansar, bromean. Los *ushcos* y los gigantes dejan sus disfraces y descansan; los *ajas* se echan en el suelo. El músico y algunos otros invitados se instalan en una pequeña mesa y en bancas bajo el alero de la casa. Los principales y buena parte de los acompañantes entran en el cuarto del altar donde —primero el *marcantaita* y la *marcanmama*, y luego buena parte de la gente presente— adorarán al Niño.

Terminada la adoración, los dueños de casa sirven una sopa de arroz con papas y otra de granos (durante la víspera no se come carne). Circula chicha poco fermentada y también trago. El *marcantaita* se ha cambiado de ropa y conserva solo el sombrero típico como distintivo de su posición. Preside la mesa bajo el toldo y le son ofrecidas ollas llenas de comida, además de algunas botellas de licor.

Al rato, bailan los *sarahuis*: primero las niñas y luego solo los niños (cambiando sus atuendos). La comida, la bebida y los bailes se alternan constantemente hasta cerca de las cinco de la tarde, cuando la mayor parte de la gente emprende otra vez el camino hacia el pueblo para asistir a misa. Luego de recibir misa, regresan otra vez a la casa para repetir las mismas actividades hasta cerca de las diez de la noche, cuan-

do, una vez más, salen hacia Saraguro para la misa principal. Tras la celebración, regresan de nuevo y se vuelve a servir comida. Obviamente, la gente está cansada; bailan tres de los *ajas* y uno de los *huiquis*, luego se echan a descansar. La reunión continúa hasta las dos de la mañana. Paralelamente, en el pueblo, se desarrollaba el baile social organizado por los jóvenes del instituto tecnológico.

El 25, la comitiva sale hacia el pueblo alrededor de las nueve y media de la mañana. Tras la misa, los *marcantaitas* se hacen fotografiar cargando las imágenes. Luego bailan las *sarabuis* en el templo, tras lo cual se realiza un pequeño paseo dando la vuelta al parque de la plaza antes del retorno a Lagunas. El público es numeroso. La comitiva es acompañada esta vez por algunos curiosos y público que se les une; se lleva solo la imagen chica, pues la grande se ha quedado en la iglesia.

Llegados a la casa, algunos entran a adorar a la imagen, mientras la mayoría se instala en sus lugares habituales. Los visitantes —más numerosos que en los días anteriores— se sitúan algo apartados; varios de ellos corresponden a la categoría de «mestizos». El *marcantaita* se instala en su mesa y se le ofrecen grandes ollas de comida como el día anterior. Esta vez sí se sirve carne. Circulan chicha y otras bebidas alcohólicas, y, aunque el consumo no parece ser muy alto, la gente se embriaga con facilidad. Los *sarabuis*, niños y niñas, danzan una «tucumana»: portando cintas dan vueltas alrededor de un poste y con movimientos coordinados trenzan y destrenzan las cintas alrededor del mismo. Al frente, sobre un tabladillo, se instala una mesa para el nuevo *marcantaita* (de la comunidad de Tambopamba), que ha venido acompañado de sus parientes. Hay en total unas 200 personas, algo más que el día anterior. La reunión se prolonga en el mismo ritmo hasta la noche. Aunque se supone que la fiesta continúa un día más (hasta el 26), en 1999 la celebración terminó el mismo 25; al día siguiente solo participaron algunos parientes cercanos del mayordomo, en una comida más bien privada.

La fiesta tiene su continuación en la celebración de Tres Reyes, auspiciada por los mismos *marcantaitas* que hicieron la fiesta de Navidad. La fiesta de Reyes puede durar entre tres y cinco días, dependiendo de quienes pasan los cargos. Esta fiesta tiene una sola misa, a la que concu-

ren los tres *marcantaitas*; una vez terminada, los danzantes bailan para el público en la plaza de Saraguro. Durante esta fiesta se repite el mismo patrón de celebración: paseos de la comitiva de la casa al pueblo, comida, bebida y danzas. Según los comentarios de la gente, en esta celebración se gasta la mitad que en la de Navidad.

LA FIESTA Y LA SEPARACIÓN DE LOS ESPACIOS (Y GRUPOS) ÉTNICOS

La fiesta indígena de Navidad de Saraguro transcurre en tres espacios diferentes y claramente distinguibles: 1) los espacios públicos, en los que se desarrollan las actividades canónicamente sagradas (las misas, las danzas en el templo y el recorrido de la plaza); 2) la casa del *marcantaita*, el espacio de la comida, de la bebida, del espectáculo «privado» y de las manifestaciones de reciprocidad entre pares; y 3) los espacios liminales, los paseos de la comitiva por las calles de pueblo, la exhibición del cargo.

Considerando la celebración tradicional, la de los barrios y la de las calles, la fiesta de la Navidad marca claramente la separación entre indígenas y blanco/mestizos. Cada grupo tiene sus propias ceremonias, ritos y espacios. La fiesta tradicional de Navidad es indígena porque es privativa de los saraguros: los blanco/mestizos no participan o participan de manera marginal; además, los mestizos tienen belenes, que son privativos de las «calles» del pueblo y en los que los indígenas no participan. Por otro lado, los novenarios, que incorporan espacios rurales indígenas y mestizos, e integran los «barrios» en una secuencia común, organizada desde la parroquia, no parecen suponer la integración entre ellos: las celebraciones se intercalan entre las localidades sin mezclarse. Existe, sin embargo, relativa igualdad entre los diversos barrios, pues la elección de los que celebrarán la Navidad es por sorteo entre todos. Para ello, el papel de la parroquia parece ser fundamental.

En cualquier caso, la fiesta de Navidad, al distinguir los actos y los espacios en los que deben desarrollarse, separa ritualmente el mundo indígena del no indígena. Ello se expresa en varios planos, pero me

centraré en dos que generan la separación «natural» de ambos grupos: la generación de una identidad indígena por la participación en la fiesta y la creación de mecanismos de exclusión para los no indígenas.

En primer lugar, como los cargos rotan entre individuos y familias de diferentes comunidades, su funcionamiento refuerza una identidad compartida (al menos ritual) que es más «indígena» que «comunal». Dicho en otras palabras, el sistema de fiestas afianza y refuerza una identidad saraguro en desmedro de la identidad de cada una de las comunidades que conforman el grupo (y que probablemente se sustentan en identidades más políticas que rituales). Como el sistema de participación en los cargos está aparentemente abierto a los indígenas de todas las comunidades de saraguros, la fiesta refrenda una identidad étnica y no una identidad comunal: las comunidades se ven privadas de una identidad local refrendada ritualmente, y parte de su debilidad actual podría provenir de ello. Dada la dispersión de las comunidades y la falta de una participación generalizada de los indígenas en todas las fiestas (pues los de cada grupo local participan más en la fiesta cuando es organizada por alguien de su comunidad), parece que el sistema ritual no refuerza al colectivo en tanto organización local-comunal. La esfera ritual tiene su centro en el pueblo de Saraguro²³ (y en la parroquia y en el síndico) y no en las comunidades que celebran la fiesta. La fiesta provee, pues, de un marcador étnico adicional que distingue a los saraguros de los mestizos: la posibilidad de auspiciar la fiesta.

Sin embargo, la fiesta permite también hacer efectiva la separación: en primer lugar, controlando la participación de extraños en los espacios privados (solo los indígenas pueden participar y, aunque se tolera a

²³ No tengo elementos para discernir si existe efectivamente un solo sistema o circuito de cargos o de solidaridades entre los diversos barrios y comunidades indígenas. Sin embargo, es posible que un análisis más exhaustivo (como la elaboración de una lista de los *marcantaitas* que han celebrado cada imagen) mostraría la existencia de subcircuitos paralelos que involucren algunas localidades (aparentemente, la comunidad de Lagunas celebra en particular solo al Niño Grande). La existencia de varias imágenes, combinada con la existencia de dos potenciales centros (las iglesias matriz y de san Francisco), podría generar al menos dos circuitos de rotación de imágenes.

algunos extraños, estos están en principio excluidos); en segundo lugar, protegiendo su imagen frente a terceros (los participantes de la fiesta — particularmente quienes pasaban los cargos— impedían o prohibían a los extraños —léase no indígenas— tomar fotografías de la celebración). Los *ajas* y los *huiquis* acometían y amenazaban a quienes intentaban hacerlo; los parientes del mayordomo pedían que no se tomaran fotografías, y lo mismo sucedía frente a los intentos de registrar la música.²⁴ En cambio, no hubo ninguna restricción a las fotografías tomadas por ellos mismos y tampoco hubo reclamos ante aquellas tomadas durante el recorrido de la plaza. La protección o reserva de la imagen alcanza entonces únicamente los espacios «privados» o «indígenas» de la celebración y no los espacios públicos, sobre los que no se tiene control.

LOS PODERES RELIGIOSOS Y LA IGLESIA

Ninguna fiesta puede celebrarse sin auspicio o patrocinio. En todos los casos, una parte del costo de las fiestas corre por cuenta de un número limitado de personas que las financian mediante la ocupación de cargos religiosos. El patrocinador (o los patrocinadores) de las celebraciones —*marcantaitas* en Saraguro— tienen por función concertar la organización y la disposición de los recursos y agentes necesarios para la realización de la fiesta. Ellos involucran a sus familias y a sus allegados para asegurar que las cosas se desarrollen como debe ser. Al final, la fiesta es costeada por un buen grupo de personas ligadas entre sí por obligaciones de reciprocidad (que normalmente anteceden a la propia celebración). En todos los casos, los patrocinadores son figuras centrales, destacan en la mayor parte de los actos realizados y son depositarios y mercedores de prestigio social entre sus pares.

²⁴ Ello se funda en una intención explícita de impedir que se «comercie» con la imagen de los saraguros, un mecanismo de protección de imagen surgido ante un caso de mal uso de fotografías. En cierta ocasión, estas habrían sido utilizadas para brindar una imagen inexacta y negativa de los indígenas.

En todas partes, la razón primera para participar en el sistema y pasar un cargo es la devoción al santo. Esta cercanía y relación personal y próxima con lo sagrado se traduce, sin embargo, en otras relaciones entre los miembros de la sociedad que celebra la fiesta. Esto todos lo saben, por lo que las motivaciones para auspiciar una fiesta son en realidad múltiples. En Saraguro, se accede al cargo por ofrecimiento voluntario; sin embargo, el candidato debe inscribirse, además, en la parroquia, con lo cual queda sujeto a la aprobación del síndico y del párroco.

Los cargos de Navidad se inscriben, en grueso, en dos sistemas de poder: una esfera de prestigio religioso y otra de poder religioso parroquial. La primera es propia y exclusiva de los grupos saraguros; la segunda corresponde al pueblo en su conjunto.

Ya he señalado que el cargo de *marcantaita* se inscribe en una jerarquía de fiestas y ocupa el lugar más alto en ella; añadiré ahora algunas de sus características. En primer lugar, es un cargo exclusivamente masculino. Aunque existe una *marcanmama*, esta es solo una extensión del patrocinio de la fiesta, que en realidad es pasada por la pareja. Esta característica distingue al cargo mayor de los cargos menores (prioste, mayordomo, muñidor), que son personales y no comprometen a la sociedad conyugal (en su versión masculina o femenina son ocupados por uno de los cónyuges solamente). En segundo lugar, es considerado un cargo costoso, por lo que solo puede ser ocupado por personas económicamente solventes,²⁵ «la gente no se compromete así nomás». Según el *marcantaita* de 1999, es en la comida en lo que más se gasta. Él ahorró durante tres años para pasarlo y tuvo que matar seis toros; a dicho gasto se le suma el de los productos agrícolas, que muchas veces no contabilizan por producirlos ellos mismos o porque son adquiridos mediante mecanismos de solidaridad. El *marcantaita* cuenta con la colaboración de parientes, amigos y vecinos que, cuando saben que uno va a pasar a

²⁵ Referencias orales indican que antes las fiestas eran más grandes y más costosas, y que el cargo era más oneroso, que la gente se endeudaba para pasarlo. Además, habría sido obligatorio: se forzaba a los indígenas a patrocinar las fiestas. En la actualidad, es un cargo absolutamente voluntario.

fiesta, «ven de dar alguna cosa». La institución de reciprocidad alrededor de la fiesta es llamada *pinchis*. El alto costo de curso determina que sea ocupado únicamente por indígenas considerados «ricos» —en contraposición con el cargo del alumbrador (propio de la Pascua de Resurrección en Semana Santa y segundo en la jerarquía), que es considerado algo menos importante y menos costoso— y por personas consideradas «religiosas». Así, por religioso y rico, un *marcantaita* es poderoso.

Además de esta jerarquización estructural, existe también una jerarquía entre *marcantaitas* de acuerdo con el rango de las imágenes del Niño existentes en el pueblo. A cada una de las tres imágenes que se celebran en la iglesia matriz le corresponde una misa. La imagen del templo —la más grande, más antigua y más prestigiosa— corresponde a la misa de medianoche del 24; las otras dos, que pertenecen a particulares, corresponden a las misas llamadas de la «aurora» y de la «fiesta», que se celebran el 25 por la mañana.²⁶ Así, el espacio público-sagrado está jerarquizado y repartido entre los *marcantaitas* a partir de las imágenes de los niños y de las misas que les corresponden.

El cargo de *marcantaita* del Niño Grande es muy solicitado y ya hay candidatos anotados hasta el año 2010; «la de la Iglesia es la que más manda, la que más puede. Es un logro traer un niño grande, el de la medianoche»;²⁷ los cargos menores también se ofrecen, pero las más de las veces son solicitados por los fundadores o propietarios de las imágenes. Los cargos de Navidad de los saraguros reproducen el viejo sistema de intercambio de fiesta por prestigio (o su variante, con la que coincido más, de fiesta porque prestigio: cuando la sociedad presiona para que los individuos más prestigiosos auspicien las celebraciones), tan conocido por los antropólogos.

Sin embargo, la autoridad moral, que es finalmente el poder que otorga el buen nombre, tiene validez limitada, funciona en sus propios

²⁶ En 1999, solo se celebraron dos imágenes en la iglesia matriz, pues una de las propietarias de la tercera imagen estuvo enferma y no pudo conseguir un *marcantaita*. Otras dos imágenes fueron festejadas en la iglesia de San Francisco.

²⁷ *Marcantaita* de 1999.

circuitos y, salvo en comunidades cerradas, no se transmite necesariamente a otras esferas. Y en el caso de Saraguro, la parroquia —el espacio local— es el límite. En el pueblo, las celebraciones patronales se inscriben en las actividades de la parroquia de Saraguro (y en las de la iglesia auxiliar de San Francisco). A diferencia de las fiestas patronales conocidas en los Andes peruanos, no existen instituciones de intermediación (hermandades, sociedades, cofradías u otros) que actúen como contrapeso del poder parroquial. La cadena de comunicación pasa, sin embargo, por un síndico, encargado de los asuntos referidos a los indígenas; este personaje es una especie de intermediario entre las comunidades y la parroquia. Él hace llegar al párroco las solicitudes de los saraguros; también lleva el registro de aquellos que solicitan los cargos de las fiestas y tiene a su cargo coordinar los trabajos y obligaciones de todos ellos en relación con la iglesia. Se trata de un cargo de confianza, que, por lo general, dura varios años, por lo que es ocupado por indígenas de respeto y conocido prestigio.

Y sin embargo, el del párroco no representa formalmente un poder absoluto. En el espacio parroquial existe un consejo parroquial, conformado por cinco representantes de cada uno de los veinte barrios (zonas rurales que rodean al pueblo) y dos delegados por cada una de las doce calles del pueblo, y es el consejo quien decide las acciones más importantes de la parroquia. Así, la parroquia parece tener una función de mediación entre los grupos, al menos en lo que se refiere a asuntos litúrgicos. No estuvimos suficiente tiempo en Saraguro para apreciar si dicha influencia se extiende sobre otras esferas. Sin embargo, la parroquia también participa activamente de la política de separación étnica y asume una función de apoyo, control y supervisión del mantenimiento de las costumbres.²⁸ Hace poco más de ocho años (1993-94), organizó dos congresos de «teología indígena» en los que se recogieron y estable-

²⁸ Cabe mencionar que además de organizar las otras celebraciones (para los mestizos y para los barrios), la parroquia gestiona el mayor y mejor colegio de Saraguro, en el que estudian los hijos de todos los grupos.

cieron los criterios de la costumbre que habría que mantener y conservar. Los resultados y conclusiones de estos congresos guían ahora el desarrollo indígena y católico de la fiesta, favoreciendo, por ejemplo, que la fiesta se celebre con los instrumentos tradicionales y no con banda u orquesta.²⁹ Por otro lado, la iglesia suma, al control de la costumbre, el control sobre el desenfreno y el comportamiento correcto de las fiestas y de los *marcantaitas*, y en ánimo de purificar la celebración busca, por ejemplo, disminuir (o erradicar) el consumo de bebidas alcohólicas. Como se reserva el derecho de aprobación de los *marcantaitas* (por intermedio del síndico), puede eventualmente vetar aquellos candidatos cuya conducta no se ajuste a lo esperado de quien ocupará el máximo cargo de prestigio local.

PROYECTO ÉTNICO Y PROYECTOS POLÍTICOS

En la fiesta de Navidad de Saraguro participan diversos tipos de público. Por un lado, los indígenas locales, para quienes la fiesta es por costumbre una manifestación de fe a la que tratan eventualmente de modernizar o de hacer más vistosa (introduciendo una banda con instrumentos modernos, por ejemplo). Por otro, están algunos indígenas dirigentes y emigrantes de visita, que conocen del potencial de identidad de la fiesta, a la que presentan como algo intrínseco al grupo y de la que se declaran celosos guardianes. Estos públicos tienen diversos proyectos y visiones sobre la fiesta.

Más allá de lo religioso, la fiesta de Navidad de Saraguro se inscribe en un proyecto mayor de conservación de las manifestaciones primigenias, a contracorriente del proceso «natural» de modernización. La música, las danzas y los trajes, considerados expresiones culturales típicas de los saraguros, son conservados sin cambios para mantener su esencia. Para

²⁹ Hay que señalar que en la iglesia de San Francisco no parecen existir el mismo tipo de restricciones: en la fiesta de 1999, uno de sus *marcantaitas* acompañó su comitiva con música de orquesta; el comentario general fue que así no era la costumbre.

ello es menester un esfuerzo consciente, pues, por sí misma, la fiesta, como la sociedad en general, apunta a una transformación hacia la modernidad: buena parte de los saraguros (y con ellos la parroquia) limitan y bloquean la introducción de elementos nuevos (como las bandas de música, que algunos saraguros sí toleran), al mismo tiempo que visitan la ropa típica del grupo, que muchos de los indígenas ordinariamente no usan. Esta actitud está en correspondencia con la construcción de un proyecto de identidad indígena, general y particular, que, como veremos más adelante, es tributario de un proyecto político.

Algunos de los participantes de la fiesta manejaban un discurso indianista explícito, comentando, por un lado, la conservación de las costumbres³⁰ y, por el otro, la «igualdad» entre los indígenas —en contraposición a los blanco/mestizos—. La fiesta, en la que se acogía también a otros indígenas, era presentada como propia de indígenas saraguros. Varios de los asistentes, residentes en Quito o Cuenca, pero de regreso a la localidad en ocasión de la fiesta, estaban casados con mujeres de otras zonas, que eran identificadas no por su lugar de origen sino por su etnia: cañar o napo, entre otras. La indianidad se expresaba también en la vestimenta: durante los días centrales, las esposas de otras etnias vestían el traje típico del lugar; los otros días se vistieron con ropa de ciudad: camisetas y *jeans*. Algunos de los participantes tenían un discurso político de defensa de la indianidad, de la que la fiesta era una muestra ancestral y palpable. En general, eran los migrantes ilustrados quienes más reivindicaban el discurso indianista. En cambio, los saraguros locales no lo predicaban con la misma convicción ni vehemencia.

La protección de la imagen es consecuencia de este hecho: como es considerada «propiedad», se busca control sobre ella. Una actitud exactamente contraria a la que expresan los campesinos peruanos que buscan, en cambio, promocionar su imagen como vehículo de promoción turística. Aunque también existe una promoción de la imagen entre los

³⁰ Uno de los hijos del *marcantaita* comentaba que ellos no ponían banda, como el otro grupo, porque eso no era lo tradicional.

saraguos, opera a otro nivel y para otro público,³¹ y está en consonancia con proyectos de reforzamiento de las identidades indígenas.

En Saraguro se busca reforzar una identidad indígena que opera al menos en tres niveles. En el primero, se distingue a los indios de los mestizos del pueblo; en el segundo, se distingue entre saraguos y otros indígenas; y, finalmente, se establecen diferencias entre indígenas de diversas comunidades. La fiesta de Navidad, que se halla al centro del dispositivo de generación de estas identidades, refuerza sobre todo la primera de las tres. Solo en segunda instancia, mediante una lectura posterior y comparativa, se puede distinguir a los saraguos de otros indígenas. En cambio, al permitir la participación de las diversas comunidades, integrándolas en una celebración única, se niega la tercera. Pero, ¿qué tiene que ver la fiesta con el proyecto político de los saraguos?. Para responder esta cuestión es necesaria una breve aproximación.

Desde mediados de los años setenta se empieza a producir un proceso de centralización de los cabildos y comunidades saraguos, primer eslabón de organización hacia la construcción del movimiento indígena en el sur de Ecuador. El proceso se inició con la creación de una federación en Chuquidel (Lagunas), a la que seguiría años después una segunda en Tenta. En 1978, se integran los dos grupos y, poco después, al afiliarse algunas comunidades de San Lucas, se consolida la Asociación de Indígenas Saraguos. Un congreso en Yacuambi³² provocó un cambio de nombre (FIIS - Federación Interprovincial de Indígenas Saraguos). Finalmente, en 1986, aparece una nueva asociación, la CIOIS (Coordinadora Interprovincial de Organizaciones Indígenas Saraguos), más bien antagónica a la anterior. A lo largo del proceso, aparecieron muchas otras pequeñas federaciones de saraguos de alcance más bien regional. En la actualidad, alrededor de una veintena de organizaciones de segundo grado se disputa la centralización del grupo étnico. Buena parte de la movilización indígena privilegia la educación como estrategia de

³¹ Cf. <<http://www.saraguro.org>>, página web elaborada por una asociación de promoción del desarrollo de los saraguos.

³² Realizado en 1981.

movilización y reivindicación social. Por lo general, los grupos y comunidades están integrados en alguna federación y, en ocasiones, en más de una o en ninguna.³³

Viendo la fiesta desde el proyecto político, queda claro que dicho ámbito subsume a lo religioso. Para dicho proyecto, la fiesta es solo un marcador de identidad étnica entre otros. En mi lectura, el proyecto de reivindicación étnica de los saraguros depende más del manejo de discursos que de sus marcadores de identidad. Estos, si bien son necesarios, en realidad son secundarios. Dicho en otras palabras, el proyecto indígena muestra la fiesta como propia en la medida en que le permite legitimar sus reclamos y derechos; pero para concretarlos, y sobre todo para afirmar la identidad indígena «hacia fuera», depende más de sus organizaciones gremiales y políticas.³⁴

En resumen, estamos hablando de dos niveles de identidad: uno de consumo local, por el cual los saraguros se inscriben en su comunidad étnica de base, y otro de exportación, como sustento de un proyecto de promoción social y económica construido desde las diferencias étnicas y que, en medio de las reivindicaciones, necesita ser afirmado: «La afirmación de la identidad es como la adopción de una meta, que en esencia resume la necesidad de preservar los elementos que forman la cultura de uno [...] así, el saraguro afirma su identidad al hacerse cargo de responsabilidades en las fiestas religiosas católicas».³⁵

La afirmación de identidades de exportación supone la apertura de espacios locales hacia espacios y públicos más amplios, que incorporan no solo a los emigrantes (que por lo general están directamente involucrados en la producción de los proyectos de promoción local) sino a

³³ CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*, p. 25.

³⁴ Cf. SANTANA, Roberto. *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*. Quito: Abya Yala, 1995 y SARANGO, Fernando. «Los saraguros». En: ALMEIDA, José (coord.). *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya-Yala, 1995, pp. 339-369.

³⁵ SARANGO, Fernando. *Op. cit.*, pp. 352-353.

mucha más gente. Llegados a este punto, ya no tiene sentido la identidad en sí misma sino los usos y los proyectos que ella posibilita.

Existe cierto consenso que considera que los movimientos étnicos buscan ampliar la esfera de lo público, incluyendo las diferencias étnicas y culturales como parte de los derechos fundamentales.³⁶ Una de las premisas en las que se basan estos movimientos es que la cultura propia es un recurso basado en una suerte de conocimiento local —en el sentido que le da Geertz, como algo propio de una cultura específica—.³⁷ En este proyecto, los pueblos indígenas movilizan recursos, establecen alianzas y ponen en práctica estrategias basadas, las más de las veces, en el reclamo de derechos desde una identidad fundada sobre una cultura propia y diferente.

En estos movimientos, o por lo menos en el caso ecuatoriano, se definen tres tipos de relaciones, expresadas muchas veces sobre tensiones: 1) aquella que establece los derechos colectivos de los grupos a una nacionalidad y ciudadanía diferente y específica dentro del Estado; 2) la que establece el derecho a la diferencia entre ciudadanos indígenas de etnias diferentes; y 3) la que se produce entre los miembros de una misma etnia, entre los poderes macroétnicos y aquellos de los espacios locales.

En el primer tipo de relación, las fiestas son utilizadas como pretexto para la construcción de una identidad indígena que es sujeto de derechos. No voy a insistir aquí en las luchas políticas de los indígenas ecuatorianos, sobre los que existe una amplia literatura; solo me interesa mencionar que lo que se busca es la construcción de un espacio para la ciudadanía indígena, con derechos y deberes específicos, dentro de un Estado multinacional integrado.

En cambio, en el segundo tipo, las fiestas forman parte del paquete de elementos distintivos que sirven para construir las diferencias entre

³⁶ DE LA PEÑA, Guillermo. «Notas preliminares sobre la «ciudadanía étnica» (el caso de México)». En: OLVERA, Alberto (comp.). *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*. México D.F.: Colegio de México, 1999, p. 300.

³⁷ DURSTON, John. «Los pueblos indígenas y el desafío de la modernidad». *Revista de la CEPAL*, n.º 51, diciembre, 1993, p. 90.

indígenas, junto con la vestimenta, la comida y otras tradiciones. Los *marcantaitas*, *ajas* y *huiquis* diferencian a los saraguros de los otavalos (que tienen en cambio corazas y otros personajes); así, las fiestas —junto con otras manifestaciones culturales y étnicas— forman parte del activo sobre el que se construyen derechos específicos de cada grupo dentro de un conjunto de reivindicaciones comunes.

El tercer tipo de relación es el más problemático, pues, por lo menos para el caso de los saraguros, parece haber cierto desencuentro entre los reclamos y reivindicaciones de las dirigencias étnicas y las dirigencias locales. En Ecuador —y en Saraguro—, la identidad y la ciudadanía étnicas se han ido construyendo «desde arriba», se han sustentado en un discurso de igualdad, en la existencia de espacios étnicos integrados y en la posibilidad de espacios panindígenas.³⁸ No solo no habría correspondencia entre el proyecto local y el nacional, sino que, en algunas ocasiones, estos dos elementos parecieran estar en conflicto (existen también proyectos diferentes de nación saraguro, que dependen de las organizaciones políticas que buscan centralizar el movimiento).³⁹

La integración de todos los saraguros —propalada por los discursos— es difícil, pues se habla de gente ubicada en espacios (con intereses y problemáticas) diferentes: el territorio ancestral (referente para todos), el núcleo indígena (donde realmente está la población) y la periferia indígena moderna (generalmente en las ciudades), donde se afincan los dirigentes de los movimientos de reivindicación indígena.⁴⁰ Y, sin embargo, es esta igualdad predicada entre gentes diferentes —pero con el mismo conjunto de obligaciones y derechos—, lo que hace que se trate de una construcción ciudadana.

³⁸ Esta es una lectura *etic* del fenómeno (Cf. SANTANA, Roberto. *Op. cit.*). La visión *emic*, desde los líderes indígenas, sostiene muchas veces el sentido inverso (cf. SARANGO, Fernando. *Op. cit.*).

³⁹ El trabajo de Santana ilustra los diferentes proyectos de las dirigencias de indígenas saraguros y de los dirigentes de las comunas, así como los desacuerdos y tensiones generados por ellos. Dicho trabajo analiza específicamente la comunidad de Lagunas, la misma en la que presencié la fiesta de Navidad de 1999.

⁴⁰ SANTANA, Roberto. *Op. cit.*, p. 287.

ALGUNAS CONCLUSIONES

En Saraguro, el factor étnico se revela de manera importante como elemento para afirmar que el vínculo entre religión y poder local se establece en términos diferentes a los que estamos acostumbrados a encontrar en las sociedades campesinas peruanas. Aunque puede tratarse de una afirmación apresurada, pienso que la separación entre indígenas y mestizos limita la integración de la política local y genera, por eso mismo, un polo de tensión que disminuye la fluidez de las relaciones entre actores y que impide una imbricación entre religión y política como la que existe en el Perú. La etnicidad condiciona los juegos de poder local, al tiempo que funciona como intermediaria en su proyección regional y nacional.

El escenario de la fiesta de Navidad es una puerta de entrada al análisis de dos proyectos diferentes: el de los indígenas y el de la parroquia. En cambio, es insuficiente para el análisis de la política en términos de gobierno local, por lo que la dejaremos de lado en estas conclusiones. La parroquia y los indígenas configuran, sin embargo, un espacio de interacciones políticas que transita por varios escenarios locales y no locales.

Existe un espacio religioso local, dominado por la parroquia, que involucra al conjunto de la población, católica y no católica. Aparentemente separada de la escena política local, su peso más allá de lo religioso es evidente. Su proyecto evangelizador pretende, por un lado, integrar y, por el otro, respetar la cultura indígena, al punto de promover algunas de sus manifestaciones. En su consejo parroquial y en parte de la fiesta de Navidad, la parroquia promueve el encuentro de sus feligreses más allá de la separación étnica, pero también promueve la revalorización de las costumbres indígenas, buscando temperarlas y darles un sentido católico.

Para los saraguros, el sentido de la fiesta se inscribe, en primer lugar, en su tradición religiosa y en la devoción familiar y personal a la imagen del Niño. Este hecho trae consecuencias para la definición del grupo y para la generación de redes de reciprocidad y jerarquías fundadas en el prestigio. Pero, en segundo lugar, corresponde también a la caracteriza-

ción del grupo y a su identificación ante los no indígenas y ante otros indígenas no saraguros; se inscribe claramente en un proyecto político de alcance regional y nacional. La etnicidad se percibe en la práctica ritual y festiva que, a su vez, es utilizada en una práctica política que insiste en la distinción y separación del grupo, y en su articulación en esos términos. Todo ello, visto desde el grupo indígena saraguro, mostraría una solución de continuidad entre religión y política; sin embargo, desde los diferentes niveles y los diferentes actores que configuran el universo del grupo, las prácticas religiosas —aunque apuntalan el proyecto político— aparecen disociadas en la práctica, mostrando que se trata de ámbitos separados.

Así, aunque hay cierta coincidencia entre indígenas y parroquia alrededor de la celebración de la fiesta de la Navidad, en realidad sus proyectos no coinciden. Si bien ambos agentes defienden la etnicidad y la revaloración de lo indígena, sus objetivos finales son distintos; la mayor coincidencia se daría entre los movimientos progresistas desde las iglesias, que sostienen la causa indígena promoviendo una política de equidad, reconocimiento y participación de los grupos indígenas.⁴¹

Finalmente, los mecanismos puestos en movimiento en el accionar de los actores políticos locales alrededor de la fiesta de Navidad (los indígenas y la parroquia) son diferentes. La parroquia promueve cierto nivel de concertación, busca reunir a los diferentes actores, pero se reserva la posibilidad de ejercer cierto control, no impositivo pero real. En cambio, el instrumento de los saraguros es la administración de su imagen, de la que la fiesta es uno de los mejores exponentes. Más allá de su valor intrínseco como manifestación cultural, el valor de la fiesta es su capacidad de mostrar el grupo a terceros y a sí mismos, y la posibilidad de restringir el acceso a dicha manifestación, física o visualmente.

Es claro que la fiesta de la Navidad de Saraguro no se halla en el centro de su política étnica, pero no es menos cierto que sin ella po-

⁴¹ Me refiero al apoyo brindado por grupos religiosos cristianos (católicos y no católicos) y a su papel en la generación del movimiento indígena en Saraguro, y, en general, en Ecuador.

drían sentirse menos saraguros. Además, funciona como soporte de base sobre el que se construyen otras cosas, no rituales y no religiosas, pero ciertamente alrededor de una política que tiene la etnicidad en su centro.

BIBLIOGRAFÍA

ABÉLÈS, Marc

Anthropologie de l'État. París: Armand Collin, 1990.

ALMEIDA, José (coord.)

Identidades indias en el Ecuador contemporáneo. Quito: Abya-Yala, 1995.

AMSELLE, Jean-Loup

Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs. París: Payot, 1990.

AUGE, Marc

Los no-lugares. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa, 1993.

BALANDIER, Georges

Anthropologie politique. París: PUF, 1974.

BARTH, Fredrik (comp.)

Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BELOTE, Linda y Jim BELOTE

«El sistema de cargos de fiestas en Saraguro». En: NARANJO, Marcelo *et al.* *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1984, pp. 43-70.

Los saraguros. Fiesta y ritualidad. Quito: Universidad Politécnica – Abya-Yala, 1994.

BOTERO, Luis

Indios, tierra y cultura. Quito: Abya-Yala, 1992.

BOTERO, Luis (comp.)

Compadres y sacerdotes. La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural. Quito: Abya-Yala, 1991.

CHALÁN, Luis Aurelio

«La celebración de la Navidad en Saraguro: sus personajes». En: BELOTE, Linda y Jim BELOTE. *Los saraguros. Fiesta y ritualidad*. Quito: Universidad Politécnica – Abya-Yala, 1994, pp. 27-61.

DE LA PEÑA, Guillermo

«Notas preliminares sobre la «ciudadanía étnica» (el caso de México)». En: OLVERA, Alberto (comp.) *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*. México D.F.: Colegio de México, 1999, pp. 283-303.

DIEZ, Alejandro

«Mi reino también es de este mundo. Religión y política en Catacaos». En: MARZAL, Manuel; Catalina ROMERO y José SÁNCHEZ (eds.) *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 353-380.

«Diversidades, alternativas y ambigüedades. Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural». En: AGREDA, Víctor; Alejandro DIEZ y Manuel GLAVE (eds.) *Perú: el problema agrario en debate*. Lima: Sepia, 1999, pp. 245-326.

DURSTON, John

«Los pueblos indígenas y el desafío de la modernidad». *Revista de la CEPAL*, n.º 51, diciembre, 1993, pp. 89-100.

MENDIZÁBAL, Tania

«La comunidad de Lagunas-Saraguro y la fiesta de Navidad». En: RUEDA, Marco. *La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1982, pp. 359-369.

QUIZHPE, Segundo

«La celebración del Corpus Christi: significados y funciones de sus personajes». En: BELOTE, Linda y Jim BELOTE. *Los saraguros. Fiesta y ritualidad*. Quito: Universidad Politécnica – Abya-Yala, 1994, pp. 107-154.

RUEDA, Marco Vinicio

La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1982

SANTANA, Roberto

Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios. Quito: Abya-Yala, 1995.

SARANGO, Fernando

«Los saraguros». En: ALMEIDA, José (coord.). *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya-Yala, 1995, pp. 339-369.

VOGEL, Ursula y Michel MORAN

The Frontiers of Citizenship. Hong Kong: Mac Millan, 1991.

WEALE, Albert

«Citizenship Beyond Borders». En: VOGEL, Ursula y Michel MORAN (eds.).
The Frontiers of Citizenship. Hong Kong: Mac Millan, 1991, pp. 155-165.

II. RELIGIOSIDAD POPULAR



La Beatita de Humay¹

Harold Hernández Lefranc

El objeto característico de la fe es [...] el milagro. Fe es fe en milagros, fe y milagros son absolutamente inseparables.

Ludwig Feuerbach. *La esencia del cristianismo*

La fe religiosa no es en sí otra cosa que un esfuerzo del espíritu, imaginación, inteligencia y voluntad, para romper el cuadro natural, aparentemente mecánico y fatal de la existencia.

Alfred Loisy. *El nacimiento del Cristianismo*

Luisa de la Torre Rojas, la «Beatita de Humay» (1819-1869), es la santa emblemática de Pisco y del Sur Chico. El culto a este personaje, inicialmente circunscrito a su territorio, se está expandiendo lentamente a otros lugares del Perú. A ella acuden sus fieles para pedirle favores

¹ Este artículo es un adelanto de un estudio comparativo más amplio, desde la antropología, sobre la devoción a santos populares, que involucra a Sarita Colonia (El Callao), Melchorita Saravia (Chincha), Ubilberto Vásquez Bautista (Cajamarca) y Víctor Apaza Quispe (Arequipa), entre otros.

y gracias. Y, como todo santo, tiene su especialidad: además de protección y salud, se acude a ella para que no falte el alimento en casa. En vida, ella se preocupó por alimentar a los necesitados, no solo con alimento espiritual sino, también, material; ofrecía comida a los pobres y a los viandantes que pasaban por Humay en camino a Huancavelica y a Ayacucho o a la Costa sur. Y lo hacía con una ollita prodigiosa, de la cual la comida nunca dejaba de salir.

En este artículo, describo y analizo la devoción popular que actualmente existe en torno a esta mujer y que se manifiesta en una fiesta-peregrinación que tiene lugar dos veces al año. El análisis apunta a dos aspectos: la experiencia y la subjetividad del fiel, y la relación entre Iglesia y devotos.

En cuanto a lo primero, me dirijo a comprender esta piedad popular como un espacio para la búsqueda del sentido de la vida por parte del fiel. Con este objetivo, considero la religión no como un factor funcional a otros campos sociales, como la política o la economía, sino como un espacio autónomo de búsqueda de sentido, realizada por individuos concretos. Sobre lo segundo, he observado que hay dos percepciones del santo: la del pueblo y la de la burocracia de la Iglesia. Se trata de dos perspectivas discrepantes: la de la institución —que pretende administrar y mantener bajo su control el objeto de devoción— y la del fiel, con su espontaneidad y con su perspectiva personal, e incluso autónoma, de lo sagrado.

Este modo de acercarse a una comprensión del catolicismo popular no está limitado a la Beatita de Humay. Con los conceptos y con la metodología que rescato apunto a leer la piedad que se centra en la figura del santo como un discurso explicativo de la realidad, a pesar de su posible ingenuidad. Se trata de un aparato explicativo que, aunque sin mayor complejidad, finalmente satisface al individuo. Profundizar en los testimonios de los devotos, recogidos por distintas vías, y analizarlos de una manera menos mecánica —es decir, como un artefacto de análisis de la realidad cotidiana y de aquella no tan cotidiana— revelará una mayor complejidad de la espiritualidad del fiel. Además, aplicar el método comparativo ayudará a que evitemos creer, ingenuamente, que el hecho ante el cual nos encontramos es único.

1. LUISA DE LA TORRE ROJAS

Los hechos biográficos que nos han llegado hasta el presente son muy escasos, sobre todo los vinculados con su niñez y con su juventud. Este hecho no ha sido obstáculo para que la tradición oral transmita una serie de supuestos hechos de su vida, la mayoría portentosos y espectaculares, que revelan la capacidad interpretativa de la piedad popular. Se han contaminado de ella las fuentes escritas sobre su vida, muy posteriores a su muerte. Tenemos *Datos biográficos de Doña Luisa de la Torre, llamada «La Beatita de Humay»*, del padre Perruquet; la biografía *Recuerdos de la Sierva de Dios*, del padre Medardo Alduán, escrita en 1938 o antes; una breve biografía de monseñor Leonidas Huamán Laos y una biografía del padre Alderán.

Ninguna biografía remite sustantivamente a hechos comprobables con documentos. Esta carencia es reemplazada por las hipótesis sobre su espiritualidad y por los testimonios que sirvieron para la incoacción de su proceso, hacia 1937. En ellas se lee quizá más bien la intencionalidad del biógrafo, alimentada de piedad popular.²

En lo que sigue referiré datos biográficos precisos, algunos episodios y rasgos constantes de su carácter y espiritualidad, y distintos testimonios piadosos sobre hechos milagrosos.

Las gemelas Luisa y Carmen nacieron el 21 de junio de 1819, en el pueblo de Humay, hijas de Agustín de la Torre e Isabel Rojas, peruanos «de raza blanca». A los tres meses, el 24 de septiembre, se les bautizó. La economía de la familia no era muy holgada: habían llegado a la zona y arrendado una finca cerca de Humay, luego del menoscabo de su posición económica original. El padre fue asesinado en el contexto independentista y la madre murió poco después, de modo que quedaron huérfanas a temprana edad y pasaron al cuidado de dos tías. Al

² Es preciso añadir a las biografías mencionadas una reseña del 2000: «Luisa de la Torre Rojas (1819-1869): la mujer en el milagro del pan y el remedio», de la historiadora Patricia Martínez i Álvarez. Esta reseña se hizo con el fin de sustentar su causa en Roma ante la Congregación para las Causas de los Santos.

parecer, las hermanas destacaron, desde muy jóvenes, por su extraordinaria piedad; pero Luisa descollaba especialmente.

Luisa era humilde, austera y modesta. Vivía la pobreza material y huía del lujo y de la ostentación. Además, practicaba regularmente actos de penitencia y tormento: usaba cilicios y disciplinas, hacía ayunos y utilizaba acíbar para amargar su escasa comida. Tenía un excepcional afán con la oración, que iniciaba a las doce de la media noche para extenderla hasta el amanecer. Esta devoción era complementada por el celo hacia el sacramento y su administración a los moribundos.

La piedad por sus semejantes se manifestaba en su gran preocupación por evangelizar a los pobres y humildes, por catequizar a los menos favorecidos. Recorría la campiña para enseñar el catecismo a los agricultores. Tenía una especial inclinación por los pobres, quienes acudían a su casa por consejos espirituales y para que les curara enfermedades. Ella los sanaba, milagrosamente, con algunas recetas caseras. Su modesta casita era, pues, enfermería, hospedería y escuela. Enfermos, pobres e ignorantes eran sus predilectos. Era evangelizadora y médico que acogía a pobres y enfermos. Su consejero era el «doctorcito», apelativo cariñoso del Niño Jesús, a quien atribuía las curaciones de quienes se sometían a sus cuidados.

Era conocida por sus prodigios desde antes de su muerte. Además de las curaciones milagrosas con ayuda del «doctorcito» y la resurrección de un muerto, alimentaba a los pobres con una «ollita milagrosa» y hacía profecías. Tenía el don de la bilocación; volaba para ir a curar enfermos; se aparecía espiritualmente para dar consejos o para sanar; y trasponía paredes para entrar al templo a orar y entrar en éxtasis. De niña, una víbora anidó cerca de su cuna, tuvo combates contra el demonio, apareció un sapo al que no hizo caso, una poseída la atacó violentamente, amarró a un jumento que le cerraba el paso a su entrada al templo, ahuyentó con agua bendita a un joven elegante que intentaba seducirla y, en una oportunidad, el demonio le dijo que no eran necesarias tantas disciplinas.

En 1868, el párroco Mauricio Mayuri enfermó gravemente de viuelas. Ella le preparó un remedio y el paciente se recuperó rápidamente.

re. Su director espiritual, Julián Endérica (1806-1888), fue desahuciado por los médicos en Lima. Ella practicó la bilocación: se le apareció, le preparó un remedio, lo atendió y desapareció.

Además de estos prodigios, hay otros episodios que narra la tradición oral —recogidas en las biografías citadas— y que evidencian la humildad de Luisa, su caridad con los pobres, su pasión evangelizadora y docente, y el acogimiento y cuidado de los enfermos. Estas son las virtudes que más destaca el pueblo peregrino que acude a Humay dos veces al año.

Testimonio directo de ella lo han dado Julián Endérica (1806-1888), su director espiritual, párroco de Humay y canónigo de la Catedral de Lima, que asistió a su muerte y a sus funerales; Mauricio Mayuri (1841-1919), vicario foráneo de Ica, párroco de Humay y también director espiritual de Luisa; y fray Lorenzo Medrano, que también fue su confesor. Cuando Luisa tenía veinte años, viajó a Lima para encontrarse con Endérica, su director espiritual. Él le pidió que posara para un óleo del pintor González Gamarra, que aún se conserva. Al parecer, Luisa también se vinculó con fray Ramón Rojas, el «padre Guatemala», quien fue, según se dice, su confesor. Estando el padre Guatemala en Ica, se le presentaba milagrosamente en Humay. Traspasando ambos las paredes, visitaban el cementerio, donde él celebraba misa y daba la comunión a los ángeles.³

Luisa murió en olor de santidad el 21 de noviembre de 1869, a los cincuenta años de edad, asistida por su director espiritual Julián de Endérica. Fue él quien, según Leonidas Huamán Laos, inició el primer proceso arquidiocesano para su beatificación y canonización. Después de su muerte, su rostro se conservó fresco y sonrosado, y su cuerpo no presentó corrupción; su cadáver expedía una exuberante fragancia.

³ Es preciso preguntarse si el popular predicador franciscano muerto en 1839 tiene alguna vinculación con el llamado «padre Guatemala» o «El Ermitaño», quien apareció en 1860 en Motupe, construyó la famosa y venerada cruz del cerro Chalpón, y desapareció.

2. EL PROCESO DE LUISA

A su muerte y dada la fama de sus milagros aun en vida, se inició el primer proceso arquidiocesano para la beatificación y canonización de la Beatita de Humay, siendo arzobispo Sebastián de Goyeneche y Barreda, a petición de Julián de Endérica, su confesor y guía espiritual. En 1871, Mauricio Mayuri fue facultado por la curia arzobispal para recibir las declaraciones de los testigos de la época. El padre Andrés Tovar, párroco del Sagrario de Lima, fue autorizado también como juez *ad hoc*. Sin embargo, la falta de testigos y, quizá, la ignorancia de los trámites pertinentes hicieron que la causa cayera en el olvido.

Recién en 1936, las autoridades de Humay elevaron una solicitud a la autoridad eclesiástica, en la que solicitaban la incoacción de su causa de beatificación y canonización. Ese mismo año se estableció el Tribunal Ordinario, siendo arzobispo de Lima monseñor Pedro Pascual Farfán. Diez años más tarde, en 1946, el cardenal Juan Guevara hizo entrega del proceso a la Sagrada Congregación de Ritos de Roma. En 1951, el papa Pío XII otorgó el *placet* y reconoció que ella murió santamente y que en vida había practicado todas las virtudes cristianas en grado heroico. Sin embargo, ordenó la instauración en Lima de un tribunal eclesiástico para la prosecución de un procesillo adicional ordinario, a fin de aclarar y completar ciertos puntos necesarios para el proceso. Este avanzó lentamente, hasta detenerse en 1961.

Advirtamos que el apogeo de la causa de Luisa, por los años treinta, coincidió con el apogeo de una tendencia conservadora dentro de la Iglesia, la de la Acción Católica.⁴ Este hecho no fue casual. La Acción Católica halló en Luisa el ejemplo y símbolo que requería de la militancia laica y obediente a la jerarquía. La causa de Luisa se convirtió en la causa de la Acción Católica.

⁴ Fundada oficialmente en 1935, es una suma de organizaciones laicas de revitalización de la Iglesia, auspiciada por la jerarquía y nacida del Congreso Eucarístico Nacional del mismo año, organizado por el arzobispo Pedro Pascual Farfán.

El padre Alduán, autor de la biografía ya referida, era el notario del tribunal ordinario para su causa y pertenecía a la Acción Católica. Afirma en el prefacio que «se vislumbran destinos de Dios sobre esta alma [la de Luisa], que sería contrariar la gracia si la conservamos escondida más tiempo. Es la Acción Católica peruana y quizás universal la que tiene que ver con la «Beatita». Salga pues, a la luz su virginal figura». ⁵ Monseñor Pablo Chávez Aguilar, postulador de la causa de beatificación y canonización, escribe en 1938, en la presentación de la biografía:

Quando se abra el Proceso [...] ¡qué amable sorpresa experimentaremos los católicos del Perú, al constatar que, en época muy cercana a la nuestra, ha florecido entre nosotros una exquisita violeta de santidad, una taumaturga de primer orden y la auténtica precursora de la Acción Católica, esa admirable creación de Dios, para estos tiempos de inquietudes y zozobras! ⁶

¿A qué se podría referir el postulador de la causa con tiempos de inquietudes y zozobras? La respuesta está en la biografía de Alduán. La única referencia al presente de la biografía, los años 30, se hace para manifestar alarma e indignación por la expansión del laicismo y el comunismo: «Hoy vemos cómo los enemigos de Dios están organizándose, alentados por esa herejía, resumen de todas las otras, el laicismo, que pretende arrojar a Dios del corazón del pueblo tradicionalmente cristiano».

Además, dentro de una perspectiva maniquea, afirma que es preciso oponer «a la Internacional Roja [...] la Internacional Blanca y rosada de los hijos de Dios, unidos por la caridad y la obediencia», y a las «células rojas, viveros de odios y almárgos de criminales, hay que oponer los focos divinos de caridad, alegría y santa unidad [...]». Inmediatamente, propone a Luisa como modelo de los católicos que formen las «células sagradas redentoras». Su perspectiva llega a ser marcial: afirma que ella defendía al párroco «con el ardor y celo de un soldado que ve atacado a

⁵ ALDUÁN, Medardo. *Recuerdos de una sierva de Dios*. S/c: s/e, 1994, p. 6.

⁶ *Ibid.*, p. 8.

su jefe». ⁷ Luisa, desde esta perspectiva, «se adelantó a los apóstoles de la Acción Católica»; su nombre es añadido a «la nueva generación cristiana, que se formará con la Acción Católica». ⁸

Sin embargo, pasado el apogeo de esta tendencia en la Iglesia, el ímpetu de la causa decayó hasta casi pasar al olvido. Luego de que la causa tuviera como postulador a un obispo, de que el arzobispo de Lima hubiera acudido a Humay para la exhumación e inhumación de los restos en 1938, de la presencia del mismo en al menos cuatro sesiones públicas presididas por el Arzobispo entre 1937 y 1940 y repletas de fieles y devotos, el proceso, habiendo llegado a Roma, se paraliza.

Hay un hiato entre inicios de la década de los 60 y 1976, cuando se funda el Comité Central Probeatificación y Canonización de la Sierva de Dios Luisa de la Torre Rojas. Sin embargo, este hiato se refiere solo a la prosecución de la causa en Roma, ya que la devoción en Pisco, Chincha e Ica, en general, continuó manifestándose todo el tiempo en las peregrinaciones. Parece ser que algunos miembros de este comité ya participaban de la devoción de la beatita mucho antes, y lo que hacen es tomar la posta como *actores* de su causa. ⁹ Se constituyen subcomités en Chimbote, Chiclayo, Uyurupampa (Lambayeque), Cajamarca, Trujillo, Tumbes, Huacho, Chancay, Pisco y Humay. ¹⁰

El trabajo de este comité tomó interés en 1996, cuando se logró reabrir el proceso en Roma y al año siguiente se nombró vicepostulador

⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁹ «Actor» es el individuo o persona moral que se interesa por presentar a un «candidato» al proceso de canonización. Para entender la lógica del proceso, ver de RODRIGO, Romualdo. *Manual para instruir los procesos de canonización*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1988.

¹⁰ Llama la atención que los subcomités formados sean del norte y no del sur del país. Más aun, el de Pisco recién se fundó el 2000 y el de Humay solo existe formalmente. El llamado subcomité de Chiclayo ya estaba constituido en 1951 como suma de devotos de Luisa. Las razones de la intensa devoción en Chiclayo tienen que ver con un fenómeno que supera el hecho puntual de la devoción de Luisa y que se tratará en el estudio comparativo.

de la causa al padre Julio Saldaña. Sumado un postulador en Roma, empezó a cumplirse con lo solicitado por la Congregación para las Causas de los Santos: una biografía de Luisa, muestras de vigencia de su fama de santidad y —condición de la beatificación— un milagro probado. Se nombró una comisión histórica y se terminó la biografía (de Patrícia i Martínez); el padre Saldaña hizo indagaciones para solventar el requerimiento del milagro. Sin embargo, el problema hasta el presente es el económico: pagar todos estos trámites lleva a que el comité haga esfuerzos que parecen pequeños ante estas exigencias.

Todo esto, sin embargo, es solo el aspecto institucional y oficial de la devoción. Su sustento está en la piedad, siempre popular, de hombres y mujeres humildes, que participan de otra lógica en su relación con la santa. Lo que hallo, como en tantas otras devociones, es que la piedad popular va por caminos distintos de aquellos que pretende señalar la institución. Es más, en este caso, la institución parece no señalar ningún otro camino, sino solo soportar y convivir con esta piedad poco comprendida.

Antes de involucrarme con el discurso de los fieles, creo pertinente describir lo que llamo la fiesta-peregrinación a Humay.

3. LA FIESTA-PEREGRINACIÓN

La devoción se manifiesta en la peregrinación dos veces al año al pueblo donde nació, vivió y murió Luisa. Humay es actualmente un distrito de la provincia de Pisco, en el kilómetro 38 de la vía Los Libertadores, que se inicia en el kilómetro 228 de la Panamericana sur, a escasos kilómetros de la entrada a la ciudad de Pisco. La peregrinación, en la que se calcula participan más de 7000 fieles, rememora las fechas de su nacimiento y su muerte (21 de junio y 21 de noviembre) a las que los fieles llaman «fiestas». Se realizan durante la víspera y el día central. Los fieles visitan la casa y la tumba de Luisa. Se llega al pueblo en bus, combi o caminando desde la entrada de la Panamericana, 33 km, cumpliendo una promesa.

La víspera, hacia el mediodía, los peregrinos empiezan a llegar. Su número aumenta rápidamente a partir de las cuatro o cinco de la tarde, cuando la gente se desocupa de sus labores. A lo largo del camino se observa a los peregrinos hacer el trayecto a pie, principalmente jóvenes en grupos y familias jóvenes con niños.

De acuerdo con la observación que hice el 19 y 20 de noviembre del 2000, los primeros en llegar son mayormente señoras acompañadas con hijos menores, de los alrededores, y jóvenes en grupos que llegan caminando. Hacia las cinco, llegan fieles con apariencia más citadina. Los miembros del comité llegan por la tarde. Disponen el primer ambiente de la casa de Luisa para la venta de objetos religiosos, y se colocan también ante el portón de la iglesia donde está su tumba. La casa y la capilla que está al lado se llenan repentinamente; y caída la tarde ya hay muchos peregrinos.

A las seis de la tarde, el pequeño pueblo está ocupado por peregrinos, ambulantes y adolescentes. Las escasas cinco cuadras del pueblo que dan a la carretera están saturadas de visitantes; de ambulantes vendedores de platos, dulces típicos y variedad de panes y bebidas; y, como en todo lugar santo, diversos objetos religiosos con la imagen de la beatita, además de diversos modelos de rosarios y de imágenes de otros santos, de la Melchora, la Virgen del Carmen o el Señor de la Agonía de Pisco.

Hay multitud de combis y ómnibus que llegan a Humay o que están camino de Ayacucho y que tienen dificultades para avanzar. Esta profusión se hace mayor entre las 10:00 p.m. y las 12:00 m., con cientos de adolescentes que acuden a una fiesta juvenil en un corralón que da a la misma carretera, ya que estos escasos dos días de fiesta son aprovechados también por alguna empresa de espectáculos y las autoridades para dar licencias y lucrar. Estos jóvenes también pasean en grupos por todo el pueblo, confundiendo con los peregrinos.

Hacia las siete, las autoridades de la parroquia instalaron un altoparlante que funcionó también en la mañana del día siguiente. Se escuchaba música religiosa moderna y, eventualmente, diversos anuncios: que debía mantenerse el orden de la cola, que se vendía comida en beneficio

de la parroquia, que el comité rifaba un artefacto eléctrico, etc. Hacia las 10:30, la cola es más gruesa y se va una cuadra o más hacia arriba del pueblo. Toda la plaza está llena. Algunos ambulantes ya han superado la prohibición de comercio en la plaza.

El momento de mayor concurrencia es la noche, quizá entre diez y las dos de la mañana. Debido a las obligaciones laborales, la peregrinación es más bien nocturna. Sin embargo, otra razón es que el trayecto de 30 km a pie se hace de preferencia al caer la tarde para evitar el calor o bien muy temprano en la mañana. Incluso hacia a las diez u once de la noche, se ve a lo largo de la vía Los Libertadores a jóvenes y familias caminando con linternas o ayudándose con palos a tantear el camino. El padre Julio Saldaña explicó que quienes acuden en la madrugada tienden a ser distintos: de sectores marginales, delincuentes, pandillas, prostitutas y homosexuales. Estos tienen las mismas expectativas de milagro.

Hacia las ocho de la mañana del día siguiente, empieza la afluencia nuevamente. Hacia las 10:30, una pequeña cola quintuplica su tamaño. La venta ambulatoria prosigue y desborda los límites de las afueras del pueblo hasta alcanzar la zona de la iglesia. Algunos ambulantes de comida encienden sus cocinas en medio de la plaza, donde algunos peregrinos descansan sentados o echados.

Hacia las once, en la capilla colindante con la casa, hay una ceremonia de reconocimiento de los miembros de los subcomités probeatificación, vestidos para la ocasión y con cintas que evidencian su estatus y los distinguen fácilmente del resto de peregrinos. De allí se dirigen a la iglesia para la misa del mediodía del día central. Las autoridades y los invitados están acomodados en el interior del templo, algunos esperando la misa, otros en la cola para postrarse ante la tumba. Todo el espacio está completamente abarrotado.

El padre Julio debe hacer la misa, pues el párroco y otros curas de la parroquia fueron llamados por el superior de la congregación a Chincha. A la una de la tarde, la misa aún no ha empezado: no hay electricidad; por tanto, tampoco parlantes. Los fieles que ya visitaron a Luisa esperan impacientes. El padre decide hacerla en la plaza. Al terminar la misa,

luego de las 2:00 p.m., el flujo de gente disminuye rápidamente. Pasadas las 3:00 p.m., la plaza está sucia y no hay fieles. La peregrinación ha terminado.

La peregrinación no es grupal, en el sentido en que no peregrinan grupos religiosos: no llegan hermandades, grupos de oración o cofradías, ni bandas para agasajar a la beatita, ni bailes típicos organizados para alegrar la fiesta, como se estila en algunas otras peregrinaciones en el Perú. Es familiar o de grupos de amigos. A lo largo de la vía Los Libertadores se observa familias: papá, mamá e hijos niños y jóvenes; incluso es común encontrar a bebés llevados en cochecitos por el trayecto. Sin embargo, destacan niños, adolescentes y jóvenes que, algunos vinculados por el colegio o el instituto, en zapatillas, con gorras para soportar el calor, mochilas y botellas de agua, hacen alegremente el camino. La peregrinación no es grupal sino familiar y, a veces, individual.

3.1. Visita a la casa de Luisa

Lo primero con que el peregrino se encuentra es la casa de Luisa, que inicia una cuesta que lleva al centro del pueblo y que se supera subiendo unas escalinatas de concreto de unos tres metros de alto. La casa forma una esquina diagonal entre la vía Los Libertadores y una calle que lleva a la plaza y la iglesia. Está al cuidado de la parroquia de Pisco durante todo el año, pero la víspera de los días centrales se entrega al comité probeatificación, quien la devuelve al día siguiente.

La esquina misma constituye una pequeña plaza cercada en cuyo centro está dispuesta una imagen en bulto, bastante artesanal, de Luisa. Ante esta plaza hay unos escalones sobre los que se coloca velas. Es el único lugar en que se permite encender velas. Este gesto devoto es contraproducente para la causa que se sigue en Roma, pues se considera «culto indebido».

La casa tiene tres ambientes. En el primero, el comité vende diversos objetos, entre los que destacan réplicas de la famosa «ollita milagrosa» de Luisita. En el segundo hay una silla que supuestamente perteneció a

Luisa. Los fieles hacen cola ante ella para sentarse por unos segundos. Con ello, esperan curarse de enfermedades.

En la última habitación hay cuatro objetos, todos supuestamente de Luisa. Hay una sillita de paja en la que los fieles también se sientan y un baúl en que los fieles echan misivas, pero el objeto más importante es la cama de Luisa: una tarima de madera con vigas a lo ancho y cubierta con unos petates. Sobre ella se acuestan los fieles. Acuden ancianos, señoras y padres con hijos y bebés, a los que hacen postrar con cariño. Permanecen allí algunos segundos y al incorporarse se acercan una pintura de Luisa y la tocan con sus manos, con estampas o algodones que compran de los ambulantes. Las señoras del comité guardan el orden y permiten que la visita continúe con fluidez. Algunos, además, dejan sus firmas en el libro de visitas de la casa. Luego de este recorrido, la visita se completa entrando a la pequeña capilla adyacente.

La particularidad de las ollitas es que todas ellas han sido tocadas por la original, que se mantiene en Lima. Este hecho las hace capaces de curar enfermedades y ser benéficas para que no falte comida en casa. En cada una hay tres papeles impresos. En uno muy pequeño se lee: «Ollita tocada en la ollita de barro en la que la "Beatita de Humay" multiplicaba prodigiosamente la comida para los pobres de Humay y peregrinos». En otro, un poema titulado «La ollita de Luisa de la Torre Rojas». En el tercero, hay una suerte de instrucciones para usarla, que se inicia con la frase: «Modo de usar la ollita de Luisita de Humay, tocada en la ollita original» y termina con la siguiente: «Teniendo esta ollita, no faltará la comida en su hogar».

3.2. Visita a la tumba

Los fieles frecuentan más la tumba que la casa; es allí adonde se dirige la promesa de peregrinar para «ganar la gracia», es decir, recibir un milagro. La tumba se encuentra dentro de la iglesia de Humay, al pie de la columna derecha de la nave central más cercana al altar y frente a una gran alcancía de la parroquia. En la loza hay una pequeña cruz grabada y se lee: «Aquí yacen los restos mortales de la sierva de Dios Doña

LUISA DE LA TORRE muerta en olor de santidad (Humay 21-11-1869)».

El hecho de que en escasos dos días converjan miles de peregrinos produce largas colas, controladas por jóvenes de la parroquia, y eso aumenta la expectativa ante el encuentro con Luisita. Cuando hay muchos visitantes, estos deben manifestar en pocos segundos su saludo, agradecimiento y solicitud de milagro. Los peregrinos se arrodillan, tocan la lápida o hacen el signo de la cruz sobre ella, y se persignan. La mayoría se arrodilla y besa la cruz grabada en la lápida. Otros, sobre todo señoras, descansan sobre el suelo, tanto boca abajo como boca arriba. Además, hacen tenderse a sus hijos y, cuando son bebés, los tienden y se persignan. Hay señoras que frotan prendas de bebé y juguetes contra la lápida, y algunos se echan encima y frotan su cuerpo contra la superficie. Alrededor de la tumba se mantiene siempre un círculo de fieles que observa con piedad todos estos gestos.

Todos intentan permanecer el mayor tiempo posible echados o arrodillados, pero son apurados por los encargados de la parroquia para mantener el flujo. Al ponerse de pie, muchos echan una limosna en la alcancía que está ante la tumba, dan la vuelta hacia la pequeña nave derecha y salen por un portón auxiliar del templo. En eso consiste la visita a Luisa.

4. LA EXPERIENCIA Y SUBJETIVIDAD DEL FIEL

Para entender una realidad social, comprender el aspecto cinético o conducta manifiesta es tan importante como comprender el aspecto psíquico —las actitudes, motivaciones y valores que llevan a las personas a realizar determinadas acciones o comportarse siguiendo patrones ritualizados—. Normalmente, el observador se deja llevar por su propio sentido común e interpreta ligeramente ciertas conductas que no comprende. Y su interpretación supondrá, asimismo, sus propias proyecciones y prejuicios.

Respecto al tema de este artículo, quizá parezca que la descripción de la peregrinación pueda estar completa y que, luego de ella, solo quepa

una interpretación. Sin embargo, hasta aquí solo se ha descrito una parte de la realidad; la otra tiene que ver con las motivaciones de los fieles.

La devoción a la beatita —y, en general, cualquier fenómeno religioso— no se limita a las manifestaciones públicas formales y ritualizadas, sino que, también, se muestra en aspectos muy subjetivos. En este caso, los fieles no limitan su piedad solo dos veces al año; ellos guardan la presencia de la beatita todos los días del año. Este hecho condiciona su comportamiento ante contingencias cotidianas de su vida y, por tanto, contamina su criterio de sentido común. Por un lado, la piedad se manifiesta en la ritualidad de la peregrinación, pero también en lo que piensan y sienten los fieles, en sus pensamientos, concepciones, interpretaciones y comportamientos cotidianos, aspectos que superan el simple hecho de peregrinar.

Para comprender ese otro aspecto, lo que hice fue tomar tres vías: una encuesta (que también ofrece datos puntuales), una suma de entrevistas abiertas a algunos fieles y la lectura de algunas misivas de los fieles a la santita.¹¹

Las encuestas a 319 fieles revelan lo siguiente: el 56% son mujeres; el 44%, hombres. El 64% vive en la provincia de Pisco; el 11%, en Chincha; el 3%, en la provincia de Ica; y el pequeño resto, en otros lugares, como Cañete, Lima, Palpa, Nazca. Estos datos indican que los peregrinos se ubican entre Pisco y Chincha. La mayoría son de la ciudad de Pisco y de distritos cercanos a Humay. El lugar de nacimiento comparado con los datos anteriores indica que ha habido una ligera movilidad geográfica hacia Pisco: 57% nació en Pisco; 14%, en Chincha;

¹¹ Ayudado por mis eventuales asistentes, Milagros Varela, Ingrid Ortiz y Jaime Benavides, tomé dos tipos de encuesta: una para conocer datos generales (edad, sexo, lugar de nacimiento y residencia, oficio y si acudió caminando) y la otra que, además de estos datos, indaga sobre las motivaciones y el pensamiento de los fieles. Se abordó en total a 319 fieles: 242 con las encuestas cortas; 77 con las extensas. Las entrevistas fueron hechas a representantes de los tres protagonistas: parroquia y diócesis; comité y subcomités probeatificación; y fieles. Las misivas para la beatita las extraje de dos libros de visitas de la casa de Luisa y del baúl de peticiones que hay en la misma. El acceso a estos testimonios me fue facilitado por un encargado de la parroquia.

8%, en Huancavelica; 9%, en la provincia de Ica; y el resto, en Lima, Cañete y otros lugares.

Los oficios de los hombres son representativos de la zona. De los 141 varones, 17% son obreros de construcción; 15%, parceleros; 13%, estudiantes; 10%, comerciantes y ambulantes; 9%, mecánicos y soldados; 5%, profesores de colegio; y el 33% restante se dedican a diversidad de oficios (choferes, cobradores, pescadores y otros). De las 178 mujeres, 56% son amas de casa; 19%, estudiantes de instituto, academia o colegio; 10% se dedica a los negocios; 6% trabaja en la chacra; y 2% son profesoras. Respecto al rango de edades,¹² en que hombres y mujeres no difieren mucho, predominan los fieles de entre 20 y 30 años (34% de los 319); luego, de entre 31 y 40 (19%). Los de menos de 20 representan el 13% y los de entre 41 y 50 años el mismo porcentaje. Se trata, entonces, de una mayoría joven.

4.1. El milagro es más que el milagro

Como en toda devoción popular, el milagro del santo tiende a ser la «experiencia religiosa fundante»:¹³

Yo tengo una devoción que me sanó a mi hija hace 36 años. Ella estaba desahuciada en el hospital. Me la traje a mi casa; [ella] se sacaba materia de su oído [...]. Un 21 de noviembre un familiar me dijo de hacer una promesa a la beatita; me vine dos días después y me abrieron la iglesia; pedí, dejé limosna. Al día siguiente mi hija no tenía nada; mi señora vio [...]. Desde entonces, vengo todos los años.¹⁴

¹² He distinguido los siguientes rangos: menos de 20 años, entre 20 y 30, entre 31 y 40, entre 41 y 50, entre 51 y 60, y entre 61 y más.

¹³ Rescato este concepto y todo lo que implica de MARZAL, Manuel. *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. El caso de El Agustino*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, especialmente del capítulo 2. Para una aproximación más sucinta puede verse, del mismo autor, «Claves de interpretación para el catolicismo popular peruano». *Diálogos de la Comunicación* n.º 28, Lima, 1990.

¹⁴ Roberto, de 66 años, es mecánico. Nació y vive en Chincha.

A la pregunta de qué le gusta más de la beatita, hecha a 77 fieles, el 54% involucra el milagro como idea principal (por ejemplo: «Es muy milagrosa, porque me hablaron tanto de ella»); 13% indica admiración por su caridad con los pobres y niños; y un 27% presentó otras ideas (tradicción familiar, porque le gusta su casa, le simpatiza). A la pregunta de por qué le tiene devoción, el 62% refiere un milagro concedido o la fama milagrosa de la beatita; y el 38% no hace una referencia explícita a milagros sino a una admiración por su vida, su caridad o porque se siente bien ante su tumba.

Ante la siguiente pregunta: «Si usted le pide un milagro, ¿también le hace una promesa?», 65% refiere una relación *do ut des* como promesa (por ejemplo: «Siempre le prometo venir, y le cumplo»); un 20% refiere una promesa, pero no especifica si es de tipo *do ut des* o de cambio personal ético; y solo un 12% dice que ofrece imitar sus virtudes o hacer un cambio personal ético.

Partamos de el testimonio de un fiel para analizar su «perspectiva religiosa». Ella es Segundina, de 69 años. Nació en Huancavelica y vive en el popular distrito pisqueño de Túpac Amaru. Quedó viuda hace ya algún tiempo con dos hijos pequeños; su vida fue y es precaria —es ambulante y vende plantitas—. Refiere un episodio de hace muchos años. Cuando murió su esposo y sus hijos tenían 9 ó 10 años, ella tenía que afrontar la situación. «Yo, pues, tenía cómo buscar la manera de buscar el pan». Compraba verdura al otro lado del río Pisco para vender en el mercado. «Y por Tambo Colorado, yo crucé el río, con agua en la cintura, mi hija y mi otro hijo. Fuimos a buscar verduras para poder yo vender para mantener a mis hijos.» Demoró en encontrar al vendedor; y a eso de las seis de la tarde debía regresar cruzando el río.

Entonces, yo dije: «¡Dios mío! Beatita de Humay, detén el agua, hasta que yo pueda cruzar, porque si se llena, ¿por dónde llego a mi casa?» Ya me tendré que quedar por allá sabe Dios cómo, ¿no? Entonces, yo escuchaba el trueno de la lluvia de la sierra, y el río cada vez que sonaba más. Entonces, ya rapidito cortamos la verdura, entonces, cada uno ya traía mi costalillo, y mis hijitos traían su costalito [...] Y cuando yo llegué al

río, ya el río venía cargando árboles; pero me arriesgué, [con la voz cortada por la emoción] con la fe de que la beatita me iba a hacer un milagro [...].

Entonces, yo al cruzar el río le dije a mi hija: ¡Hija, agárrate bien de mi brazo! [con la voz cortada por la emoción] ¡No te vayas a soltar, que vamos a cruzar! Y el río me daba acá, en el pecho. Entonces, yo crucé y le dije: hijita, ¡corre!, ¡sube a la carretera! ¡Deja el costalillo! [con la voz cortada por la emoción] ¡Primero vamos a salvarnos nosotros! Y regresé yo al otro lado a pasar a mi otro hijo. Cargué mis costalillos y pasé a mi hijo. Y justo llegando a la pista de Tambo Colorado, el río se llenó de extremo a extremo. Es como que habían abierto una compuerta inmensa; se llenó el río. Pero gracias a Dios ya habíamos cruzado el río con mis dos hijos. Así es que así fue ese el milagro que me hizo.

Este episodio evidencia que la relación del devoto con el santo no es tan sencilla como pueda parecer. No se limita a *te invoco; te hago una promesa; me haces el milagro; creo en ti y cumplo la promesa*. En el caso de esta señora, y de muchos otros fieles, la relación con el santo no solo supone la pasiva relación «promesa-milagro-cumplimiento»; es mucho más compleja: se producen actitudes, se generan comportamientos, se proponen objetivos y se trabaja para alcanzarlos. Inclusive, nacen motivaciones para comportamientos riesgosos. La vida cotidiana, gobernada por el sentido común, queda tan impregnada por una perspectiva religiosa que se genera un sentido de la existencia y —quizá de un modo humilde, simple e ingenuo— una visión del mundo.

Segundina tuvo un problema urgente; invocó a la beatita y le pidió que detuviera el agua; el agua no se detuvo literalmente, pero su fe generó en ella la decisión de pasar y de arriesgarse; terminó de pasar e, inmediatamente, el río se cargó de manera descomunal. Ella consideró que había acontecido un milagro.

Dentro de su lectura de la realidad, quien diga que aconteció un milagro da una *explicación* de porqué el río creció descomunalmente justo luego de que ella y sus hijos pasaran. Quizá la explicación que más convenga sea la del azar, la suerte, la casualidad o la contingencia. Sin

embargo, esta *explicación* es poco satisfactoria. Podría decirse que ni siquiera se trata de una explicación porque no da cuenta de porqué en un segundo pudo pasar con sus hijos y salvar la vida, y en otro fuera imposible pasar. No dice el porqué ella y sus hijos están vivos. Así, la versión más satisfactoria, que da sentido a «mi» existencia, es el milagro. La perspectiva para entender lo que ocurrió es más bien religiosa.

A este respecto quiero rescatar el concepto de «perspectiva» de Clifford Geertz.¹⁵ Perspectiva «es un modo de ver en el sentido amplio en el que “ver” significa “discernir”, “aprehender”, “comprender” o “captar”. Se trata de una manera particular de mirar la vida, de una manera particular de concebir el mundo [...]».¹⁶ Distingue este autor cuatro tipos de perspectiva: de sentido común, científica, estética y religiosa.

Quizá en Segundina se pudo aplicar la perspectiva de sentido común. Esta

es [...] una simple aceptación del mundo, de sus objetos y de sus procesos tales como parecen ser [...] y el motivo pragmático, el deseo de obrar sobre ese mundo para doblegarlo a los propios fines pragmáticos de uno, para dominarlo o, si esto resulta imposible, para ajustarse a él. El mundo de la vida cotidiana [...] es el escenario establecido [...].¹⁷

Sin embargo, esta no la satisfizo, pues no le *explica* por qué paso lo que pasó. Una perspectiva científica tampoco lo hubiera hecho. Esta se caracteriza por «la duda deliberada y la indagación sistemática, la suspensión del motivo pragmático en favor de la observación desinteresada [y] el intento de analizar el mundo mediante conceptos formales [...]».¹⁸

La perspectiva religiosa es la más adecuada, porque «va más allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más am-

¹⁵ GEERTZ, Clifford. «La religión como sistema cultural». En: GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2000.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 105 y 106.

¹⁷ *Ibid.*, p. 106.

¹⁸ *Ibid.*, loc. cit.

plias que corrigen y completan las primeras; y el interés que la define es, no la acción sobre esas realidades más amplias, sino la aceptación de ellas, la fe en ellas». ¹⁹

Geertz considera que el ser humano está amenazado constantemente por el caos, «hechos a los que les falta no solo interpretación sino también la posibilidad de interpretación». ²⁰ Esta amenaza se presenta en tres formas distintas: como límite a la capacidad analítica (desconcierto), como límite a la fuerza de resistencia (sufrimiento) y como límite a la visión moral (sensación de una paradoja ética insoluble). ²¹

Lo que observo es que, en Segundina, el milagro funda la explicación de lo que le ocurrió. Y no solo eso, sino que funda una explicación de todo, de todo lo que le pueda ocurrir en su vida, mezcla de perspectiva de sentido común y perspectiva religiosa. Prácticamente, todos los episodios difíciles que vivió en su vida (peligro de fallecer durante un parto; su hija se quemó durante una peregrinación; su casa casi se quema; ella casi se accidenta) están contaminados de una interpretación religiosa que se fundamenta en intervenciones divinas, en milagros. Es finalmente —aunque quizá simple, ingenua, inorgánica, sin mediación institucional y aun fantástica— una visión del mundo.

Además, no se trata solo de una interpretación surgida como respuesta al desconcierto sino de una concepción que alimenta su fuerza de resistencia ante el dolor y le da sentido a su sufrimiento. No es que el milagro aparta del sufrimiento, sino que ayuda a sufrir a partir de explicarse que el mal pudo ser peor: su hija en una peregrinación se quemó el cuerpo entero y estuvo grave; «era como que si la habían puesto en una parrilla para tostarla». El *milagro* estuvo en que sobrevivió sin cicatrices.

¹⁹ *Ibid.*, p. 107.

²⁰ *Ibid.*, p. 97.

²¹ Corresponde a las tres dimensiones del mal desde la filosofía occidental: el mal ontológico (la contingencia humana, la falta de orden de lo que existe y la insatisfacción que producen); el mal físico (el sufrimiento producido por enfermedades y por el hombre mismo); y el mal moral (la maldad como rasgo humano que hace del hombre víctima o verdugo, y su insoportabilidad). Al respecto, véase ESTRADA, Juan Antonio. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta, 1997.

Otro caso es el de Jorge, de 36 años, de Pisco. El sufre de osteoclastoma, es decir, cáncer a los huesos:

En ese periodo se me venían unas cosas a la cabeza: chapar una soga, tirarla así y quedarme colgado; estando en el Seguro me daban unas ganas de chapar una silla de ruedas, irme a la azotea y aventarme con silla, porque se ve el sufrimiento de la familia, en tu casa, y ser impotente; y no perdí la fe, no perdí; siempre rezaba, meditaba, pensaba. Me soñaba con la beatita de Humay y con mis hijos [...].

Soñaba que yo rezaba y que sanaba, que caminaba, que volvía a flexionar la rodilla, que volvía a sanar; que ella me decía: no pierdas la fe; ten fe [...] Y en esos momentos, cuando veía a mis hijos durmiendo, ese era el momento en que me fortalecía más, que me daba más aliento, y la beatita; y le pedía a la beatita: que no me abandone [...].

¿Pero qué problema soluciona la fe en la beatita? Para responder, podría rescatar esta idea de Geertz: el problema del sufrimiento no es el de evitarlo sino «el de cómo sufrir, de cómo hacer de un dolor físico, de una pérdida personal, de una derrota o de la impotente contemplación de la agonía de otra persona algo tolerable, soportable, algo [...] sufrible». ²² La fe en el milagro supera —o al menos intenta hacerlo— lo que Geertz refiere como desafíos a la proposición de que la vida es comprensible y de que podemos orientarnos en ella, desafíos que debe afrontar toda religión por más «primitiva» que sea.

Respecto a lo dicho, se puede decir que la conversión de una persona en devota de un santo no se funda en el milagro como la solución objetiva de un problema puntual que no puede solucionarse. El milagro hace las veces de puerta para empezar a leer la contingencia como providencia; ofrece sentido existencial. El milagro supone asumir una relación personal e íntima con el santo; cierta reciprocidad que da significado a la existencia del fiel, tanto a los hechos negativos como a los

²² GEERTZ, Clifford. *Op. cit.*, p. 100.

positivos, y desde la cual experimenta su fe en Dios y construye su creencia.

Quizá no se trate de una perspectiva que apunte de modo acabado a dar respuesta al sentido de «la» existencia sino, más bien, al sentido de «mi» existencia. Así, cada dato importante de «mi» vida (pérdida del trabajo, nuevo trabajo, enfermedad de un familiar, conflictos y reconciliaciones familiares, mejora o deterioro económicos, es decir, cualquier hecho significativo que una persona no religiosa pueda atribuir normalmente al azar o a la suerte) se carga de una cierta trascendencia o mínimo de providencialismo y la consiguiente carga de significación y sentido. Incluso el primer contacto o conocimiento del santo se involucra dentro de este providencialismo, pues se le recuerda con detalle y se le refiere como una suerte de «mito de fundación» de la relación personal.

Sobre la reciprocidad o relación *do ut des* con el santo, las encuestas indican que la mayoría responde al beneficio del milagro de la santita con un ofrecimiento puntual de sacrificio o un objeto que propague la fe en ella. Esta retribución no supone principalmente ofrecer un cambio de vida de carácter ético o una acción que beneficie a una tercera persona —solo un 12% ofrece este tipo de acciones—. Se trata, entonces, de una religiosidad no fundamentalmente ética sino ritual, ceremonial y de culto. La promesa de dar supone sacrificio y entrega al santo, no a un tercero, y eso remite a una relación de lealtades dentro de una lógica tradicional. Sin embargo, la lógica de la lealtad no debe observarse dentro de lo simplemente ritual: la devoción popular no solo es ritual y «cultural»; es también una visión del mundo y un compromiso ético mínimo.

4.2. El género epistolar

Un espacio privilegiado para conocer la piedad a los santos es el testimonio que sin mediación ofrece el fiel. Me refiero a los libros de visitas y testimonios, y a las misivas en papelitos, que en el caso de Luisa se hallan en el «baúl de peticiones». En parte, lo que he interpretado líneas arriba lo sustentó en la lectura de estos testimonios.

Propongo esta vía para conocer y comparar las distintas formas de piedad a los santos.²³ Al respecto, puede ser interesante comparar los testimonios epistolares dedicados a Luisa de Humay, Melchorita, Santa Rosa de Lima («el pozo de los deseos»), Sarita Colonia, el padre Urraca y Víctor Apaza, entre otros.

El género epistolar, pues, evidencia una relación personal e íntima. En el caso de Luisita, hay una relación más horizontal que vertical. Las misivas indican que el fiel no limita su fe a una necesidad puntual de milagro; hay una apertura a una lectura religiosa de la vida, más amplia y orgánica de lo que se pueda imaginar. Formalmente, algunas misivas siguen el patrón siguiente: el vocativo («Niñita Luisita», «Virgencita de Humay», «Beatita de Humay» y «Querida beatita», entre otros); un pedido, eventualmente una explicación de la situación en la que uno se encuentra, tal vez una petición de disculpas si se ha pecado; una promesa; la despedida («bueno, me despido; chau; hasta luego»); y, casi siempre, el nombre del remitente. El discurso desnuda la psicología y la intimidad, evidencia dramas complejos y confirma que la relación fiel-santo no se limita a visitarlo dos veces al año.

Transcribo algunas misivas para que se pueda apreciar la riqueza testimonial y la posibilidad de conocimiento de la piedad popular a partir de este tipo de documentos:²⁴

²³ A propósito de esta posibilidad, propongo como metodología un trabajo de comparación entre «santos»: contrastar la devoción a los «santos» en términos de condiciones socioculturales de los fieles; formas de piedad (grupal, individual); y propiedad o pertenencia de los espacios sagrados y restos mortales de los santos o imágenes (a personas particulares o a diócesis). Otros criterios podrían definir las siguientes comparaciones: santos frente a santas; santos reconocidos frente a santos no reconocidos; santos con devoción tradicional frente a santos con devoción «moderna» y urbana; santas frente a advocaciones de la virgen; y santos frente a cristos y cruces.

²⁴ Presento estos textos con absoluto respeto por los remitentes, a quienes he cambiado los nombres. En algunos casos, agrego signos de puntuación y tildes.

1.

Virgencita de Humay, te pido por mi padre, que se acuerde de mí y de mi hermano y de mamá y que nos [...] dé plata de comida. Gracias. [Nombre] [Parece letra de niño o adolescente].

2.

Beatita: Ayúdame a resolver mis problemas psicológicos. Ayúdame en mi trabajo y salud. Cúdalos a mis hijos, mi esposo y hermanos y familiares. Que tenga ingreso en mi trabajo. Y perdóname por no creer en ti. Discúlpame, pero desde hoy te prometo creerte en ti. Si no vengo te mandaré un pequeñito regalo. Pero siempre me acordaré de ti. Seré otra vuestra sierva. Cúdame, beatita, mucho. Ayúdame que no tenga sueños malos. Ayúdame a mis hermanos [...] y a mis hijos cúdalos. Y ayúdame para que su alma de mi hermano [...] esté con Dios. Chao, beatita. Te quiero mucho. [Nombre y firma].

3.

Querida y estimada Virgen de Humay, te quiero pedir dos favores. El primero es que mi mamá salga muy pronto de la cárcel. El segundo, que su mamá de Juana también salga pronto para poder volver a ser una familia.

También te pido que Juana no llore mucho; se va a enfermar; te pido que dure mucho con mi primo y que cambien aunque sea un poco para que sean una linda pareja y ayúdalos en sus estudios para que sean alguien en la vida.

Virgencita, te pido que ayudes a Angie [quien escribe] en sus estudios como también en el amor. Sé que ella ama a Alberto y les deseo lo mejor, que sean muy felices [...] y no quisiera verla sufrir; y también te pido que la ayudes en sus estudios para que le demuestre a sus padres que ella sí pudo hacerlo.

Virgencita, te pido con todo mi amor que nunca me separe de Juana, ya que es la única que me sabe comprender. Y haz que mi papá Rodolfo y Andrea, su hermana de Juana cambien, ya que son un poco cargosos; y por favor haz que Juana dure con Patricio y que yo, Angie, dure con Alberto.

Bueno, eso es todo, Virgencita. Ilumínanos un poquito aunque sea, para no irnos en un mal camino.

[Nombre]

La fe es, pues, una vía de respuesta, ante lo que la ciencia no puede explicar y el sentido común no llega a satisfacer. La fe sirve para explicar lo «inexplicable», consolar ante lo inexorable y liberar de la mala conciencia al ser humano.

5. La relación Iglesia-devotos

Creo que la constante en esta relación es la discrepancia, a veces tenue y a veces evidente y escandalosa, entre la jerarquía de la Iglesia y el pueblo fiel, organizado en cofradías, hermandades o comités alrededor de santos, vírgenes, cristos y cruces. La potencialidad del conflicto parecería hasta estructural, normal a las devociones o hierofanías, más aun cuando se trata de objetos sagrados que no pertenecen de modo oficial a la jerarquía de la Iglesia, congregación o diócesis.

Este hecho es evidente cuando el objeto sagrado, que otorga legitimidad, no lo constituyen los restos y la persona de un santo que haya pertenecido a alguna orden o congregación. Y es más claro aun cuando el objeto es una imagen (cruz, virgen, Cristo) que originalmente no ha sido posesión o propiedad de la jerarquía. Así, llega a haber luchas por la apropiación del objeto sacro que legitima la fe. Dos casos ejemplares de este conflicto estructural son la Cruz de Motupe y el Señor de Cachuy.²⁵ Esta discrepancia, al menos potencial, se presenta en dos espa-

²⁵ Sobre lo primero puede verse una suerte de breve historia del conflicto entre los motupanos y el Obispado, motivado por la administración del dinero recaudado, en VAN RONZELEN, Teresa. «La Cruz de Motupe. Centro de peregrinación regional en el norte del Perú». *Allpanchis*, n.º 32, Cusco, 1988. Entre otros hechos, el Obispado dejó sin párroco al pueblo entre 1972 y 1976, hecho que llevó al comité a contratar falsos curas que confesaron, bendijeron y pidieron limosnas. Sobre lo segundo, en el 2001, la prelatura de Cañete, Yauyos y Huarochirí decretó la pena de entredicho a los

cios: el económico-administrativo y el que yo llamaría «teológico-pastoral». En el caso de la devoción a la beatita, si bien no aparece esta discrepancia en el primer espacio (por una serie de razones que explicaré), observo que sí hay un disentimiento de parte de la jerarquía respecto a la fe popular en el segundo.

Los protagonistas de esta devoción son la parroquia y la diócesis; el comité y subcomités probeatificación; y los fieles de Pisco. Respecto a lo económico-administrativo no observo, como ya dije más arriba, mayor conflicto: los restos de Luisa descansan en la capilla de Humay de la parroquia de San Clemente de Pisco, administrada por los vicentinos. Descansan allí desde que en el apogeo de su causa fueron exhumados, en abril de 1938, como parte del proceso y su traslado a la capilla. El proceso exige que los restos de un candidato, al ser declarado «siervo de Dios», sean trasladados a un lugar más digno y más protegido de «culto ilegítimo» y de posibles profanaciones.

El hecho de que no haya conflicto lo observo del siguiente modo: el cuerpo del santo se reconoce como una hierofanía y su posesión es importante. La institución que lo posee se guarda de competencias de otras instituciones que lo pretenden. Los restos de la Beatita de Humay, al guardarse en propiedad de la parroquia, pertenecen a esta y su acceso es administrado por ella. Esta administración es importante, porque, ya que los restos son el objeto de más valor para los fieles, se acude principalmente a ellos; y son ellos quienes reciben más limosnas.²⁶ Resulta que los fieles ignoran el destino de estas limosnas de la alcancía ante la tumba; los pocos consultados indicaron, cuando no sabían, que creían que era para la causa de su canonización. No hay en absoluto discrepancia porque, después de todo, los restos están en manos de la diócesis y el

miembros de la Hermandad del Señor de la Ascensión de Cachuy y —algo insólito— decretó la peregrinación no al villorrio de Cachuy y la imagen original sino al distrito de Lunahuaná, ante una réplica de la imagen, posesión de la parroquia, y prohibió que los sacerdotes hagan misa en Cachuy y que se pida limosnas ante otras réplicas en toda la prelatura.

²⁶ Esta observación se realizó durante tres fechas de peregrinación.

proceso está en marcha, si bien paralizado por mucho tiempo. Además, el pueblo fiel no se preocupa mucho por esos detalles.

Los fieles de Pisco y Humay no están organizados en absoluto alrededor de la piedad de la beatita; el que sí lo está es el comité, que no guarda ninguna relación con los pobladores.²⁷ Se puede decir que hay una administración no conflictiva entre la diócesis-parroquia y el comité probeatificación, por la cual el comité no exige lo recaudado de esa alcancía de la parroquia. El comité se limita a la limosna que recauda en la casa los días de peregrinación y a la venta de productos como la «ollita milagrosa». Por su parte, la Municipalidad de Humay también se beneficia sin conflicto: ha dispuesto, en la Plaza de Armas, una pequeña y llamativa casa que simula haber sido de Luisita y tiene tres alcancías que reciben las limosnas de los incautos. Además, la municipalidad cobra un peaje informal, ayudada por un policía que parece contratado para ello.

En relación con el segundo, el teológico-pastoral, sí se observa una discrepancia leve entre los modos de situarse ante la persona de Luisa de Humay por parte del pueblo, de la jerarquía y del comité probeatificación. El fiel, principalmente pisqueño y chinchano, guarda un culto más bien independiente de la jerarquía. Este autonomía, de algún modo, está condicionada por el hecho de que la peregrinación carezca de institucionalidad. No obstante, es considerada por la jerarquía una manifestación de piedad popular cuyo «ejercicio está sometido al cuidado y al juicio de los obispos y a las normas generales de la Iglesia».²⁸

La autonomía señalada se expresada en las respuestas a la encuesta. Ante la pregunta de qué lugar cree que ocupa la beatita dentro de la

²⁷ En la investigación que llevo a cabo para echar luces sobre las distintas formas de devoción, comparo a Luisita con Sarita. En la primera, los restos están en propiedad de una parroquia y son posesión de una diócesis; en la segunda, los restos (solo supuestamente) están en un cementerio público y en posesión de los familiares, es decir, particulares. Esta diferencia explica, entre otras, por qué donde Sarita hay conflicto y donde Luisita no lo hay.

²⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*. 1676. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1993, p. 383.

religión católica, de los 77 encuestados, solo nueve (12%) señalan una dependencia con la jerarquía en frases como: «Todavía no está ocupando; está en proceso» o «Yo quisiera que ya esté como santa». Ventiún fieles (27%) la consideran abiertamente santa, así la Iglesia aún no la considere como tal, con frases como «Ocupa el lugar de santa» o «En primer lugar, es una santa». De estos fieles, cinco la comparan con San Martín de Porras o Santa Rosa de Lima: «Ocupa un lugar como santa Rosa de Lima, inclusive como la virgen de Fátima, como santa»; 9 fieles (12%) responden con frases que expresan un alto grado de autonomía: «Segundo nivel; primero es Dios; luego ella» o «Para mí ocupa el centro de la Iglesia». El resto, más del 50% responde con frases diversas, pero que no expresan ninguna dependencia de la Iglesia.

Ante la pregunta: ¿si la canonizan va a hacer más milagros?, 36 fieles (47%) dijeron que los hará igual; 28 fieles (36%), que hará más milagros; y solo 11 fieles (14%) vinculó esta capacidad directamente a su reconocimiento oficial, mientras que 17 fieles (22%) del total afirma que los hará porque ella será más conocida. Un 4% afirma que es según la fe de las personas. El resto, 13%, dice que podría ser o no sabe. De este modo, más del 70% expresa abiertamente que la capacidad de hacer milagros no tiene que ver con que la Iglesia la reconozca.

Pero ante la siguiente pregunta: ¿le preocupa si la beatita está o no canonizada?, 70 de los 77 (91%) afirmaron que sí les preocupa. Sin embargo, las razones no se adscriben a los límites de la jerarquía sino a una necesidad de reconocimiento («para que sea más conocida»), porque realmente hace milagros y para que se permita una procesión, prenderle velas y demás. A pesar de decir que les preocupa, ignoran en qué estado se encuentra el proceso, es más, recién en el 2000 se fundó un subcomité probatificación en Pisco.

Este hecho indica que para el pueblo fiel, como sucede con otros «santos populares», la beatita ya es beata y aun santa, porque hace milagros; y si es así, no hay urgente necesidad de un proceso lento, complicado y costoso, y que, además, se lleva a cabo en Europa. Y eso, porque la fe popular —no solo el caso de Sarita Colonia, como algunos puedan creer— no requiere del aval oficial para encomendarse a una

mujer; a ella la consideran santa y milagrosa, sea o no sea declarada santa.

La jerarquía, por su parte, no asume la responsabilidad de la causa de Luisa —no tiene por qué hacerlo— y tampoco promueve la peregrinación. Solo la tolera, controla y se beneficia de ella por las limosnas. Su escasa participación se evidencia en que, contrariamente a otras peregrinaciones en que la diócesis respectiva aprovecha la multitud para enviar sacerdotes a dar la confesión y hacer misas, aquí no hay un solo religioso. Pregunté al respecto en una entrevista a un sacerdote de la parroquia; me respondió que solían ir a confesar, pero que como «nadie se acerca para confesarse [...] ya no vamos mucho también».

Un hecho que ocurrió en la peregrinación de noviembre del 2000 evidencia esta escasa preocupación. El superior de la congregación convocó para el 21 a una reunión en Chíncha, de modo que a última hora se le pidió al padre vicepostulador que hiciera la misa del mediodía, que se retrasó una hora.²⁹ Además, la jerarquía tampoco comprende mucho esta devoción. El sacerdote entrevistado piensa que el objetivo de la gente para peregrinar es:

[...] ir allá y decir: voy a cumplir la promesa [...] llegar a la tumba [...] a veces algunos gestos de postrarse y voltearse[...]. Y después, cuando ya terminaron, ya cumplí; ya después, ahora sí, me toca a mí mi fiesta[...] simplemente es cumplir con la promesa; ya cumplí; aunque estén ahí en la cola tres o cuatro horas, con tal que llegue allá, llegó ahí, y ya se acabó todo.

El comité probeatificación, por su parte, pretende la beatificación y la canonización, pero no tiene casi ninguna vinculación con los devotos de Humay ni de Pisco, y sus relaciones con la parroquia se limitan casi exclusivamente a los días de peregrinación. De este modo, no se aprove-

²⁹ Una anécdota quizás puede ilustrar aún más. Uno de mis eventuales asistentes, al ver un vehículo en la plaza de Humay, dijo: «¡Miren, han llegado unos turistas gringos!». Resultaron ser los sacerdotes de la parroquia y el superior.

cha la congregación multitudinaria para una mayor educación del fiel.

Un religioso que observó de cerca esta devoción opinó que «los únicos que han trabajado en los últimos años por la continuidad del proceso son los miembros del comité probeatificación, quienes han sido incluso despreciados por las autoridades eclesiásticas, poco interesadas en involucrarse en el proceso de una laica». Su idea es que el clero tiene poco interés en continuar el proceso de una laica que no tiene respaldo de una comunidad religiosa; que no promete éxito; que supone ardua labor y gasto de medios económicos; y que finalmente puede arrojar alguna sorpresa no grata, como formas de culto popular indebidos o irregulares.

Y a propósito de esto último, un hecho interesante que explica la devoción en Chiclayo es una supuesta manifestación portentosa de Luisita, que generó una relativamente pequeña —aunque profunda— piedad a Luisa organizada a modo de culto. Este hecho explica la escasa dependencia del comité y subcomités respecto a Humay.

CONCLUSIÓN

El culto a la «Beatita de Humay» es un espacio privilegiado para conocer mejor las devociones populares. Esta devoción, si bien no comporta la ortodoxia de la jerarquía, tampoco apunta a la marginalidad o la contestación. Su espacio es la relativa autonomía. En él, se construyen cuerpos explicativos que hacen del azar providencia, vías simbólicas para expresar satisfactoriamente las emociones ante la contingencia de la vida diaria y una serie de criterios normativos para hacer soportable la existencia. La ingenuidad, el *bricolage* o la poca articulación de este aparato explicativo de la realidad no niega su existencia. Tratar de entenderlo es intentar entender a la persona que hace uso de él.

BIBLIOGRAFÍA

ALDUÁN, Medardo

Recuerdos de una sierva de Dios. Slc: s/e, 1994.

Catecismo de la Iglesia Católica, 1976. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1993.

ESTRADA, Juan Antonio

La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios. Madrid: Trotta, 1997.

GEERTZ, Clifford

«La religión como sistema cultural». En: GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa, 2000.

MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, Patricia

«Luisa de la Torre Rojas (1819-1869): la mujer en el milagro del pan y el remedio». Reseña no publicada en libro, Lima, 2001.

MARZAL, Manuel

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

«Claves de interpretación para el catolicismo popular peruano». *Diálogos de la Comunicación* n.º 28, Lima, 1990.

RODRIGO, Romualdo

Manual para instruir los procesos de canonización. Salamanca: Universidad Pontificia, 1988.

VAN RONZELEN, Teresa

«La Cruz de Motupe. Centro de peregrinación regional en el norte del Perú». *Allpanchis*, n.º 32, Cusco, 1988.

«A Dios rogando y con el mazo dando».
Aproximaciones a la ética de algunos comerciantes devotos

Luis Mujica Bermúdez

*A Juana, migrante,
comerciante, devota y luchadora.*

Este artículo trata de presentar una descripción de la ética de un grupo de negociantes que son devotos de un mismo santo. Tiene la esperanza de servir como aporte a la reflexión sobre la moralidad o la eticidad de la sociedad peruana.¹ Aunque existen muchas maneras de entender la ética, para los fines de este trabajo puede ser definida como un sistema de normas morales de conducta que condiciona o posibilita una forma de comportamiento en una sociedad determinada.² Complementariamente, se puede decir que la ética o moral es la justificación teórica de prácticas de ordenamiento del comportamiento.³ De algún modo, la moral resulta ser, en ambas posturas, un conjunto de creencias o de ideas que genera determinadas actitudes y comportamientos hacia los otros. Dicho de otro modo, estas creencias son al mismo tiempo una fuente de referencia y una meta, cuya formulación es juzgada o justificada por los

¹ Cf. GIUSTI, Miguel. *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999. Sobre todo el capítulo 8, «Moralidad y eticidad. Una vieja disputa filosófica».

² WAAL, Annemarie de. *Introducción a la antropología religiosa*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1975.

³ ARIZPE, Lourdes. *Cultura y desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*. México D.F.: Colegio de México, 1989, p. 34.

comportamientos. De ahí que se pueda decir que la ética es considerada también un conjunto de principios que obligan y orientan la actitud y el comportamiento. Los principios obligan, por un lado, porque tienen carácter prohibitivo o prescriptivo y coactan la conducta de la persona; y orientan, por otro, porque guían el comportamiento sobre la base de Dios, por ejemplo.⁴

La ética, por otra parte, es una reflexión sobre el comportamiento y, al mismo tiempo, es la que se preocupa por el deber-ser o la que pretende brindar pautas normativas para el comportamiento humano. Sin embargo, nuestra perspectiva solo pretende describir las formas éticas que rigen estos comportamientos. De hecho, la ética en la vida cotidiana no solo consta de un sistema de normas morales de conducta; estas normas, además, obligan y orientan la actitud y el comportamiento de cada persona. No obstante, parece que en el mundo popular se pone mayor énfasis en el carácter prescriptivo de la norma y no necesariamente en su aspecto prohibitivo, pues la conducta o el comportamiento, por lo general, se basan en los deberes para con Dios, con el prójimo y consigo mismo⁵ antes que en el reconocimiento de los propios derechos, aunque estos estén implícitos.

La ética personal está, por lo tanto, formada por un conjunto de normas y preceptos que son válidos dentro de un contexto determinado.⁶ En otras palabras, la vida cotidiana se mueve según criterios que

⁴ HÄRING, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares*. Barcelona: Herder, 1980, t. I, p. 349.

⁵ Cf. ROYO MARÍN, Antonio, *Teología moral para seglares. Moral fundamental y especial*. Madrid: BAC, 1957, t. I. El plan general de la obra considera la moral fundamental, los tratados sobre el último fin, los actos humanos, la ley, la conciencia, la gracia, las virtudes y los pecados. La moral especial considera los deberes para con Dios (las virtudes teologales), los deberes para consigo mismo (las virtudes humanas de caridad, prudencia, fortaleza y templanza) y los deberes para con el prójimo (caridad, justicia). El catecismo de la Iglesia Católica, aprobado por Juan Pablo II en 1992, distingue las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) de las teologales (fe, esperanza y caridad). Véase: *Catecismo 1803-1829*.

⁶ Cf. HÄRING, Bernhard. *Op. cit.*, p. 345.

adoptan la forma de obligaciones. Por este motivo, está más presente la perspectiva teleológica que la deontológica, como lo dice sintéticamente, por ejemplo, la intención de «quedar bien ante el Señor y las personas con las que se tiene confianza». Esta tendencia significa que en el pensamiento de la gente existe una norma que debe ser respetada por todos los que comparten un contexto cultural. Ciertamente, para que esto suceda es necesario valerse de los medios considerados más adecuados. Dicho de otro modo, la ética del mundo social amplio está mucho más cercana a una ética de la responsabilidad —pues se valora cuidadosamente las acciones del plano individual que inciden en la práctica colectiva— que a una ética de la convicción, para citar los términos de Weber.⁷

Por lo tanto, la ética, además de tener dimensiones jurídicas y normativas, tiene dimensiones culturales, formadas por una serie de pautas que se expresan en determinadas formas de comportamiento. Estas permiten que los participantes se desenvuelvan en un clima de confianza y solidaridad, afectiva y efectiva, a la vez que forman un circuito social permanente y creciente. Si esta posibilidad se da, las maneras de relacionarse con otros implican creencias y concepciones que pueden tener un sentido trascendente o immanente, o ambos a la vez, y suponen una serie de valores que permiten orientar la actividad humana y dotar a la acción de sentido y significado.

Una nota más. Si buena parte de esta reflexión ha de derivarse de la comprensión de la ética de un grupo de personas, la ética, según Estermann, no considera solamente la acción de los individuos sino de una colectividad —sin restringir la libertad individual— y de la manera de estar-dentro-del-mundo.⁸ En otras palabras, una ética del común de los mortales es aquella que busca la felicidad, la armonía individual dentro de una concepción colectiva. No es posible ser feliz si los otros no son felices. La dinámica de la ética, por ello, se desarrolla en diversos

⁷ WEBER, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

⁸ EASTERMANN, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala, 1988.

campos de la vida regidos por las relaciones de reciprocidad, es decir, en el campo del intercambio. Desde esta perspectiva, tanto la actividad económica como la religión están regidas por un conjunto de reglas de intercambio. La religión, por ello, puede ser concebida como la recíproca relación del hombre con Dios.⁹ Del mismo modo, la economía es también un espacio de intercambio.¹⁰ Si las relaciones recíprocas están orientadas por un conjunto de normas que orientan, a su vez, la vida de las personas, estas normas pueden ser observadas en el mundo de las actividades económicas y religiosas. De hecho, la esfera de la actividad económica no se puede desligar de la actividad religiosa del conjunto de personas que son devotas de un santo y comerciantes a la vez. Este artículo, por ello, tiene el propósito de explorar sobre la ética de un grupo de personas en relación con dos dimensiones de su vida: el mundo laboral y la actividad religiosa. Estas dos dimensiones tienen espacios y ritmos distintos, pero para fines de nuestra exposición se toman en cuenta las relaciones existentes con la finalidad de explorar el sentido del refrán: «A Dios rogando y con el mazo dando».

La primera parte del artículo dará cuenta brevemente de las actividades cotidianas de un grupo de comerciantes¹¹ que son fieles devotos del Señor de Cachuy.¹² En la segunda parte se intenta describir las

⁹ EVANS-PRITCHARD, Edwards. *Historia del pensamiento antropológico*. Madrid: Cátedra, 1980, p. 17.

¹⁰ GODELIER, Maurice. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo XXI, 1985, cap. II.

¹¹ El INEI considera como sector informal el conjunto de empresas no constituidas en sociedad con 10 o menos trabajadores, incluido el dueño (*Proyecciones de la población del Perú*. Lima: INEI, 1995, p. 11). Dentro de esta actividad, el 52,7% está en el comercio. Por otro lado, el 90,3% del sector informal tiene uno o dos trabajadores; el 75% no tiene licencia (de los cuales el 71,5% dice no necesitarla); el 87,8% no lleva contabilidad; el 28,4% trabaja en su casa; el 53,4% dice haber iniciado su negocio por ahorro; el 57,4% lo hace por necesidad; el 69,5% tiene un negocio por cuenta propia; y el 45,9% de los encuestados dice que trabaja más de 48 horas a la semana.

¹² Lo que se expondrá se basa en el testimonio de seis mujeres y un varón, todos migrantes de primera generación, con experiencia en diversos campos del trabajo manual. Tres de las mujeres son divorciadas y convivientes. Las restantes cuatro

obligaciones que aparecen tanto en la esfera económica como en la esfera religiosa. La tercera parte presenta el significado de una forma de ética. Estos puntos están seguidos de algunas conclusiones a modo de reflexión.¹³

1. DE LAS ACTIVIDADES COTIDIANAS Y LAS RELIGIOSAS

En mayo de 1993, un grupo que tiene como actividad económica principal el comercio de pescados en el terminal pesquero de La Victoria (Lima) me invitó a realizar una peregrinación al santuario del Señor de la Ascensión de Cachuy, en Yauyos. El viaje tenía como finalidad cumplir una promesa y, al mismo tiempo, agradecer los «milagros» que habían recibido durante todo el año anterior. ¿Qué había ocurrido durante el año que merecía la pena volver y cumplir con las obligaciones que habían asumido? Cada año, a los devotos les urge regresar en peregrinación y tienen como norma hacerlo al menos tres veces consecutivas. De no hacerlo personalmente, el devoto puede delegar a un pariente o a una persona «muy especial», casi siempre cercana, la realización del sacrificio. De algún modo, había sido considerado el vicario portador del intercambio múltiple entre el devoto-comerciante y el dueño del santuario. Durante el camino tortuoso, los peregrinos fueron poco a poco expresando sus sentimientos de satisfacción (o de insatisfacción)

personas son casadas, todas con hijos mayores de 18 años de edad y casi todos casados. Tres se dedican a la comercialización de productos marinos; dos tienen una tienda o bodega; una tiene un pequeño quiosco en la puerta de su casa. Dos de las seis personas no tienen casa propia. El varón ha sido obrero de la rama de construcción, pero ahora se dedica a trabajos diversos eventuales y venta de golosinas. Los que comercializan productos marinos viven en San Luis, una zona conocida de comerciantes. Los demás están situados en una cooperativa de vivienda en Santa Anita (Ate).

¹³ Parte de este informe proviene de las conversaciones realizadas con ocasión de las fiestas del Señor de Cachuy y de siete entrevistas realizadas en Lima en mayo y junio de 1998. Érika Cuba, estudiante de la Pontificia Universidad Católica del Perú, estuvo presente en algunas de las entrevistas que realicé a los devotos y comerciantes.

por las acciones realizadas y de gratitud por la gracia (o desgracia) recibida. En todo caso, cada cual tenía una razón muy especial para explicar o justificar lo que estaba haciendo.

1.1. Las actividades cotidianas

¿En qué consiste la actividad cotidiana de nuestros peregrinos y qué reglas están presentes en las actividades, los hábitos y las actitudes personales? Para configurar la conducta de los devotos es imprescindible mostrar algunas de las facetas de su quehacer cotidiano, tanto lo que concierne a su espacio rutinario como a las actividades en torno a las festividades religiosas. En este campo, la gente suele ser más expresiva, porque en él aparece con mayor claridad, de manera ampulosa y con ribetes espectaculares, aquello que hace el estar-en-el-mundo. Vayamos por partes.

1.1.1. La vida cotidiana de los comerciantes de productos marinos

María y Marta son dos hermanas migrantes ayacuchanas que comercializan exclusivamente productos marinos en el terminal pesquero del distrito de Ventanilla (Lima). Matilde es la ahijada de María. Las tres viven en una casa en el distrito de La Victoria, cerca del antiguo terminal pesquero donde antes comerciaban. María es la propietaria de la casa, espaciosa y bien presentada, donde vive con su conviviente. Ella tiene dos hijos, uno de los cuales está dedicado a la exportación de productos marinos en el norte del país. El otro es policía y, además, comercializa pescado. En la misma casa, viven también los hijos de José, que son «de otro compromiso». Uno de ellos está casado con Matilde, la ahijada de María.

Marta es la hermana menor de María. Hace algunos años vivía en el tercer piso de la casa. Está separada desde hace mucho tiempo y tiene tres hijas, una de las cuales tiene una enfermedad congénita. La segunda estudia secundaria y la tercera tiene un reciente negocio en la misma línea de su madre y su tía María. Cuando las conocimos, Marta y sus

hijas habían logrado comprarse un lote cerca de Ventanilla (Callao) y levantar su casa «con esfuerzo propio». María se sentía orgullosa por este logro y decía que habían aprendido bien lo que les habían enseñado. Matilde, en cambio, es de Huacho y también comercializa pescado, pero en menor escala; su marido viaja permanentemente a los puertos para la compra de pescado. Solo se ven los fines de semana. En resumen, en la casa de María viven tres matrimonios con sus hijos, la hermana con sus tres hijas y una persona que hace de cocinero. Marta y sus hijas son independientes. De la cocina de María comen todos los demás, pero las cuentas del negocio son independientes totalmente.

La comercialización de los productos marinos comienza alrededor de las cuatro de la mañana y concluye cerca del mediodía. Muy de madrugada, un taxi va de casa en casa recogiendo a un grupo de comerciantes para llevarlos al muelle. Entre ellos van María, su hermana y su sobrina. Salen muy arropadas. Durante el camino, que dura una media hora, casi no conversan; por lo general, duermen. Una vez en el lugar bajan casi atropellándose y se dirigen a sus emplazamientos dirigiendo con voz de mando a sus colaboradores, que ya llegaron antes que ellas, para que se apresuren y estén dispuestos a competir en la compra y venta de los productos marinos. Los jóvenes ayudantes son, por lo general, familiares, y el pago que se les da es muy reducido. María no ignora que cada colaborador suyo hace «su propio negocio, sin que se dé cuenta la *ñorsa*», pues este «negocio» consiste en quedarse con parte de la venta o entrar en componendas con el comprador, que generalmente acepta la oferta.

La actividad económica propiamente dicha consiste en comprar, transportar y vender, al por mayor o menor, productos marinos del muelle al mercado. En cada transacción, como suelen decir, se gana un «punto» por kilo (es decir, un nuevo sol, cerca de treinta centavos de dólar). Pero el precio no depende solo de los vendedores sino, fundamentalmente, de dos factores que están permanentemente presentes: el volumen de la producción y la disponibilidad del transporte.

Muchas veces, el intercambio ágil supone una relación confiable entre los pescadores y los comerciantes que, por lo general, está «amarrada» por compromisos de compadrazgo o padrinzago, ya sea de bautismo o

de matrimonio. María, por ejemplo, se vanagloria de que en una zona de Huacho casi todos los pescadores sean sus compadres de bautismo o ahijados de matrimonio. Dice que tiene cerca de 20 ahijados de primera comunión, 25 de matrimonio, 40 de bautismo y 20 de confirmación, además de ser madrina de 19 techados de casas. Al parecer, esta relación, por un lado, hace creer a los compadres-pescadores que el futuro de los hijos está relativamente asegurado y, por otro lado, asigna a los compadres-comerciantes la prerrogativa de orientar y hasta de decidir lo que deben hacer sus ahijados. En algunos casos, las ahijadas han sido llevadas a su casa para un servicio doméstico temporal y para recibir educación. De esta manera, afirma, ayuda a sus compadres pobres que no tienen cómo dar de comer a sus hijas. En cierto sentido, este arreglo es considerado un compromiso y una obligación para el padrino o la madrina. Si no lo hicieran se vería muy mal. Una vez en su casa, la joven no recibe educación porque representa mucho gasto.

En los mejores tiempos, María ha tenido hasta once camiones-refrigeradora Volvo propios, para el transporte de los productos marinos. Ahora dice que ha perdido mucho y solo posee algunos, y que cuando hay mucha producción suele alquilar un carro para transportar los productos. Para el manejo de estos, suele contratar a choferes de confianza. Sin embargo, la confianza depositada en los choferes y en los mecánicos se protege o garantiza con la presencia de algún pariente que tiene la función de controlador, administrador o supervisor de las máquinas. La dueña suele tratar a los choferes con voz cortante y dominante, y muchas veces no escucha sus argumentos. «No les creo lo que me dicen, siempre me engañan», sostiene. A pesar de esta desconfianza, los choferes son siempre necesarios y «hay que aguantarles todo» porque son importantes para el transporte de la mercadería. Algunas veces, cuando la desconfianza ha sido muy grande, José los ha acompañado haciendo las veces de copiloto, hasta que un accidente muy grave lo puso al borde de la muerte.

Si ocurren accidentes, como ha pasado varias veces, o si llegan malas rachas, se atribuyen al castigo de Dios y a los «desgraciados» de los choferes y mecánicos, que no hacen bien su trabajo y que además cobran demasiado. El accidente de José fue leído como un gran castigo

del Señor por «las cojudeces que hacía». Nunca supimos qué quería decir con esto. María se queja a menudo de las reiteradas formas de *coimas* y de los engaños que sufren por parte de los choferes y los mecánicos. Esta queja termina casi siempre con una postura de tolerancia: «Pobres de ellos. Qué se les puede decir [...] ellos también tienen muchos hijos, pobrecitos [...]», dice. Es probable que la tolerancia sea un mecanismo del que se vale María para dejar pasar muchas acciones que no puede controlar. De este modo, puede al mismo tiempo no pedirle cuentas al chofer y estar bien consigo misma, porque así está «ayudando a los pobres que no tienen nada».

La venta de los productos es, por lo general, al contado, aunque alguna vez puede vender al crédito a algunas personas «bien conocidas» que considera que «pueden ser de ayuda más tarde» y porque pagan puntualmente. El producto que se vende al crédito se considera prácticamente perdido hasta que se recupere el pago. Tratan de no mezclar la amistad con el negocio, porque piensan que «puede irnos mal a los dos» (al vendedor y al comprador) y que pueden verse afectadas las relaciones de amistad.

La primera fase de la actividad termina después del mediodía. Una vez que han descansado lo necesario se dedican a sacar sus cuentas y a salir a hacer cobranzas y a realizar contactos con eventuales clientes. La visita a los deudores tiene un orden y tres itinerarios. En cada uno de ellos logran visitar a tres o cuatro clientes, con los que tardan aproximadamente una hora y media. María se demora más tiempo con el cliente que es considerado buen pagador. En cambio, con los *chamulleros* apenas si insiste y, si no tienen una respuesta, se va lo más pronto posible. Los *chamulleros* inventan una serie de justificaciones para no pagar a tiempo sus deudas. Las relaciones con los clientes son protegidas porque piensan que la confianza, que se cultiva en largas sesiones salpimentadas con «prestaciones totales», es un espacio de mucha carga emocional y de seguridad personal.

La transacción comercial no requiere de boleta o factura. «No se paga impuestos a la SUNAT, porque son productos altamente perecibles», aclara María con firmeza. Si uno quiere ganar bien, la principal estrategia consiste en atender bien al cliente y que el producto salga

rápido. De lo contrario, debe guardarlo inmediatamente en un ambiente refrigerado para el siguiente día; claro está que este hecho implica cierto riesgo. Si los productos marinos son escasos, «te sacas la lotería», porque se pueden vender a cualquier precio. Sin embargo, también puede ocurrir lo contrario y, entonces, no queda otra cosa que lamentarse o decir: «caballero nomás» y que será para la próxima. El comerciante sabe que lo que uno tiene ahora no está seguro, porque «mañana puedes quedarte calato», es decir, pobre. Por lo tanto, el capital que sirve para comprar los productos es defendido hasta el último centavo por encima de todo. Sin capital uno corre el peligro de «perder incluso su propia vida». Hay, entonces, entre los comerciantes cierto temor de quedarse sin dinero y, por lo tanto, sin instrumento de trabajo. Para que esta posibilidad no se concrete suelen depositar su dinero en el banco, a modo de bolsa de contingencia; el dinero guardado puede ser utilizado en momentos límite, causados por algún accidente o alguna enfermedad.

El dinero que poseen es utilizado para cubrir cuatro objetivos: el primero y el más importante es reforzar el capital; el segundo, igualmente importante y necesario, es dar mantenimiento a los carros que están en uso; el tercero, considerado muy importante, es proteger la salud y la alimentación; y el cuarto, que no tiene mucha importancia, es encargarse de la educación de los hijos y del mantenimiento de la vivienda. No suelen tener ningún tipo de seguro social que cubra la pérdida de sus instrumentos de trabajo o problemas de salud. En los momentos más bajos de su actividad, por enfermedad o por accidente, la falta de dinero ha sido cubierta con la venta de uno o más de los carros.

Después del recorrido, María dedica algunas horas a ver la televisión y alrededor de las ocho de la noche se retira a descansar. Para todo comerciante «esta actividad es muy sacrificada», tal como dice María, pues hay que trabajar los siete días de la semana y «sin descansar».¹⁴ El

¹⁴ Una de las dificultades reales para entrevistar a estas personas es su ritmo de vida. «Nunca se les encuentra en su casa —me decía una de ellas— porque la gente es bien ocupada. Y cuando vienen a su casa es para descansar y no quieren que se les fastidie».

descanso, en todo caso, se realiza sobre todo en los cumpleaños de las personas cercanas o a propósito de alguna actividad religiosa, que coincide, por lo general, con la fiesta de algún santo de su devoción o con la «devolución» del favor a un devoto de otro santo.

Para terminar esta parte, mencionamos los rasgos más importantes de las relaciones que se establecen en la familia. Todas las mujeres comerciantes de productos marinos que hemos entrevistado están separadas y una de ellas convive con su «compañero», al que cariñosamente llama «El Gordo». Para María «ha sido una suerte» haberlo encontrado en el camino cuando se enteró de que su ex marido, el padre de sus dos hijos, la engañaba con otra. Cree que la separación ha sido beneficiosa para ella y para sus hijos, y un castigo para su ex marido, que más tarde «se murió, pobrecito». Le tocó mala suerte; inclusive, la mujer con la que se juntó «ya se fue con otro». María, como Marta, no tiene ningún sentimiento de culpa por lo que les sucedió, aunque creen que fue una experiencia y no lo volverían hacer. Para ellas, los hombres son siempre malos y aprovechadores.

Los hijos de María y de José tienen también sus propios compromisos. Para María, uno de los hijos no le salió bien y ha tenido hijos con varias mujeres. Esta situación le atormenta, pero dice que «qué puede hacer», porque, al fin y al cabo, «es su problema». El otro, en cambio, hasta es policía y como no alcanza lo que le pagan, complementa su sueldo con el trabajo que realiza. María no habla de sus nietos o no los considera, pero atiende a todo aquel que se presenta. Para ella, las mujeres son las que tienen la culpa de haberse metido con sus hijos: «¿Por qué se meten con los hombres que tienen plata? La plata es una tentación».

1.1.2. La vida en las bodeguitas

Yolanda, Marcia y Marina tienen, cada una de ellas, un pequeño negocio en el distrito de Ate. La distancia entre tienda y tienda es de casi

De hecho, tuve que volver muchas veces para poder entrevistarlas y más de una vez se negaron a hacerlo porque tenían que responder a «urgencias».

cien metros. En la zona existen, además, otras y suficientemente aprovisionadas. Dos de ellas, durante el mes de mayo (cuando hacíamos el trabajo de campo), pidieron que el Señor de Cachuy las visitara y bendijera sus «negocitos» para que les fuera mejor. Yolanda es casada y tiene cuatro hijos. Dos son casados y viven con sus esposas en la casa de sus padres. Marcia también es casada y tiene hijos.¹⁵ Marina, en cambio, tiene un quiosco en la puerta de su casa y es la esposa de Miguel, que es encargado de centralizar la devoción del Señor de Cachuy en la zona. Tienen seis hijos, de los cuales cuatro están casados y viven independientemente en otros distritos de Lima. Los otros dos viven en la casa; una de ellas tiene una hija. Miguel, que es de Yauyos, ha sido obrero de construcción. Las tres mujeres han llegado a la zona hace más de veinte años y han construido sus casas poco a poco y con mucho esfuerzo.

El marido de Yolanda ha sido obrero, pero ahora se dedica sólo al negocio de su mujer. Las actividades en la tienda comienzan a las ocho de la mañana y, después de un pequeño receso, continúan de dos a tres de la tarde¹⁶ para terminar aproximadamente a las 11 de la noche. Las tiendas están permanentemente abiertas y protegidas con una reja negra, a excepción del quiosco de Marina. Marina y su marido, además, hacen papas rellenas para venderlas en las puertas de los colegios a la salida. La venta es al menudeo y muy fluida. Miguel está orgulloso de la salida de sus productos porque con eso se ayudan algo. La bodega de Yolanda es la más próspera, está mejor abastecida y tiene mayor variedad de productos. Para que haya prosperidad, los productos no se venden al fiado, a no ser que sea gente «muy conocida y que sabe pagar» puntualmente. Se ha podido observar que el trato que se da a los clientes en la tienda es diferenciado; a los menores de edad se

¹⁵ Marcia, después de iniciada una conversación y de darnos una cita para la semana siguiente, se negó a recibirnos enviándonos un emisario para decirnos que no estaba y que no regresaría hasta muy tarde. La información que incluimos sobre ella es parcial e incompleta.

¹⁶ Esta es la hora a la que fui citado para las entrevistas, pero con muy poco éxito, porque era la hora del almuerzo.

les trata con poca amabilidad y, en cambio, a los adultos hasta les dicen «caseritos».

En dos de los tres casos, al principio era principalmente la mujer la que se encargaba de las bodegas. De esta manera complementaba el salario del marido. Marina, por su parte, preparaba comida para ofrecer en la puerta de las fábricas cuando Miguel era obrero. En los tres casos lograron, con el tiempo, comprar un terreno «con los pocos ahorros» que tenían y levantar la casa en aproximadamente 10 años. Los hijos no siempre han ayudado en esta obra, considerada trascendental, por una simple y obvia razón: eran niños y «no entendían nada de lo que pasaba».

Con el tiempo, cuando creció el flujo de los clientes y se hizo más difícil llevar las cuentas de la tienda, los maridos empezaron a asumir el encargo en todos los casos. La mujer, en la práctica, solo se dedicaba a la venta y al trato con el cliente. La bodega de Yolanda, en los últimos años, incluso requirió de un «contador especializado» para su administración. La actividad en las tiendas está condicionada por la competencia de las que existan alrededor. Las mujeres piensan que si uno quiere «mantenerse bien en la zona» se debe surtir la tienda de diversos productos, dar mejor atención al cliente y complementar esta actividad con otras.

La vida cotidiana para este grupo de mujeres es «muy pareja», sin grandes sobresaltos. «No puedo quejarme», decía una de ellas, la tienda permite y garantiza un ingreso permanente y «aunque de a pocos, da tranquilidad para que los de la casa puedan vivir sin estar en apuros». Las tenderas casi no salen de sus casas, es decir, de sus tiendas; y las relaciones con sus maridos parecen ser bastante estables. Las señoras se sienten orgullosas de que sus hijos estén por buen camino y de que, cuando tienen tiempo, hasta les ayuden a vender. Los nietos son «una bendición en la casa», son los que alegran el hogar, aunque cada uno de los hijos debe cumplir con sus obligaciones para con ellos. Por lo general, en las casas hay una división sexual del trabajo, según la cual los varones ayudan «de vez en cuando» con las tareas de la casa, sobre todo cuando la mujer está muy ocupada con el negocio.

1.2. Las actividades y las interpretaciones religiosas

Aunque la vida cotidiana aparentemente carezca de acontecimientos sorprendentes, para los devotos está llena de señales de «la gracia de Dios» o de «castigos de Dios». En una palabra, cada hecho puede ser interpretado como una forma de la expresión divina que puede ser positiva o negativa. Por ejemplo, alguien decía: «Todo lo que tengo se lo debo al Señor, que es muy milagroso», pero con la misma sencillez, agregaba que si algo salía mal seguramente era porque no había hecho lo correcto o había incumplido con sus obligaciones para con el Señor. Estas expresiones me alertaron para aceptar la invitación que María me hizo de acompañar a un grupo que tenía la misión de llevar un encargo en la peregrinación al santuario del Señor de Cachuy. Tanto María como los que estaban por salir en peregrinación habían tenido alguna «experiencia» importante en sus vidas y la querían compartir con otros. Buscaban que el hecho trascendiera más allá de sus fronteras individuales.

Aquí mostramos tres momentos importantes de la actividad religiosa de los comerciantes. En primer lugar, su actividad como peregrinos del Señor de la Ascensión de Cachuy; en segundo lugar, su acción como participantes activos en la celebración anual de la fiesta en Santa Anita (Ate); y, en tercer lugar, la vida religiosa privada, en la que se puede ver gestos de relación con el Señor y la realización de diversos actos complementarios.

1.2.1. *El mito y la peregrinación*

El encuentro con el Señor de Cachuy se da a través de una peregrinación. El día de la partida hay una particular movilización en casa. Cada peregrino se provee de lo necesario para el camino. La partida se hace en un clima muy particular; se trata de una actividad religiosa. Tratemos de seguir el itinerario. Cachuy pertenece a Yauyos y está ubicado a más de 3500 msnm, al este de Cañete (Lima). Los devotos tienen que llegar hasta Canchán, un pequeño poblado al pie de las montañas, después de Lunahuaná. Por lo general, los devotos se valen de camiones, ómnibus o

carros particulares. Desde Canchán solo hay una manera de llegar al santuario: subir a pie o en «caballería». El camino a Cachuy es totalmente accidentado y la ascensión requiere por lo menos de ocho o doce horas, siempre y cuando se trate de un buen caminante. Solo algunos pueden usar las caballerías, porque su alquiler es muy alto.

Algunos llegan a Canchán y, después de dejar sus ofrendas delante de la réplica del Señor de Cachuy, inician el regreso a su hogar. La mayoría en cambio inicia el camino hacia el santuario, al encuentro con el dueño de los «milagros». En la base de la peregrinación está presente un principio elemental: «lo prometido debe ser cumplido» De lo contrario, uno corre el riesgo de ser castigado. Los que por alguna razón «de emergencia» no pueden cumplir con la promesa presentan las excusas del caso, aduciendo siempre algunos compromisos establecidos anteladamente y hacen nuevas promesas para el año siguiente, jurando que lo harán mejor. De este modo, se justifican y quedan con la conciencia tranquila por haber cumplido, al menos en parte, su responsabilidad y por haber adquirido un nuevo compromiso, aún más difícil, para el año venidero.

Todos los devotos tienen alguna versión del origen o de la tradición del Señor de Cachuy. Las narraciones que se pasan de boca en boca se pueden resumir en que un pastorcillo encontró un muñequito y se lo llevó a su casa para jugar con él. Aunque el muñequito se le perdía repetidas veces, siempre lo volvía a encontrar donde lo había hallado por primera vez. Allí se fundó, con el correr de los tiempos, la primera capilla y se levantó más tarde el templo en honor el Señor de la Ascensión, que era quien pedía que se le rindiera homenaje.¹⁷

¹⁷ Una versión escrita impresa en una hoja y que circula entre los participantes contiene el siguiente mensaje: «Según informaciones de los estudiosos e investigadores, se cuenta que la madrugada del 3 de mayo de 1649 (más de 100 años después de la llegada de los invasores a Yauyos) un pastor llamado Martín Barrios, natural de Huantán o Laraos, según versiones del investigador César Bellido, vicario foráneo, párroco de Yauyos, publicada en su obra *Yauyos y los jungas*, el Señor de la Ascensión se le apareció al pastor por primera vez en el lugar de Cachuy, jurisdicción del actual distrito de Tupe. Cachuy, que en quechua significa verde, actualmente es distrito

El peregrino sabe que el ascenso es costoso y hace los preparativos necesarios para soportar una dura jornada. Con este fin se provee de una indumentaria muy particular: una cubierta para la cabeza para protegerse del sol o del frío; una mochila; una frazada o bolsa de dormir; una linterna; un bastón; y, por supuesto, un regalo para el Señor. El ascenso puede hacerse de día, aunque muchos opinan que es mejor hacerlo de noche para evitar el insoportable calor. El regalo que llevan puede tener diversas dimensiones y características. Puede ser desde un paquete grande y visible hasta una pesada e invisible carga de conciencia. La subida *per se* es un ejercicio físico, además de ser un tiempo propicio para pensar en lo que uno ha vivido durante todo el año anterior. La subida en el día es fatigosa, bajo un abrasador sol serrano. Por la noche es más tranquila, a pesar de que hace frío. Al fin y al cabo, el camino es un ejercicio que

donde existe un manantial, y la humedad hace que los terrenos en determinadas épocas del año estén verdes. Un buen día, próximo a las festividades de san Lorenzo, patrón del pueblo de Putinza, se le extraviaron las vacas a Martín Barrios, quien salió a buscarlas, llegando así a unas pampas pedregosas, llenas de malezas y espinas, donde junto a los pedrones vio una figura humana que le pareció ser la de un niño, vestido con una túnica blanca. Sorprendido por tan extraordinario hallazgo y creyendo ver visiones, se acercó a él y tomándolo se lo llevó a su choza, que estaba en la Pampa de Chuco, a cinco kilómetros del actual distrito de Cachuy. Al llegar a su morada contó lo ocurrido a su esposa Elena y a sus familiares, luego le improvisó un altarcito donde lo colocó y se dispusieron a velarlo hasta la noche. Al día siguiente, Martín Barrios advirtió con sorpresa que la imagen había desaparecido misteriosamente; en la noche soñó que la volvió a ver en el mismo lugar donde la encontró. Al amanecer fue al lugar de su sueño y la encontró en el mismo lugar. Tomó la imagen y de nuevo se la llevó a casa, en donde le construyó una capilla para adorarla y cuidarla. Pero al poco tiempo la imagen volvió a desaparecer y por segunda vez fue a buscarla en el lugar que ya conocía. Esta circunstancia se repitió varias veces, dándole a entender a él y a sus familiares que la imagen debería permanecer en el lugar donde la halló. Fue así que en víspera de la fiesta de san Lorenzo, Martín Barrios se dirigió al pueblo de Putinza, llevando la imagen tan milagrosamente aparecida. En ese lugar, el párroco del pueblo la reconoció como el «Señor de la Ascensión», porque tenía los brazos levantados como el día de la ascensión de nuestro Señor Jesucristo al cielo, después de pasar 40 días en la tierra. El 17 de enero de 1943 se colocó la primera piedra para la construcción de un santuario por iniciativa del reverendo Bellido. Los fieles de todo el país construyeron una capilla, la misma que fue ampliada».

implica cierto desgaste físico; es un acto purificador y «descargador» de los pecados, como dicen los peregrinos.

El trayecto se convierte en una ocasión para confraternizar, para mostrar solidaridad y caridad con la gente que no puede subir. En muchos casos, unos llevan el equipaje de los que encuentran dificultad para hacerlo. Hay todo tipo de personas en ascenso, incluso lisiados y ancianos, mujeres gestantes y padres con niños a cuestas. El verdadero sentido de la peregrinación, sin embargo, consiste en subir con su propio esfuerzo y sin la ayuda de los otros; en ocasiones se ve que algún peregrino rechaza la ayuda que le ofrecen. Los descansos obligados permiten a los peregrinos dormir, comer, beber y conversar sobre la distancia y el tiempo que falta para llegar a la meta. Los que van por primera vez «lo ven como una eternidad». Los que ya han ido una o más veces dicen que ya tienen experiencia y se toman el tiempo y el ritmo necesarios para subir.

A mitad de la subida hay un descanso casi obligado en un lugar que se llama Canto Corral. Se trata de una explanada en la pendiente del cerro y es uno de los descansos obligados y más importantes a medio camino; cualquier lugar en el terreno es bueno para descansar cuando uno está cansado. De hecho, en la ruta uno va encontrando muchas personas durmiendo o descansando. Basta con estar cansado; cualquier lugar sirve para reclinar la cabeza. En la subida, las reglas del «buen comportamiento» quedan atrás. Lo que importa es tratar de prepararse bien para el encuentro con el Señor en su santuario. La ruta, que está llena de pequeños negociantes que ofrecen toda clase de viandas, se torna menos pesada a condición de pagar el precio de los productos, que son más caros mientras a mayor altura se vendan.

La llegada al santuario es un acontecimiento lleno de sentimientos particulares. El devoto peregrino adopta una compostura también especial, en la que el silencio y el recogimiento personal son las actitudes más importantes hasta después de su encuentro con el Señor. Se entra al templo por la izquierda de la puerta, formando una larga cola y esperando pacientemente a que le llegue el turno de subir por unas escaleras en la parte posterior del altar. En ese lugar, el devoto hace tres cosas.

Primero saluda con la señal de la cruz, soba con un poco de algodón algunas partes del santo y lo guarda cerca de su corazón. Luego agradece los beneficios recibidos y ofrece el regalo que le ha llevado en agradecimiento. Finalmente, promete regresar al año siguiente con un nuevo regalo y pide ser objeto de algún beneficio en relación con algo que tiene en mente. El peregrino se toma el tiempo necesario para cumplir con todo el proceso ritual de agradecimiento y de promesa.

Realizado lo anterior, se acerca al altar por la parte anterior, enciende una vela, hace una oración, se dirige a la derecha del templo en el atrio y allí deposita su donativo o el regalo, que consiste en comestibles, licores, juguetes, ropa, útiles de escritorio u otros objetos. Solo después de esta acción comienza a saludar a las otras personas, a buscar alimento y a tomar un descanso obligatorio. El peregrino busca un lugar libre en el campo o cualquier otro sitio para echarse y dormir. Los espacios preferidos son el templo mismo y un pequeño parque alrededor del santuario. Una vez tomado el descanso y realizado parte de los rituales complementarios necesarios, emprende el retorno, libre de toda carga y con una deuda: la promesa. En el mejor de los casos, lleva consigo un recuerdo que consiste en un regalo mayor. Este regalo se suele obtener en la rifa o subasta que los miembros de la hermandad realizan en el atrio del templo. Obtiene el regalo quien ofrece el mejor precio en una ardua competencia pública. La lucha por conseguir un determinado regalo está en relación directa con el significado que tiene para el devoto. De esta competencia participan sobre todo los que tienen suficiente dinero, pues en la subasta el regalo puede llegar a triplicar el precio real del producto. El regalo es llevado a casa y distribuido o cedido entre los parientes más cercanos para que sirva como un talismán de protección.

El retorno del peregrino a su lugar de origen constituye el inicio de un nuevo período de lucha en la vida cotidiana. Allí se dedicará a trabajar y también a su familia. Una promesa queda en el corazón y en la mente del devoto: regresar el año que viene, si se lo permite el Señor mismo. En el descenso comienza a germinar una sola idea: trabajar lo mejor posible para poder retornar agradecido el año que viene. «Mire, como yo le digo, ustedes nunca prometan porque es difícil. Porque al-

gunos dicen, Señor, yo te prometo que vendré tantos años seguidos y no vienen. Entonces [...] yo todos los años vengo y nunca le he prometido volver. Nunca le he dicho: "Señor, yo vengo el próximo año sea como sea", nunca. Yo digo: "Señor, si me permites, si estoy bien de salud, yo vengo"».

1.2.2. *Las celebraciones en Lima*

Para los que no pueden regresar o no pueden ir al santuario de Cachuy, los devotos más solventes han empezado a pasar la fiesta en Lima. Existen varios lugares donde se le hace la misa y «su procesión». Una de las fiestas se hace en el distrito de La Victoria y la otra se realiza en el distrito de Ate. Existe además una hermandad en La Victoria que le ha comprado «su terreno al Señor». Este hecho ha sido motivo de una escisión interna, que hizo que uno de los bandos buscara otro lugar para hacer la fiesta. De este modo llegaron a Ate, a una de las urbanizaciones más populares del sector.

Cada uno de los devotos sabe que el ascenso al santuario es fatigoso y «muy sacrificado». Además, sabe que en el camino suelen dejar los males y los pecados para «llegar limpio» al santuario o ser limpiado en él. ¿Cómo hacer lo mismo sin tener que alejarse del lugar? Con este fin, el devoto ha construido un equivalente funcional a la peregrinación que consiste, en primer lugar, en enviar a un miembro de su familia como vicario y, en segundo lugar, en pasar la fiesta del santo en Lima. Las dos acciones implican una serie de gastos económicos. En el caso de la acción vicarial, el pariente suele llevar la ropa o un trozo de algodón con el que tiene que ser tocado el santo en el santuario y ser devuelto al devoto. Con este objeto se da por cumplida la parte del encuentro. En otros casos, el devoto requiere participar con alguna donación «que le duela» (en dinero) para la fiesta en el día del santo, que incluye una misa, la procesión y una juerga moderada.

Las celebraciones en el distrito de Ate se hacen en la calle, en la puerta de la casa de uno de los devotos, que es oriundo de Yauyos y que llegó a construir una hornacina en la entrada de su casa como recuerdo

y testimonio de su inquebrantable fe en el Señor de Cachuy. En estas celebraciones, no existen todos los procesos complejos de la mayordomía. La participación de los devotos es más simple y se hace a través de regalos que se prometen entregar al año siguiente. De este modo, en cada fiesta existe una comida principal ofrecida por una de las comerciantes de productos marinos. En la ocasión en que nos tocó asistir, María había logrado donar 300 platos de comida y un número no determinado de cajas de cerveza. Otras personas habían donado una banda de música para la procesión y la fiesta. El dueño de la casa había registrado meticulosamente en un cuaderno las promesas que los devotos se habían comprometido en público a entregar el año entrante «para que la fiesta sea mejor». Durante las promesas o los compromisos de donación, las personas se anotaban para ofrecer desde una vela hasta el almuerzo para el público o pagar horas de banda de música,¹⁸ regalar conos de flores, una capa para el santo, cohetes, globos y demás.

Quienes asisten a estas fiestas lo hacen porque creen profundamente en los milagros y en la posibilidad de acceder a los beneficios que provienen de Dios y de su trabajo. Que no regresen al santuario es secundario, porque lo más importante es mantener una relación recíproca con Dios. Han recibido beneficios a lo largo de los años y, aunque no tengan la posibilidad de la justificación, es un argumento válido en la medida en que cubre sus cargas con regalos mayores. Sin embargo, hay un tipo de personas que asisten a la fiesta y que solo han escuchado hablar del Señor porque han visto el «florecimiento» de sus vecinos o de otros conocidos «de una manera increíble». Por lo general, son los que los han invitado a participar de las celebraciones. El tercer tipo de participante está constituido por los hijos y los amigos de los devotos, que encuentran un espacio sumamente importante de socialización. Allí aprenden a relacionarse con Dios y a recibir sus beneficios. Durante las fiestas, los amigos y todos los devotos son bien atendidos, para que crean que la gracia de Dios es grande. Los devotos dicen al final que

¹⁸ Una vela puede costar entre cinco y diez soles; la hora de banda, 150 soles; y el almuerzo, alrededor de tres soles el plato.

todo lo que han recibido es por milagro. La vida religiosa de los devotos consiste, entonces, en la participación en los actos festivos anuales y en la actitud y el comportamiento personal frente al Señor. Hay una suerte de redistribución de las ganancias y los hijos participan en cierta medida de esta práctica, porque también se comprometen a donar el siguiente año.

De todas estas prácticas, es de particular importancia la alta dedicación a la atención del santo y a la distribución de las donaciones recibidas. Todos los donantes, en cierto sentido, se pavonean de su regalo y de que los otros disfruten bajo diversas formas. Los donantes pasan una y otra vez preguntando a los asistentes si les ha gustado o no lo que han comido o visto.

1.2.3. Prácticas religiosas complementarias

Una vez más regresamos al espacio íntimo de nuestros devotos. Se reconocen como católicos practicantes, pero no van a misa los domingos ni se confiesan desde hace mucho tiempo. Eventualmente, son padrinos de bautismo de alguna persona que lo pide. Además, son devotos de más de un santo y piensan que se trata del mismo Señor, con distintas advocaciones. Entre los santos más nombrados están el Señor de los Milagros, el Señor de Ayabaca y el Señor de Luren. En la mayoría de las casas hay alguna imagen de un santo adornada con un ramo de flores y acompañada por una lámpara encendida, que simboliza la presencia permanente de lo trascendente. Todas las mañanas, al despertarse, «conversan» con Dios y le piden que les ayude en el día, en su trabajo, en el estudio de sus hijos, «que no falte el pan en el día». Al anochecer tampoco se olvidan de agradecer¹⁹ por las gracias recibidas durante el día. Durante la «conversación» con el Señor se acuerdan de todos los

¹⁹ Durante la entrevista, casi todas hicieron la señal de cruz varias veces después de nombrar al Señor. Incluso ponían al Señor por testigo levantando el dedo en cruz al cielo para decir que no mentaban en su testimonio.

que no tienen pan ese día, sobre todo de los pobres, «esos pobrecitos» que tienen muchos hijos.

Las devotas comerciantes de productos marinos, además de ser muy creyentes en el Señor de Cachuy, suelen practicar diversos ritos chamánicos de «cura» o «limpia». Como negociantes, están sujetas al engaño y a la mentira. Si tienen alguna duda, no la dejan pasar. Para descubrir las causas de estos problemas acuden a menudo y, en diversos momentos, a especialistas esotéricos. De este modo, tratan de conocer quiénes están detrás de lo que les pasa y, también, el futuro; intentan premunirse de formas de protección contra posibles ataques o maldiciones de sus enemigos que puedan perjudicar su actividad económica y la paz de su familia. Los chamanes a los que acuden son de la Selva y «cobran bien» por hacer su trabajo. Creen que los chamanes les van a decir la verdad porque no son *bamba* (falsos). Se aseguran de que los chamanes sean de garantía y de confianza, basándose sobre todo en haber experimentado su eficacia. La palabra de los chamanes es respetada por nuestros devotos, pues creen que no fallan. Algunos se lamentan de no haberlos escuchado a tiempo.

Durante las sesiones, en lugares designados por los chamanes, los devotos suelen indagar sobre algunos aspectos de su vida personal y de sus relaciones con otras personas. Entre otros temas preguntan por qué sienten ciertos malestares en lo económico y en la vida familiar, sobre todo en lo referente a sus hijos. No dejan de preguntar por sus parientes más cercanos, aunque se encuentren muy lejos del lugar, porque están preocupados de que no les vaya bien. De esta manera, los devotos terminan por depositar su confianza total en las recomendaciones de los chamanes hasta que en alguna de esas ocasiones les fallan; entonces, deben buscar a otro más poderoso, que sea de la Selva o del norte.

Las mujeres que se dedican a los negocios de tiendas y bodegas, en cambio, tienen prácticas religiosas cercanas a la parroquia. Una de ellas ha descubierto el grupo Juan XXIII, en el que ha empezado a leer la Biblia junto con su esposo; ambos acuden semanalmente a las reuniones, a las que invitan a otros devotos del Señor. La razón de la invitación está en que han descubierto «algo nuevo». Si el acercamiento al Señor

de Cachuy ha sido casi siempre después de haber padecido hechos límite en sus vidas o en las de algún familiar, la búsqueda de una mejora de vida en diversas dimensiones hace de una persona un potencial devoto de alguien que pueda proporcionarle algo. De hecho, uno de los encuentros entre la persona que busca algo y el Señor se hace en términos de un contrato implícito. Por ejemplo: «Si tú curas a mi hijo, yo te prometo hacer tu misa, ir a tu santuario, darte algo para tu fiesta».

2. LAS OBLIGACIONES DE LOS COMERCIANTES DEVOTOS

¿Qué pautas están presentes en las actividades y en el comportamiento de los comerciantes y devotos? Tanto la actividad económica como la religiosa implican un imbricado mundo de relaciones muy complejas. En ambos casos, no solo intercambian cosas materiales sino, también, sentimientos, los mismos que, de alguna manera, reflejan lo que estamos denominando aquí como ética. En efecto, toda relación social que se sostiene como constante supone un conjunto de reglas que rigen las actitudes de los individuos dentro de su grupo, en el que se desenvuelven adoptando diversos roles. Así como el intercambio económico se realiza bajo ciertos criterios y obligaciones, del mismo modo en el viaje al santuario se pueden observar manifestaciones que hablan de la relación recíproca entre el devoto y la divinidad. En ambos casos, prevalece un conjunto de obligaciones que constituyen las reglas que orientan y mantienen las relaciones con los otros. Nuestro interés, sin embargo, no es propiamente el estudio de los intercambios sino de las pautas que hacen que las personas actúen de una manera o de otra para cumplir con sus obligaciones o deberes consigo mismos, con los otros y con su Señor.

2.1. El mundo laboral y sus reciprocidades

Los comportamientos en la actividad económica generan un conjunto de obligaciones que tienen como finalidad tratar de «vivir bien en esta vida» o al menos «pasarla de la mejor manera». Aquí no interesa subra-

yar tanto el intercambio que permite lucrar y acumular sino aquello que sostiene la actividad de los que intervienen en ella. Al parecer, lo que sostiene la vida del comerciante no es propiamente la economía sino el darle un valor a las cosas que hace en la vida para sentirse en paz consigo mismo, con la gente y con Dios. Si las relaciones con los hombres van bien, las relaciones con Dios deberían ser inmejorables, porque la vida armoniosa en la familia, por ejemplo, no sería sino una expresión de la bendición de Dios. Sin embargo, esta aparente y fácil relación entre economía y bienestar tiene como base el interés de las personas por el fortalecimiento del capital social, la protección del capital económico y la ampliación del espacio de socialización.

En primer lugar, cada una de las mujeres tiene la certeza de que la seguridad de su propia vida consiste en fortalecer lo que podemos llamar el capital social,²⁰ compuesto sobre todo por los miembros de la familia nuclear y, en segundo término, por la familia extensa. La valoración de la familia nuclear como capital social está en relación directa con la participación en alguna de las etapas de la cadena de actividades de intermediación económica. Cuanto más activos sean los miembros en la actividad económica, más son valorados y reconocidos, independientemente de las actitudes que tenga cada uno de los miembros en su vida privada. Esta valoración implica el desarrollo de un conjunto de reciprocidades que van desde la delegación de pequeñas tareas hasta el depósito de la confianza absoluta del control de sus bienes. Ahora bien, para que las relaciones se mantengan estables se requiere de cierta atención, aunque no de sumo cuidado. Los miembros de la familia son considerados elementos importantes en tanto que son parte activa del negocio. Cuando los hijos se alejan de la casa por alguna razón hay motivos suficientes para decir que en la práctica dejan de formar parte del capital social. Se trata casi siempre de «una pérdida» muy grande, sobre todo si era muy colaborador o muy trabajador.

²⁰ Cf. KLIKSBERG, Bernardo y Luciano TOMASSINI (comp.). *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires: BID-Fundación Felipe Herrera-Universidad de Maryland-Fondo de Cultura Económica, 2000.

No todos los miembros de la familia son convocados a la actividad económica. Los que se integran, por un lado, se hacen merecedores de un cierto cuidado, a través de una buena alimentación y un adecuado descanso del cuerpo. En el caso de las comerciantes de pescado, le dan mayor importancia a la buena comida. En cambio, entre las tenderas este hecho no se considera lo más importante. Buena comida, por ejemplo, es elegir y comer con desmesura lo que solo «alimenta». La razón última es que «el cuerpo lo necesita», aunque también se dice que «no se debe hacer mucho caso al cuerpo porque también tiene sus caprichos». A esta concepción se suma una relativa preocupación por cierta formación; en el caso de las comerciantes de pescado, la educación no constituye una prioridad y no esperan que los hijos trabajen en algo totalmente diferente de lo que hacen. Es suficiente que tengan su propio dinero para que puedan desempeñarse solos. En cambio, en las tenderas la educación sí es un importante elemento que debe ser atendido, para que los hijos sean diferentes, tengan una buena profesión y puedan desenvolverse solos. En ocasiones, los padres liberarán de ciertas responsabilidades a los hijos para que puedan aprender otras cosas, no relacionadas con lo que los padres acostumbran a hacer.

¿A qué se debe que las mujeres traten de asumir el cuidado de la alimentación y la educación de los hijos? ¿Hay alguna reciprocidad implícita? De hecho, los hijos son cuidados para que «mañana, más tarde, no se olviden de nosotros». Los hijos son también fuente de un sentimiento de orgullo por el lugar o la posición que ocupan, incluso sin haber estudiado como otros.²¹ La formación del «capital social» supone entonces no un gasto sino una inversión, con el propósito de que, más tarde, los padres sean atendidos por sus hijos. ¿Se trata de un cálculo racional pragmático o de una previsión frente a la posibilidad de quedarse solos? Lo cierto es que ninguna de las entrevistadas quiere vivir sola. Su vida tiene lugar en el mundo de las reciprocidades e implica una colectividad, en la que el individuo sólo existe en tanto ser diferente y complementario en la unidad social. Hay cierto miedo de encontrarse

²¹ Solo dos de los entrevistados han terminado la secundaria.

solas y, por ello, buscan personas con las que puedan mantener una relación que les permita sentirse en confianza.

En segundo lugar, el «capital social» es un potencial que se debe fortalecer y que es difícil de mantener. Para que este capital esté bien constituido se requiere necesariamente del verdadero capital, es decir, del dinero. Este es considerado por los comerciantes el principal instrumento de trabajo. Difícilmente ven el dinero como fuente de riqueza, aunque no se puede descartar totalmente esta posibilidad. El valor que se le da es, como dicen reiteradas veces, que lo tienen gracias al esfuerzo y al sacrificio de cada uno de los miembros y, sobre todo, de la dueña. Más que el dinero mismo, lo que se valora es el duro trabajo y el probable ahorro personal que se pueda hacer. Un hijo trabajador vale más que toda la plata que se pueda conseguir. «La plata se va como el agua»; es poco duradera y deleznable. Lo que importa es la buena disposición que todos los miembros de la familia deberían tener para el trabajo. Sin duda, esta actitud hacia el trabajo es muy valorada. Muchas veces, una de las entrevistadas me mostraba a algunas mujeres en su misma línea de comercio y me decía: «Ves esa mujer [...] parece como si no tuviera nada, pero ella es dueña de muchos Volvos y lo que más vale son sus ganas de trabajar, su sacrificio, su empeño. Ahí tienes una que parece pobre, pero es suficientemente rica y se pasea sobre los otros».

En realidad, el capital real no es el dinero sino el trabajo, la energía que ponen en el logro de los fines que construyen paulatinamente. El trabajo y el esfuerzo que se pone para la realización de algo es lo valorado. Sin embargo, el dinero es considerado un instrumento sumamente importante para la realización personal y la vida familiar: «Sin él no se puede hacer nada». Una persona sin plata es considerada disminuida, sin energías y sin posibilidades de decidir. La pobreza es una señal clara de que las personas no tienen lo necesario para levantarse. En una palabra, el pobre «no tiene capital para trabajar, porque de tener voluntad, tiene». Dicho de otra manera, la ausencia o la escasez de dinero basta para convertir a alguien en débil e inútil, aunque este hecho no significa que no tenga capacidades y no tenga el potencial de desarrollarlas.

¿Es el medio el que determina la capacidad de la persona? ¿Por qué se le ve como disminuida si no tiene dinero?

El trabajo para los intermediarios es la fuente de la riqueza, pero la actividad misma debe ser sometida a una constante disciplina, que formará parte de su forma de vida. Al decir de Sombart,²² ya los escolásticos habían visto que la virtud económica propiamente dicha es la *liberalitas*, es decir, el apego a un orden en la economía doméstica (que implica el control de los ingresos), la prohibición del gasto excesivo o de cualquier gasto que esté por encima de las posibilidades reales, y el combate a la ociosidad. En otras palabras, la laboriosidad, la frugalidad y la honestidad son las pautas de comportamiento ético que saltan a la vista. Adams y Valdivia²³ subrayan también que la laboriosidad, la austeridad y la capacidad de planificación son notas características de la ética del empresario popular. Estos aspectos señalados merecen algunas notas adicionales. Laboriosidad, por ejemplo, es sinónimo de esmero, diligencia o destreza. La frugalidad y la austeridad suponen cierta moderación, sobriedad o templanza; la honestidad y la solidaridad irían en la dirección de la honradez, la justicia y la integridad. Sin embargo, si bien estas virtudes son evidentes en el plano del discurso, no necesariamente se cumplen en el plano del intercambio real entre vendedor y cliente. Existen muchos indicios en sus formas de relacionarse con los otros que nos hacen dudar de que la honestidad sea una de las virtudes en nuestros entrevistados.

Entonces, ¿es la falta de dinero lo que explica la pobreza de la gente? ¿Por qué aun cuando reconocen que tienen suficiente potencial no logran realizarse? En todos los casos que hemos entrevistado es claro que no hay un individuo que sobresalga solo o por sí mismo. Todo lo que se logra se debe a la colaboración o a la ayuda de los otros. De hecho, el individuo exitoso no existe si no hay un conjunto de personas que participan de ese éxito y que han sido el sostén, si no los que han realizado

²² SOMBART, Werner. *El burgués*. Madrid: Alianza Universitaria, 1983.

²³ ADAMS, Norma y Néstor VALDIVIA. *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. 2ª edición. Lima: IEP, 1994, p. 15

el trabajo. Por ello, el dinero por sí mismo no justifica el bienestar de las personas; es la solidaridad entre los miembros de la familia y la capacidad de ahorrar monumentalmente lo que forma la imagen de un capital materialmente disponible. Digo «ahorro monumental» porque, además de depositar alguna parte de sus ganancias en el banco, se hacen de bienes muebles e inmuebles para expresar visiblemente la riqueza que tienen. Una de las salas visitadas, por ejemplo, estaba adornada con una colección de libros empastados con cuerina y con filos dorados. Los bienes están allí «para cualquier emergencia». Si alguien cae en desgracia económica, tiene la posibilidad de vender sus bienes para mantenerse. Un bien constituye un elemento disponible en caso de emergencia.

Para los comerciantes, la pobreza y la riqueza son solo dos momentos pendulares en sus vidas. Los que comercian los productos perecibles viven al filo de la navaja: pueden ganar o perder todo en un día. Por esta razón, lo que importa en la vida no es el dinero en sí sino la tranquilidad de contar con algo para vivir. Sin embargo, el dinero es el instrumento principal de trabajo. Ya dijimos que la pobreza es solamente «ausencia de capital, porque voluntad hay». En otros términos, hay conciencia de que hay capacidad, pero en muchos casos no existen las condiciones para su desarrollo. Sin embargo, el celo por el dinero es grande. Se debe invertir constantemente y «no se debe prestar ni hacer reposar en el banco», a menos que sea para la salud. Vender al crédito equivale a perder, por ello, se suele decir: «Prefiero regalar el dinero antes que dar al fiado o prestar».

En tercer lugar, para que la vida del negociante esté en mejores condiciones se requiere de una red amplia de colaboradores que permita el intercambio de productos de la mejor y más rápida forma posible. La red social entre los comerciantes de productos marinos se establece sobre todo mediante el compadrazgo, el padrinazgo y el servicio de parientes u otras personas, en la medida en que les ocasionen el menor costo posible. En cambio, las redes sociales de las tenderas se reducen a la relación con la clientela, que son los vecinos del barrio, y con los distribuidores de productos al por mayor. En ambos casos, las redes

sociales son importantes porque garantizan continuidad en la adquisición de los productos y en su venta al por menor.

La confianza es un requisito de garantía para que todas las formas de intercambio se mantengan por mucho tiempo. Ella implica un conjunto de reciprocidades y, por supuesto, una serie de obligaciones muy simples y de importancia. La obligación central es atender, de la mejor manera, a la persona con la que se está haciendo el trato, pues, como suele decirse, «tienes que tratarlo bien para que regrese». El buen trato es un ritual practicado por todos y de diversas formas; en muchos casos, el sufijo «ito/ita» es indispensable. «Compadrito (comadrita)» y «caserito(ita)» son términos recurrentes en las conversaciones. Este tratamiento implica un grado suficiente de confianza y, ligado al nombre de la persona, constituye un reconocimiento de mayor jerarquía en esas relaciones. Por ejemplo, si los compadres se dirigen a los dueños diciéndoles «comadrita» o «comadre María», es indicio de que existe una buena relación.

Por este motivo, el hecho de que uno tenga conciencia de cierta fortaleza o de cierta debilidad dependerá de que lo acoja una red social y de la capacidad de crear interacciones recíprocas de diversos niveles con los clientes y con los proveedores. Una red social refuerza la imagen individual y obliga al mismo tiempo a mantenerla, no sin cierta dificultad. Se trata de aquello que es llamado prestigio o reconocimiento. Es lo que les obliga a cumplir con los pactos establecidos y con los tiempos de pago o a dar una atención privilegiada con «prestaciones totales», según sea el caso. En consecuencia, se cierne como amenaza la vergüenza y la pérdida del honor personal. Una red débil hace que las partes se mantengan marginadas y sean tachadas como individualistas o egoístas. La red social es sinónimo de cooperación mutua o solidaridad. No participar de una red social significa, en la práctica, aislarse del conjunto, «morir en vida». Las redes son para el comerciante un espacio de obligaciones de atención a las necesidades de la gente. Por ejemplo, una tienda surtida implica una mayor sensibilidad con las necesidades del entorno. Este hecho hace que, como intermediarios, estén transmitiendo un conjunto de normas y valores que forman parte de un comporta-

miento ético. Estos valores, desde el punto de vista social, forman parte de un *ethos* cultural que vincula los espacios más grandes con los microespacios familiares.

La actividad económica en nuestro caso hace que los bienes vayan en una sola dirección y sin retorno: de los productores a los consumidores. Sin embargo, este negocio no es posible sin la intermediación de los comerciantes. Ellos saben que las mercancías son percibibles y están libres de impuestos, y que no tienen que dar cuenta de sus ganancias a nadie. Saben además que esta actividad está encaminada al lucro, es decir, a tener una ganancia o un provecho inmediato por y con lo que hacen. Sin embargo, el éxito no depende solo de la cantidad de dinero que obtengan sino de las redes sociales que generen y de su capacidad de insertarse socialmente en otras redes. La mediación entre consumidores y productores los convierte en enlazadores necesarios, hecho que muchas veces les exime de responsabilidades para con la ley.

En una palabra, las obligaciones en el mundo social de los vendedores en general son, por un lado, cuidar el capital social mediante la alimentación y una relativa educación de los hijos; por otro, atender el capital, con la correspondiente valoración del trabajo sacrificado y del dinero, fundamentalmente como instrumento; y, finalmente, tejer determinadas redes sociales para sentirse menos aislados y excluidos, y, al mismo tiempo, buscar el reconocimiento en el medio donde se desarrollan.

2.2. Las reciprocidades en los espacios religiosos

Aunque la vida personal aparezca como heterónoma, al ser Dios el punto de referencia para la gente —porque dice: «El Señor es todo para mí»— existen márgenes importantes de cierta autonomía frente a lo religioso. Es probable que esta relativa autonomía se vea a través de sus maneras de establecer esta relación mediatizada o vicarialmente. Esta relación y las obligaciones que se desprenden de ella se pueden percibir en sus maneras de relacionarse con Dios, con el prójimo y consigo mismos.

En primer lugar, para todas las comerciantes el Señor se encuentra en todas partes, pero sobre todo está en lugares sagrados y bastante lejanos. Estos lugares, por convicción, no deben ser olvidados o dejados de lado. A menudo, las mujeres hacen memoria de su existencia y restablecen relaciones con ellos cada vez que sea necesario. Para asegurarse de la presencia del Señor logran obtener una «copia» de la imagen para tenerla en el hogar. De hecho, los comerciantes de nuestro estudio tienen una imagen del santo de su devoción en alguno de los muros de su casa. En algunas casas se encuentra detrás de la puerta y tiene la misión de proteger de los ladrones y de los accidentes; en otros casos, está en la tienda con la misma misión, además de ayudar en las actividades cotidianas y de cuidar el lugar de todo peligro.

Se cree firmemente que el Señor es el único en quien se puede confiar, porque «la gente es mala, envidiosa y rencorosa», y, por lo tanto, de poco fiar. Dios aparece como omnipresente y todopoderoso, y se hace presente en cualquier acontecimiento o evento. Las actividades de la vida cotidiana, por lo general, se hacen «en nombre del Señor», al que se recuerda haciendo un número determinado de señales de la cruz, según las dificultades que crean encontrar. Se puede «conversar con Él y pedirle todo lo que uno quiere y en todo momento». Este Dios sabe dar a quien le parece y también puede quitar, así como salvar o castigar a quienes lo merecen. De este modo, las obligaciones para con Dios se tornan mucho más exigentes según las manifestaciones de la vida cotidiana. Se trata de un Dios muy exigente, porque si uno no responde a sus exigencias le puede ir mal en el negocio, en la familia y consigo mismo. La confianza es, sin embargo, relativa, pues la experiencia de haber recibido algo en la vida hace que el comerciante active su devoción y difunda a otros lo que le ha pasado, para que puedan sentir lo mismo. Pero también se difunde con la misma insistencia el hecho de que el incumplimiento de las promesas genera, sin duda alguna, castigos que pueden manifestarse en cualquier momento y sobre cualquier miembro de la familia.

En segundo lugar, en el espacio religioso, la reciprocidad para con el prójimo es sumamente importante. Los prójimos son la familia —nu-

clear y extensa—, los compadres y los ahijados, los que trabajan para las comerciantes y «los demás». Hay una serie de obligaciones diferenciadas para con cada uno de estos prójimos. Aunque se ha mencionado algunos elementos para con los miembros de la familia, todavía se puede añadir un elemento más: para los comerciantes de productos marinos, los familiares lejanos siempre están presentes a pesar de la distancia geográfica y, de vez en cuando, les envían alguna encomienda o les hacen una llamada telefónica.

La preocupación por los compadres y los ahijados es muy relativa. El modo de atención para los comerciantes de productos marinos se realiza sobre todo en la transacción misma y en la atención que le pueden dar a las ahijadas, por ejemplo, llevándolas a su casa para que se ocupen de las labores domésticas. En el caso de las tenderas de barrio, los compadres y los ahijados son menores y no hay una atención particular. Para las tenderas, los principales prójimos son los clientes que van a sus puestos, quienes deben ser atendidos con la mayor atención posible y con el mayor afecto para que regresen.

Lo más importante en las relaciones con los prójimos es la tolerancia, que se expresa en diversas instancias. Se tolera, por ejemplo, que los hijos tengan mujeres «porque son hombres»; la culpa, finalmente, no es de los hijos sino de las mujeres que se meten con sus hijos por su plata. Se tolera que los hijos de sus hijos no sean atendidos por sus padres, porque es responsabilidad específica de las mujeres. Pero también se tolera que los choferes que trabajan para ellas las engañen permanentemente, porque tienen una familia a la que deben atender.

Cualquier problema que aparezca debe ser resuelto en esta vida. La otra vida no tiene mucha importancia en la percepción de los comerciantes de productos marinos. Las diferencias deben resolverse cuanto antes. El procedimiento es el olvido y el perdón. Olvidar es una práctica permanente porque «recordando no se saca nada». No quieren recordar porque tampoco quieren que otros les recuerden «sus cosas». Por este motivo, es mejor perdonar el mal que les hacen, porque esperan ser perdonados igualmente por las cosas malas que hacen. La tolerancia se torna perdón, y este se convierte en olvido. Este perdón no supone que

los odios, los rencores y las envidias desaparezcan. Antes bien, están muy presentes en las actitudes y en los comportamientos de los comerciantes, sobre todo con sus competidores más cercanos. Como dice Simmel, «[l]a sociedad necesita una relación cuantitativa de armonía y desarmonía, de asociación y competencia, de favor y desfavor, para llegar a una forma determinada».²⁴

Las relaciones con los demás, que son los desconocidos y los pobres en general, son de respeto, de conmiseración o de pena: de respeto, porque hay que establecer cierta distancia con los que no se tiene mayor relación pero que tienen mayor prestigio; de conmiseración, en tanto que se establece una relación de aprecio como de lástima con los que menos tienen; y de pena, en tanto que se establece una fuerte relación recíproca mediante la limosna. En estas relaciones, las personas que han alcanzado algún grado o prestigio son consideradas bendecidas por Dios. En cambio, los pobres son personas que no han sabido aprovechar lo que han tenido o que han gastado o despilfarrado lo poco que tenían.

En tercer lugar, en el plano personal se puede decir que son constantes y moderados en el gasto. Aunque no se puede generalizar, es importante mostrar la persistencia de nuestros entrevistados en luchar por conseguir lo que creen que deben tener para «sentirse bien». Es probable que la virtud de la fortaleza sea una de las características más propias de estas personas. Un relativo ascetismo acompaña la vida cotidiana, tanto en el modo de vestir como en el consumo de alimentos. Son bastante frugales en el gasto, pero también pueden gastar, en ocasiones particulares, para demostrar que tienen y que son poderosos. Por lo general, se presentan ante los demás como gente sin dinero, pero cuando tienen que quedar bien con su interlocutor son capaces de posturas agonísticas para mostrar su estatus y su poder.

En muchos casos, la pérdida de dinero en las transacciones no genera en los comerciantes la necesidad de entablar alguna demanda o querrela a quienes los han perjudicado. Prefieren «no amargarse la vida» con

²⁴ SIMMEL, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, tomo I, p. 267.

ellos y hasta evitan tocar el tema, porque «lo que pasó, pasó y punto». Depositán el problema «en las manos de Dios». El único que puede juzgar es Dios; como dicen, «yo no soy nadie para juzgar a otra persona»; no hay que olvidar que el juicio divino se hace en esta vida y, en algún momento, el malhechor será castigado por el Señor. Es en esta vida donde se disfruta la gloria o se padece el infierno. No hay que esperar hasta la otra vida. Los castigos se manifiestan en forma de accidente, de enfermedad o de muerte.

La búsqueda de la satisfacción personal consiste en sentirse orgullosos de que sus hijos puedan desenvolverse solos, de que tengan su «compromiso». No les interesa demasiado si están casados por la Iglesia o no. Lo más importante es que vivan con su pareja y que se encuentren bien. La satisfacción por el matrimonio es poco relevante. En efecto, tres de las entrevistadas son divorciadas, y las otras tres son casadas y viven con sus esposos. Una de las divorciadas ha preferido no volverse a casar, porque dice que no quiere volver a tener un dolor de cabeza. Se tolera la poligamia práctica y se prefiere no opinar sobre el matrimonio, no solo porque cuesta sino porque no garantiza las relaciones de pareja.

En síntesis, la norma del comportamiento del devoto es la certeza de que Dios es omnipresente y dueño de la vida y de la muerte. Es aquel que quita y que da. Es celoso y está atento. Este Dios es el que establece una serie de pautas que, a su vez, obligan al devoto a estar siempre atento y alerta. Se toleran las acciones y las actitudes de los otros, porque a uno le puede suceder lo mismo. Por esta razón, en la vida personal se es más bien frugal y se muestra actitudes de comprensión y de una relativa desidia o indolencia frente a los problemas.

2.3. La ética de la solidaridad

La expresión social de la ética se da en las relaciones de solidaridad de las personas. La solidaridad es un concepto de cohesión interpersonal e intergrupala, y, por supuesto, de cohesión con la divinidad. El sistema de relaciones es permanente. La cohesión se explicita en la generosidad, tanto en el mundo personal como en los ámbitos rituales. La generosi-

dad consiste en dar lo mejor que uno tiene a condición de recibir también lo mejor. Por lo tanto, la ética de la solidaridad tiene que ser simétrica, basada en las reglas de prometer y cumplir, y se manifiesta, sobre todo, en las relaciones familiares y en los espacios rituales.

En primer lugar, los comerciantes esperan de los miembros de su familia mucha dedicación y sacrificio, que ellos dan en la misma medida. Mientras los familiares vivan en la casa, tienen la obligación de participar de algunas de las responsabilidades. Paralelamente, hacen que participen de las actividades del negocio esperando que puedan aprender la organización, los procedimientos y también los trucos o argucias del negocio. Esta atención de los hijos por el trabajo constituye un acto de orgullo y «generosidad», es decir, de generosidad interesada, porque la educación de los hijos no se da gratuitamente, sino porque los padres necesitan sentirse seguros y en su vejez tener a alguien que les pueda atender. Sin embargo, no todos los hijos se quedan en la casa, puesto que van tomando sus compromisos y se alejan del hogar a vivir su propia vida.

En alguna ocasión se ha oído decir a uno de los padres: «Prométeme que no me vas a abandonar. Yo te he educado para que seas mejor que nosotros y también nos ayudes». Es probable que el miedo a la vejez empuje a formar y preparar mejor a los hijos para que asuman algunas responsabilidades cuando sea necesario. En otra ocasión, una de las madres le decía a uno de sus niños: «Yo te doy lo mejor que tengo y tú lo destrozas. Nada bueno se te puede dar». Se trataba de una reprimenda a un niño que había malogrado un juguete de plástico barato recién comprado. En ambos casos, subsiste la lógica del dar interesado y la búsqueda de una promesa, explícita o no, de que más tarde debe corresponder a lo dado por el padre o madre.

Del mismo modo, los hijos con quienes se pudo establecer alguna relación tienen la conciencia clara de que no deben abandonar a sus padres. Ellos, decía alguien, «se han «rajado» por nosotros y se merecen lo mejor». Los hijos de los comerciantes de productos marinos a menudo acompañan a sus madres en las tareas de cobranza, pero sin intervenir en las conversaciones con los clientes. Sopesan de manera perma-

nente las tareas que tienen que realizar en la jornada y establecen tiempos de dedicación y de ayuda en las tareas de la madre. En el caso de las tenderas que entrevistamos, en cambio, los hijos intervienen moderadamente en las tareas de los padres. Además de ser muy jóvenes, estudian o se capacitan, pero con el propósito de independizarse. De hecho, algunos de los hijos solo regresan los domingos a visitar a sus padres y les llevan «alguito para alegrarles». Este «alguito» constituye un gesto importante de devolución de lo que han recibido durante su formación: «No es mucho lo que le traigo, pero nace del corazón». Por otra parte, con los otros miembros de la familia que trabajan con los comerciantes existe una relación laboral informal. Se trata de que estén contentos; con este objeto, casi siempre se les da «propinas» y no «pagos».

En segundo lugar, la generosidad no solo se da en el ámbito de las relaciones cotidianas sino, también, en el ritual. La fiesta constituye un espacio y una oportunidad para el encuentro anual gratuito. La gente se organiza de tal modo que la imagen del santo, por ejemplo, circule durante el año por los hogares de los devotos. La visita de la imagen es una oportunidad trascendental para cada uno de ellos. En esa ocasión sienten la obligación de ser generosos con el Señor. Creen que lo que han recibido durante el año debe ser compartido con la comunidad; de ahí que la fiesta sea el momento oportuno para la circulación de lo que se ha ganado. Lo que se gana no se debe despilfarrar: «Al Señor le toca su parte y punto».

Sin embargo, la fiesta es también un espacio donde se demuestra que el comerciante ha logrado ahorrar. Claro está que ahorrar implica cierta disciplina y un comportamiento austero. El ahorro es el resultado de un manejo controlado por parte del comerciante. ¿Cómo explicar este hecho? Pongamos un punto metodológico de partida: la promesa. La promesa es el acto voluntario y público en el que se ofrece un bien para la fiesta del Señor. El acto, que consiste en registrar la promesa en el cuaderno de actas,²⁵ se realiza después de un diagnóstico o análisis

²⁵ Este año, 60 personas prometieron donar para el año siguiente, entre lo más importante, seis horas de banda, misa central, almuerzo y cerveza para los asistentes y otros.

previo, en el que se sopesa la salud, el trabajo y la familia como prioridades. La promesa puede ser «cualquier interacción y transacción formal o informal, institucionalizada o improvisada, sagrada o profana, ortodoxa o excéntrica, que existe solo debido a la promesa en sí misma». ²⁶ La promesa se convierte en pacto público entre el devoto y Dios, y entre el devoto y el grupo. En este compromiso se dibuja la posibilidad de la inclusión y el peligro de la exclusión, que depende del cumplimiento de la promesa. Este compromiso libre, personal y público conlleva una ética del cumplimiento. La promesa implica la renuncia, la ofrenda y el compromiso. La renuncia equivale a dejar de consumir algo, a abstenerse y a disciplinarse. La ofrenda implica la elección del elemento simbólico más importante. El compromiso es un pacto de responsabilidad con el Señor y con la comunidad.

La fiesta es un acto de reciprocidad, en el que la circulación de bienes y servicios es solo el medio que permite la relación social incluyente. Sin embargo, en la fiesta como hecho liminal interactúan los donantes, el Señor y el grupo. Se establece una doble relación. El donante ofrece un producto al Señor para la fiesta del próximo año como señal de suprema gratitud por lo que ha recibido en la vida. Lo que ha sido donado es consumido por el grupo y por el Señor (por ejemplo, las velas, los cohetes y la capa). De este modo, el donante tiene la seguridad de estar relacionándose con Dios. En un interesante estudio sobre reciprocidad religiosa, Albó y Preiswerk muestran cómo, en el mundo aimará, «cuanto más generoso es uno, mayor será la generosidad con que el Señor (del Gran Poder) le corresponderá». ²⁷ Por este motivo, muchas veces prefieren no medir ni calcular sus gastos. La fe es derroche en tiempo, dinero y entusiasmo, un derroche que se ofrece al Señor y

Para Saint-Jean, «la manda o promesa es un rito personal o colectivo, efectuado para sí mismo o para otro [...] donde el lapso entre el pedir o hacer la promesa y el pago o cumplimiento es flexible». SAINT-JEAN, Denise. «Promesa o manda: una interpretación antropológica». *Religiosidad Popular y Santuarios*, n.º 14, México, 1985, p. 41

²⁶ *Ibid.*, loc. cit.

²⁷ ALBÓ, Xavier y Matías PREISWERK: *Los señores del gran poder*. La Paz: Centro de Teología Popular, 1986.

beneficia al grupo y a la comunidad de manera festiva.²⁸ Para Razeto, «la donación es una relación económica de algún modo análoga al intercambio, en cuanto por su intermedio se verifica un flujo de recursos, bienes o servicios entre dos sujetos».²⁹ Sin embargo, las donaciones tienen motivaciones y finalidades, y pueden ser enteramente gratuitas e interesadas a la vez. De hecho, el don tiene dos rostros: el del consumo y el de la inversión. Los intermediarios son los que canalizan los recursos, como dice Razeto, «desde los donantes efectivos hasta los reales beneficiarios».³⁰

La fiesta es también el lugar del consumo ritual. Una de las principales preocupaciones de los devotos es que ningún asistente a la fiesta se quede sin comer. La comida significa dos cosas a la vez: distancia y unión, jerarquía e igualdad.³¹ Por una parte, ofrecer comida implica señalar la distancia social y geográfica que existe entre el donante y el grupo; el proceso de acercamiento conduce a la unidad, a la integración o a la inclusión. Por ello, comer es estar incluido en la sociedad. No hacerlo es estar excluido. Por otra parte, la comida señala también, según el proceso de distribución, la jerarquía existente en el grupo, pues algunas personas reciben antes o mejor servido que otras, pero al mismo tiempo el solo hecho de recibir comida de la misma fuente iguala las relaciones e incluye a cada uno en el grupo.

Otra de las preocupaciones de los donantes es que los pobres no se queden sin comer. Los comerciantes sienten que tienen una obligación permanente, que las personas necesitadas necesitan conmiseración. La atención por los pobres en general se expresa de diversas maneras. Pero definamos, primero, quiénes son considerados pobres: en primer lugar, los mendigos; luego los migrantes, hijos de parientes; y, finalmente, los

²⁸ *Ibid.*, p. 160.

²⁹ RAZETO, Luis. *Los caminos de la economía de la solidaridad*. Santiago de Chile: Vivarium, 1993, p. 36.

³⁰ *Ibid.*, p. 42.

³¹ YALMAR, Nur. «On the Meaning of Food offerings in Ceylan». *Social Compass*, vol. XX, n.º 2, 1973, pp. 287-302.

migrantes que no tienen empleo fijo. De ahí se deriva que la atención a los pobres sea diversificada y, en cierto sentido, especializada. Los mendigos están lejos de la atención de los comerciantes. En cambio, los migrantes hijos de parientes son los que deben ser atendidos en primer lugar. Con ese fin se les ofrece una plaza en el trabajo para que ayuden en la casa. A cambio, se les da propinas. Finalmente, a los migrantes que no tienen empleo fijo se les ayuda dándoles trabajos eventuales.

En una palabra, la ética de la solidaridad se expresa en todos los actos de la vida cotidiana, ya que es en ella donde las relaciones tienen muchas aristas. No obstante, la solidaridad también se expresa en los espacios rituales de manera agonística, en la medida en que las personas quieren mostrar lo que tienen y hacer explícito su sentido de relación regalando a otros de manera pública y expresiva.

3. UNA ÉTICA PRÁCTICA

Si por ética entendemos un sistema de normas que obligan y orientan el comportamiento, ¿qué sistema ético está presente entre nuestros entrevistados? En su caso, la dimensión religiosa domina la interpretación de las relaciones sociales. Se convierte en los anteojos de lectura de la vida en general. De algún modo, y por este motivo, la ética de los comerciantes devotos es heterónoma en la práctica, pragmática en los hábitos e inmanente en el carácter, en el que prima el sentido de las obligaciones antes que el de los deberes. Sin embargo, esta apreciación requiere ser matizada adecuadamente.

3.1. ¿Una ética heterónoma?

La ética de las personas está compuesta de muchas obligaciones que son, en cierto modo, las que dominan el comportamiento en general. El solo hecho de participar en una serie de instancias y organizaciones en diversas esferas de la vida hace que nuestros entrevistados sientan que tienen un conjunto de obligaciones para con Dios y para con los demás.

El sistema de obligaciones se establece en el marco de la reciprocidad, es decir, lo que se hace se hace por costumbre. Cada cual siente que tiene el deber moral de comportarse lo mejor que pueda frente a una suerte de fuerzas superiores que prevalecen en la vida cotidiana. Esta perspectiva supone una antropología, es decir, una concepción del ser humano, en la que las personas son consideradas seres débiles, atados a los imponderables de la sociedad y la naturaleza. La debilidad humana se concreta en la fragilidad de la salud, en la inestabilidad matrimonial y en la pobreza recurrente. Sin embargo, la gente también tiene fuerzas internas que pueden ser recuperadas y explotadas de alguna manera.

La enfermedad, la desconfianza hacia los otros y la escasez de elementos materiales son solo manifestaciones de la ausencia de milagros y de sacrificio personal. El ser humano, en tanto frágil, es por naturaleza dependiente; y, en tanto fuerte, es relacional. No es posible imaginar a un ser humano totalmente independiente o autónomo. Tampoco es posible aceptar a una persona totalmente inútil e inservible. El logro personal es a la vez individual y familiar o grupal, pero también depende de la gracia divina. No es posible concebir, por eso, un proceso social que necesita de la voluntad de las personas al margen de los resultados inesperados que escapan de su racionalidad.

En esa medida, la actividad personal tiene sentido dentro de una red mayor de personas o grupos que le puedan dar cierto sustento o seguridad a las tareas que uno realiza. Las redes sociales se amplían al ámbito divino. Cuanto más santos de devoción tengan, mayor es la posibilidad de un logro personal o familiar. Dios aparece con muchos rostros, y cada uno de estos representa una cierta especialización. Una de las informantes decía que el Señor principal es el de Cachuy, seguido del Señor Cautivo de Ayabaca, del Señor de Cuasimodo y del de Quinuapata. Las otras no escatiman esfuerzos para probar lo milagrosa que puede resultar la divinidad. Del mismo modo, las redes familiares o amicales deben crecer. Cuanto más conocidos tenga uno, más garantizada estará su seguridad. Por lo tanto, el relativo éxito que se puede apreciar en nuestros entrevistados descansa no solo en la acción sacrificada personal y colectiva sino, también, en los dones divinos recibidos.

Sin embargo, los mandatos, en último término, provienen del Señor. Es él quien ordena la vida de las personas. El Señor es el que somete a prueba a todos. Es capaz de «quitar las manos, la vista y los pies» a quienes incumplen con sus promesas. Este hecho convierte al devoto en alguien que constantemente piensa en cómo retribuir al Señor. Según los casos, para sentirse bien y tener la conciencia tranquila, mandan a hacer una misa, colaboran con las fiestas, donan plata para la música, sueltan palomas durante las celebraciones, ayudan a los pobres, etc. Godelier decía que «la religión es un acto cotidiano y al mismo tiempo una actividad que aparece en cada momento crítico del desarrollo del individuo y de la reproducción de la banda en su conjunto, como una unidad social orgánica». ³² En efecto, la vida de los comerciantes se desarrolla en una permanente inestabilidad económica, sobre todo en el caso de los que venden productos perecibles. Los tenderos tienen mayores ventajas, pero también están sujetos a la capacidad de compra de los clientes. La inestabilidad permite a los comerciantes abrazar tanto momentos de gloria como de total fracaso. «Así como se gana en un día, también se puede perder en un momento». Pero todo esto es interpretado como la decisión del Señor de dar o quitar lo que uno tiene. Los bienes no les pertenecen a las personas; son de Dios y es él quien decide a quién le da y a quién le quita.

3.2. ¿Pragmática en los hábitos?

La inestabilidad en la vida se manifiesta sobre todo en la fragilidad del cuerpo humano. Las enfermedades y los accidentes son considerados castigos divinos. De hecho, todos expresan haber sido presas de alguna enfermedad o problema. El conviviente de María tuvo un accidente en la carretera, luego fue asaltado y tuvo peritonitis. El hijo menor estuvo en coma hepático durante dos semanas. Marta atiende cotidianamente a una hija con un mal congénito. Los devotos de Ate viven bajo un

³² GODELIER, Maurice. *Op. cit.*, p. 349.

menor riesgo, pero Yolanda, Marcia y Marina también han padecido las enfermedades de algunos familiares. Para cada caso se busca una causa inmediata, que consiste sobre todo en el descuido personal. Sin embargo, la causa final es que uno no cree o se burla del Señor milagroso, o que no ha cumplido alguna promesa.

No existe una ideología que sustente el quehacer. Se vive lo cotidiano y se espera lo que debe pasar al día siguiente. No es posible concebir que «las cosas se hacen solitas»; se requiere necesariamente de la acción individual. El sacrificio individual es un patrón común en la ética de los negociantes devotos. No es posible concebir a un vago en la familia y, menos, ser perezoso. La riqueza se explica por el trabajo individual, de dedicación cotidiana, durante largas horas del día, en el que el descanso nocturno es solo un momento dentro de las actividades. El sacrificio es sinónimo de dedicación, de disciplina, de orden y de cierta frugalidad.

La dedicación significa el alto grado de compromiso y de consagración exclusiva que uno establece con su actividad. De hecho, la mayor actividad de los devotos es el comercio en sus diversos matices. Fuera de esta actividad no tienen otra que pueda demandarles mayor tiempo. La disciplina consiste en la metódica vida que deben llevar en la realización de sus tareas. Sus tareas no son delegables, no porque desconfíen de otras personas, sino porque piensan que forman parte de su modo de ser. El sacrificio implica también un orden en la vida. Este se concibe como una norma moral de autocontrol en la vida familiar y social. Los divorciados prefieren no volver a casarse y las casadas creen que su vida «está en orden y tranquila». Dicho de otro modo, el orden es relativo a cierta armonía que cada una de las entrevistadas expresa con seguridad. Finalmente, la frugalidad es una característica importante en la vida de cada una de las negociantes. Es inconcebible que las comerciantes sean consideradas de «manos abiertas»; más bien, la principal característica es la de tener el «puño cerrado». No les importa mucho que sean consideradas tacañas o «miserables» por no dar alguna propina. La frugalidad está también presente en el modo de vestir. No es posible distinguir en el mercado de los pescados a la dueña de un número muy grande de medios de transporte, por ejemplo.

No está de más mencionar que uno de los aspectos de la ética en la vida cotidiana consiste en ejercitarse permanentemente para «llegar hasta donde uno está». El ejercicio es un aprendizaje gradual y permanente. Además, todos los miembros de la familia, «para saber lo que es la vida, tienen que pasar por todo lo que uno ha pasado». El ejercicio se realiza en el trabajo, en la exigencia de la responsabilidad y en la práctica ritual. El trabajo es una fuente de riqueza y de seguridad personal: «Si uno tiene trabajo, no se muere de hambre», y para lograrlo uno sólo debe descansar en los días de fiesta del Señor. Ser responsable es también un duro ejercicio; supone la voluntad de ser consecuente.

El lugar donde ponen a prueba (simbólicamente) todas sus capacidades es en la peregrinación. Esta actividad por sí misma constituye un acto de sacrificio personal. Para los peregrinos es una verdadera purificación. El ejercicio físico de ascenso cerro arriba es también un ejercicio espiritual que tiene niveles de conversión personal. La peregrinación, a pesar de ser un fenómeno colectivo y masivo, es una experiencia religiosa estrictamente personal. La única mediación entre el peregrino y su Dios es un don, una petición, un agradecimiento o una promesa que lleva consigo. Si se trata de un don, es estrictamente personal y es depositado en las arcas de la cofradía. Si es una petición, por principio queda en el contrato interpersonal de los dialogantes. Las peticiones siempre tienen como objetivo la salud y la familia. Es el ámbito de las relaciones intersubjetivas, hecho que expresa siempre fragilidad. Todo esto conlleva una ética que, a nuestro modo de ver, tiende a individualizar al devoto, a que sea austero en su vida y a que tenga un mayor control sobre su vida personal.

Este hábito es lo que les hace actuar en la vida cotidiana con mucha regularidad. Hay una relativa racionalización del tiempo cíclico y un control del tiempo cotidiano. El hecho de levantarse y acostarse a una determinada hora marca el ritmo de la vida cotidiana del comerciante. El horario es, en cierto modo, rutinario y carece de eventos que alteren el desarrollo normal de la vida. En cierto modo, hay un control del tiempo e incluso se planifican las fiestas del año, que son las fiestas de los santos y los cumpleaños de los miembros más prominentes de la

familia y de personas importantes que forman parte de la red social y comercial.

Sin embargo, aquí es importante resumir algunas consideraciones en torno al manejo del tiempo y de la riqueza en la ética del comerciante devoto. El mundo de la economía constituye para el devoto el ámbito de la acción, la práctica y la búsqueda de la felicidad. La meta es la acumulación y el lucro, pero como medio para el crecimiento y el reconocimiento social; de ahí que el trabajo, el capital y la organización sean elementos importantes en el desarrollo como persona y como miembro de la sociedad. En un clima de desarraigo y de pocas posibilidades de participar colectivamente, el devoto construye un mundo a su medida, mediante redes sociales y de comercialización, tanto en el barrio como entre colegas. La norma que se desprende es que hay que ser alguien, pero con el propio esfuerzo: «Dios ayuda pero uno tiene que meter el hombro».

Como se ha señalado anteriormente, un aspecto importante del comportamiento es el control sobre el tiempo. Para el devoto, el tiempo es importante cuando se trata de llegar y abrir el negocio. En cierto sentido, no tiene necesidad de pensar en el futuro. Las tareas que se desprenden de las urgencias que deben afrontar hacen que siempre estén pensando en el presente. La realización es la actualidad. No se debe guardar pan para mayo. Por ejemplo, los comerciantes no tienen seguro social; los ahorros son «por si acaso». Sin embargo, cuando alguien está enfermo no avisa a nadie de sus malestares. En la práctica, cada uno se atiende a sí mismo, aunque en casos de gravedad se puede atender a los familiares. Al mismo tiempo, lo más importante para los devotos es el día de la fiesta del Señor. Este tiempo no debe ser olvidado; de hacerlo podría haber un grave riesgo. Se puede decir que el devoto se ubica en el tiempo cíclico anual más que en el tiempo lineal. Este hecho, en cierto sentido, hace que su ética responda a la dimensión inmanente, como veremos más adelante. En todo caso, el tiempo está sujeto a su ritmo personal; por ejemplo, se toma el tiempo necesario para estar con sus amistades y en el mundo del negocio, además de profundizar las relaciones de confianza. ¿Se trata de una ética en la que lo tradicional se encuentra con rasgos de la modernidad?

Los deberes que se derivan de esta manera de concebir el tiempo consisten en tratar de ahorrar para hacer crecer el capital y aprovechar al máximo lo que se gana. El ahorro es una obligación moral e instrumental: moral, porque de este modo «no molestas a nadie»; e instrumental en la medida en que es el único medio para trabajar. El ahorro, por tanto, es una obligación antes que un derecho. Uno tiene que trabajar sin descansar; hacerlo tiene sus ventajas frutivas. Después uno puede sentir la satisfacción de no depender de nadie. Cualquier trabajo es bueno mientras cubra las necesidades básicas.

3.2. ¿Una ética inmanente?

El carácter inmanente de la realización humana parece ser una de las características de la ética de las personas que son objeto de nuestro artículo. Cuidar, en primer lugar, la salud personal y «no darse al abandono» es una primera obligación esencial. La vida es una sola y hay que saber cuidarla.

El cuidado de la persona se lleva a cabo protegiéndose con imágenes y con rituales cotidianos, pero también buscando «limpia» y «protección» contra los males mediante sesiones con brujos o chamanes. Son estos los que de algún modo orientan el comportamiento cotidiano e indican los cuidados que deben tener en diversos aspectos. Los chamanes, además de cumplir funciones terapéuticas, también miran lo que puede ocurrir en el futuro inmediato. Se ha observado, además, que el sentido del cuidado personal de la salud pasa por el consumo de lo que se considera lo mejor, aunque habría que hacer una serie de observaciones sobre la composición de la dieta.

El cuidado personal conlleva una relativa atención o un sentido de responsabilidad para con los otros. La responsabilidad es sinónimo de cumplimiento de un conjunto de compromisos adquiridos previamente, tales como tener hijos y ahijados, hacerle promesas al Señor, tener clientes y otros. La atención a estos compromisos es responsabilidad del individuo. No atender estos compromisos adecuadamente e incumplir con la promesa puede acarrear peligros en la vida y atraer el riesgo de un

castigo que se puede dar en cualquier momento. Sin embargo, aunque este es el discurso que manejan los comerciantes entrevistados, en la práctica se observa que los hijos, por ejemplo, están relativamente poco atendidos y los ahijados fungen de servidumbre. En todo caso, la responsabilidad consiste sobre todo en pasar la mensualidad para la alimentación, darle una propina al ahijado o pagar la pensión del colegio de los hijos. Esta forma de responsabilidad hace que el cuidado de las personas se manifieste sobre todo en el plano económico. En las fiestas del Señor se dona comida y música, entre otros, con la expectativa de que todos los invitados puedan comer. Una preocupación constante es tratar de atender a las personas consideradas pobres: en primer lugar, porque los que ahora donan han sido pobres y saben lo que es el sufrimiento; y, en segundo lugar, porque los pobres son la prueba de Dios. Dando de comer a los pobres se da de comer a Dios mismo. Hay un mandato implícito en los devotos: ser caritativos con los pobres. Sin embargo, estos pobres son sobre todo las personas familiares migrantes que no tienen trabajo. Se les suele recibir en casa hasta que consigan un empleo.³³

Hay una segunda manera de entender la responsabilidad. Consiste en asumir las consecuencias de los propios actos. De hecho, muchos de los varones que viven en las casas de nuestros entrevistados han tenido hijos con varias mujeres. Este hecho es tolerado por las compañeras. La respuesta es simple si se pregunta por algunos niños: son hijos de otro compromiso. La fidelidad no es materia de cuestionamiento, al menos no de manera explícita. De suceder la infidelidad, el divorcio o la separación son las formas de resolver el problema. En cierto modo, no se debe emitir un juicio, porque el único que puede hacerlo es Dios. Además, si alguien ha hecho algo malo, tendrá que pagarlo en esta vida de algún modo. El divorcio y la separación, en cierto sentido, son vistos como resultado de la poca atención que uno brinda a la otra persona; y,

³³ Cf. MUÑOZ, Hortencia y Yolanda RODRÍGUEZ. *Microempresario: entre demandas de reconocimiento y dilemas de responsabilidad*. Lima: Instituto de Ética y Desarrollo de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya, 1999.

por eso, el castigo se expresa sobre todo en la responsabilidad, considerada como carga, de, por ejemplo, atender a los hijos que se quedan en casa. En todo caso, la responsabilidad de las personas para con otros y para con Dios consiste sobre todo en poder cumplir con la promesa personal que uno se hace a sí mismo para no llevar el peso en la conciencia. La finalidad última es, por tanto, tener la conciencia tranquila. Es probable que por eso prefieran no deber a nadie y que, en todo caso, prefieran tener muchos deudores.

Respecto a esto se puede decir que las personas tienen conciencia y toman decisiones libremente. El recio carácter que dicen poseer es absoluta responsabilidad de sus propias elecciones. Estas elecciones tienen fuerza moral cuando se transforman en promesa o compromiso. La promesa es la decisión de, pasado cierto tiempo, cumplir con lo pensado interiormente. En cambio, el compromiso es la decisión de cumplir con lo prometido públicamente. Uno hace la promesa de volver donde el Señor el año siguiente en una oración personal e interior. Uno se compromete, en cambio, a dar una sarta de cohetes para su fiesta. El incumplimiento de estas dos decisiones tiene sanciones en esta vida. El incumplimiento de la promesa puede acarrear castigos y males, y el incumplimiento de los compromisos puede acarrear desprestigio y deshonra; será señal de que le va muy mal en los negocios o «se ha vuelto sobrado».

Para Guisán, la religión es un campo genuinamente moral. Por esta razón, «es innegable que religión y ética son en cierta medida co-extensivas, y que no existe, por definición, posibilidad alguna de una ética carente de base religiosa. Más aun, no existe la posibilidad de una ética que no sea asimismo una religión».³⁴ Esta afirmación se ve ilustrada, en cierto sentido, por lo que pasa con nuestros informantes. La actitud moral, asimismo, está profundamente ligada a la cuestión religiosa, aunque debo hacer notar que para Guisán la religión y la ética pueden llevar a confusiones. Por ello, formula la posibilidad de esbozar una ética sin religión, basada en la capacidad argumentativa de los indivi-

³⁴ GUISÁN, Esperanza. *Ética sin religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 17.

duos. ¿Es posible encontrar una ética con pretensiones autónomas y argumentativas en el mundo del catolicismo popular peruano? Este es un punto que merece seguir siendo explorado. En el estado de los estudios realizados hasta ahora, solo podemos hablar de conjeturas y aproximaciones.

El ámbito de la religión es el espacio de la palabra y de la promesa; es el ámbito de los valores y de su argumentación discursiva en la escena social. En la religión, la gente encuentra orientación y valoración a las cosas que hace cada día. Es, además, el espacio de los dones y de la redistribución, es decir, de las obligaciones y de la reciprocidad. Es también el ámbito de ciertas gratuidades, de la experiencia del milagro realizado en la felicidad personal. Es el clima de la confianza total en Dios (y, como correlato, los otros deben confiar en uno). Sin embargo, se debe señalar que todos los entrevistados acuden muy pocas veces al culto religioso dominical católico y tienen poca información sobre la doctrina de la Iglesia Católica. La práctica religiosa se realiza de forma cíclica y en contadas oportunidades. Las prácticas chamánicas a las que acuden sistemáticamente determinan su comportamiento personal.

En síntesis, la ética de los comerciantes devotos está regida, por un lado, por principios externos a su desarrollo personal, pero también descansa en su capacidad de desempeño individual y colectivo. Por otro lado, en la vida cotidiana prevalecen mucho más los elementos pragmáticos, en tanto que existe una racionalización de sus acciones, sobre todo respecto al tiempo. Y, finalmente, la realización que quieren lograr es en esta vida, es decir, aquí y ahora.

CONCLUSIÓN

¿Cuáles son las reglas que dirigen o guían el comportamiento de los devotos? Con el ánimo de retomar estas líneas me atrevo a señalar algunos rasgos de la posible ética que estructura el comportamiento del grupo de personas a las que hemos denominado «comerciantes devotos» de manera provisional.

La norma del comportamiento es Dios, considerado dueño de la vida y de la muerte, así como el que quita y da. Dios establece las pautas necesarias para obligar al individuo a estar atento y alerta. Es Dios quien tolera las acciones y actitudes; y, por esta razón, en la vida uno puede a su vez ser tolerante y comprensivo. Sin embargo, esta forma de vida presenta obligaciones en el mundo social a través del cuidado del capital social, que implica la alimentación y la educación de los hijos; y, al mismo tiempo, requiere de la valoración del trabajo sacrificado y del dinero como instrumento de trabajo. Este trabajo debe ser como el tejido social que les permite sentirse menos aislados y excluidos en el medio donde se desarrollan. Este hecho hace que la solidaridad sea un acto de la vida cotidiana ritualizado públicamente en las fiestas de los santos.

De hecho, en la práctica, la ética de estas personas tiene como referencia elementos externos a la misma organización social, sin dejar de pensar que muchos de ellos pueden estar en el individuo mismo. La divinidad, como la capacidad humana, es un espacio de referencia para la vida cotidiana; y, por ello, la religión es un espacio donde el conjunto de normas incide en la conducta y en la orientación de la gente. En otras palabras, la ética personal es heterónoma en tanto que no solamente las normas son atribuidas a la divinidad, sino que las personas siguen pensando que es Dios quien dirige sus vidas. Esta práctica heterónoma, sin embargo, se siente debilitada en la medida en que se descubre que la heteronomía puede ser desplazada por las posibilidades de realización a través del propio esfuerzo, aunque la valoración del ser humano sigue siendo negativa. El sacrificio personal o familiar es la expresión más importante de realización personal.

La ética del comerciante devoto está construida a partir de relaciones de reciprocidad, que se expresan en las diversas formas de relaciones obligatorias que se establecen con las personas y con Dios. Las obligaciones generan una serie de responsabilidades para con los miembros de la familia, para con aquellos con los que se relacionan en el intercambio comercial y para con Dios, en la medida en que son una justificación y una fuente de beneficios para su vida. El intercambio en la ética de los

comerciantes devotos es un factor de crecimiento económico y social, pero no necesariamente individual. Las responsabilidades que nacen para con las personas pobres o necesitadas se sustentan en la necesidad de favorecer a los semejantes o iguales en su condición económica o social. La solidaridad es, en este caso, una manera de retribuir, o distribuir, el bien que se ha recibido.

La ética es, en cierto sentido, una norma para vivir la actualidad. La realización humana se debe hacer en esta vida y no en otra; de ahí que el deber para con Dios se deba cumplir mediante las fiestas y la ayuda a las personas que necesitan. Esta se da sobre todo en el núcleo familiar, atendiendo los servicios básicos como la alimentación y la educación, aunque esta sea prescindible. La regla básica para salir adelante es trabajar, «aprender a tener su propia plata». Desde esta perspectiva, la ética del devoto es pragmática, tal como diría James: «El pragmatismo vuelve su espalda de una vez para siempre a una gran cantidad de hábitos muy estimados por los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales [...] de principios inmutables [...] se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder».³⁵

³⁵ JAMES, William. *Pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar, 1975, p. 56.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Norma y Néstor VALDIVIA
Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima. Lima: IEP, 1994.
- ALBÓ, Xavier y Matías PREISWERK
Los señores del gran poder. La Paz: Centro de Teología Popular, 1986.
- AMAT Y LEÓN, Óscar
«Economía y religión: debate inconcluso». *Caminos*, n.º 52, 1995, pp.12-13.
- ARIZPE, Lourdes
Cultura y desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana. México: Colegio de México-Miguel Ángel Porrúa, 1989.
- ASH, William
Marxismo y moral. México: Ediciones Era, 1964.
- BRECHAN, Pierre
«Les attitudes éthiques et politiques des protestans réformés en France». *Social Compass*, n. 40 (1), 1993, pp. 111-121.
- BUSTAMANTE, Alberto *et al.*
De marginales a empresarios. Lima: Desco, 1990.
- CHAMBERLAIN, Francisco (ed.)
Neoliberalismo y desarrollo humano. Desafíos del presente y del futuro. Lima: Instituto de Ética y Desarrollo Antonio Ruiz de Montoya, 1998.
- CORTINA, Adela
La ética de la empresa. Madrid: Trotta, 1996.
- DISSELKAMP, Annette
«Un autre étiqúe protestante a propos d'Ernest Troeltsch». *Archives de sciences sociales des religions*, n.º 75, 1991, pp. 105-112.
- DOUGLAS, Mary y Baron ISHERWOOD
El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo. México D.F.: Grijalbo-CNCA, 1990.

- ESTERMANN, Josef
Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya-Yala, 1989.
- EVANS-PRITCHARD, Edwards
Historia del pensamiento antropológico. Madrid: Cátedra, 1980.
- FANFANI, Amintore
Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo. Madrid: Ediciones Rialp, 1958.
- GIUSTI, Miguel
Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- GODELIER, Maurice
Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. México: Siglo XXI, 1985.
El enigma del don. Barcelona: Siglo XXI, 1998.
- GONZÁLEZ, José Luis
La religión popular en el Perú. Cusco: IPA, 1987.
- GUISÁN, Esperanza
Ética sin religión. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- GUTIÉRREZ, Gustavo
«¿Dónde dormirán los pobres?». En: *El rostro de Dios en la historia.* Lima: CEP, 1997.
- HÄRING, Bernhard
Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares, tomo I. Barcelona: Herder, 1981.
- HARRISON, Lawrence
El subdesarrollo está en la mente. El caso latinoamericano. México D.F.: Limusa, 1989.
¿Quiénes prosperan? Los valores culturales en el éxito económico y político. Buenos Aires: REI, 1994.
- INEI
Proyecciones de la población del Perú. Lima: INEI, 1995.

JAMES, William

Pragmatismo. Buenos Aires: Aguilar, 1975.

JONGKIND, Fred

«Ética protestante y progreso económico, las colonias agrarias holandesas calvinistas en Argentina y Brasil». *Cristianismo y Sociedad*, n.º 99, 1989, pp. 83-100

KLIKSBERG, Bernardo y Luciano TOMASSINI (comp.)

Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo. Buenos Aires: BID-Fundación Felipe Herrera-Universidad de Maryland-Fondo de Cultura Económica, 2000.

LE GOFF, Jacques

La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media. Barcelona: Gedisa, 1986.

MARZAL, Manuel

La transformación religiosa peruana. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.

Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

MORANDE, Pedro

«Ethos cultural y religiosidad popular latinoamericana. La religiosidad popular como contracultura de la Ilustración». *Religiosidad popular y santuarios*, n.º 13, 1984, pp. 46-59.

«El sentido religioso de las promesas y mandas». *Religiosidad popular y santuarios*, n.º 14, 1985, pp.31-33.

MO SUNG, Jung

«Fundamentalismo económico». *Éxodo* n.º30, 1995, pp. 25-28.

MUÑOZ, Hortencia y Yolanda RODRÍGUEZ

Microempresario: entre demandas de reconocimiento y dilemas de responsabilidad. Lima: Instituto de Ética y Desarrollo de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya, 1999.

OVEJERO, Félix

Mercado, ética y economía. Barcelona: Icaria-Fuhem, 1994.

RAZETO, Luis

Los caminos de la economía de la solidaridad. Santiago de Chile: Vivarium, 1993.

ROYO MARÍN, Antonio

Teología moral para seglares. Moral fundamental y especial, tomo I. Madrid: BAC, 1957.

SAINT-JEAN, Denise

«Promesa o manda: una interpretación antropológica». *Religiosidad popular y santuarios*, n.º 14, 1985, pp.34-47.

SIMMEL, Georg

Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, tomo I. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

SOMBART, Werner

El burgués. Madrid: Alianza Universitaria, 1983.

SMITH, Waldemar

El sistema de fiestas y el cambio económico. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

SPIEKER, Manfred

«El principio de subsidiaridad. Presupuestos antropológicos y consecuencias económicas-éticas». *Tierra Nueva*, n.º 86, 1993, pp. 5-13.

TEMPO

Los nuevos limeños. Lima: Tafos-Tempo, 1993.

VIDAL, Marciano

Moral de actitudes, tomo III. Madrid: PS, 1980.

«Una ética económica fundamental». *Reflexión y liberación*, n.º 29, 1996, pp. 29-37.

VOYE, Liliane

«Religion et économie: apports et limites de l'analyse du religieux à partir de cadres théoriques empruntés à l'économie». *Social Compass*, n.º 39 (1), pp. 159-169.

WAAL, Annemarie de

Introducción a la antropología religiosa. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1975.

WEBER, Max

Ensayos sobre la sociología de la religión. 2ª ed. Madrid: Taurus, 1987, tomo I.

El político y el científico. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Lima: Tiempos Nuevos, 1990.

YALMAN, Nur

«On the Meaning of Food offerings in Ceylan». *Social Compass*, vol. XX, n.º 2, 1973, pp. 287-302.

III. RELIGIÓN Y MUNDO POSMODERNO

La crisis de la persona.

La búsqueda del sentido de la vida en un contexto posmoderno

Mercedes Giesecke Sara-Lafosse

El presente informe es parte de mi trabajo de campo para la tesis de maestría en antropología religiosa. Se trata de entregar a los lectores un esfuerzo por comprender las diversas experiencias que un conjunto de personas ha realizado dentro de un grupo de sanación que parece ser eficaz, pues genera sentidos compartidos de vida y percepciones comunes para explicar el bien y el mal. Estos dos elementos participan constante y cotidianamente en la vida; y, con sus incontables sucesos y sus profundos sufrimientos, no podían ya ser reinterpretados dentro de una filosofía de despliegue y de reconstitución. Las personas ya no creían en ella o los contextos de vida compartidos estaban desacreditados, por lo que se originaron estados críticos y de desasosiego en estas personas, razón más que suficiente para motivarlas —dentro de la crisis— a una insistente búsqueda de nuevas identidades, colectivas e individuales, que sirvieran de puentes o etapas de tránsito que llevaran a sus protagonistas a puertos mejores y diferentes a los del propio grupo. Sin embargo, y de manera indudable, esta experiencia fue el principio fundamental de una nueva etapa para muchos, a quienes permitió reinterpretar sus vidas en un contexto de sanación, reflexiones, acciones y emociones nuevas; todo esto, dentro de la lógica de una nueva matriz cultural —una religiosidad posmoderna— que resultó eficaz para recrear nuevos sentidos y percepciones compartidas.

Como se verá en este artículo, la experiencia individual ofrece la posibilidad de acumular experiencias personales que luego desembocan

en un contexto grupal de códigos compartidos. Algunos pacientes eran transitorios, pues solo tenían interés en alguna sanación particular; pero otros eran permanentes, en el sentido de que se integraban al grupo de sanadores en una actitud de refuerzo y complementación. Los siguientes son temas que trato en este artículo: 1) la sanación individual; 2) las lecturas de los sanadores; 3) las lecturas de los pacientes permanentes que se integraron a una relación de grupo; 4) la salud y las crisis sociales que pueden darse por el cambio de época; 5) la enfermedad en la relación entre cuerpo y alma según las tradiciones católica, chamánica y psicoanalítica; 6) la personalidad; y 7) la conversión como una búsqueda de la paz o como encuentro con uno mismo.

1. ETNOGRAFÍA: LA SANACIÓN INDIVIDUAL

Se inicia con la consulta en la oficina de la sanadora. La terapia consiste en hacer baños de hierbas medicinales con oraciones, recibir la comunión y tomar el aceite consagrado. La oficina de consulta, ubicada en un taller de autos del centro de Lima, era una habitación que tenía, en la parte alta de la pared, un altar de santos enmarcado en un triángulo de madera, iluminado con luz de fluorescente verde, y un cuadro del Sagrado Corazón de Jesús. Además, en la oficina había un escritorio, un teléfono, un estante con libros, cassettes, grabadora y una refrigeradora para guardar la esencia de los baños. La habitación tenía un fuerte olor a grasa de auto.

Una paciente informó que, luego de entablar una conversación amistosa, Marta (sobrenombre de la sanadora) le preguntó su nombre y domicilio. Para llegar al diagnóstico, le hizo preguntas que descartaban posibles daños y «examinó» el estado de salud de su alma y cuerpo, «viendo» su aura. Aunque en este caso la sanadora solo usó su clarividencia, en otros casos también usaba las cartas por cinco soles más. La lectura de cartas era opcional en 1992, pero en 1995 era obligatoria.

La sanadora le dijo a la paciente que «pensaba por el estómago», es decir, que era muy emotiva, que tenía problemas con el neurovegetativo,

la tiroides, el hígado, el omóplato, la columna dorsal, las várices, los pies y los ojos, por presión en el nervio óptico por una pobre irrigación sanguínea. A lo largo de estas menciones, la paciente confirmaba el diagnóstico. Las prescripciones fueron de tres tipos: tomar los baños y comulgar, consumir hierbas medicinales —para mejorar la dieta— y asistir a la sanación grupal los jueves.

El siguiente es un resumen de las preguntas e indicaciones de la sanadora:

Toma canchalagua para purificar la sangre (hierba medicinal), porque has tenido quistes funcionales, ahora tienes como lentejitas en los ovarios, puedes venir a la sanación de los jueves.

¿Te duele debajo del ombligo? Es por el colon [...] Ensalada de choclo y apio con limón y sal.

¿Tienes problemas de pelea con alguien? ¿Hace cinco años? [Respuesta de la paciente: sí]. ¿También hace un año? [Respuesta de la paciente: puede ser]. ¿Quién es?, ¿un hombre con «tales» y «tales» características? [Respuesta de la paciente: es mi marido].

Hay una persona que te quiere quitar a tu marido, que sueña platónicamente que ustedes se van a separar y que ella se quedaría con él. Observa que no halla nada tirado en la puerta de tu casa, que no halla basura. Toma diez baños.

La sanadora le indicó que debía tomar los baños diariamente durante diez días, por solo una vez. Inmediatamente después de tomar los baños, debía comulgar en un templo católico, y luego debía tomar el aceite consagrado que ella misma le ofreció. Asimismo, le dijo que siguiera las instrucciones de los baños, contenidas en la hoja. Le explicó que el baño se aplicaba en diversos puntos energéticos parecidos a los de la acupuntura, que también coinciden con la señal de la cruz. La paciente llevó envases vacíos, compró las aguas¹ y realizó los baños de

¹ La sanadora controla la distribución y venta de la esencia de hierbas para los baños.

manera personal en su casa. A continuación, una reproducción de la hoja de instrucciones de los baños:

HOJA DE INSTRUCCIÓN DE LOS BAÑOS

1. Se diluye la esencia de los baños en la proporción de agua indicada.
2. Antes de realizar la primera dosis de los baños y con el fin de pedir permiso para la limpieza se reza lo siguiente: SEÑOR MÍO JESUCRISTO, TE OFREZCO ESTOS ROSARIOS PARA QUE ME MIRES CON OJOS DE PIEDAD Y LE DES PERMISO A CARLITOS TULLERQUIE RAMÍREZ PARA QUE ASÍ ME PUEDA CURAR Y SACAR LA MALDAD QUE ME HAN HECHO LOS HUMANOS.
3. El primer día se rezan diez padrenuestros y cien avemarías.²
4. El paciente se ducha con agua y jabón, luego se realiza el baño con el agua de hierbas; mientras que se va echando el agua de hierbas de taza en taza, se va repitiendo lo siguiente: QUE SALGA LO MALO, QUE ENTRE LO BUENO, ASÍ COMO JESÚS ENTRÓ A JERUSALÉN, DIOS CONMIGO, YO CON ÉL, ÉL POR DELANTE, YO TRAS ÉL. En total son seis lugares en donde se derrama el agua y se repite la frase tres veces. Las partes son las siguientes: la coronilla, el pecho, la espalda, el hombro izquierdo, el hombro derecho y el ombligo. En cada baño se repite este rito hasta que se agote la cantidad recetada.
5. Después de cada baño, y antes de secarse, se reza lo siguiente: COMO SIERVO DE DIOS Y CRIATURA SUYA, DESLIGO DEL ESPÍRITU MALIGNO CUANTO ESTÉ LIGADO, EN NOMBRE DEL DIVINO CREADOR, A QUIEN AMO DESDE QUE LO CONOZCO CON TODO MI CORAZÓN, ALMA Y SENTIDOS, Y A QUIEN PROMETO ADORAR ETERNAMENTE Y AGRADECER LOS BENEFICIOS QUE CUAN PADRE AMOROSO

² Esta práctica parece una versión similar a la del rosario católico, aunque en ella no se alude a la meditación de los misterios de la vida de Jesús y María.

ME CONCEDE SIN TASA NI MEDIDA. ¡YO TE ORDENO, ESPÍRITU DEL MAL, QUE TE ALEJES DE ESTE CUERPO QUE ESTÁ ATORMENTADO Y LO DEJES EN PAZ!. Mientras se va sacudiendo el agua, se dice tres veces (en este momento se hace la señal de la cruz en la nuca diciendo los nombres y apellidos): EN EL NOMBRE DEL PADRE, DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO, QUE POSEN LOS ESPÍRITUS SUPERIORES DE ADONAI, ELOIM Y JEHOVÁ, CUYA PRESENCIA INVOCO YO EN ÉL, EN ESTE ACTO, AMÉN.

6. Rezar tres padrenuestros y tres credos. La toalla debe estar limpia, nadie debe usarla después y debe ser lavada inmediatamente.
7. Recomendaciones: cambiar las sábanas el primer día y utilizar ropas limpias después del baño.
8. Marcar en la parte baja del papel la cuenta de los baños que se van tomando.
9. Se hace una oración opcional al terminar el baño diario, que se dedica a los médicos espirituales: SEÑOR MIO JESUCRISTO, TE OFREZCO ESTOS CREDOS A NOMBRE DE... (nombrar cada médico espiritual), PARA QUE LES DES FUERZA Y ENERGÍA Y ASÍ ME PUEDAN CURAR Y SACAR LA MALDAD QUE ME HAN HECHO LOS HUMANOS.

La hoja lleva escritas al final varias oraciones como el Credo, el Padrenuestro y el Avemaría. Cada botella de dos litros de la esencia de hierbas costaba dos dólares americanos en 1991 y 20 en 1995.

Hay varios tipos de pacientes, unos se contentan con la consulta de Marta y con la eficacia relajante de los baños, sin llegar a participar de la sanación grupal. Otros necesitan, además, un grupo de pertenencia, un cuerpo de creencias y experimentar los rituales los jueves de sanación grupal. Estas creencias incluyen la idea de que con los baños se logra una limpieza de los daños, *karmas* y enfermedades de las personas. Con cierta variación en el conjuro, esta esencia de hierbas también sirve para hacer «limpias» de locales con malas vibraciones. La manifestación de los pacientes respecto a su diagnóstico se relaciona con daños o *karma*,

mal orgánico, desorientación espiritual y, a veces, nada —son estos los pacientes a los que Marta encuentra limpios del daño y que se acercan al grupo buscando pertenecer al mismo, compartir conocimientos o buscar alguna verdad—. Marta inspira admiración y confianza.

De manera complementaria, Marta y Juan (sanador, socio y promotor de Marta) daban los baños a domicilio cuando se trataba de personas moribundas y de baños rozados. Estos baños se dan para que «florezca» la buena suerte y costaban 40 dólares americanos en 1990. A continuación se presenta el testimonio de una paciente que pidió que le hicieran los baños rozados:

En 1990 me hice los baños rozados, en esa época vinieron Juan y Marta a mi casa para dárme los. Se trataba de una lima, membrillo y huevo. La lima para cortar la mala suerte, el huevo para extraer las malas energías y el membrillo para florecer. Para terminar, a uno le echan encima unos baños con los pétalos de muchas flores. Para este baño, una está desnuda, mientras Juan pasa o frota; Marta va «mirando» los lugares donde la persona necesita y va indicando el lugar del cuerpo que debe ser frotado con la lima, el huevo y el membrillo. Ahora esos baños están en 80 soles o casi 40 dólares.³

El grupo tiene otras prácticas de «limpieza» de las malas vibraciones, como la pasada del huevo, que es una práctica muy parecida a las realizadas por los curanderos tradicionales, tal como se constata en el siguiente testimonio:

[...] la experiencia fue como sigue: llegamos, esperamos un ratito, Marta nos hizo subir y entramos en un cuarto. Ella se sentó, le entregué los huevos —que me pidió que [fueran] de gallina recién muerta—. Le dije que solo uno era de gallina recién muerta. Reconoció, sin que le diga, cuál era y fue el primero que le pasó a mi hija. A mi hija le dijo que, si sabía rezar el Padrenuestro, rezara uno, y luego si sabía rezar el Credo, rezara uno. El huevo se lo pasó primero por la cabeza, dándole vueltas y luego por el cuello. Luego el segundo huevo se lo pasó por el pecho, el estómago

³ Testimonio de Marina.

y el tercero por la espalda. El primer huevo salió pesado, yo le dije para que lo partiera para ver lo que salía, pero me dijo que iba a absorber de nuevo el susto. Los tres huevos salieron bien pesados. A mi hija le preguntó a qué le tenía miedo, mientras le pasaba el primer huevo. Al final me dijo que arrojara los tres huevos al mar —los metió en una bolsa y los amarró—. Después le pregunté si le debía algo y me cobró 10 soles —el triple de lo que cobraría una curiosa—.⁴

2. LAS LECTURAS BÁSICAS DE LOS SANADORES O PROMOTORES

Los textos más leídos por todo el grupo y consultados permanentemente por Marta son los textos de Chiappe,⁵ quien habla de un «curanderismo folclórico» espiritista; de Brennan⁶, quien habla de un *curanderismo intelectual* espiritista; de Hay,⁷ quien habla de un *curanderismo mental* espiritista; de Weiss,⁸ quien habla de una *psiquiatría esotérica*; y de Lucas⁹ (seminario de parapsicología), quien habla de una *psiquiatría esotérica*. En el Cuadro n.º 2 se presenta una descripción de estas lecturas.

A continuación hago una explicación de los textos antes mencionados: los cinco autores hacen alusión al bien y al mal desde un punto de vista moral y creen que entre las causas más importantes de las enferme-

⁴ Testimonio de Clara, paciente transitoria.

⁵ CHIAPPE, Mario. *Curanderismo* (tesis de doctorado en medicina). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974.

⁶ Ann Brennan es una integrante de la Nueva Era. Basa la noción de salud holista en una imagen holonómica del mundo, en la que lo separado sólo sería el elemento superficial, mientras que en la profundidad, en el ser auténtico, todo existiría en permanente compenetración. BRENNAN, Barbara Ann. *Manos que curan*. México: Ediciones Roca, 1990 [1987]. Un resumen puede verse en SUDBRACK, Josef. *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*. Madrid: Paulinas, 1990, pp. 26-27.

⁷ HAY, Louise. *Usted puede sanar su vida*. Buenos Aires: EMECE-URANO, 1985.

⁸ WEISS, Brian. *Muchos sabios, muchas vidas*. Buenos Aires: Santillana, 1992.

⁹ Lucas es parapsicólogo y sacerdote agustino. Vive en Brasil.

dades de hoy está la ausencia del sentido de la vida, aunque los primeros cuatro atribuyen esta carencia a la ausencia de Dios. Todos estos terapeutas apuntan al manejo técnico de la mente y de la sugestión como instrumento. Las técnicas son diferentes y los sentidos de la vida que propugnan también lo son. Por un lado, para Brennan, Hay y Weiss, la relación con el Absoluto es una relación monista: el hombre y Dios son uno solo. Ni el curanderismo folclórico —explicado por Chiappe— ni la parapsicología —explicada por Lucas¹⁰— incorporan al sentido de sus terapias la idea de la esencia de Dios en el hombre; ambos conciben que la enfermedad es psicosomática. Asimismo, ambos toman en cuenta el entorno social del enfermo y buscan terapias sugestivas para fortalecerlo y lograr que pueda tener un desempeño óptimo en su medio social y familiar.

Cuadro n.º 1

DESCRIPCIÓN DE LAS LECTURAS BÁSICAS DE SANACIÓN

NOMBRE	MÉTODO	CONCEPTO DEL CUERPO	TÉCNICAS/ DIAGNÓSTICO	OBJETIVO
1. CHIAPPE	Curanderismo folclórico Espiritismo	La armonía entre el hombre y su ambiente social y natural. ¹¹	Diagnóstico por adivinación y por síntomas físicos y psíquicos Cura por sugestión (usa hierbas medicinales e invoca a los santos)	Eliminación del daño
2. BRENNAN	Curanderismo intelectual Espiritismo	El cuerpo humano tiene siete cuerpos o campos energéticos. Ello permite la reencarnación, la regresión para recuperar la salud holística y el reencuentro con la esencia divina. Se trata de la aceptación de lo irracional.	Mediante la percepción extrasensorial o la alteración de la conciencia. Uso de información de maestros espirituales por canalización	Equilibrar la vida del paciente y silenciar su mente para ampliar sus percepciones
3. HAY	Curanderismo mental	La persona misma crea la idea de la enfermedad. El cuerpo	Regresión a la infancia y recreación	El paciente debe de olvi-

¹⁰ LUCAS, Miguel. *El otro lado del hombre: los fenómenos más comunes de la parapsicología*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1992.

¹¹ VALDIVIA, Óscar. *Hampicamayoc, medicina folclórica y su substrato aborigen en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1986, p. 143.

Cuadro n.º 1 (Continuación)

NOMBRE	MÉTODO	CONCEPTO DEL CUERPO	TÉCNICAS/ DIAGNÓSTICO	OBJETIVO
		es espejo de las ideas y de las creencias. El mal no existe; la Divina Inteligencia Infinita apoya a los hombres, no los cuestiona. El pecado trae la idea de culpa y el castigo trae la idea de la enfermedad.	del ambiente emocional Todo el problema se reduce al manejo de ideas equivocadas.	dar el pasado y el resentimiento, y debe perdonar. El paciente puede autocurarse.
4. WEISS	Psiquiatría esotérica	La mente guarda información de traumas de las personas ocurridos en esta vida y en reencarnaciones pasadas. Se deja de reencarnar cuando se poseen las cualidades del amor, la pasividad, compasión y caridad.	Regresión hipnótica Relajación, visualización, estados de meditación y experiencias espirituales	Cura los síntomas físicos y psíquicos por medio del conocimiento de sus causas en el pasado. Se debe mejorar para no reencarnar. Busca la experiencia interior.
5. LUCAS	Parapsicología práctica	El hombre es cuerpo, energía y espíritu. Entre los problemas del hombre actual están las enfermedades psicoso-máticas, el desequilibrio emocional y el rechazo de uno mismo, la carencia del sentido de la vida, la angustia, la depresión, la falta de concentración, una pobre relación familiar y humana, falta de autoestima, tensión, influencias negativas, estrés, miedo e inseguridad. Habla del aura como «piel psíquica» y del campo energético.	Uso de técnicas mentales para conseguir la salud. Uso de la cromoterapia. Uso de la radiofónica.	Recuperación del equilibrio energético mediante el uso de la fuerza mental. Usa la influencia positiva de la mente para obtener la sanación.

El concepto de los espíritus que median está presente en Brennan, en Hay y en el curanderismo popular. Los conceptos de la reencarnación, así como la visión del cuerpo humano como una materia negativa,

superada y carente de significación para el individuo, aparecen en Brennan, Hay y Weiss. En la visión del curanderismo folclórico y en la parapsicología práctica hay un fuerte deseo por tener salud orgánica, así como una armonización con el medio social. Las convicciones de Marta estaban orientadas hacia las lecturas de Brennan, Hay y Weiss.

Asimismo, las lecturas gnósticas que hace Santiago (otro socio, sanador y promotor del grupo) tienen un valor cohesionador dentro del grupo, y él tiene la autoridad moral para enseñar estos conocimientos. Santiago enseña a partir de las lecturas que se presentan en el Cuadro n.º 2, y su tendencia es claramente esotérica. Le interesa lo oculto en la oración, en los milagros, así como en las peculiaridades divinas del Señor Jesús, y explica estos fenómenos de una manera «científica». Él se inspira en el gnosticismo de los rosacruces, de los teósofos y de los antropósofos.

Todas estas corrientes gnósticas se originaron en el gnosticismo cristiano del siglo II después de Cristo, con los teósofos Madame Blavatsky (a la cabeza) y Leadbeater, quien fuera su sucesor. Luego continuó con la antroposofía, que surgió con Steiner, anteriormente teósofo; y, por último, con la Fraternidad Rosa Cruz, que nació en el siglo IV. Bohme, fundador de los rosacruces, nació en Görlitz (Prusia) y dejó escritos que llamaban a una reforma socio-religiosa.¹² Todos estos grupos se asignaron una sabiduría que provenía del antiguo Egipto y estilaban reunirse en cámaras secretas.

La idea general del gnosticismo es que el cuerpo humano es malo y, por ende, su meta es romper el encadenamiento de lo corporal. Los teósofos y antropósofos¹³ propugnan una unión de conocimientos, cualquiera sea su origen. Las tres ideologías consideran que el hombre es un pedazo de Dios, que Dios está en el hombre y que el hombre debe reencarnarse para volver a Dios purificado. «Gnosis» significa 'conocimiento' de la experiencia interior, «mediante el cual el hombre descubre y se recupera del todo a sí mismo en su verdad y realidad últi-

¹² GUERRA, Manuel. *Los nuevos movimientos religiosos*. Pamplona: EUNSA, 1993, p. 430.

¹³ *Ibid.*, p. 417.

mas»,¹⁴ y recuerda su origen divino. No se trata de un conocimiento sensorial ni racional ni de fe; es, más bien, una introspección psico-religiosa, de carácter irracional. El gnosticismo moderno se atribuye a Samael Aun Weor¹⁵ y fue fundado en Colombia en 1977. De él nació el Movimiento Gnóstico Cristiano Universal, movimiento al que pertenecieron Santiago y Juan en distintos momentos.

Las creencias gnósticas se expresan en los diversos niveles del grupo de sanación, como el interés, entre los pacientes transitorios, por la sanación y la sanadora; por las nociones de salud holista y gnóstica entre los pacientes permanentes; y por ser sanadores y el espiritismo entre los promotores. Las lecturas gnósticas más importantes dentro del grupo son las que se presentan en el Cuadro n.º 2.

Cuadro n.º 2
DESCRIPCIÓN DE LAS LECTURAS GNÓSTICAS BÁSICAS

1. <i>Cosmología general</i> de José Rosciano Holder			
GRUPO	META	TEMAS	NOCIONES ANTROPOLÓGICAS
Rosacruz	El retorno a Dios El manejo de fuerzas mágicas Ser una escuela iniciática Hacer un monasterio iniciático en los Andes	El destino es una programación de reencarnaciones. <i>Oposición a la Iglesia:</i> los santos no escuchan las oraciones porque se reencarnan. La oración solo es la movilización de energías; es un <i>mantra</i> . Rechazan el celibato. Jesús es un personaje esotérico. Dios es energía. <i>Salud:</i> la curación solo se logra a través de espíritus encarnados y desencarnados. Creen en la regresión hipnótica a otras vidas.	Creen en los diversos planos de la existencia, que permiten la evolución espiritual, la purificación del <i>karma</i> a través de las reencarnaciones. Creen en la existencia e intervención de espíritus guías.

¹⁴ *Ibid.*, p. 442.

¹⁵ *Ibid.*, p. 451.

2. <i>El hombre visible e invisible</i> de Leadbeater			
GRUPO	META	TEMAS	NOCIONES ANTROPOLÓGICAS
Teosofía	Somos chispa divina que retorna al Logos Solar.	Se apoya en el conocimiento de las Sagradas Escrituras y en el conocimiento y testimonio de las religiones primitivas. Cree en el aura. Cree en los planos de la existencia. Habla de química oculta.	Cree en las reencarnaciones. El ser humano evoluciona a través de siete planos de la naturaleza hasta llegar a la purificación.

3. <i>Fundamentos del arte de curar</i> de Rudolf Steiner			
GRUPO	META	TEMAS	NOCIONES ANTROPOLÓGICAS
Antroposofía	El arte de curar	Habla de la intuición e inspiración para el conocimiento de lo espiritual. También se refiere a la capacidad de relacionarse con seres espirituales.	Cree en las causas metafísicas de la enfermedad. Cree en la curación por medio de movimientos armónicos y que tienen efectos en el alma y en el espíritu.

3. EL GRUPO DE LOS PACIENTES PERMANENTES Y SUS LECTURAS BÁSICAS

Estos pacientes son cercanos al grupo promotor: Marité, la pareja de Fernando, Orlando y su esposa Carolina, Linda, Arturo y Mariza. Todos estiman a Marta por sus dones de sanación, pero también tienen muchas discrepancias con ella, debido a que no creen en los mensajes de los espíritus y no les gusta el manejo conflictivo de Marta en las relaciones interpersonales. Al interior del grupo hay una intensa lucha por el control. Por un lado, Marta se mantiene a la cabeza, seguida por Juan, Fernando, Ángela y Santiago —quien no tiene pretensiones de poder—. Por otro, están Sonia, Linda, Carolina, Arturo, Marité y Cé-

sar, quienes tienen una actitud crítica frente a Marta. Ella se ha mantenido como líder a pesar de los conflictos y las contradicciones. Los pacientes permanentes son muy amigos de ella, pero muchas veces no se conocen entre sí ni asumen una participación tan comprometida.

Se ha señalado cómo se originan las creencias de los pacientes transitorios, personas que no tienen mayor preparación esotérica ni intelectual. Sin embargo, entre ellos hay quienes sí traen inquietudes esotéricas, de nueva religiosidad y de otros asuntos similares. Estos últimos pasaron de pacientes transitorios a pacientes permanentes y se hicieron amigos personales de Marta. Comparten inquietudes que trascienden la mera sanación grupal como, por ejemplo, el interés por los conocimientos esotéricos y por hacer vida de comunidad. Estos pacientes permanentes se caracterizan por ser personas más leídas; la mayoría de ellos ha leído los textos de Carlos Castañeda, que es muy popular. A continuación se presenta un breve resumen de dos de sus textos:

- A) *Las enseñanzas de don Juan* (1968). En este texto, el autor trata de presentar la importancia del aprendizaje en el manejo de los poderes del peyote (o mescalito) y de su relación con el maestro (brujo o chamán) que lo está iniciando. Se trata del encuentro con experiencias místicas, con espíritus desconocidos provenientes del peyote y su sustancia alucinógena. Vale la pena resaltar su énfasis en los estados de realidad no ordinaria y la manipulación de estos a través de la ingestión de sustancias alucinógenas a partir del peyote. Otro aspecto importante es que resalta la experiencia de la alteración de la conciencia y niega la existencia de un orden conceptual o racional. Valora sobre todo lo pragmático como eje de la unidad o consenso especial.
- B) *Viaje a Ixtlán* (1975). El objetivo del texto es enseñar cómo llegar a obtener la «visión» para ser brujo, ver al aliado (espíritu auxiliar), dominarlo a través de una lucha y romper los lazos afectivos con los familiares.

Don Juan sonrió. Genaro te contaba su historia —dijo— porque ayer paraste el mundo, y él piensa que también «viste», pero eres tan tonto que

tú mismo no lo sabes. Yo le digo que eres un ser muy raro, y que tarde o temprano verás. De cualquier modo, en tu próximo encuentro con el aliado, si acaso llega, tendrás que luchar con él. Si sobrevives al choque, de lo cual estoy seguro, pues eres fuerte y has estado viviendo como guerrero, te encontrarás vivo en una tierra desconocida. Entonces, como es natural para todos nosotros, lo primero que querrás hacer es volver a Los Ángeles. Lo que dejaste allí está perdido para siempre. Para entonces, claro, serás brujo, pero eso no ayuda; en un momento así, lo importante para todos nosotros es el hecho de que todo cuanto amamos, odiamos o deseamos ha quedado atrás. Pero los sentimientos del hombre no mueren ni cambian, y el brujo inicia su camino a casa sabiendo que nunca llegará, sabiendo que ningún poder sobre la tierra, así sea la misma muerte, lo conducirá al sitio, las cosas, la gente que amaba. Eso es lo que Genaro te dijo. Castañeda pensó [...] sabía que aún no había llegado mi hora.¹⁶

La experiencia relata el manejo de un estado alterado de conciencia provocado por la ingestión de un alucinógeno, luego de la alteración del estado de conciencia sin alucinógeno alguno. La actitud incansable de Castañeda es parecida a la de un guerrero que busca la meta del misticismo y del conocimiento no racional dentro de sí. Este autor es un modelo o paradigma seguido por muchos pacientes permanentes y que posiblemente han asociado las características de Marta a las de don Juan. Guardando cierta distancia, se podría decir que Marta ha alcanzado esta visión de la cual se habla en los textos de Castañeda, debido a otras causas y sin uso de sustancias alucinógenas.

El Cuadro n.º 3 presenta el resumen de otros textos leídos por los pacientes permanentes: *The turning point* de Capra;¹⁷ *El I Ching o Libro de las mutaciones*, un milenario oráculo chino;¹⁸ y *El sentido de lo humano* de Maturana.¹⁹

¹⁶ CASTAÑEDA, Carlos. *Viaje a Ixtlán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990 [1975], p. 362.

¹⁷ CAPRA, Fritjof. *The turning point*. Londres: Flamingo, 1985.

¹⁸ *El I Ching o libro de las mutaciones*. Barcelona: EDHASA, 1985 [1977].

¹⁹ MATURANA, Humberto. *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Colección Hachete, 1992.

Cuadro n.º 3
LECTURAS BÁSICAS DE LOS PACIENTES PERMANENTES

AUTOR	TEMAS	LA MÍSTICA Y LA SALUD
1. CAPRA	<p>El rescate del matriarcado El uso de la energía solar Sistema de valores de la sensación y del idealismo Los valores éticos son relativos. La percepción personal es la única fuente de conocimiento y de verdad. Cambio de paradigmas para la física El <i>impasse</i> económico Nuevo modelo biomédico Postula medicina holista Promueve la medicina de sociedades tradicionales. La verdad, la justicia y la belleza nacen de la subjetividad y, por este motivo, son universales. La ecología tiene una espiritualidad femenina. Profetiza el surgimiento de una nueva era que se entronca a los movimientos sociales de los 60 y 70.</p>	<p>Lo más importante en la terapia es la respuesta psicológica y la cura mental. La intuición, lo holístico y lo ecológico van unidos y las medicinas chamánicas, hindúes y chinas incorporan dichas características. El uso de estados de conciencia no ordinarios a través de la regresión auto-hipnótica para la autocuración La meta es la unicidad y la satisfacción de las necesidades espirituales de las personas.</p>
2. <i>I CHING</i>	<p>Libro de las mutaciones La intención es contrarrestar el azar. El oráculo se basa en la sincronía de los hechos.</p>	<p>El <i>I Ching</i> es considerado una técnica oracular o método de exploración del subconsciente. Se opone al sistema de causa y efecto. Observa los hechos, pero no los analiza. Le interesa el estado psíquico de la persona al momento de lanzar unas monedas y de hacer preguntas. La tradición china piensa que son espíritus los que intervienen en la configuración de las monedas y, por tanto, en las respuestas.</p>

Los textos arriba mencionados fueron unos referentes importantes en la reconstrucción de sentidos porque no solo reflejan los síntomas individuales de un cambio de vida personal, sino que son textos que están expresando los síntomas de un cambio de época. El ser humano debe encontrarse consigo mismo, con los otros seres humanos y con la naturaleza. Son textos que aluden a una dimensión espiritual y buscan también posibles luces que permitan reconstruir un nuevo orden cósmico, desde lo personal hacia lo universal.

4. EL PROBLEMA DE LA SALUD Y LAS CRISIS SOCIALES

Las clases medias viven la crisis con un cierto sentimiento de desamparo, y su salud tiende a verse afectada. Asimismo, han visto restringida su capacidad de gasto, razón por la que asisten poco a los servicios médicos particulares. A este hecho se suma el desequilibrio psíquico que acarrea la ansiedad, por la incertidumbre económica y la crisis general de la sociedad.

El tema de la salud, pues, se convierte en un asunto serio, con gran seguridad vinculado a la frustración, al agotamiento y al estrés. A esta circunstancia se debe la gran importancia que ha adquirido la salud y el interés que despierta en las personas la posibilidad de acceder a los secretos necesarios para rendir más. Tal vez el incremento de los fieles en iglesias no cristianas puede estar asociado a sus múltiples ofertas psicoterapéuticas. Son iglesias que también promueven un culto a la salud y, en ese sentido, responden a la crisis actual.

Según el antropólogo norteamericano Weston La Barre,²⁰ se trata de que la persona asume una «actitud sagrada» como respuesta a una crisis:

Cualquier reacción del grupo a la crisis, crónica o aguda, que es cültica. «Crisis» es una frustración profundamente sentida o un problema básico

²⁰ LA BARRE, Weston. «Material for a History of Studies of Crisis Cults: a Bibliography Essay». *Current Anthropology*, vol.12, n.º1, Illinois, Chicago Press, 1971, pp. 3-44.

que no puede ser solucionado por métodos rutinarios, seculares ni sagrados. [...] El término culto de crisis incluye básicamente una nueva actitud «sagrada» hacia un conjunto de creencias: excluye la respuesta secular, pragmática o revisionista que es tentativa y relativista.²¹

La ansiedad, creada por el temor al fracaso, va generando el estrés. De pronto, este sentimiento de frustración se suma a esa búsqueda de lo sagrado, relacionada con actitudes posmodernistas. El estrés se define de la siguiente manera:

[...] en un especial sentido psicológico, [es] como una «descompensación» patológica del funcionamiento normal del cuerpo, y en el preciso sentido freudiano de «regresión» o descompensación psicológica. La regresión es una descompensación de las funciones adaptativas del ego, por esta razón los cultos de crisis son comúnmente derefísticos²² [...]. Finalmente, el cuerpo algunas veces responde inconvenientemente al estrés [...] de la misma manera hace la mente.²³

El estrés psicológico muchas veces motiva ansiedad y diversas enfermedades; por ello, los hombres claman por «ayuda sobrenatural». Ante la amenaza del peligro, lo importante es el tipo de respuesta psíquica a la que acuden las personas.

5. LA ENFERMEDAD EN LA RELACIÓN ENTRE EL CUERPO Y EL ALMA SEGÚN LAS TRADICIONES CATÓLICA, CHAMÁNICA Y PSICOANALÍTICA

La diversidad cultural y la necesidad de encontrar explicaciones en diversas tradiciones culturales afloran actualmente para dar cuenta de la relación entre el alma o espíritu y el cuerpo.

²¹ *Ibid.*, p. 11.

²² Derefístico, hablando del pensamiento desasido de lo real, es decir, autístico (Bleuler, Pieron). LALANDE, André. *Vocabulario de la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1953, p. 292.

²³ *Ibid.*

5.1. La definición de cuerpo y alma de la Iglesia católica

Cada tradición cultural tiene sus propias nociones sobre el cuerpo y el espíritu. Para la Iglesia Católica, los conceptos de cuerpo y alma están unidos en «una única naturaleza» y existe la idea de un cuerpo que resucitará al fin de los tiempos.

364: [...] es toda la persona humana la que está destinada a ser, en el Cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu Santo: uno en cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material de tal modo que por medio de él, éstos alcanzan su cima y elevan la voz para la libre alabanza del Creador. Por consiguiente, no es lícito al hombre despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, tiene que considerar su cuerpo bueno y digno de honra, ya que ha sido creado por Dios y que ha de resucitar en el último día.²⁴

365: La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma la «forma» del cuerpo;²⁵ es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza.²⁶

La Iglesia Católica presenta varias formas de sanación. Son de especial interés las que tienen mayor difusión dentro del catolicismo popular, como son los pedidos de sanación dirigidos a los santos, a la Virgen y a las distintas advocaciones del Señor Jesucristo y de la Virgen. Otras formas de sanación son las curaciones carismáticas y las misas de sanación.

5.2. El chamanismo y la salud

El chamanismo es parte de las religiones premodernas, en las cuales el tiempo mítico tiene predominancia sobre el tiempo cronológico e his-

²⁴ Gs 14, 1. *Catecismo católico* 1992: 87.

²⁵ Cf. Concilio de Viena. Año 1312, Ds 902.

²⁶ *Ibid.*, p. 87.

tórico. Los poderes chamánicos están relacionados con una expectativa cultural sobre el chamán y con una determinada relación entre el Creador, las fuerzas sagradas y el chamán. Esta relación varía de cultura en cultura.

De acuerdo con los datos del psiquiatra Chiappe,²⁷ en el Perú, los curanderos pertenecen al entorno popular. Para ellos hay enfermedades que son de Dios y de daño, «[...] estas últimas [enfermedades del daño] están bajo el poder sugestivo terapéutico del curandero, por su origen mágico —escapa a la medicina—».²⁸ El curanderismo tiene una noción de cuerpo y mente colectivos, en la que se asume que algunas de las enfermedades son el resultado de desajustes sociales y en las que «El curandero resuelve la consecuencia de la agresividad en caso del daño²⁹ y [...] acentúa las defensas psicológicas organizadas por la comunidad frente a su conflictiva social, sin que ello produzca una ruptura o desajuste con su mente».³⁰

El marco de acción terapéutica es el empírico-racional, en el caso del tratamiento orgánico, y el mágico (o psíquico) —es decir, la sugestión y alucinación—, en el caso del tratamiento del daño. Ambos resultan complementarios. La técnica chamánica también «abarca toda una metodología terapéutica próxima al psicoanálisis».³¹ Por otro lado, las técnicas para entrar en estado de trance «parecen causar una modificación fisiológica que permite a la persona el uso más amplio de sus facultades psíquicas».³² Cuando la enfermedad es de Dios y tiene un origen natural, no le corresponde ser tratada por el curandero sino por los doctores del hospital.³³

²⁷ CHIAPPE, Mario. *Op. cit.*

²⁸ *Ibid.*, p. 85.

²⁹ *Ibid.*, *loc. cit.*

³⁰ *Ibid.*, p. 87.

³¹ REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal. Estudio de la religión en la Amazonía*. Iquitos: CETA, 1989, t. II, p. 44.

³² *Ibid.*, p. 41.

³³ *Ibid.*, p. 17.

5.3. El psicoanálisis

Surge como una rama de la ciencia y en especial de la medicina. Su fundamento se apoya en la afirmación de un inconsciente, hacia el cual son remitidos los complejos psíquicos desagradables o irresistibles, en virtud de una «censura» que la conciencia ejerce. El mecanismo de la curación consiste en que el inconsciente le presente a la conciencia la causa verdadera de los trastornos. A este fenómeno se le llama «catarsis». En lo que concierne a la salud mental, el psicoanálisis aporta una terapia propia que busca interactuar con la medicina sintomática. El psicoanalista Mitscherlich³⁴ propone que para mejorar el sistema médico se requiere del apoyo de los sociólogos y antropólogos, ya que la medicina aún sigue tratando al paciente como un cuerpo y no como persona. El autor propone la asociación entre estado emocional y enfermedad: «La desesperanza y el desamparo representan disposiciones de ánimo que penetran todas las partes de la personalidad de un modo integrativo. No debe subestimarse el efecto psicósomático de un estado de desánimo surgido de la amenaza o de la aniquilación de esperanzas que, en cuanto representaciones inconscientes, desempeñan un papel central para el individuo».³⁵

Por otro lado, remarca el papel del psicoanálisis en la curación de los pacientes psiconeuróticos, basándose en la importancia de recordar. «Cuando la paciente había avanzado en su labor de recordar, al punto de poder apreciar las conexiones [...] habían desaparecido su dolor de cabeza y demás [...]. Con la asociación entre los traumas actual e infantil se ha logrado un progreso incomparable en la comprensión de la psiconeurosis».³⁶

Se subraya la relación entre las tensiones y traumas de la vida cotidiana, y la aparición de determinadas enfermedades como la úlcera del hombre joven; la genuina asma bronquial; las enfermedades primarias

³⁴ MITSCHERLICH, Alexander. *La enfermedad como conflicto I: ensayos sobre medicina psicósomática*. Buenos Aires: Sur, 1971.

³⁵ *Ibid.*, p. 120.

³⁶ *Ibid.*, pp. 72-73.

crónicas de las articulaciones; la hipertiroiditis; la hipertensión en estado de labilidad, que va fijándose paulatinamente; la angina de *pectoris* juvenil; la distonía vegetativa o fenómenos similares de una frustración psicósomática rica en síntomas.³⁷ Parecería que el cuerpo ayuda a revelar cosas verdaderas. El autor piensa que la diferencia entre el médico y el psicoanalista es que el médico refuerza la creencia de que la causa de la enfermedad está en el cuerpo del paciente, mientras que el psicoanalista le da mayor importancia a la historia evolutiva anímica y a las actitudes y puntos de vista adoptados por el paciente. Siguiendo al autor sobre los límites de la medicina, dice así:

Los límites de la medicina puramente científica-natural son hoy claros; así mismo lo es la necesidad de desarrollar un concepto de enfermedad más adecuado a la realidad vital humana, frente a una multiplicidad de formas de padecimiento. El momento de la vivencia adquiere en semejante concepto derechos de igualdad frente al momento de la función biológica; no permiten ser reducidos el uno al otro, sino que subsisten yuxtapuestos en igualdad de derechos. Nuestro conocimiento de los ámbitos vivenciales y de su repercusión sobre las funciones biológicas es bastante defectuoso todavía [...]. A fin de comprender al enfermo dentro de su mundo vivencial y de poder juzgar de qué modo está ligado este mundo con la estructura funcional biológica, se requieren nuevos conocimientos científicos.³⁸

Aunque la ciencia médica, por su carácter, actúa sobre los síntomas de las enfermedades, acepta la teoría de la existencia de enfermedades de tipo psicósomático.

6. LA PERSONALIDAD

Finalmente, luego de revisar esta minuciosa etnografía de acciones de sanación directas al cuerpo y al alma de cada persona, y considerarlas en

³⁷ *Ibid.*, p. 86.

³⁸ *Ibid.*, p. 175.

relación con un grupo que le da sentido a lo que vive, he podido ofrecer una reflexión desde los enfoques más arraigados en nuestra matriz cultural tradicional. Esta reflexión se hizo para contrastarla con las concepciones gnósticas y esotéricas que el propio grupo maneja y mediante los cuales innova en esa vieja matriz cultural con postulados propicios para recomponer el propio yo desde la posmodernidad. La personalidad es aquello que diferencia a una persona de otra y, también, es el «conjunto de cualidades que constituyen a la persona o supuesto inteligente».³⁹ Hay que tener en cuenta que la noción de personalidad puede alterarse:

Primero, el concepto de personalidad se ve trastocado por los grupos de Nueva Era, a tal punto que es reducido al concepto de energía. Para los místicos españoles, la categoría de personalidad es absoluta, y eso posibilita la «unión» o «encuentro» del hombre con Dios: «Es para ellos mucho más parecida a un milagro ocasional que a una identidad original».⁴⁰ Segundo, el elogio a la locura: se ha generalizado en la sociedad actual un tipo de desorden mental llamado el «elogio» a la esquizofrenia o locura. Se trata del elogio a una personalidad incoherente, con un yo fragmentado, por lo cual el individuo hace un manejo de creencias dispares y muchas veces contradictorias.

Por ello, parece importante comprender qué se entiende por esquizofrenia. Se la concibe como una alteración mental que implica un alejamiento de la realidad, el tener una mente dividida (*split mind*) o personalidad dividida. Clasificada como un desorden funcional que en algunos casos tiene un fundamento social, los esquizofrénicos viven un sueño e ignoran la vida que les rodea. Hablan sin sentido y tienen una forma peculiar de hacer su realidad. Tienen reacciones paranoicas que son alucinaciones permanentes; hablan de enemigos que han tenido éxito contra ellos. Los esquizofrénicos tienen alucinaciones de grandeza, y el individuo se cree muy importante y famoso.⁴¹

³⁹ *Diccionario de la Lengua Española*, 1956, p. 1014.

⁴⁰ JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Ediciones Península, 1986, p. 319.

⁴¹ Un resumen acerca de este desequilibrio puede verse en ENGLE, T.L. *Psychology*. Nueva York: Harcourt Brace World Inc., 1964, pp. 467 y 468.

La esquizofrenia es una psicosis común y es incurable. La ruptura esquizofrénica de la realidad despliega una escisión casi completa de las interacciones sociales. Hay cuatro formas generales de reacción, la del esquizofrénico simple, la del esquizofrénico hedefrénico, la del esquizofrénico catatónico y la del esquizofrénico paranoide, que es la que interesa. Este tipo de esquizofrénico presenta delirios de persecución y de grandeza. A menudo de naturaleza política o religiosa, este es el caso del paciente que se cree Napoleón. Sufre con frecuencia sospechas y aprehensiones exageradas hacia otras personas y reacciona de forma agresiva u hostil. Los delirios del esquizofrénico paranoico se organizan lógicamente. Por ejemplo, una persona con diagnóstico de paranoia despliega un delirio sistemático y muy lógico por su armazón interna, pero en otros aspectos actúa de forma normal. Llamar a dicho individuo sicótico o normal es cuestión de que crea o no en sus delirios.⁴²

Comprender el estado de desolación del individuo antes de acercarse a vivir la experiencia de este grupo es importante para sensibilizarse con sus necesidades de sentidos, de vivencias y de afectos. La cercanía a este grupo de sanación puede ayudar al individuo a recomponerse y lo hace comprender que su vida y su cuerpo están íntimamente unidos en un espacio individual pero, también, grupal para la reinterpretación de cosmovisiones. Sin embargo, quedarse mucho tiempo en este grupo trae consigo la amenaza de caer en la crisis propia de la personalidad esquizofrénica, porque puede tender a eternizar situaciones que, siendo transitorias, sirven de puentes, de puertos de refugio y de convalecencia. Es un espacio de sanación, de corte y de reflexión, incluso de la internalización de una cosmovisión en la que el grupo se ve a sí mismo como salvador de la humanidad. Como tal, dicha cosmovisión es un bello sueño que ayuda a la recuperación de la autoestima; la persona comienza a recuperar su sentido individual y grupal. En este sentido, el grupo también sana, pero luego es necesario alejarse para que la vida real —iluminada por estos nuevos sentimientos que han renovado la

⁴² SMITH, Carl y William SMITH. *Conducta del hombre*. Buenos Aires: EUDEBA, 1992.1967, p. 482.

personalidad del individuo— pueda siempre contagiarse esa sensación ensoñadora de ser parte de la salvación.

Esta dosis es la del perfecto equilibrio; más allá se puede convertir en un terrible escapismo o en una deplorable manipulación, que puede derivar en esa personalidad esquizofrénica. En este sentido, cabe hacerse la pregunta: ¿Cuál es la experiencia fundante en este grupo? Mi respuesta hipotética es la conversión.

7. LA CONVERSIÓN COMO UNA BÚSQUEDA DE LA PAZ O COMO ENCUENTRO CON UNO MISMO

Hay muchas experiencias religiosas que generan distintos tipos de conversión religiosa. El grupo investigado tiene una religiosidad influida por una nueva matriz cultural que se orienta hacia una nueva religiosidad.

Pero ¿qué es lo que produce el cambio de mirada hacia lo espiritual, que antes era visto como algo rutinario e inútil? Para responder a esta necesaria pregunta consulté *Las variedades de la experiencia religiosa*,⁴³ un texto del psicólogo y filósofo norteamericano William James, en el que este editó veinte conferencias realizadas entre 1901 y 1902 sobre la religión natural. La obra trata de la experiencia religiosa y la describe desde un punto de vista sociológico. James enfoca al *homo religiosus* como ser individual y excluye de la religión su carácter comunitario. También considera que la experiencia religiosa individual siempre es solemne, dando a entender que nace de una realidad última invisible. Considera que la conversión religiosa se produce en personas que han sentido una profunda enfermedad en el alma y han creído en una realidad sobrenatural. Creer genera una conexión orgánica entre pensamiento y conducta, porque la vida religiosa «consiste en creer en un orden no visible y nuestra felicidad estriba en ajustarnos armoniosamente a él».⁴⁴

⁴³ JAMES, William. *Op. cit.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 51.

La realidad última muchas veces queda corroborada por medio de las experiencias místicas. El impulso religioso «es existencial y su importancia radica en su propuesta de valor y su juicio espiritual».⁴⁵

A continuación se analizará la intensidad religiosa de la religión personal sin darle importancia a las experiencias psíquicas anormales. Las nociones más importantes son los tipos de experiencia religiosa, la conversión, el misticismo y los elementos de la experiencia religiosa.

7.1. Tipos de experiencia religiosa

7.1.1. La experiencia religiosa de la mentalidad sana

La mentalidad sana es una manera abstracta de concebir las cosas, a la vez que una manera psíquica de «resolver» los problemas del mundo. La mentalidad sana tiene la creencia en el poder de salvación de la mente. Esta creencia ha generado un movimiento de sanación; a una de sus ramas se le conoce como *mind-cure*. Este movimiento utiliza métodos fuertemente sugestivos —basados en el poder de las ideas, mientras demuestran ser eficaces sobre las creencias y la conducta—. Estos métodos consisten en usar el subconsciente, el consejo razonado, la afirmación dogmática, la relajación pasiva, la concentración y la práctica hipnótica.⁴⁶ Estas son las fuentes doctrinales de la *mind-cure*:

Se trata de un esquema de vida deliberadamente optimista, con un aspecto especulativo y otro práctico [...]. Una de sus fuentes doctrinales son los Cuatro Evangelios, otra el trascendentalismo de Nueva Inglaterra o emersonianismo, otra el idealismo de Berkeley, otra el espiritismo, con sus mensajes de «ley», «progreso», y «desarrollo»; otra el evolucionismo optimista de la ciencia popular [...], finalmente, el hinduismo ha aportado una faceta nueva. Pero el hecho más característico del movimiento de la *mind-cure* presenta una inspiración mucho más directa;

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 15 y 16.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 95.

sus líderes tuvieron una creencia intuitiva en el poder salvífico de las actitudes de mente sana para alcanzar la eficacia, el valor, la esperanza y la confianza, y un correlativo menosprecio de la duda, el temor, la inquietud y todos los estados de ánimo de precaución nerviosa. Su fe, de manera amplia, ha sido corroborada por la experiencia práctica de sus discípulos [...].⁴⁷

En el pensamiento de la mentalidad sana, el optimismo puede convertirse en algo casi patológico. La «mentalidad sana sistemática, al concebir lo bueno como el aspecto esencial y universal del ser, excluye deliberadamente lo malo de su campo de percepción».⁴⁸ Ciencia Cristiana es una organización radical de *mind-cure* y cree en la naturaleza superior del hombre, esto es, en que este se une a la divinidad de una manera aparentemente natural, sin esperar milagro o gracia alguna: el «gran hecho central de la vida humana es penetrar en una comprensión consciente de nuestra unidad con esta Vida infinita, y abrírnos completamente a esta influencia divina».⁴⁹

A pesar de que en las iglesias cristianas —católica y luterana— la enfermedad siempre ha formado parte de las ideas religiosas, muchos de sus disidentes han preferido el pensamiento optimista de la mentalidad sana y se han acogido con fe y entusiasmo. Dichas personas pudieron haber perdido contacto con Dios y con la Iglesia: la «curación mental, con su evangelio de la salud mental, fue recibida como revelación por muchos a quienes la iglesia cristiana había endurecido el corazón y habían perdido toda relación con las fuentes de vida superior. ¿En qué puede consistir la originalidad de cualquier movimiento religioso sino en encontrar un canal, hasta ese momento sellado, a través del cual esas fuentes pueden verter sobre algún núcleo de seres humanos?».⁵⁰

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 80- 81.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁹ TRINE, Ralph Waldo. *In tune with the Infinite*. Nueva York: s/e, 1899. Cit. en JAMES, William. *Op. cit.*, p. 85.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 94.

En la experiencia religiosa de la mentalidad sana es necesario que existan mentes que combinen la mentalidad sana con una disposición dócil para la regeneración o cura. *Mind-cure* personifica las energías que controlan la naturaleza y tiene una disposición contraria a los métodos científicos. En líneas generales, la mentalidad sana presenta una incapacidad constitucional para el sufrimiento prolongado: el temperamento del individuo debe mantenerse siempre optimista. Para esta religión, el bien supremo es la vida de este mundo; el mal no existe y tampoco la enfermedad, porque también es algo malo; el arrepentimiento y el remordimiento son considerados malos. «El mejor arrepentimiento es olvidar el pecado y trabajar por la justicia».⁵¹

7.1.2. *La experiencia religiosa del alma enferma*

En el cristianismo, el alma enferma es todo lo contrario a la mentalidad sana. La manera de conservar la mentalidad sana en el cristianismo es a través de la confesión y absolución de los pecados. Las religiones más completas son las de salvación. Estas plantean que «el hombre debe morir en una vida real para nacer en otra irreal». Las religiones que consideran el mal como parte de la experiencia religiosa requieren que el hombre nazca dos veces.

La vida normal contiene momentos tan penosos como los que llenan de melancolía demente, momentos en los que el mal extremado ve su oportunidad y toma la palabra [...]. No se trata de la concepción intelectual del mal, sino de la sensación horripilante, paralizadora, que hiela la sangre, del mal muy próximo, sin que pueda apreciarse, ni por un momento, otra concepción o sensación en su presencia. ¡Qué remotamente irrelevantes parecen nuestro optimismo refinado y consuelos usuales intelectuales y morales en presencia de tal necesidad de ayuda! En esto estriba el núcleo central del problema religioso: ¡Ayuda! ¡Ayuda! Ningún

⁵¹ *Ibid.*, p. 86.

profeta puede reivindicar ser portador del mensaje definitivo a menos que hable de algo que suene a realidad en los oídos de tales víctimas. No obstante la liberación surgirá de forma tan poderosa como la queja, si es que debe producirse [...].⁵²

7.2. Elementos de la experiencia religiosa

Los tres elementos esenciales de la experiencia religiosa son el sacrificio, la confesión y la plegaria. Solo el cristianismo mantiene el sacrificio de manera permanente, pero en forma transfigurada. El autor explica la confesión «[en] la perspectiva psicológica, corresponde a un estadio del sentimiento más íntimo y moral. [...] es parte del sistema general de purgación y purificación que creemos precisar para situarnos en una relación correcta con la deidad [...]».⁵³

La plegaria, en determinados ambientes, debe ser estimulada como medida terapéutica. La plegaria «es el alma y la esencia de la religión».⁵⁴ La religión se explica como el intercambio del alma angustiada con el poder divino y misterioso a través de la plegaria, que permite el contacto. Auguste Sabatier dice que:

Religión es un intercambio en el que un alma angustiada entra en una relación consciente y voluntaria con el poder misterioso de quien siente que depende, y respecto al cual su destino es contingente. El trato con Dios se establece por medio de la plegaria. La plegaria es la religión, es decir, la plegaria es la religión real. La plegaria distingue el fenómeno religioso de fenómenos similares, tales como el sentimiento puramente moral o estético. La religión no será nada si no es el acto vital por el que la inteligencia entera busca su salvación aferrándose al principio del que extrae la vida. Este acto es la plegaria, término por el que yo no entiendo ningún vano ejercicio verbal, ninguna repetición determinada de específicas fórmulas sagradas, sino el propio movimiento del alma que se

⁵² *Ibid.*, p. 129.

⁵³ *Ibid.*, p. 346.

⁵⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

sitúa en relación del contacto personal con el poder misterioso que percibe presente —puede manifestarse, incluso, antes de tener un nombre con qué invocarlo—. Cuando falta esta plegaria interior no hay religión. Por otra parte, siempre que esta plegaria estimula y conmueve el alma, aun en ausencia de formas o de doctrinas, tenemos presente la religión viva.⁵⁵

En la plegaria se moviliza la energía espiritual. El autor la describe como la unión con un ser superior, de la cual nace una paz muy grande. La importancia de la plegaria radica en que ayuda a modificar los hechos. Sobre el fenómeno de la «comunidad por plegaria»,

La apariencia parece ser que en este fenómeno es algo ideal, que en un sentido forma parte de nosotros y en otro no lo es, ejerce una aguda influencia, se remonta a nuestro centro de energía personal y produce efectos regenerativos que de una u otra manera no pueden obtenerse [...] entonces los fenómenos de la vida religiosa ofrecen plausibilidad. [...] las energías transmundanas, Dios, si queréis, produce efectos inmediatos en el mundo natural al que pertenece el resto de nuestra experiencia.⁵⁶

Los conceptos tratados en este acápite aclaran dos tipos de experiencia religiosa que son muy diferentes entre sí: la de la mentalidad sana (*Mind-cure* y Ciencia Cristiana, por ejemplo) y la del alma enferma (catolicismo). Las personas que se aproximan al grupo de sanación, en muchos casos, están con un alma atormentada, pero con la participación y la permanencia experimentan una conversión. Es importante el tema de la conversión para entender el significado de la adquisición de una nueva religiosidad, que embellece la vida y ayuda a aumentar las fuerzas personales. La universalidad de la experiencia mística y sus características permiten comprender experiencias y comportamientos fuera

⁵⁵ SABATIER, Auguste. *Esquisse d'une philosophie de la religion*. Paris: s/e, 1897. Cit. en JAMES, William. *Op. cit.*, p. 347.

⁵⁶ JAMES, William. *Op. cit.*, p. 389.

de lo normal y que son parte de la experiencia religiosa. Por último, entre los elementos de esta experiencia está la plegaria, que tiene una importancia central y es definida como la esencia de la religión.

7.3. La conversión religiosa

Este fenómeno está relacionado con tres ámbitos: la voluntad dividida, la consecución de la paz y la experiencia religiosa de la santidad.

7.3.1. La voluntad dividida: una condición previa para la conversión es tener la voluntad dividida por la infelicidad. La infelicidad está caracterizada por un período de lucha, de remordimiento moral, por sentimientos perversos, cierta melancolía religiosa y convicción de pecado.⁵⁷ La personalidad se torna incoherente y melancólica por tener el yo dividido, algo temporal debido a una tendencia del carácter de dirigir y unificar el yo interior.⁵⁸

Hay dos tipos de conversión: una voluntaria y otra subconsciente. La voluntaria implica una construcción gradual del cambio, poco a poco, pero con sacudidas y sobresaltos.⁵⁹ La maduración subconsciente ofrece resultados de los cuales nos damos cuenta repentinamente. En ambos casos, aun cuando haya esfuerzos conscientes, la autorredención se da en el último momento. Esta es consecuencia de la rendición: «El acto de rendirse [...] es liberarse para una nueva vida haciéndola el centro de una personalidad nueva y viviendo, desde dentro, la verdad de aquello que antes se percibía objetivamente».⁶⁰ Es importante la presencia de una crisis debido a la división del yo.

La crisis es el abandono de nuestro yo consciente a la merced de poderes que, sea cuales sean, son más ideales que nosotros, y que llevan a la

⁵⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 163.

rendición [...] la auto redención fue siempre y siempre ha de ser considerada como el punto decisivo de la vida religiosa, siempre que la vida religiosa sea espiritual y no un asunto de rituales externos y sacramentales. [...] podemos observar los diversos estadios que progresan hacia la idea de una ayuda espiritual inmediata, experimentada por el individuo en su desamparo y que no precisa en absoluto de aparato doctrinal ni ritual ni propiciatorio.⁶¹

La conversión requiere de un agotamiento temporal y exhaustivo de la emoción inferior (miedos, ira, sufrimiento, desesperación); y, también, de la entrada de la emoción superior, que expulsa activamente a la inferior. El fenómeno está descrito como un cambio de equilibrio mental, como la entrada de nuevas energías y la salida de las viejas desde el centro personal. El viejo yo es cambiado por uno nuevo, que desde ahora determinará la vida. Las conversiones que impactan más son las repentinas:

Es perfectamente natural que aquellos que atraviesan personalmente por una experiencia como ésta [la conversión repentina] experimenten la sensación de que se trata más que de un proceso natural de algo milagroso. Frecuentemente se sienten observados, ven luces o presencian visiones, ocurren extraños fenómenos y siempre parece, después de la rendición de la voluntad personal, que un extraño poder superior haya penetrado y tomado posesión del hombre. Más aún la sensación de renovación, de seguridad, de limpieza, de rectitud puede ser tan sorprendente y jubilosa que garantice la creencia en una naturaleza substancial radicalmente nueva.⁶²

La prueba de valor de la conversión solo se puede definir con aquello que se consiga en términos éticos: «Se consigue un nivel de vitalidad espiritual completamente nuevo, un nivel relativamente heroico, en el

⁶¹ *Ibid.*, pp. 163 -164.

⁶² *Ibid.*, p. 177.

que lo imposible se hace posible y aparecen nuevas energías y resistencia. Se transforma la personalidad, el hombre vuelve a nacer». ⁶³

7.3.2. *La conversión es conseguir paz*: la hora del cambio está colmada de seguridad y de paz, y es un cambio que se produce con la ayuda de poderes capaces de impresionarnos y que «solo tienen acceso a nosotros a través de una puerta subliminal». ⁶⁴ La conversión es una experiencia afectiva que lleva a un estado de certeza, en el que se produce la unificación del yo. La primera característica central es la pérdida de toda preocupación: «[existe] la sensación de que todo está bien en uno mismo, la paz, la armonía, el deseo de ser a pesar que las condiciones exteriores sean las mismas; la certeza de la gracia, la justicia, la “salvación” de Dios es una creencia objetiva “que normalmente acompaña el cambio en los cristianos”». ⁶⁵

La segunda característica es la sensación de percibir verdades desconocidas; los misterios de la vida se hacen claros (misticismo). La tercera consiste en que, frecuentemente, la persona percibe el cambio de objetivo que parece sufrir el mundo: «[...] la sensación de hermosa realidad interna y externa [se vuelve] una constante». ⁶⁶

La conversión muchas veces se asocia a automatismos sensoriales: fenómenos lumínicos alucinadores o pseudo-alucinaciones y photismos como una referencia metafórica a la iluminación espiritual. Lo central de la conversión consiste en un cambio de actitud de vida, tal como señala Starbuck:

[la conversión es] proporcionar un cambio en la actitud hacia la vida, que es constante y permanente [...]. Las personas que han pasado por la conversión, una vez firmemente decididas por la vida religiosa, tienden

⁶³ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 190.

a sentirse allí identificadas plenamente con ella, sin que importe cuánto declina su entusiasmo religioso.⁶⁷

CONCLUSIÓN

El grupo de sanación inducía al paciente —a través de las oraciones— a establecer contactos íntimos con la divinidad dentro de una matriz sincrética entre lo católico, lo científico y lo chamánico. Esta matriz cultural está muy grabada en el inconsciente y en la conciencia de los pacientes y del pueblo peruano en general. Se ve innovada por las creencias gnósticas y esotéricas en el contexto de una profunda crisis de cambio de época, amenazada por la fragmentación del ser. De esta manera, la experiencia espiritual de sanación es una posible vía para recuperar ese *gestalt* de la vida individual y colectiva, material y espiritual, y eso originará una nueva valoración y una profunda recuperación de las fortalezas y oportunidades que se derivan de ese nuevo ordenamiento radical y total.

⁶⁷ STARBUCK, E.D. cit. en JAMES, Williams. *Op. cit.*, p. 197.

BIBLIOGRAFÍA

BRENNAN, Barbara Ann

Manos que curan. México: Ediciones Roca, 1990 [1987].

CAPRA, Fritjof

The turning point. Londres: Flamingo, 1985.

CASTAÑEDA, Carlos

Viaje a Ixtlán. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990 [1975].

Las enseñanzas de don Juan. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1974 [1968].

Catecismo de la Iglesia Católica. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.

CHIAPPE, Mario

Curanderismo (tesis de doctor en medicina). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974.

Diccionario enciclopédico Sopena. Barcelona: Sopena, 1998.

Diccionario de la lengua española. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.

El I Ching o libro de las mutaciones. Barcelona: EDHASA, 1985 [1977].

ENGLE, T.L.

Psychology. Nueva York: Harcourt Brace World Inc., 1964.

GUERRA, Manuel

Los nuevos movimientos religiosos. Pamplona: EUNSA, 1993.

HAY, Louise

Usted puede sanar su vida. Buenos Aires: EMECE-URANO, 1985.

JAMES, William

Las variedades de la experiencia religiosa. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

LA BARRE, Weston

«Material for a History of Studies of Crisis Cults: a Bibliography Essay». *Current Anthropology*, vol. 12, n.º 1, Illinois, Chicago Press, 1971, pp. 3-44.

LALANDE, André

Vocabulario de la filosofía. Buenos Aires: El Ateneo, 1953.

LEADBEATER, C.W.

El hombre visible e invisible. Buenos Aires: Paidós, 1980 [1951].

LUCAS, Miguel

El otro lado del hombre: los fenómenos más comunes de la parapsicología. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1992.

MATURANA, Humberto

El sentido de lo humano. Santiago de Chile: Hachete, 1992.

MITSCHERLICH, Alexander

La enfermedad como conflicto I: ensayos sobre medicina psicosomática. Buenos Aires: Sur, 1971.

REGAN, Jaime

Hacia la tierra sin mal. Estudio de la religión en la Amazonía. Iquitos: CETA, 1989, 2 ts.

ROSCIANO HOLDER, José A.

Cosmología general. Lima: PAXNOVA, s/f.

SMITH, Carl y William SMITH

Conducta del hombre. Buenos Aires: EUDEBA, 1992.

STEINER, Rudolf e Ita WEGMAN

Fundamentos para una ampliación del arte de curar. Buenos Aires: Epidauro, 1992

SUKBRACK, Josef

La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos. Madrid: Paulinas, 1990.

VALDIVIA, Óscar

Hampicamayoc, medicina folclórica y su substrato aborigen en el Perú. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1986, p. 143.

WEISS, Brian

Muchos sabios, muchas vidas. Buenos Aires: Santillana, 1992.

«La terapia de hipnosis regresiva». *El Comercio*, Lima, 6-11-94.

WILLIAMS, James

Las variedades de la experiencia religiosa. Barcelona: Ediciones Península, 1986 [1910].

Entre el cielo y la tierra.
Reflexiones sobre las creencias religiosas de jóvenes universitarios

Gina Gogin Sias

INTRODUCCIÓN

Los cambios que han ocurrido en el Perú, especialmente en Lima, no solo se han dado en el campo de la estructura sociopolítica sino, también, en el de los procesos de construcción de las identidades colectivas e individuales, y el mundo de las mentalidades. Los cambios en estos ámbitos han generado sentidos diferentes de pertenencia y adscripción a grupos sociales. En Lima, los jóvenes de hoy son, sin duda, actores importantes que aparecen en el nuevo espacio urbano contemporáneo de la llamada «aldea global». A nuestro entender, ellos nos permiten ubicar los diversos espacios simbólicos que configuran el variado espectro humano limeño. Desde sus gustos, sus creencias, sus formas de agrupación, sus modos de comunicarse y de expresarse públicamente, es posible detectar algunas de las características de la sociedad de hoy y de las nuevas formas de socialización. Por otro lado, de modo creciente, la juventud se convierte en uno de los sectores más relevantes de nuestra sociedad. Ello amerita su estudio, pero no solo por lo que sociológicamente representa, sino porque desde los jóvenes es posible comprender también algunos aspectos de los cambios estructurales y subjetivos que procesa nuestra sociedad.

Por ello, para entender a los jóvenes del presente no basta con mirarlos solo desde sus condiciones socioeconómicas sino, también, desde

sus imaginarios culturales. En ese sentido, las identidades juveniles expresadas en las industrias culturales no se agotan en ellas ni en las que se difunden por los medios de comunicación. Están también presentes en aquellos espacios de socialización —efímeros y coyunturales algunos— como la escuela, la familia, el barrio, la iglesia; espacios en los que se materializan y actualizan las cosmovisiones y se construyen las prácticas sociales. Sin embargo, el ámbito de las creencias religiosas ha sido poco trabajado desde la perspectiva cultural. La mayoría de estudios en este campo dan cuenta de acercamientos realizados a la cultura religiosa juvenil desde la visión de la iglesia institucional, desde la perspectiva de la «militancia religiosa» o, por último, desde la perspectiva evangelizadora.

No obstante, cabe destacar que hay antecedentes de estudios como el que planteamos aquí que han sido importante fuente de referencias. Tal es el caso, por ejemplo, del trabajo de Catalina Romero.¹

1. OBJETO DEL ESTUDIO: EL DISCURSO RELIGIOSO JUVENIL²

Nos interesó estudiar no solo el universo de prácticas religiosas institucionales entre los jóvenes sino, también, explorar su concepción sobre religión. Ello significa ingresar en el ámbito de la *construcción del sentido*, temática que hoy se ubica en el centro de los estudios de la cultura. A través del estudio del discurso de los jóvenes, queremos conocer *qué es lo que piensan los jóvenes*. Esta perspectiva de estudio solo es posible si entendemos la religión como un modo de ordenar la visión de la vida.

¹ ROMERO, Catalina y Luis MUJICA. *Los valores en jóvenes estudiantes universitarios*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

² El presente texto está basado en la investigación «Religión y juventud. Formas y sentidos de las creencias religiosas en los jóvenes limeños». El equipo de investigación tuvo como directora a la profesora Gina Gogin Sias y como asistentes a Rolando Pérez, Edward Perales y Werner Jungbluth. Además, tuvo como colaborador a Javier Ruiz de Somocurcio. La investigación fue realizada por el Instituto de Investigaciones Científicas de la Universidad de Lima en marzo del 2001.

sus imaginarios culturales. En ese sentido, las identidades juveniles expresadas en las industrias culturales no se agotan en ellas ni en las que se difunden por los medios de comunicación. Están también presentes en aquellos espacios de socialización —efímeros y coyunturales algunos— como la escuela, la familia, el barrio, la iglesia; espacios en los que se materializan y actualizan las cosmovisiones y se construyen las prácticas sociales. Sin embargo, el ámbito de las creencias religiosas ha sido poco trabajado desde la perspectiva cultural. La mayoría de estudios en este campo dan cuenta de acercamientos realizados a la cultura religiosa juvenil desde la visión de la iglesia institucional, desde la perspectiva de la «militancia religiosa» o, por último, desde la perspectiva evangelizadora.

No obstante, cabe destacar que hay antecedentes de estudios como el que planteamos aquí que han sido importante fuente de referencias. Tal es el caso, por ejemplo, del trabajo de Catalina Romero.¹

1. OBJETO DEL ESTUDIO: EL DISCURSO RELIGIOSO JUVENIL²

Nos interesó estudiar no solo el universo de prácticas religiosas institucionales entre los jóvenes sino, también, explorar su concepción sobre religión. Ello significa ingresar en el ámbito de la *construcción del sentido*, temática que hoy se ubica en el centro de los estudios de la cultura. A través del estudio del discurso de los jóvenes, queremos conocer *qué es lo que piensan los jóvenes*. Esta perspectiva de estudio solo es posible si entendemos la religión como un modo de ordenar la visión de la vida.

¹ ROMERO, Catalina y Luis MUJICA. *Los valores en jóvenes estudiantes universitarios*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

² El presente texto está basado en la investigación «Religión y juventud. Formas y sentidos de las creencias religiosas en los jóvenes limeños». El equipo de investigación tuvo como directora a la profesora Gina Gogin Sias y como asistentes a Rolando Pérez, Edward Perales y Werner Jungbluth. Además, tuvo como colaborador a Javier Ruíz de Somocurcio. La investigación fue realizada por el Instituto de Investigaciones Científicas de la Universidad de Lima en marzo del 2001.

Según José Mardones,³ la religión ofrece respuestas a problemas fundamentales del hombre que involucran la fe y que postulan «una afirmación coherente del sentido ante la muerte y el sufrimiento», hecho que no ofrecen la magia ni la ciencia. Así, la religión ha sido históricamente el gran donador de sentido, sintetiza J. M. Mardones. Por tanto, ya que esta necesidad de coherencia que trascienda al hombre es natural a él, la religión coexistirá siempre con el hombre. Creemos, como sostiene Roxana Reguillo,⁴ que los imaginarios que alimentan hoy las prácticas sociales urbanas pasan también por el mundo de las creencias. Aquellas que percibimos en las que ella llama «tribus» de la ciudad, que interactúan en la esfera pública a partir de sus propias significaciones, temores, dudas y certezas.

La juventud, en términos de concepción y experiencias religiosas, ha sido escasamente investigada. Se ha buscado siempre descubrir las razones del alejamiento, increencia o indiferencia frente a la iglesia institucional. Nosotros partimos desde los imaginarios que se construyen en los espacios urbanos globales de hoy. Es desde ahí que queremos contribuir al estudio de las culturas juveniles. Por eso, nos propusimos buscar las *lecturas* que hace la gente sobre el ámbito religioso en general. Por tanto, la entrada metodológica no parte de ningún «horizonte religioso específico», ni de ninguna iglesia institucional. La formación del «estilo de vida», la orientación que este proceso implica, hacen que el sujeto aprenda a «leer» el mundo social, entre otros aspectos, desde los valores, ideales y aspiraciones, tanto simbólicas como materiales, desde las que fue formado.

La ventaja de este enfoque que trasciende cualquier marco religioso institucional es tener en cuenta muchos aspecto que, de otro modo, quedarían fuera del análisis. Para nosotros, la presencia de la religión en la vida de cualquier sujeto tiene que ver con la búsqueda y explicación del sentido de la vida y no solo con la adscripción institucional a alguna agru-

³ MARDONES, José María. *Las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1994.

⁴ REGUILLO, Rossana. «El oráculo en la ciudad». *Diálogos de la Comunicación*, n.º 49, Lima, Felfacs, 1997.

pación. Esto último constituyó para nosotros un campo de exploración muy importante en un joven que vive en un mundo en transición epocal, como el que vivimos hoy en día.

2. BASES TEÓRICAS DEL ESTUDIO

2.1. Las marcas de la época actual

Según Martín Hopenhayn, nuestra vida se disemina en pequeños programas, iniciativas de corto plazo, que empiezan y finalizan muy rápidamente, como si ya nada durara demasiado. Por eso, este autor se pregunta: «¿Cómo se constituye y se puebla de sentido una vida cotidiana cuyos rasgos son el pequeño proyecto y la discontinuidad, una secuencia de rutinas que no necesariamente suman plenitud, sino que muchas veces solo se yuxtaponen?».⁵ Pareciera como si la búsqueda del sentido de la vida se estuviera convirtiendo, poco a poco, en una mera administración de planes y tareas. Tal vez a ello se deba el surgimiento en Occidente de una diversidad sistemas de significado como la futurología, ritos orientales, diversos estilos de magias, nuevos dioses, etc. Todo ello estaría expresando el vacío existencial o interpretativo que suele ser característica en algunos sectores en el mundo de hoy y en el marco de la modernidad. De cualquier modo se puede constatar, en términos de Hopenhayn, la existencia de un doble signo: por un lado, la rica diversidad de la experiencia; pero, por otro, también, la permanente constatación de la intrascendencia.

Muchas veces hemos encontrado en nuestros trabajos anteriores que este horizonte del «corto plazo» es percibido por los sujetos como el norte de su vida entera y que inclusive llegan a sentir que la rutina diaria es asfixiante, no obstante tener en ella satisfacciones materiales y también simbólicas. Por todo ello, las personas atraviesan grandes angustias y tratan

⁵ HOPENHAYN, Martín. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 22.

de alcanzar el tipo ideal de persona exigido por el sistema cultural en que viven; y, por este motivo, aparecen nuevas iglesias y nuevas formas de culto, es decir, nuevas formas de búsqueda de sentido, no solo en el campo religioso sino, también, en el campo del deporte, en el culto al cuerpo, en las rutinas laborales y la eficacia que ellas exigen. Se trata de la ausencia de grandes proyectos que posibiliten la construcción de identidades colectivas o la agrupación en torno a ideales comunes.

Hopenhayn dice, respecto a la globalización comunicativa, que «el acceso cada vez mas diversificado a nuevos bienes culturales disipa los límites y muchos creen encontrar en este nuevo consumo cultural una nueva figura para la utopía de la diversidad. La ilusión de sujeto-productor-demundo puede re-encontrarse en las nuevas formas interactivas de la industria cultural [...]. El ideal de autonomía queda asociado a la facilidad de armarse el propio *menú* personal de uso de bienes y servicios vinculados a la industria cultural». ⁶ Por ello, perdidos estos elementos de síntesis, aunque se hayan asimilado de forma inconsciente, los sujetos de hoy (hombres y mujeres) estamos sometidos al juego permanente de la competencia, es decir, al enfrentamiento entre unos y otros mediante el uso de las más variadas estrategias, principalmente las que vienen del campo de las comunicaciones, hoy casi sinónimo de información. Esta situación permite que el individuo se perciba como un ser autosuficiente y autónomo. Ocurre que los medios, en la actualidad, «se constituyen como sistemas culturales, diversificados en un universo comunicacional al que cada uno aporta un lenguaje específico, un código y su manera de ver/crear la realidad». ⁷

Enrique Bustamante, investigador español, dice al respecto: «inscritos en una sociedad post-industrial donde la información es reina madre, los medios se han convertido en ese poderoso instrumento que pone en relación a la persona con el mundo y su *maldad*, siendo a la vez hijos legítimos del sistema social donde se asientan». ⁸ Retomando a Octavio

⁶ *Ibid.*, p. 369.

⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁸ *Ibid.*, p. 30.

Paz, agrega que «aunque los medios de comunicación no son sistemas de significación como los lenguajes, si podemos decir que su *sentido* — usando esta palabra en una acepción levemente distinta— está inscrito en la estructura misma de la sociedad a la que pertenecen. Su forma reproduce el carácter de la sociedad, su saber y su técnica, los antagonismos que la dividen y las creencias que comparten sus grupos e individuos (Octavio Paz)».⁹ Por otro lado, Bustamante señala que en la actualidad se advierte una pérdida paulatina de la escritura, refiriéndose principalmente a la literatura. Sin embargo, este empobrecimiento actual de la palabra también presenta elementos en el lenguaje de la ciencia. Al respecto dice que, «Buena parte de la sociología actual es aliteraria, o más exactamente, antiliteraria. Esta concebida como una jerga de vehementemente oscuridad».¹⁰

De este modo, nos enfrentamos a un cambio profundo de valores y de aspectos éticos, como también de cultura laboral. Este cambio profundo afecta no solo a las formas de *conocer* sino, también, a los modos de organizar el conocimiento o información disponible. A este hecho se suma la desvalorización silenciosa que tiene el saber como forma de comprender el mundo frente a las estrategias y a las habilidades «técnicas» que se requieren hoy en día para ser un trabajador eficiente, productivo, disciplinado y que «sepa pensar» según los parámetros que su época le exige. Dice Hopenhayn que «La lógica del *software* permea la sensibilidad y la vida de los sujetos: a cada nueva situación externa, una nueva programación (o combinación) externa».¹¹ Todo conocimiento debe ser convertido en el «*bit*», unidad mínima de información, equivalente general de todos los valores de cambio del conocimiento.

El conocimiento, pues, ha adquirido otro sentido: hoy significa información y procesamiento de información. Afirma Hopenhayn que los paradigmas científicos ya no aluden a consensos acordados por comunidades de especialistas. Por ello, añade que la enseñanza debe asegurar

⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹ *Ibid.*, p. 117.

no solo la reproducción de competencias sino, también, su progreso; por tanto, la transmisión del saber es ahora también un proceso de acumulación de información. En otras palabras, el proceso de enseñanza debe, en la actualidad, proveer al sujeto con el manejo adecuado del «*brain storming*» para manejar de manera óptima las situaciones y su propia «*performance*».

2.2. ¿Cómo se aprende a hablar?

El sociólogo francés, Pierre Bourdieu, se pregunta lo siguiente: «¿Se puede enseñar la lengua oral? ¿Es posible enseñar algo? ¿Se puede enseñar algo que no se aprende? ¿Se puede enseñar aquello con lo cual se enseña, es decir, el lenguaje?». ¹² Según Bourdieu, esta última pregunta es la más importante, pues, aunque parezca atemporal, es para el «histórica». Señala, además, su deseo de que exista en ella una «relación de comunicación verdadera», es decir, evitar «que el que posee el monopolio del hecho de la palabra, imponga por completo la arbitrariedad de sus interrogantes, la arbitrariedad de sus intereses». ¹³ Pregunta luego: ¿Por qué en ciertas circunstancias históricas, en ciertas situaciones sociales, sentimos angustia o malestar ante este abuso de autoridad que entraña siempre el acto de tomar la palabra en situación de autoridad o, si se quiere, en situación autorizada? El modelo de esta situación es la situación pedagógica. ¹⁴

Bourdieu, al contrario de muchos investigadores, inicia el estudio de la formación del *estilo de vida, los gustos y las competencias o habilidades manuales e intelectuales* a partir de la observación y del análisis del campo artístico. Este tiende en esta época a «independizarse» y mostrarse con cierta autonomía de la que no gozan otros campos. De allí se deriva que los objetos que socialmente se llaman artísticos constituyan parte de un campo que no se ha masificado, que sigue siendo una especie de «coto» cerrado. Por ejemplo, para entender el desarrollo de las actuales corrientes artísticas, es

¹² BOURDIEU, Pierre. *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo, 1990.

¹³ *Ibid.*, p. 120.

¹⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

necesario conocer (no solo tener la información) la historia y los devenires de estas. Este tipo de *saberes* no se encuentra al alcance de todos, a pesar que la cultura de masas se apropia de ciertos símbolos; ponemos, por ejemplo, el caso de algunos exponentes de la plástica: polos con figuras o retratos de pintores «famosos» (léase: apropiados y difundidos por los medios) como Picasso, Gauguin, Van Gogh, etc. Es necesario no solo tener la información correspondiente sino *poseer un capital cultural* en el que se conjuguen los recursos cognoscitivos que permitan la comprensión de diversos códigos y lenguajes, así como la *apropiación* del conocimiento y de los saberes necesarios. Todo ello tiene que ver con una serie de factores, tanto sociales como individuales y subjetivos, que Bourdieu presenta como *herramientas teórico-metodológicas* para comprender e interpretar los procesos culturales que hoy presenciamos y vivimos. Bordieu, a propósito de los sistemas de enseñanza en una sociedad global, dice que «a partir de las preguntas concretas que plantea el uso escolar del lenguaje se pueden plantear a la vez las preguntas más fundamentales de la sociología del lenguaje (o de la socio lingüística) y de la institución escolar».¹⁵

Retomando su pregunta, «¿cual lenguaje oral se enseñaría?», Bordieu señala que «enseñar el lenguaje oral sería [...] enseñar el lenguaje que se enseña en la calle, lo cual lleva ya a una paradoja».¹⁶ Inmediatamente se pregunta: «¿Acaso el lenguaje oral que quieren enseñar no es sencillamente algo que ya se enseña, de manera muy desigual, según las instituciones escolares?».¹⁷ Algo similar ocurre con las profesiones; y, para ilustrarlo, Bordieu cita el caso de carreras como Administración y Derecho, en las que cada una exige una determinada competencia lingüística, que el sujeto debe conocer y manejar. En este sentido, afirma que: «Aprendemos de manera inseparable a hablar y a evaluar por anticipado el precio que recibirá nuestro lenguaje».¹⁸ En general, señala, cualquier situación lingüística funciona como un mercado en el cual se intercambia algo. En este caso, se

¹⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹⁸ *Ibid.*, *loc. cit.*

trata de palabras, pero, según este investigador, las palabras no están hechas solo para comprenderse. Una relación de comunicación es también una relación social y cultural, en la cual esta en juego el valor del que habla. Por eso, nuestro conocimiento y evaluación previa —sea inconsciente o no— nos llevan a preguntarnos, ante determinadas situaciones comunicativas, ¿he hablado bien o no?, ¿habla bien el profesor o habla «en difícil»?

Según podemos entender sobre la base de lo dicho por Bordieu, los alumnos que llegan a la escuela o a algún centro educativo tienen ya «una visión anticipada de las posibilidades de recompensa o del castigo que merece tal o cual tipo de lenguaje». ¹⁹ Por ello, considera la experiencia escolar como una «situación lingüística» especialmente interesante de investigar. Allí, según este investigador, se ejercen las primeras censuras sobre aquellos que no poseen o no exhiben las competencias lingüísticas de la institución. Quizás algo parecido pueda ocurrir en los llamados centros educativos superiores o universidades; más aún, si tenemos en cuenta los cambios sociales que estamos procesando en la Lima de hoy en relación con la estratificación social y cultural que presenta nuestra ciudad.

Bourdieu, refiriéndose a lo que el llama *mercado lingüístico*, señala que «el discurso que producimos es una *resultante* de la competencia del locutor y del mercado en el cual se encuentra su discurso: «El discurso depende en parte (una parte que habría que apreciar más rigurosamente) de las condiciones de recepción». ²⁰ Por ello, enfrentamos situaciones lingüísticas, siendo conscientes de nuestras competencias lingüísticas y manejo del lenguaje, pero también del auditorio o personas a las que tenemos que enfrentar. Dice Bourdieu, «nunca aprendemos el lenguaje sin aprender *al mismo tiempo*, sus condiciones de aceptabilidad». Por ello, muchas situaciones provocan en nosotros (y, por supuesto, en los estudiantes) una suerte de autocensura anticipada que ejercerán al momento de comunicarse.

¹⁹ *Ibid.*, p. 123.

²⁰ *Ibid.*, p. 122.

Por otra parte, hablar de capital lingüístico significa que «hay ganancias lingüísticas», es decir, dependiendo del lugar social o el puesto que se ocupa y la valoración social de estos aspectos, como dice Bourdieu, algunos pueden «abrir la boca y recibir una ganancia lingüística, que no es para nada ficticia ni ilusoria como podría sugerirlo esa especie de economicismo que nos ha impuesto un marxismo primario».²¹ Para algunas personas, «la naturaleza misma de su lenguaje (que se puede analizar fonéticamente, y desde otros aspectos) indica que esta autorizado para hablar, a tal punto que poco importa lo que diga».²² Por ello, sostenemos que la perspectiva de este investigador es de suma importancia, pues vivimos una etapa de transición —si consideramos los tiempos de la historia de la humanidad y los años de vida de los humanos—. Quizás el mayor aporte de este investigador sea el «haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, una dimensión de todo poder, es decir otro nombre de la legitimidad, del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en virtud de la cual las personas que ejercen la autoridad son dotadas de prestigio».²³

2.3. Los jóvenes en la investigación social

Cortázar, tomando la perspectiva de Bourdieu,²⁴ señala que «el hecho de que las conductas juveniles estén socialmente situadas no quiere decir que puedan interpretarse de manera mecanicista a partir de determinados condicionamientos sociales o económicos. Quiere decir primero que su sentido cultural (el significado que portan) responde de manera compleja a las características del entorno cultural, social y eco-

²¹ *Ibid.*, p. 146.

²² *Ibid.*, p. 146.

²³ *Ibid.*, p. 14.

²⁴ Pierre Bourdieu ha desarrollado el concepto de «habitus» para referirse al conjunto de disposiciones socio-culturales que, producidas a partir de determinada situación y experiencia social, son los principios generadores y organizadores de las prácticas y representaciones que a su vez producen los sujetos. Véase BOURDIEU, Pierre. *La distinción - Critique social du jugement*. París: Minuit, 1979 y, del mismo autor, *Sociología y cultura...*

nómico a partir del cual se produce».²⁵ Cortazar plantea que las conductas juveniles responden a diferentes maneras de vivir el periodo juvenil. El citado autor sostiene que «tras las diferencias culturales y sociales está el hecho de que los jóvenes, a partir de su situación en la sociedad, tienen diferentes maneras y posibilidades de insertarse en la vida social como adultos. Esto explica por que las conductas juveniles —entendidas como secuencias de conducta socialmente situadas y no simplemente como acciones aisladas— responden a estos diferentes procesos juveniles. Ello implica que las mismas acciones, actitudes o símbolos pueden tener significados diferentes para los jóvenes y su entorno, en función del tipo de proceso juvenil que viven».

Esta perspectiva coincide con el planteamiento que hace Silvia Kuasnoski, investigadora argentina, quien sostiene que «el escenario de observación es el mundo de la vida cotidiana de los jóvenes [...] con relación a su sistema de creencias sobre lo social o la política. En él juegan un papel fundamental la formación del sentido común. [...] es en la vida cotidiana donde se observan los códigos y las vivencias que constituyen la llave para penetrar en la subjetividad de los individuos y comprender sus representaciones sobre el mundo social».²⁶

La tensión entre las expectativas de incorporación a la vida adulta que los jóvenes tienen y las oportunidades objetivas de hacerlo tal como lo desean constituye un aspecto central en la comprensión de las conductas juveniles. En ese sentido, concluye Cortazar que la ideología del éxito individual, del progreso mediante el esfuerzo propio, constituye tal vez una de las principales matrices ideológicas de la juventud peruana actual. Sobre este último punto, Cortazar plantea la búsqueda de un entorno protector que proporcione tranquilidad y paz interior. Este adquiere importancia en una situación en la que el mundo «exterior» aparece como hostil y frustrante. En ese sentido, agrega que las crisis (sociales y

²⁵ CORTAZAR, Juan Carlos. *La experiencia religiosa de los estudiantes universitarios limeños*. Quito: Secretariado Latinoamericano Pax Romana, 1993, p. 3.

²⁶ KUASNOSKY, Silvia. «Desde los márgenes de la juventud». En: *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos, 1996.

Por otra parte, hablar de capital lingüístico significa que «hay ganancias lingüísticas», es decir, dependiendo del lugar social o el puesto que se ocupa y la valoración social de estos aspectos, como dice Bourdieu, algunos pueden «abrir la boca y recibir una ganancia lingüística, que no es para nada ficticia ni ilusoria como podría sugerirlo esa especie de economicismo que nos ha impuesto un marxismo primario». ²¹ Para algunas personas, «la naturaleza misma de su lenguaje (que se puede analizar fonéticamente, y desde otros aspectos) indica que esta autorizado para hablar, a tal punto que poco importa lo que diga». ²² Por ello, sostenemos que la perspectiva de este investigador es de suma importancia, pues vivimos una etapa de transición —si consideramos los tiempos de la historia de la humanidad y los años de vida de los humanos—. Quizás el mayor aporte de este investigador sea el «haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, una dimensión de todo poder, es decir otro nombre de la legitimidad, del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en virtud de la cual las personas que ejercen la autoridad son dotadas de prestigio». ²³

2.3. Los jóvenes en la investigación social

Cortázar, tomando la perspectiva de Bourdieu, ²⁴ señala que «el hecho de que las conductas juveniles estén socialmente situadas no quiere decir que puedan interpretarse de manera mecanicista a partir de determinados condicionamientos sociales o económicos. Quiere decir primero que su sentido cultural (el significado que portan) responde de manera compleja a las características del entorno cultural, social y eco-

²¹ *Ibid.*, p. 146.

²² *Ibid.*, p. 146.

²³ *Ibid.*, p. 14.

²⁴ Pierre Bourdieu ha desarrollado el concepto de «habitus» para referirse al conjunto de disposiciones socio-culturales que, producidas a partir de determinada situación y experiencia social, son los principios generadores y organizadores de las prácticas y representaciones que a su vez producen los sujetos. Véase BOURDIEU, Pierre. *La distinción - Critique social du jugement*. París: Minuit, 1979 y, del mismo autor, *Sociología y cultura...*

nómico a partir del cual se produce».²⁵ Cortazar plantea que las conductas juveniles responden a diferentes maneras de vivir el periodo juvenil. El citado autor sostiene que «tras las diferencias culturales y sociales está el hecho de que los jóvenes, a partir de su situación en la sociedad, tienen diferentes maneras y posibilidades de insertarse en la vida social como adultos. Esto explica por que las conductas juveniles —entendidas como secuencias de conducta socialmente situadas y no simplemente como acciones aisladas— responden a estos diferentes procesos juveniles. Ello implica que las mismas acciones, actitudes o símbolos pueden tener significados diferentes para los jóvenes y su entorno, en función del tipo de proceso juvenil que viven».

Esta perspectiva coincide con el planteamiento que hace Silvia Kuasnoski, investigadora argentina, quien sostiene que «el escenario de observación es el mundo de la vida cotidiana de los jóvenes [...] con relación a su sistema de creencias sobre lo social o la política. En él juegan un papel fundamental la formación del sentido común. [...] es en la vida cotidiana donde se observan los códigos y las vivencias que constituyen la llave para penetrar en la subjetividad de los individuos y comprender sus representaciones sobre el mundo social».²⁶

La tensión entre las expectativas de incorporación a la vida adulta que los jóvenes tienen y las oportunidades objetivas de hacerlo tal como lo desean constituye un aspecto central en la comprensión de las conductas juveniles. En ese sentido, concluye Cortazar que la ideología del éxito individual, del progreso mediante el esfuerzo propio, constituye tal vez una de las principales matrices ideológicas de la juventud peruana actual. Sobre este último punto, Cortazar plantea la búsqueda de un entorno protector que proporcione tranquilidad y paz interior. Este adquiere importancia en una situación en la que el mundo «exterior» aparece como hostil y frustrante. En ese sentido, agrega que las crisis (sociales y

²⁵ CORTAZAR, Juan Carlos. *La experiencia religiosa de los estudiantes universitarios limeños*. Quito: Secretariado Latinoamericano Pax Romana, 1993, p. 3.

²⁶ KUASNOSKY, Silvia. «Desde los márgenes de la juventud». En: *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos, 1996.

de identidad) hacen que las dimensiones cotidianas, íntimas, privadas y subjetivas de la vida adquieren importancia como espacio de generación de sentido.

Por otro lado, otros autores²⁷ han acuñando el concepto de *culturas juveniles*, a partir del cual podemos inferir los siguientes enunciados: las culturas juveniles, en tanto comunidades de sentido, son múltiples, diversas y cambiantes. Su configuración no obedece a verdades, principios o valores inamovibles, y su comprensión requiere partir del análisis de sus propias lógicas.

Otro de los enfoques que encontramos en los estudios sobre jóvenes es el referido a las formas y espacios de socialización. Imelda Vega-Centeno ha hecho un interesante aporte en esta línea. Ella plantea tres campos de socialización que inciden en la construcción de la identidad de los jóvenes: la familia, la escuela y el trabajo. Dice que a estos espacios se les atribuye las funciones a desarrollar en la adultez, así como los recursos para apropiarse del sistema cultural que rige a la sociedad. Un campo de socialización, sostiene Vega Centeno, es el medio socio-cultural en el cual el sujeto aprende las normas y valores que rigen la sociedad a la cual pertenece. «Estas normas y valores son producidos socialmente dentro de un ámbito cultural que las hace comprensibles, asequibles y deseables para el sujeto social. El ejercicio de ellas se hace a través de comportamientos, actitudes y prácticas que comunicarán, a su vez, el conjunto de contenidos, es decir, la cultura propia de dicha comunidad».²⁸ Sin embargo, en la actualidad, la problemática juvenil está vinculada con la crisis, la dispersión, el desamparo, la falta de oportunidades, las expectativas frustradas, la distancia y la falta de solidaridad con las instituciones.

²⁷ Las referencias aluden, principalmente, a dos textos: VENTURO, Sandro en GONZALES Omar *et alter*. *Normal no más. Los jóvenes en el Perú de hoy*. Lima: Instituto Democracia y Socialismo, 1991; y PANFICHI, Aldo. *Juventud: sociedad y cultura*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

²⁸ VEGA CENTENO, Imelda. «Ser joven en el Perú. Socialización, integración, corporalidad y cultura». *Allpanchis*, n.º 41, Cuzco, Instituto de Pastoral Andina, 1993.

Nos merece una especial atención la perspectiva que tiene en cuenta la visión cultural subjetiva. Al respecto, Sandro Ventura y otros sostienen que:

[...] quizá nunca como ahora se agolpan las preguntas fundamentales de nuestra historia: ¿qué somos?, ¿qué queremos ser?, ¿adónde vamos?, etc. Preguntas que tienen sentido no sólo en términos colectivos, sino también en términos individuales. En esa línea, hay un cuerpo de valores, tradicionalmente aceptados como inmovibles que hoy los jóvenes cuestionan, puesto que no sienten que respondan a las múltiples urgencias que afrontan en la vida diaria. Pero la angustia del joven por no saber a qué valores aferrarse ni qué lugar ocupa en la sociedad no está asociada solamente a la crisis de los modelos tradicionales de identidad provenientes del Estado, al que se ve como lejano y externo, sino que también se extiende con respecto a los que tiene al lado, es decir, los otros jóvenes con los cuales muchas veces siente más distancia que identificación por motivos de ubicación en la estratificación social y por conflictos culturales.²⁹

3. MARCO METODOLÓGICO

3.1. Enfoque cualitativo del discurso religioso juvenil

Atendiendo a la historia de su formación, la *investigación cualitativa* constituye una *forma*, una *perspectiva* de asumir la *investigación*. Aparece como parte de una discusión en el ámbito académico pero, también, político. De este modo, resulta equivocado considerar que únicamente es un asunto de técnicas. La investigación cualitativa es una *postura teórica*, que se nutre de varias corrientes teóricas como la etnometodología, el interaccionismo simbólico, la microsociología y la *fenomenología*, como corriente filosófica.

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

Nos merece una especial atención la perspectiva que tiene en cuenta la visión cultural subjetiva. Al respecto, Sandro Ventura y otros sostienen que:

[...] quizá nunca como ahora se agolpan las preguntas fundamentales de nuestra historia: ¿qué somos?, ¿qué queremos ser?, ¿adónde vamos?, etc. Preguntas que tienen sentido no sólo en términos colectivos, sino también en términos individuales. En esa línea, hay un cuerpo de valores, tradicionalmente aceptados como inconmovibles que hoy los jóvenes cuestionan, puesto que no sienten que respondan a las múltiples urgencias que afrontan en la vida diaria. Pero la angustia del joven por no saber a qué valores aferrarse ni qué lugar ocupa en la sociedad no está asociada solamente a la crisis de los modelos tradicionales de identidad provenientes del Estado, al que se ve como lejano y externo, sino que también se extiende con respecto a los que tiene al lado, es decir, los otros jóvenes con los cuales muchas veces siente más distancia que identificación por motivos de ubicación en la estratificación social y por conflictos culturales.²⁹

3. MARCO METODOLÓGICO

3.1. Enfoque cualitativo del discurso religioso juvenil

Atendiendo a la historia de su formación, la *investigación cualitativa* constituye una *forma*, una *perspectiva* de asumir la *investigación*. Aparece como parte de una discusión en el ámbito académico pero, también, político. De este modo, resulta equivocado considerar que únicamente es un asunto de técnicas. La investigación cualitativa es una *postura teórica*, que se nutre de varias corrientes teóricas como la etnometodología, el interaccionismo simbólico, la microsociología y la *fenomenología*, como corriente filosófica.

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

de identidad) hacen que las dimensiones cotidianas, íntimas, privadas y subjetivas de la vida adquieren importancia como espacio de generación de sentido.

Por otro lado, otros autores²⁷ han acuñando el concepto de *culturas juveniles*, a partir del cual podemos inferir los siguientes enunciados: las culturas juveniles, en tanto comunidades de sentido, son múltiples, diversas y cambiantes. Su configuración no obedece a verdades, principios o valores inamovibles, y su comprensión requiere partir del análisis de sus propias lógicas.

Otro de los enfoques que encontramos en los estudios sobre jóvenes es el referido a las formas y espacios de socialización. Imelda Vega-Centeno ha hecho un interesante aporte en esta línea. Ella plantea tres campos de socialización que inciden en la construcción de la identidad de los jóvenes: la familia, la escuela y el trabajo. Dice que a estos espacios se les atribuye las funciones a desarrollar en la adultez, así como los recursos para apropiarse del sistema cultural que rige a la sociedad. Un campo de socialización, sostiene Vega Centeno, es el medio socio-cultural en el cual el sujeto aprende las normas y valores que rigen la sociedad a la cual pertenece. «Estas normas y valores son producidos socialmente dentro de un ámbito cultural que las hace comprensibles, asequibles y deseables para el sujeto social. El ejercicio de ellas se hace a través de comportamientos, actitudes y prácticas que comunicarán, a su vez, el conjunto de contenidos, es decir, la cultura propia de dicha comunidad».²⁸ Sin embargo, en la actualidad, la problemática juvenil está vinculada con la crisis, la dispersión, el desamparo, la falta de oportunidades, las expectativas frustradas, la distancia y la falta de solidaridad con las instituciones.

²⁷ Las referencias aluden, principalmente, a dos textos: VENTURO, Sandro en GONZALES Omar *et alter*. *Normal no más. Los jóvenes en el Perú de hoy*. Lima: Instituto Democracia y Socialismo, 1991; y PANFICHI, Aldo. *Juventud: sociedad y cultura*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

²⁸ VEGA CENTENO, Imelda. «Ser joven en el Perú. Socialización, integración, corporalidad y cultura». *Allpanchis*, n.º 41, Cuzco, Instituto de Pastoral Andina, 1993.

Liotard dice, al respecto,

La fenomenología ha reflexionado, se ha apoyado, ha combatido *contra* el psicologismo, *contra* el pragmatismo, *contra* una etapa del pensamiento occidental. Ha sido ante todo, y continúa siéndolo, una meditación sobre el conocimiento, un conocimiento del conocimiento; y su célebre «poner entre paréntesis» consiste en primer lugar en dejar atrás una cultura, una historia, en retomar todo saber, remontándose a un no saber radical.³⁰

Para Lyotard «es una filosofía del siglo XX que quiere restituir a este siglo su misión científica, fundando con recursos nuevos las condiciones de su ciencia». ³¹

Estos y nuestra propia postura académica nos llevaron a decidir trabajar la *evaluación* desde una *perspectiva cualitativa de investigación*. Ello significa, considerar, desde el mismo diseño, el trabajo de campo, el tratamiento de la información y la construcción del texto, así como los objetivos propios de esta perspectiva de investigación. «La frase *metodología cualitativa* se refiere en su más amplio sentido a la *investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observada*. Como lo señala Ray Rist (1977), la metodología cuantitativa, consiste en más que un conjunto de técnicas para recoger datos. Es un modo de encarar el mundo empírico».³²

Esta perspectiva teórico-metodológica busca encontrar el significado que las personas atribuyen a sus actos, a sus concepciones y prácticas en general; de allí que el *discurso* sea una suerte de «puerta de entrada» al conocimiento de los sujetos. Ello obliga, como se habrá advertido en la cita

³⁰ LYOTARD, Jean Francois. *La Fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 10.

³¹ *Ibid.* Si se quiere ampliar el tema se puede consultar el texto JENSEN, Klaus Bruhn. *Metodologías cualitativas de investigación en comunicación de masas*. Barcelona: Bosch, 1993.

³² TAYLOR, Steven J. y Robert BOGDAN. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Buenos Aires: Paidós, 1990, p. 20.

anterior, a que se cuiden muchos aspectos que tienen que ver con la forma en que se recoge la información. Si bien el investigador no busca encontrar la «verdad» en las respuestas de los informantes, también considera como material de estudio aquello que el informante puede tratar de ocultar. Dicho de otra manera, también aquello que podemos reconocer como una «mentira» es significativo, pues forma parte de cómo las personas «actuamos» al intercambiar información con un *otro*. Este intercambio, verbal y no verbal, se realiza en situaciones y espacios determinados que también juegan un rol en la «performance» de las personas y en el sentido que asignan a sus palabras, frases, etc. Estas situaciones, muy estudiadas por autores como Erving Goffman,³³ dan cuenta de cómo los sujetos somos conscientes de una serie de valores que pueden ser negativos o positivos socialmente y que se actualizan en la interacción con otros. Por ello, asumimos diferentes roles al «hablar» o «responder» según sea la información que captemos de la persona, el espacio, la coyuntura, etc.

3.2. Lugar del estudio: la Universidad de Lima

Elegimos la Universidad de Lima por las siguientes razones. En primer lugar, por la actual composición social de su población estudiantil. Según trabajos realizados recientemente por investigadores de otras facultades,³⁴ la mayoría de jóvenes que componen hoy la universidad provienen de la llamada clase media. En segundo lugar, por existir entre otros investigadores de esa casa de estudios un interés en hacer investigaciones sobre la población estudiantil universitaria, interés desarrollado desde diversos enfoques interdisciplinarios.³⁵ De algún modo, todos esos intereses

³³ Para mayor referencia véase GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.

³⁴ Véase, por ejemplo, la investigación realizada por los profesores Tirso MOLINARI y Carlos CARBAJAL. *La juventud limeña. Estratificación, socialización y tendencias políticas*. Lima: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Lima, 1994.

³⁵ Nos referimos a los siguientes trabajos:

tienen en común intentar una aproximación al mundo subjetivo y al estudio de las mentalidades del joven universitario de lo que algunos llaman la nueva clase media limeña. Así, se presentó la posibilidad de contrastar nuestros estudios sobre la mentalidad religiosa universitaria con otros aspectos de dicha mentalidad.

3.2.1. Servicios religiosos ofrecidos por la Universidad de Lima

La Universidad de Lima brinda a la comunidad universitaria el servicio de la Pastoral, a cargo del sacerdote diocesano Harold Griffiths Escardó, quien a los casi 80 años de edad dice ser «una especie de señor de Sipán en la Universidad de Lima» por su antigüedad en esta casa de estudios.³⁶ Como señala el padre Griffiths, la oficina de Pastoral nace en el año 1993 gracias a la iniciativa de un grupo de alumnos que se acercaron a él, entonces vicerrector, para proponerle la creación de una capilla en la Universidad. En palabras del padre, «los alumnos buscaban un espacio de tranquilidad y reposo dentro de sus horas de estudios».

Por este motivo, al poco tiempo se realizó una encuesta en la que participo la gran mayoría de la comunidad universitaria: alumnos, docentes y personal administrativo. La respuesta fue positiva; casi toda la comunidad apostó por la construcción de una capilla. Esta se inaugura a finales del 1993. Luego de su creación, por sugerencia del padre Harold y con el apoyo del mismo grupo de estudiantes que solicitó su construc-

-
- KOGAN COGAN, Liuba y Alicia PINZÁS. «Representaciones corporales en los alumnos de Estudios Generales de la Universidad de Lima». Lima: Facultad de Estudios de Generales de la Universidad de Lima, 1998.
 - DÍAZ ALBERTINI, Javier. «Nueva cultura de trabajo y consumo entre los jóvenes de clase media. La juventud limeña». Lima: Facultad de Estudios Generales Letras de la Universidad de Lima, 1998.
 - KOGAN COGAN, Liuba y Alicia PINZÁS. «Representaciones del éxito en los jóvenes limeños de clase media». Lima: Facultad de Estudios Generales Letras de la Universidad de Lima, 1999.

³⁶ Toda la información que presentamos es producto de una entrevista realizada al R.P. Harold Griffiths Escardó.

ción, se conforma, en el año 1994, la Pastoral. «Creo que la Pastoral es la presencia de Cristo dentro de la Universidad», comenta el padre Escardó.

Las actividades de la Pastoral se centran básicamente en la preparación de jóvenes para el sacramento de la confirmación. Esta se imparte entre los meses de marzo y julio. El resto del año se realiza la formación de los animadores (jóvenes que se encargan de preparar a otros jóvenes para el sacramento de la confirmación). Los animadores o catequistas cada año se van renovando, y ellos son elegidos del mismo grupo de confirmados. Los animadores que acuden voluntariamente a la Pastoral son aproximadamente 20. En el grupo encontramos alumnos y exalumnos, hombres y mujeres de diferentes facultades y ciclos. Ellos asisten a charlas, retiros y demás actividades sociales, una o dos veces a la semana.

La Pastoral de la Universidad de Lima pertenece a la Vicaria de la Juventud³⁷ del Arzobispado de Lima, pero, organizativa y económicamente, depende de la propia universidad. Al respecto, el padre Harold dice: «A diferencia de la Universidad Católica, en donde trabajé entre los años 53 a 62, que es confesional, la Universidad de Lima es más bien católica por la preferencia de sus propios alumnos y autoridades».

Los servicios brindados por la pastoral de la Universidad de Lima son los siguientes:

- 1) Principalmente aconsejaría a todos, inclusive a alumnos de otras religiones. Dice el padre Escardo que «muchos jóvenes han acudido a buscarme en momentos críticos como cuando estaban en las matrículas y no podían pagar sus boletas de la universidad y en lo que he podido les he ayudado».
- 2) Formación de animadores. Es la segunda actividad que tiene a su cargo el padre. Estas se realizan mediante reuniones, charlas, retiros y otras actividades. Entre los temas tratados se tiene: la vivencia en vida cristiana, la personalidad de Cristo y la doctrina social de la iglesia, pues son considerados los más importantes.

³⁷ La Vicaría de la Juventud del Arzobispado de Lima agrupa a jóvenes que trabajan en pastoral.

3) La misa semanal. Es la actividad universitaria semanal que se realiza para toda la comunidad los días miércoles a las 12:00 m. en la capilla de la universidad. El padre señaló que la asistencia a la capilla en los últimos años se ha ido incrementado. «Me satisface bastante observar que cada día vienen más fieles a la capilla. Creo que hay una búsqueda de lo religioso que viene de una inquietud de hambre de Dios. Los jóvenes, muchos de ellos, necesitan consolidar su fe».

Cabe señalar que la actividad que desarrolla el padre Harold dentro de la universidad es más bien de catequesis, pues la capilla existente, por el mismo hecho de existir, funciona como una base apostólica. A ella puede acudir cualquier miembro de la comunidad universitaria, a cualquier hora del día, a orar, a conversar o a pedir el Sacramento de la reconciliación. «Muchas veces los jóvenes están buscando la causa de ser rebeldes; hay mucha inquietud personal. La protesta es un buen ejemplo de esto, los jóvenes tienen que aferrarse a algo para no tener una crisis de identidad».

3.2.2. *Agrupaciones religiosas universitarias*

A diferencia de la Pastoral, que depende directamente del Rectorado, la Coordinadora Universitaria de la Universidad de Lima³⁸ es una agrupación de jóvenes que, como otras, surge por voluntad de los propios alumnos y se desarrollan con el apoyo de la Dirección de Bienestar Universitario. En palabras de César Zamalloa —director, hasta hace poco, de esta dependencia—, la Coordinadora existe como tal desde hace cinco años. Es necesario señalar que la Coordinadora Universitaria es promovida por el Movimiento de Vida Cristiana (MVC) y cuenta con la asesoría religiosa y pastoral de esta agrupación religiosa. Este movimiento promueve la creación de agrupaciones estudiantiles similares en jóvenes

³⁸ La información consignada es producto de la entrevista realizada a dos coordinadores de esta agrupación: Alejandro Lostaunau y Vivían García. La Coordinadora de la Universidad de Lima, como otras que han aparecido en diversas universidades, son promovidas por el llamado Movimiento de Vida Cristiana.

universitarios. Actualmente, existen otras coordinadoras en universidades como la Universidad Particular Ricardo Palma, la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Nacional de Ingeniería.

Según los entrevistados, la misión de las coordinadoras universitarias es el apoyo social al prójimo. Como lo mencionó una de sus integrantes: «Uno se siente muy bien visitando al prójimo, llevándole un poco de alegría, intentado ser su amigo [...] ocupando tu tiempo haciendo cosas beneficiosas, sentirte bien contigo mismo. Eso es algo muy hermoso». Completando la idea, uno de los coordinadores dijo: «[...] para pertenecer a la coordinadora sólo necesitas tener un requisito: querer ayudar a la gente, querer servir y, bueno, darle tiempo [...] cuando te comprometes, es así [...] creo que es estar convencido de lo que haces [...]».

La Coordinadora de la Universidad de Lima está integrada por alumnos (hombres y mujeres de diversas facultades y ciclos). En la actualidad, sus miembros bordean los 30, además de los colaboradores con quienes suman aproximadamente entre 50 y 60 personas. Su organización y actividades dependen de la dirección de Bienestar Universitario de la Universidad.

4. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

Como dijimos antes, ha sido muy difícil penetrar en el mundo privado del joven; más aun cuando el trabajo de campo contempló la recolección de información en una o dos sesiones de entrevistas con el informante. Profundizar en la formación del discurso que sobre religión presentamos a continuación hubiera requerido de un trabajo más largo y paciente. Hubiera sido sumamente interesante encontrar la «ruta» para llegar a los «bajos fondos» del discurso religioso juvenil. Por tanto, algunos de los hallazgos que presentamos son meramente enunciativos, mientras que otros corresponden a una mayor apertura.

Hemos constatado también que escribir sobre religión significa internarse en los universos privados de cada persona, tarea harto compli-

3) La misa semanal. Es la actividad universitaria semanal que se realiza para toda la comunidad los días miércoles a las 12:00 m. en la capilla de la universidad. El padre señaló que la asistencia a la capilla en los últimos años se ha ido incrementado. «Me satisface bastante observar que cada día vienen más fieles a la capilla. Creo que hay una búsqueda de lo religioso que viene de una inquietud de hambre de Dios. Los jóvenes, muchos de ellos, necesitan consolidar su fe».

Cabe señalar que la actividad que desarrolla el padre Harold dentro de la universidad es más bien de catequesis, pues la capilla existente, por el mismo hecho de existir, funciona como una base apostólica. A ella puede acudir cualquier miembro de la comunidad universitaria, a cualquier hora del día, a orar, a conversar o a pedir el Sacramento de la reconciliación. «Muchas veces los jóvenes están buscando la causa de ser rebeldes; hay mucha inquietud personal. La protesta es un buen ejemplo de esto, los jóvenes tienen que aferrarse a algo para no tener una crisis de identidad».

3.2.2. *Agrupaciones religiosas universitarias*

A diferencia de la Pastoral, que depende directamente del Rectorado, la Coordinadora Universitaria de la Universidad de Lima³⁸ es una agrupación de jóvenes que, como otras, surge por voluntad de los propios alumnos y se desarrollan con el apoyo de la Dirección de Bienestar Universitario. En palabras de César Zamalloa —director, hasta hace poco, de esta dependencia—, la Coordinadora existe como tal desde hace cinco años. Es necesario señalar que la Coordinadora Universitaria es promovida por el Movimiento de Vida Cristiana (MVC) y cuenta con la asesoría religiosa y pastoral de esta agrupación religiosa. Este movimiento promueve la creación de agrupaciones estudiantiles similares en jóvenes

³⁸ La información consignada es producto de la entrevista realizada a dos coordinadores de esta agrupación: Alejandro Lostaunau y Vivían García. La Coordinadora de la Universidad de Lima, como otras que han aparecido en diversas universidades, son promovidas por el llamado Movimiento de Vida Cristiana.

universitarios. Actualmente, existen otras coordinadoras en universidades como la Universidad Particular Ricardo Palma, la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Nacional de Ingeniería.

Según los entrevistados, la misión de las coordinadoras universitarias es el apoyo social al prójimo. Como lo mencionó una de sus integrantes: «Uno se siente muy bien visitando al prójimo, llevándole un poco de alegría, intentado ser su amigo [...] ocupando tu tiempo haciendo cosas beneficiosas, sentirte bien contigo mismo. Eso es algo muy hermoso». Completando la idea, uno de los coordinadores dijo: «[...] para pertenecer a la coordinadora sólo necesitas tener un requisito: querer ayudar a la gente, querer servir y, bueno, darle tiempo [...] cuando te comprometes, es así [...] creo que es estar convencido de lo que haces [...]».

La Coordinadora de la Universidad de Lima está integrada por alumnos (hombres y mujeres de diversas facultades y ciclos). En la actualidad, sus miembros bordean los 30, además de los colaboradores con quienes suman aproximadamente entre 50 y 60 personas. Su organización y actividades dependen de la dirección de Bienestar Universitario de la Universidad.

4. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

Como dijimos antes, ha sido muy difícil penetrar en el mundo privado del joven; más aun cuando el trabajo de campo contempló la recolección de información en una o dos sesiones de entrevistas con el informante. Profundizar en la formación del discurso que sobre religión presentamos a continuación hubiera requerido de un trabajo más largo y paciente. Hubiera sido sumamente interesante encontrar la «ruta» para llegar a los «bajos fondos» del discurso religioso juvenil. Por tanto, algunos de los hallazgos que presentamos son meramente enunciativos, mientras que otros corresponden a una mayor apertura.

Hemos constatado también que escribir sobre religión significa internarse en los universos privados de cada persona, tarea harto compli-

cada y atrevida. Al mismo tiempo, descubrimos que preguntar hoy sobre lo trascendental, anclados como estamos en un mundo de materialidad y consumo, es importante y hasta desafiante, tanto para los investigadores como para los investigados.

Resulta pues interesante recuperar el debate sobre religión, en tanto forma de buscar sentido a la vida en el contexto de un entorno cambiante como el que estamos viviendo. A nuestro entender, la presente investigación abre líneas de reflexión que pueden resultar interesantes, desde distintas disciplinas, para todo aquel que se preguntó alguna vez: ¿Para qué estoy en el mundo?, cuestión que es el punto de partida para la construcción del universo religioso.

4.1. La metodología y el investigador: actores en la investigación en religión

1. La investigación realizada descubre la importancia de la metodología, aspecto vital de cualquier investigación. De hecho, ella se constituyó en un elemento fundamental para la recolección de información. El trabajo de campo planteado a partir de entrevistas no consiguió una conversación abierta y fluida. Al parecer, es necesario tener en cuenta varios elementos fundamentales. En primer lugar, el *rapport*, es decir, el establecimiento de una relación previa de confianza con el informante: los entrevistados no suelen hablar fluidamente de sus concepciones religiosas con extraños. En segundo lugar, el escenario, quizás el propio campus no fue el lugar más adecuado ni tampoco el momento y la situación: a pesar de haber contactado previamente con los entrevistados y, en algunos casos, a través de amigos en común, no hubo posibilidad de ir más allá de la respuesta tipo encuesta. En tercer lugar, la situación de entrevista: el acercamiento al informante y las modalidades de este. En cuarto lugar, la «entrada», en la conversación, al tema de la religión por parte del investigador. Y, finalmente, la imagen que este último proyecta, el modo como guía la conversación y el «fraseo de las preguntas» que hace. Constatamos que un ligero cambio en el planteamiento de la pregunta lleva a «rutas» no previstas antes.

Por ello, cada técnica empleada ha dado resultados diferentes. En virtud de estas dificultades y errores, afirmamos que la metodología es un elemento fundamental a considerar. Evidentemente, no estamos en condiciones de afirmar que el discurso que se muestra sea el «verdadero», aunque la veracidad de las afirmaciones no es de interés de este trabajo. Lo son, en cambio, las actitudes y la formulación de las respuestas del entrevistado en relación con los factores antes mencionados.

2. Lo anterior permite pensar que una persona puede asumir diferentes actitudes frente al tema religioso, es decir, asumir diferentes roles según las situaciones. No se ha podido comprobar este hecho, porque la investigación no ha tenido un sesgo antropológico que incluya el seguimiento. Cada fuente y, por tanto, cada técnica han utilizado informantes diferentes. Este es un aspecto que merecería mayor profundización teniendo en cuenta los factores anteriormente mencionados y descritos, pero, también, la imagen y el valor social que tiene, hoy en día, la religión, socialmente hablando. Este hecho lo deducimos a partir del trabajo de campo; allí nadie se definió abiertamente y públicamente como católico practicante o como creyente. Sin embargo, en los recursos metodológicos utilizados complementariamente, la información, la actitud y el tono de los participantes fueron muy diferentes. En otras palabras, hemos obtenido material diferente según la técnica, el espacio y el rol del investigador.
3. Aproximadamente, los resultados obtenidos se perfilan de la siguiente manera en relación con el discurso y su formulación, así como en relación con la actitud frente al tema:
 - a) Entrevistas de campo: respuestas lacónicas, actitud académica y poca fluidez en la conversación. En general, actitudes poco dispuestas al diálogo.
 - b) Debates en clase: a partir de resumir una lectura³⁹ aparecen posturas categóricas de crítica y de defensa de la Iglesia, y otras de duda

³⁹ Los textos propuestos para la elaboración de los resúmenes fueron algunos capítulos de MARDONES, José María. *Las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1994.

- e incertidumbre. Sin embargo, también confesiones de adscripción a grupos no cristianos y de asistencia a instituciones llamadas «para-científicas». Gran debate, incluso violento, en relación con la Iglesia y discusión agria entre los que se manifestaban públicamente como creyentes y practicantes, y los críticos. Esta actitud se presentó de manera similar al hablar de la figura de Dios.
- c) Informantes-clave, reuniones individuales: amplia conversación sobre historia familiar, problemas personales y solicitud de apoyo en búsqueda religiosa. Confesiones acerca del malestar de no encontrar sentido a la vida y sentirse «vacíos» e insatisfechos, actitud inicial de vergüenza y timidez.

4.2. «Yo tengo mi propia religión». Importancia de la construcción individual del universo religioso

1. Para todos los entrevistados, hablar de religión es hablar de la Iglesia Católica. No se establece la distinción entre religión e institución. Para todos los informantes, es la misma cosa. Tampoco se mencionan otras religiones. Al parecer no hay información que vaya más allá de lo que se aprehende a través del entorno familiar y del colegio; y esta se reduce al aprendizaje, como veremos, de ciertas prácticas. Sin embargo, en los debates en clases, emergió muy nítidamente, en algunos, la duda y la curiosidad por conocer otros mundos religiosos. Incluso, algunos reclamaron por la falta de instrucción «seria» (creemos entender académica) sobre la religión católica y otras religiones. Se percibió una fuerte crítica contra los curas, porque constituyen los que «saben», es decir, los eruditos de la religión.
2. Un hallazgo muy visible en las entrevistas es que aparece muy claramente una necesidad de mostrar, más que de explicar, la construcción de una «religión» propia. Ejemplo de ello son opiniones como esta: «Yo llevo mi religión por mi cuenta». Las respuestas son reiterativas en lo referido a la valoración de lo individual, la libertad de pensamiento y el acercamiento personal a Dios sin necesidad de mediadores. Así lo manifiesta un informante: «¿Para qué necesito a la Iglesia si yo me puedo comunicar con Dios solo?».

3. Sin embargo, los contenidos que constituirían esta religión «auto-construida» aparecen poco definidos y el concepto de religión, muy confuso. Hay dificultad en explicar en qué consiste esta «religión propia».
4. Sin embargo, sí se advierte un intento por formular una concepción doctrinal, siempre formulada desde el universo católico, pero que aparece mezclada con los valores que ha impuesto el neoliberalismo con mayor énfasis, como se detallará más adelante. También el rol personal que juega la religión (llámese iglesia para los informantes) pretende ser de construcción individual. Así, encontramos diferentes énfasis en diversos aspectos aprendidos de la religión. Algunos, por ejemplo, dicen que basta con ir a misa; otros, que básicamente consiste en cumplir los mandamientos; y otros, que se trata de ser coherentes, es decir, «no hacer daño a nadie». En otras palabras, parece que hubiera una apropiación personal de lo que se considera importante de lo aprendido por religión. Este es otro aspecto a profundizar.
5. Este proceso de construcción de la «religión propia» parte, sin embargo, del referente de la religión católica, pero en tanto moral. Esta parece actuar como impronta, pero «mezclándose» con otros valores que difunde el sistema como la racionalidad, el pragmatismo, el construirse así mismo, etc. Son estos valores los que aparecen primero.
6. No se pudo profundizar el análisis, pero este proceso inconcluso de construcción tiene varios aspectos muy importantes que solo nos limitamos a nombrar:
 - a) La familia: su origen, el tipo de religiosidad que practica, su curso sobre la religión, sus prácticas, su tipo de pensamiento (mágico-religioso o lógico-matemático, o mixturas), el modo en que forma la religiosidad de sus miembros (por obligación, por imitación, por acompañamiento, etc.)
 - b) Nivel sociocultural⁴⁰

⁴⁰ Nos referimos a la noción de «iglesia cultural» desarrollada por MARZAL, Manuel. *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

- c) Edad
 - d) Colegio, el tipo de formación que ofrece, la calidad de la relación con los orientadores espirituales (curas, monjas)
 - e) La relación entre lo aprendido en el colegio y la casa: complementariedad, contradicción, etc.
 - f) Influencia de amigos según épocas
 - g) Influencia de la universidad y del conocimiento e información en general
 - h) El discurso de los medios de comunicación
 - i) Influencia epocal, es decir, el valor social que se le asigna a la religión en su contexto histórico
 - j) Estereotipos sociales (el creyente visto como «raro» y el practicante como «loco»)
7. Las actitudes poco dialogantes de las entrevistas, la emergencia de las posturas (creencias, dudas, búsquedas, críticas), aparecen en el diálogo grupal y se afianzan más en la confrontación de ideas religiosas. Las dudas e incertidumbres solo aparecen en las conversaciones «cara a cara» al interior de una relación de confianza ya establecida. Ello nos permite afirmar que la religión y las reflexiones individuales son parte del mundo privado; de allí, la importancia del aspecto metodológico. Al respecto, un entrevistado, al ser cuestionado sobre la religión que practicaba, dijo: «Eso no te lo puedo contestar porque es parte de mi vida privada».

4.3. La visión personal de la religión. Características

1. El lenguaje se revela como un elemento fundamental. Encontramos muchos «lugares comunes» en frases y palabras que parecen extraídas de un mismo texto, metafóricamente hablando.
2. Aparece la devaluación social de la religión y, más aun, de la Iglesia.
3. No aparece un discurso con contenido sino, más bien, el relato de experiencias personales.
4. Prevalece la necesidad y la «normalidad» de hacerse al respecto un discurso propio. La Iglesia aparece muy devaluada como institu-

ción. Según los entrevistados, que la critican unánimemente, no hay necesidad de ella. Sin embargo, el discurso está compuesto más de frases o enunciados y hay muy poca explicación y claridad en los conceptos. Al mencionar a la Iglesia parece que se refieren a esta no tanto como institución sino, más bien, como el templo al cual han acudido.

5. Otro hallazgo de notable importancia es la aparición de actores, con un rol muy protagónico en el proceso de socialización religiosa: curas, monjas, amigos, familiares.
6. Aparece también, protagónicamente, la propia experiencia personal en el discurso de todos los jóvenes. Esta parece que «marca» la visión de la religión (más aun, entendida como Iglesia, parece que la referencia es desde la Iglesia que se conoce empíricamente). Se habla únicamente desde la biografía personal, bajo la modalidad de anécdotas, recuerdos y situaciones. No aparecen ni aspectos doctrinales ni una idea de la colectividad.
7. En los debates en clase, los discursos de los jóvenes provenientes de colegios religiosos siempre hacen referencia a la figura de una monja o un cura como actor importante —muy cercano e influyente—. Estos aspectos, y las diferentes posturas en relación con el colegio, la Iglesia y las creencias católicas, ocasionaron que, en muchos casos, la pregunta «*de qué colegio vienes*» se convirtiera en necesaria para «ubicarse» en términos de formación religiosa. Aparentemente, ciertos colegios ya gozan de imágenes pre-elaboradas en el aspecto de la formación religiosa. Sin embargo, en todos los casos, siempre aparecía un cura o una monja. Lo notable es que estos aparecen en tanto persona, es decir, en términos de sus características de personalidad: genio, tono, carácter, modo relación con los alumnos, trato, etc. En segundo lugar, aparece su discurso, es decir, su visión personal acerca de la religión católica y sus prioridades. En estos discursos, la religión aparece, más que nada, como deber y relacionada al comportamiento (el ideal vacío del «ser bueno»); también, como presión (asistir a misa o a confesiones obligadas y rezar del rosario) o como castigo («Dios te va a castigar», «te irás derecho al infierno», «eres el diablo en persona»).

En otras palabras, lo que tenemos como formación religiosa escolar es un discurso principalmente normativo: prácticas religiosas obligadas con una actitud sumamente autoritaria y poca explicación de los principios doctrinales. Son pocos los casos en lo que estos actores aparecen como portadores del verdadero sentido de la religión frente a sus alumnos.

8. Al parecer, la experiencia escolar, entendida en estos términos, es la que más se recuerda. Pareciera actuar de algún modo como matriz de acercamiento, comprensión o alejamiento de la Iglesia y, por ende, de la religión. No es raro encontrar discursos como el de una entrevistada: «Las monjas de mi colegio sí eran buenas».
9. Se advierte que la educación religiosa es entendida y practicada como instrucción, hecho que hace que las prácticas religiosas, las creencias y la fe se relacionen con la obligación. Es pues una instrucción casi escolarizada la que los informantes reciben como formación religiosa en el espacio escolar.

Esta instrucción es dispersa; no se advierte un patrón común de enseñanza ni en relación con el contenido ni en relación con los recursos pedagógicos.

4.4. Importancia de la socialización religiosa

No se ha podido indagar suficiente para determinar con precisión los factores que influyen en la formación de la religiosidad. Para ello, la investigación hubiera tenido que realizar un «seguimiento» del informante, es decir, confrontar sus prácticas frente a sus discursos. Ello hubiera permitido tener más información empírica de su historia personal, del ambiente familiar y de algunos hechos o hitos que determinan ciertas posturas de alejamiento, duda o acercamiento a la religión. Desde este punto de vista, aparecen discursos como el de la entrevistada que dijo que empezó a creer en Dios desde que «curó a su madre enferma».

Aquí queda solo decir que lo que aparece en el discurso de los jóvenes entrevistados es, en esencia, producto del tipo formación y de socialización en el que se han desarrollado, además de las experiencias personales que parecen jugar un rol importante. No obstante, solo tenemos, por ahora, el discurso verbal. Sin embargo, hay muchos indicios que nos hacen pensar, con más nitidez en el caso de los jóvenes que provienen de colegios religiosos, que la educación —instrucción en nuestra concepción— es vital para el joven y que más lo son las personas, los guías espirituales que aparecen en su entorno. Por supuesto, el factor personal también debe ser tomado en cuenta (la sensibilidad de la persona, su búsqueda intelectual, sus problemas familiares y personales, y sus crisis coyunturales, entre otros, son aspectos en los que, sin duda, el colegio y la familia también intervienen), pero el campo de la socialización es un ámbito inexplorado.

Ocurre lo mismo en relación con la formación religiosa —más bien, instrucción religiosa— y con el perfil educativo de los colegios. Conocer más a profundidad estos aspectos nos serviría para indagar qué lugar ocupa la religión no solo en tanto curso sino como discurso funcional en los dos ámbitos que comprende la educación, pues la investigación nos demuestra, una vez más, que lo que se aprende y recuerda más es la información que se refiere al sistema educativo informal. En este sentido, es necesario reconocer la enorme importancia de la comunicación no verbal: tonos, miradas, sonrisas acercamientos o alejamientos físicos y formas de saludo: en general, modos de relación que completan el sentido de una frase o de una opinión.

4.5. El discurso juvenil sobre la religión institucional

1. La imagen de Dios es ambigua. Unos la usan para explicar el origen del universo; otros, para comprobar que hay un ser superior. Se perfila una imagen de Dios casi secular y desacralizada en las entrevistas, mientras que en las discusiones en clase ocurre lo contrario. En los debates en clase, además, la autodefinición pública no parece avergonzar ni al practicante ni al no creyente.

2. La figura de Cristo no aparece nítidamente. Es poco clara su relación con Dios.
3. Sin embargo, sí se menciona a la Virgen María, sobre todo en el caso de las informantes mujeres.
4. En las entrevistas, ningún santo es nombrado, menos el compromiso devocional con alguno en especial. En los debates en clases, aparecen muy tímidamente, como parte de la tradición familiar. Algunos alumnos, en ocasiones, se permitieron contar cómo cada año, disciplinadamente, su familia celebraba, en Lima o en sus pueblos de origen, las actividades en torno a la celebración del santo patrón. De estos, algunos contaron que en sus casas cuentan con la imagen del santo e «incluso le prenden velas». Cuando se les preguntó si ellos creían en el santo de la familia, señalaron, con algo de pudor, que era «porque desde chiquito asistía a la fiesta», «por tradición» o «por agradecer a la familia». Un informante, devoto del Señor de Luren, nos dijo: «A mí, de chiquito me consagraron al Señor de Luren; por eso, tengo que ir todos los años a su fiesta». La timidez con que lo dijo se pudo deber, también, a estar en un salón de clase, a la presencia de sus compañeros y al haber llegado tarde, hecho que motivó la pregunta por la tardanza de parte de la que suscribe. Ello ocasionó que tuviera que contar públicamente que llegaba tarde «porque venía de la procesión del Señor de Luren [...]».

4.6. Las búsquedas religiosas: el temor a desnudar el mundo subjetivo

Como se dijo antes, el joven sí muestra reflexionar sobre la religión y no necesariamente sobre la católica. Esta reflexión puede ser de rechazo o aprobación, pero se produce. Incluso podría hacerse un listado de las críticas y clasificarlas (van desde las institucionales hasta las muy personales). Para ilustrar esta variedad con un ejemplo, una alumna dijo: «A mí me molesta saber que hay una persona que sabe lo que pienso, y que lee mi pensamiento, mi intimidad».

Sin embargo, las búsquedas se presentan de varias formas y se expresan bajo distintas modalidades: el diálogo interno, la búsqueda de espa-

cios de expresión, la visita a otros grupos religiosos. También se advierte la búsqueda en un espacio negado por la academia: lo paracientífico. El joven busca respuestas pragmáticas, pero también se interesa por lo no científico; sin embargo, difícilmente lo expresa públicamente. Quizás estos «patios interiores» se escondan ante la alta valoración de lo científico y lo racional en el espacio universitario; esta valoración llega incluso, en ciertas ocasiones, a tener lo que se llamaba, en los 70, «sello de clase», es decir, aparentar ser racionales según sea el origen de procedencia y los rasgos étnicos.

Por todo ello, se puede afirmar que el tema es difícil de abordar y que pertenece al mundo privado: hallazgo valioso. Sin embargo, debemos insistir en que se advierte que los jóvenes tienen interés en este tipo de reflexiones y en pensarse como seres humanos. No obstante, queda la duda de si el racionalismo aleja, en su propio espacio, discusiones tan antiguas como el hombre mismo: ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos?. Quizás a esta tendencia también contribuya la imagen social de la religión y del creyente, así como la devaluación social de la Iglesia Católica y los estereotipos actuales de jóvenes: exitosos, seguros de sí mismos y pragmáticos, es decir, creyentes de sí mismos principalmente. De todos modos, con la información obtenida se vislumbran necesidades de mayor información, aunque también se han abierto nuevas búsquedas (por ejemplo, el mundo religioso oriental que quizás atraiga por lo exótico que resulta a los ojos occidentales —algunos manifestaron visitar a grupos como los Hare Krishna y grupos budistas—). Sin embargo, la paradoja es que lo ocultan: parece existir una vergüenza «epistemológica» de mostrar este tipo de preocupaciones existenciales y, por lo tanto, en nuestros códigos, de mostrar preocupaciones religiosas.

También hemos encontrado demandas por mayor información académica. Algunos expresan búsquedas que tienen que ver con entender la Biblia, conocer la situación política de la época y, en ella, contextualizar la figura de Cristo y la concepción de Mesías. Estas búsquedas, sin embargo, aparecen solo en conversaciones privadas, curiosamente con informantes provenientes de facultades como Ciencias de la Comunica-

ción e Ingeniería Industrial. Quizás estas búsquedas estén mezcladas con los valores que, en este momento, la historia les propone: éxito, eficacia, competencia, apariencia, consumo y bienestar. Por ello, la espiritualidad tradicional que «vende», para usar un término moderno, la Iglesia Católica no convence.

Además de no tener aparentemente espacio para este tipo de diálogo en los lugares en los que deberían darse, quizás tampoco encuentran interlocutores. Pareciera que creyeran que, al mundo académico, las confesiones en torno a la creencia en ovnis y en la reencarnación, y la comprensión de la Biblia no le interesan. Además, la investigación demuestra que estas reflexiones pertenecen al monólogo interno y, por ende, a la búsqueda personal del sentido de la vida. Por tanto, son del mundo interno del individuo.

4.7. Neoliberalismo y religión: matriz de reflexión filosófica

El propio título resume otro hallazgo de importancia para nosotros; quizás, no el más importante, pero sí el que llamó más nuestra atención. El yo, la propia individualidad, aparece por todos lados. Por ende, la defensa —a ultranza en ocasiones— de la libertad y el respeto de cada uno también ha llegado a la religión. A pesar de que todavía persisten algunas prácticas y ritos (como bautizos y matrimonios) pero desprovistos ya de su sentido sagrado, el miedo del Dios castigador persiste. Sin embargo, contra este temor también aparece la «libertad» de cada uno. Los resultados muestran que la construcción de uno mismo ya no solo pasa por el ideal profesional, el «*look*» y la aspiración por la acumulación, sino que también se presenta, quizás solo verbalmente, en el terreno de la religiosidad.

El joven de hoy, al parecer, no solo asume y va interiorizando sin darse cuenta los valores que le tocaron consumir. Pareciera que ya forman parte del imaginario desde el cual se piensan y se sueñan, quizás con algo de temor religioso, que es vencido solo cuando se asume con fuerza la idea: «Yo solo creo en mismo, en mi esfuerzo, en mi trabajo». Quién sabe si también los medios y la potencia de la imagen refuercen

la afirmación que dice: «Yo sólo creo en lo que veo». «El nacimiento de la imagen está unido, desde el principio, a la muerte. Pero si la imagen arcaica surge de las tumbas, es como rechazo de la nada y para prolongar la vida. La plástica es un terror domesticado. De ahí que, a medida que se elimina a la muerte de la vida social, la imagen sea menos viva y menos vital para nuestra necesidad de imágenes».⁴¹

Un profundo pragmatismo material atraviesa las preguntas existenciales, produciendo contradicciones que imaginamos atormentarán de vez en cuando los esfuerzos por conseguir el bienestar y la comodidad que hoy se nos ofrece «democráticamente» a todos. Nos toca, entonces, pensar más profundamente el mundo regido por el mercado y los mundos interiores que este engendra. A pesar de todo ello podemos decir, sin temor a equivocarnos, que ningún dominio, ni científico ni «de mercado», parece reemplazar a la religión. Parece que todavía queda espacio para, de vez en cuando —en problemas, en momentos de crisis o insomnios diurnos o nocturnos—, preguntarnos: ¿Para qué vivo?

5. CONCLUSIÓN

Queremos terminar esta investigación expresando, «en voz alta», algunas de las reflexiones a las que hemos llegado, luego de leer y discutir intensamente todo el material recopilado: las entrevistas de campo, las discusiones en clases, la revisión bibliográfica y los aportes de los trabajos realizados. Por ello, no hemos querido hacer un listado, como se estila, de las constantes resultantes del trabajo empírico. Tampoco quisimos hacer un diagnóstico de la posición de los jóvenes frente a la Iglesia Católica, la misma que refleja cómo conceptúan la religión. Lo que intentamos es explorar los universos religiosos, es decir, siguiendo los resultados de la investigación, el mundo de lo privado, de lo subjetivo, del joven de la ciudad en relación con las creencias religiosas.

⁴¹ DEBRAY, Régis. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada de occidente*. Barcelona: Paidós, 1994.

la afirmación que dice: «Yo sólo creo en lo que veo». «El nacimiento de la imagen está unido, desde el principio, a la muerte. Pero si la imagen arcaica surge de las tumbas, es como rechazo de la nada y para prolongar la vida. La plástica es un terror domesticado. De ahí que, a medida que se elimina a la muerte de la vida social, la imagen sea menos viva y menos vital para nuestra necesidad de imágenes».⁴¹

Un profundo pragmatismo material atraviesa las preguntas existenciales, produciendo contradicciones que imaginamos atormentarán de vez en cuando los esfuerzos por conseguir el bienestar y la comodidad que hoy se nos ofrece «democráticamente» a todos. Nos toca, entonces, pensar más profundamente el mundo regido por el mercado y los mundos interiores que este engendra. A pesar de todo ello podemos decir, sin temor a equivocarnos, que ningún dominio, ni científico ni «de mercado», parece reemplazar a la religión. Parece que todavía queda espacio para, de vez en cuando —en problemas, en momentos de crisis o insomnios diurnos o nocturnos—, preguntarnos: ¿Para qué vivo?.

5. CONCLUSIÓN

Queremos terminar esta investigación expresando, «en voz alta», algunas de las reflexiones a las que hemos llegado, luego de leer y discutir intensamente todo el material recopilado: las entrevistas de campo, las discusiones en clases, la revisión bibliográfica y los aportes de los trabajos realizados. Por ello, no hemos querido hacer un listado, como se estila, de las constantes resultantes del trabajo empírico. Tampoco quisimos hacer un diagnóstico de la posición de los jóvenes frente a la Iglesia Católica, la misma que refleja cómo conceptúan la religión. Lo que intentamos es explorar los universos religiosos, es decir, siguiendo los resultados de la investigación, el mundo de lo privado, de lo subjetivo, del joven de la ciudad en relación con las creencias religiosas.

⁴¹ DEBRAY, Régis. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada de occidente*. Barcelona: Paidós, 1994.

Sin embargo, los alcances y hallazgos de esta investigación nos llevan a decir que nuestros resultados y reflexiones recién están tanteando los contornos de fenómenos de mayor alcance. A pesar de que muchas de las respuestas de los entrevistados son expresadas en un tono seguro y categórico, no se perfila en ellas un marco conceptual sólido y seguro.

Lamentablemente, solo podemos, por ahora, presentar la «superficie» del discurso juvenil respecto a la religión. Como ya dijimos antes, hubiera sido interesante confrontar discurso frente a práctica y conocer otros ámbitos del consumo cultural de los investigados —el entorno y la historia familiar—. En otras palabras, abordar el campo de lo que Bourdieu llama «capital cultural».

A pesar de todo lo dicho anteriormente, la religión está presente en la reflexión de los jóvenes. Es posible afirmar esto solo si consideramos a la religión como la búsqueda del sentido de la vida.

Por ello, preliminarmente, consideramos que los jóvenes aún son religiosos, aunque su modo de expresarlo no sea necesariamente institucionalizado.

Sin embargo, acercarse al segmento juvenil, implicaría ampliar el estudio a jóvenes con otras características. No solo el campo de los universitarios merece nuestra atención; tampoco el estudio de los segmentos categorizados según nivel socioeconómico. Hacen falta también otras «entradas», más cualitativas, para acercarse a la exploración del mundo subjetivo de los humanos. Y, por supuesto, tratar de ingresar en este sin dejar el nuestro, es decir, nuestras propias dudas, increencias, creencias, intolerancias y tradiciones, largamente ancladas en nuestro inconsciente —casi de modo genético—.

BIBLIOGRAFÍA

AUGE, Marc

El genio del paganismo. Barcelona: Muchnik Editores, 1993.

BOTIA, María Lucero

«¿Qué opinan los jóvenes de la religión?». *Revista de comunicación educativa*, n.º 13, Santa Fe de Bogotá, CEDAL, 1997.

BOURDIEU, Pierre

Sociología y cultura. México D.F.: Grijalbo, 1990.

La distinction-critique social du jugement. París: Minuit, 1975.

CORTAZAR, Juan Carlos

La experiencia religiosa de los estudiantes universitarios limeños. Quito: Secretariado latinoamericano Pax Romana, 1993.

CÁNEPA, María Ángela

«Los jóvenes y el afecto». *Páginas*, n.º 102.

CASTILLO, Oscar y Alejandro CUSIANOVICH

Juventud, crisis y cambio social en el Perú. *Lima: IPEC, 1990*

DEBRAY, Régis.

Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada de Occidente. Barcelona: Paidós, 1994.

DÍAZ ALBERTINI, Javier

«Nueva cultura de trabajo y consumo entre los jóvenes de clase media. La juventud limeña». Lima: Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Lima, 1998.

GOFFMAN, Erving

La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.

GOGIN, Gina

Presencia religiosa en la radio limeña. Lima: Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, 1997.

«Religión y comunicación en Lima: estrategias comunicativas en tres grupos religiosos» [informe de investigación]. Lima: Centro de Investigación en Comunicación Social de la Universidad de Lima, 1995.

«Estrategias comunicativas de los nuevos grupos religiosos. El caso de la iglesia pentecostal "Dios es Amor"». *Scientia et Praxis*, n.º 22-23, Lima, Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, julio de 1997-junio de 1998.

«La apropiación de la cultura masiva en la construcción de la doctrina religiosa. El caso de la hermandad del Cordero de Dios "Alfa y Omega"» [informe de investigación]. Lima: Centro de Investigación en Comunicación Social de la Universidad de Lima, 1997.

«Características de los programas radiales religiosos». En *Memorias del VI Congreso Latinoamericano de religión y etnicidad, Asociación Latino-Americana de Estudios Religiosos (ALER) y II Encuentro de la Diversidad del Hecho religioso*, t. II. Santa Fe de Bogotá: Instituto Colombiano de Estudios Religiosos (ICER) - Instituto Colombiano de Antropología, diciembre de 1987.

«El mercado religioso y la cultura de los medios». En *Memorias del Simposio «Encuentro Latino-Americano de Comunicación: Iglesias, Medios y Estrategias de Evangelización»*. Quito: WACC-AL-ACCE, enero de 1999.

«Religión y Juventud: reflexiones en voz alta». *Páginas*, n.º 166 [sobre doctrina social, ética y ciudadanía], Revista del Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima, diciembre del 2000.

GOGIN, Gina y Rolando PÉREZ

«Religión y cultura de masas. El caso de la Divina Revelación Alfa y Omega». En: MARZAL, Manuel (ed.). *La religión de cara al 2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

GONZALES, Omar *et al.*

Normal no más. Los jóvenes en el Perú de hoy. Lima: Instituto de Democracia y Socialismo, 1991.

GONZALES, Eduardo; Rosa MENDOZA; *et al.*

Ciudad de jóvenes: imágenes y cultura. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

GUARACHI, María Verónica

«Creencias y valores en los estudiantes universitarios». Ponencia presentada en *Primeras jornadas internacionales de religión, sociedad y derechos humanos*. Quilmes: Universidad de Quilmes, 29, 30 y 31 de octubre de 1997.

HOPENHAYN, Martín

Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1994.

JENSEN, Klaus Bruhn

Metodologías cualitativas de investigación en comunicación de masas. Barcelona: Bosch, 1993.

KOGAN COGAN, Liuba y Alicia PINZÁS

«Representaciones corporales en los alumnos de estudios generales de la Universidad de Lima». Lima: Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Lima, 1998.

«Representaciones del éxito en los jóvenes limeños de clase media». Lima: Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Lima, 1999.

LEMA, Augusto

«La juventud es mas que un objeto de estudio». *Causas y azares*, n.º 5, Buenos Aires, 1997.

LIPOVETSKY, Gilles

El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos modernos. Barcelona: Anagrama, 1994.

LYOTARD, Jean

La Fenomenología. Barcelona: Paidós, 1989.

MARDONES, José María

Las nuevas formas de la religión. Navarra: Verbo Divino, 1994.

El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión. Barcelona: Anthropos, 1998.

Análisis de la sociedad y fe cristiana. Madrid: PPC, 1995.

MARTIN BARBERO, Jesús

Procesos de comunicación y matrices de cultura. México D.F.: Gili, 1989.

«Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático». *Diá-logos*, n.º 41, Lima, 1975.

MARZAL, Manuel

Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

MENDEZ GASTELUMENDI, María

Los jóvenes del nuevo Perú. Lima: DESCO, 1994.

MOLINARI, Tirso y Carlos CARVAJAL

La juventud limeña. Estratificación, socialización y tendencias políticas. Lima: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Lima, 1994.

PANFICHI, Aldo

Juventud: sociedad y cultura. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

PORTOCARRERO, Gonzalo

Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular. Lima: Sur, 1993.

REGUILLO, Roxana

«El oráculo en la ciudad: creencias, prácticas y geografías simbólicas. ¿Una agenda comunicativa?». *Diá-logos de la Comunicación*, n.º 49, FELAFACS, octubre de 1997.

ROMERO, Catalina y Luis MUJICA BERMUDEZ

Los valores en jóvenes estudiantes universitarios Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

SUDBRACK, Josef

La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos. Madrid: Paulinas, 1990.

TYLOR, Steven y Robert BOGDAN

Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de los significados. Buenos Aires: Paidós, 1990.

VEGA CENTENO, Imelda.

«Ser joven en el Perú: socialización, integración, corporalidad y cultura». *Allpanchis*, n.º 41, Cusco, 1993

IV. PENTECOSTALISMO Y RENOVACIÓN CARISMÁTICA

Prácticas y representaciones de la identidad femenina pentecostal

Ángel Eduardo Espinar Álvarez

El presente trabajo muestra una de las formas del pentecostalismo peruano en el departamento de Ayacucho. Específicamente, analizamos los contenidos de la experiencia religiosa pentecostal y cómo estos son asumidos por las mujeres pentecostales e intervienen en la constitución de la agencia femenina pentecostal en los espacios de la familia y la Iglesia. Consideramos estos ámbitos como espacios simbólicos, que son configurados por quienes habitan o participan en ellos a través de sus propias acciones y que, al mismo tiempo, los moldean a partir de las exigencias, las reglas, las interacciones, los ideales y valores que comportan el universo simbólico de la Iglesia Pentecostal. Nos interesa analizar en este camino de doble vía cómo las mujeres pentecostales van constituyéndose, desde su experiencia religiosa, como sujetos intencionales con capacidad para configurar su entorno familiar y eclesial. Adoptamos la perspectiva femenina, aunque hablar de las mujeres es hablar también de los varones.

Como resultado de un largo proceso de desgajamiento de las Asambleas de Dios, se fundó en Lima una nueva denominación pentecostal el 3 de octubre de 1959, con el nombre de Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú (IEPP). Unos meses después, en Ayacucho, se creó la Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú-Ayacucho (IEPA), considerada por los pentecostales de este departamento como la sede fundacional, un templo ubicado en el corazón de la capital, donde se congregan actualmente centenares de fieles pentecostales.

Actualmente, la IEPA es la iglesia evangélica más numerosa en la ciudad de Ayacucho,¹ tanto en número de fieles como en número de templos y casas de oración. Solo en la ciudad de Ayacucho cuenta con nueve iglesias organizadas y once grupos que reúnen alrededor de 1450 fieles. Otra característica de esta iglesia es que reúne entre su feligresía a un porcentaje mayoritario de mujeres (65%). La mayoría de los fieles pentecostales provienen de las ciudades y comunidades del interior de Ayacucho (San Francisco, La Mar, Cangallo y comunidades rurales de Huamanga), que han sido fuertemente golpeadas por la violencia política durante la década del 80 e inicios del 90. El 10% de las mujeres son analfabetas y el 50% posee algún grado de estudios de primaria, aunque existe un porcentaje considerable de mujeres con estudios secundarios y superiores. La mayoría de fieles (70%) vive en las zonas urbano-marginales de la ciudad. Las principales actividades económicas a las que se dedican son la agricultura y el comercio; algunos son empleados públicos y otros, estudiantes. Las mujeres, generalmente, son comerciantes, empleadas del hogar o se dedican únicamente a su propio hogar.

1. LA CONVERSIÓN PENTECOSTAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA IDENTIDAD

La experiencia de la conversión entre los pentecostales, y sobre todo en las mujeres, marca el inicio y el proceso de la nueva vida religiosa de los fieles. Los motivos de conversión de las mujeres generalmente son los siguientes: enfermedades, problemas con el esposo, problemas familiares y problemas de índole material y económicos, entre otros. Esta experiencia es vivida como un proceso de transformación que responde inicialmente a las necesidades personales del creyente. La experiencia de sentirse atendido desde la esfera religiosa, es decir, creer en la inter-

¹ En nuestra investigación solo nos referimos a las iglesias ubicadas en los distritos de Ayacucho, San Juan Bautista y Carmen Alto.

vención divina a través de la realización de un «milagro» manifiesto en la solución parcial o total del problema lleva al fiel a entrar en un proceso de conversión más allá de la inmediatez. En la solución de sus necesidades consigue abrirse a una relación de aceptación del icono de fundación de la fe pentecostal: «Jesús como Salvador personal y Señor».

Nos parece importante destacar la conversión como proceso, pues existe la tendencia de colocar a los motivos del acercamiento a la iglesia en el lugar de las motivaciones de la conversión, aunque es cierto que estas motivaciones han contribuido a catalizar este proceso, pues los fieles perciben una solución a sus problemas. Podríamos definir la Iglesia Pentecostal como el espacio religioso donde se vive la experiencia de conversión en el Espíritu para aceptar a Jesús como Señor y Salvador. Esta figura simbólica es reiterada constantemente en los mensajes y apelaciones que los pastores dirigen a los fieles, buscando que se produzca un cambio radical en sus vidas y que arraigue, en ellos, una mayor fidelidad a su compromiso religioso. Por otro lado —es el caso específico de nuestra investigación—, este proceso de conversión está relacionado con la construcción de una nueva identidad² que las mujeres pentecostales —también varones— deben asumir. Esta nueva identidad la adquieren en una interacción en que se incorporan prácticas y representaciones del sistema religioso, las mismas que son reproducidas en las situaciones concretas que cada una de ellas vive.

La Iglesia Pentecostal busca que los conversos adquieran una nueva identidad, y eso significa asumir un determinado patrón ético-religioso, participar en una comunidad de culto de referencia y actuar bajo las

² Entendemos por identidad la percepción de sí que tiene la persona en tanto diferente de otra. Esta percepción es formada, en términos biográficos, desde posicionamientos y posiciones que asume el individuo en la interacción con otros. Con ellos puede ejercer una capacidad actoral (agencia) mediante estrategias que le permitan delinear sus acciones. En ese sentido, la identidad es *adscriptiva*, en cuanto el sujeto es moldeado por las pautas sociales y culturales de la interacción social; es *estratégica*, en cuanto el individuo delinea sus acciones con una intencionalidad; y *comprometida*, en cuanto el individuo se compromete con su historia vital, adherida a él por los soportes de su identidad, que lo hace diferente de otros.

creencias pentecostales. A través de este proceso, el converso encuentra una nueva significación en su vida. Este proceso de resemantización implica vivir bajo un nuevo campo de relaciones y significados religiosos que orientarán su conducta. El campo religioso —y en particular, el pentecostal— está configurado por las relaciones que establecen los fieles en la consecución de los bienes simbólicos de la salvación. Este capital simbólico constituye el medio y la meta de las experiencias religiosas de los pentecostales, cuyo rasgo específico se manifiesta en la posesión del Espíritu a través de la sanación y el don de lenguas. Como señala Bourdieu acerca de la génesis y estructura del campo religioso:

El capital religioso, en función de su posición en la estructura de la distribución por la autoridad propiamente religiosa, las diferentes instancias religiosas individuos o instituciones, pueden usarlo en la competencia por el monopolio de la gestión de los bienes de salvación y el ejercicio legítimo del poder religioso como el poder de modificar permanentemente las representaciones y las prácticas de los laicos en la inculcación de un *habitus* religioso, principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones conformes a las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural.³

En ese sentido, el campo pentecostal incluye los espacios de la familia y la Iglesia como lugares simbólicos donde los fieles delinean sus acciones en las relaciones intrafamiliares y con los «hermanos» en la Iglesia, a partir de las disposiciones regulares adoptadas por los agentes y del capital simbólico o religioso adquirido durante el proceso de pertenencia y de participación. En el caso que estudiamos, el campo pentecostal lo definimos en función de la comunidad de culto, las creencias y las prácticas ético-religiosas.

³ BOURDIEU, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de Sociologie*, vol. XII, n.º 3, julio-septiembre, 1971, p. 318.

1.1. El campo pentecostal

1.1.1. Una comunidad cultural

La comunidad de culto y las prácticas y creencias pentecostales constituyen los referentes de la fe y la identidad pentecostal. Más allá de las formas de organización, cargos y funciones, lo que define el pentecostalismo es ser una comunidad cultural, una comunidad fraternal de oración y alabanza, en la que la palabra de Dios es rectora en la identificación de los miembros con Jesucristo Salvador y Señor. Barrera,⁴ en su reciente estudio sobre el pentecostalismo latinoamericano, enfatiza también este rasgo al colocar el culto como espacio privilegiado de la transmisión religiosa, en el que importa más la experiencia de la emoción religiosa individual y colectiva que la transmisión doctrinal.

La fraternidad entre los miembros de la Iglesia es uno de los rasgos atractivos para quienes ya pertenecen a ella y para quienes se acercan inicialmente. Se considera como uno de los aspectos fundamentales en el camino hacia la madurez cristiana, vivida como mandamiento y basada en la renuncia a los beneficios propios en bien del hermano y para gloria de Dios. En las celebraciones, reuniones y actividades sociales se manifiesta esta preocupación por el hermano. En el caso de las mujeres, es notable la ayuda mutua que tiene el compartir los problemas personales y familiares entre ellas, y la solicitud que muestran en la solidaridad con los que atraviesan alguna dificultad de tipo material o económica.

En la oración personal a solas o durante el culto se manifiestan los sentimientos religiosos con una expresividad peculiar. Se considera que la alabanza es la expresión de un alma agradecida que siente alegría, júbilo y gozo por la grandeza de Dios y por las bendiciones que recibe de él, y esas emociones se expresan sin inhibiciones, con palabras, orando en lenguas, cantando con instrumentos musicales, aplaudiendo,

⁴ BARRERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Ohlho d'Água, 2001, p. 257.

danzando y ofrendando. En las celebraciones dominicales se crea un clima espiritual, caracterizado de modo general por sentimientos de efusividad y de alegría desbordante, de gratitud por las bendiciones recibidas y de llanto cuando se pide perdón y se está arrepentido. Cabe destacar las expresiones corporales de la experiencia espiritual; la mayoría de hermanos ha tenido la experiencia corporal de la acción del Espíritu y, de modo especial, lo que ellos denominan el bautismo en el Espíritu, en el que suele darse la glosolalia o don de hablar en lenguas. Esta dimensión emocional la podemos observar en el siguiente testimonio de una mujer de 37 años:

En la alabanza siento gozo, me siento alegre, me arrepiento, pero a veces siento odio dentro de mí y digo: «¿Señor, hasta cuándo voy a estar así?»; siempre estoy con errores, luego me arrepiento y me siento alegre, pero si no me arrepiento siento que algo se me atasca dentro de mí, y no me gusta nada. Si el Señor ya me tocó como zigzag me siento con el espíritu alegre. Él hace todo para mí; aunque no tengo trabajo el Señor me da muchas cosas, y digo: «Solo la muerte me separará de Dios»; si lucho y soy evangélica, si verdaderamente Dios vive, voy a servir».⁵

1.1.2. *Una ética bíblico-religiosa*

La dimensión ética fundamentada en patrones bíblico-religiosos⁶ constituye el nivel de las acciones a través de las que el fiel pentecostal va configurando su vida según el icono de Jesucristo Salvador y Señor en un proceso de santificación. Respecto a las responsabilidades de las mujeres en la familia y la Iglesia, se enfatiza la subordinación de la

⁵ Mujer de 37 años con educación secundaria.

⁶ En el ámbito pentecostal, la ética es denominada «mayordomía». El fiel pentecostal que ha sido redimido por Dios del pecado no puede seguir viviendo en el egoísmo y sin tener en cuenta los propósitos de Dios. Este hecho lo lleva a una nueva responsabilidad, denominada «mayordomía cristiana». El término está tomado de la enseñanza bíblica, en la que el mayordomo es el administrador de una propiedad ajena, hecho que implica un gran privilegio y al mismo tiempo una gran responsabilidad.

mujer al esposo a partir del criterio paulino que señala que, así como Cristo es cabeza de la Iglesia, así también el marido es cabeza de la mujer. En la Iglesia, la mujer encuentra espacio para formarse a través del manejo de la Sagradas Escrituras —todas asisten a las reuniones de culto y doctrina con la Biblia en la mano— y en la práctica del liderazgo ejercido a través del servicio y evangelismo. Como señala el pastor de una de las iglesias:

La enseñanza que damos acerca del papel de la mujer como madre y esposa es sobre todo respecto a los deberes y responsabilidades en la vida conyugal; en el aspecto material, es el esposo quien provee para el bienestar y la mujer puede trabajar, pero tiene que ser de mutuo acuerdo. Se trata de que ambos sigan el diseño de Dios para la familia. En el ámbito de la Iglesia, la mujer puede actuar como maestra; para eso se tiene que capacitar. Además, actúa como líder tanto en la sociedad de mujeres que forman la liga femenina como en trabajos de acción social y servicio en la Iglesia (*diakonia*), y en el conocimiento de la condición socioeconómica de los hermanos. En el relato de la creación de la mujer, ella aparece como «compañera y ayuda idónea del hombre». También tenemos mujeres ejemplares tanto en el Antiguo Testamento (Débora, Rut [...]) como en el Nuevo Testamento (María, ejemplo de fidelidad a Dios). Las mujeres deben sujetarse por amor a sus esposos, no por imposición,⁷ y edificar su casa como mujer sabia.⁸

Junto con la subordinación aceptada y asumida por las mujeres, se enfatiza la dimensión complementaria de las relaciones entre los esposos; prácticamente, la relación de sujeción en la vida cotidiana se convierte en relaciones horizontales entre los cónyuges basadas en la comunicación y en la toma de decisiones de mutuo acuerdo, aunque siempre quede reservada la última palabra al esposo. Así es señalado en la enseñanza del pastor de la Iglesia:

⁷ Ef 5, 22-24; I Pe 3, 1-6.

⁸ Prv 14, 1.

mujer al esposo a partir del criterio paulino que señala que, así como Cristo es cabeza de la Iglesia, así también el marido es cabeza de la mujer. En la Iglesia, la mujer encuentra espacio para formarse a través del manejo de la Sagradas Escrituras —todas asisten a las reuniones de culto y doctrina con la Biblia en la mano— y en la práctica del liderazgo ejercido a través del servicio y evangelismo. Como señala el pastor de una de las iglesias:

La enseñanza que damos acerca del papel de la mujer como madre y esposa es sobre todo respecto a los deberes y responsabilidades en la vida conyugal; en el aspecto material, es el esposo quien provee para el bienestar y la mujer puede trabajar, pero tiene que ser de mutuo acuerdo. Se trata de que ambos sigan el diseño de Dios para la familia. En el ámbito de la Iglesia, la mujer puede actuar como maestra; para eso se tiene que capacitar. Además, actúa como líder tanto en la sociedad de mujeres que forman la liga femenina como en trabajos de acción social y servicio en la Iglesia (*diakonia*), y en el conocimiento de la condición socioeconómica de los hermanos. En el relato de la creación de la mujer, ella aparece como «compañera y ayuda idónea del hombre». También tenemos mujeres ejemplares tanto en el Antiguo Testamento (Débora, Rut [...]) como en el Nuevo Testamento (María, ejemplo de fidelidad a Dios). Las mujeres deben sujetarse por amor a sus esposos, no por imposición,⁷ y edificar su casa como mujer sabia.⁸

Junto con la subordinación aceptada y asumida por las mujeres, se enfatiza la dimensión complementaria de las relaciones entre los esposos; prácticamente, la relación de sujeción en la vida cotidiana se convierte en relaciones horizontales entre los cónyuges basadas en la comunicación y en la toma de decisiones de mutuo acuerdo, aunque siempre quede reservada la última palabra al esposo. Así es señalado en la enseñanza del pastor de la Iglesia:

⁷ Ef 5, 22-24; I Pe 3, 1-6.

⁸ Prv 14, 1.

danzando y ofrendando. En las celebraciones dominicales se crea un clima espiritual, caracterizado de modo general por sentimientos de efusividad y de alegría desbordante, de gratitud por las bendiciones recibidas y de llanto cuando se pide perdón y se está arrepentido. Cabe destacar las expresiones corporales de la experiencia espiritual; la mayoría de hermanos ha tenido la experiencia corporal de la acción del Espíritu y, de modo especial, lo que ellos denominan el bautismo en el Espíritu, en el que suele darse la glosolalia o don de hablar en lenguas. Esta dimensión emocional la podemos observar en el siguiente testimonio de una mujer de 37 años:

En la alabanza siento gozo, me siento alegre, me arrepiento, pero a veces siento odio dentro de mí y digo: «¿Señor, hasta cuándo voy a estar así?»; siempre estoy con errores, luego me arrepiento y me siento alegre, pero si no me arrepiento siento que algo se me atasca dentro de mí, y no me gusta nada. Si el Señor ya me tocó como zigzag me siento con el espíritu alegre. Él hace todo para mí; aunque no tengo trabajo el Señor me da muchas cosas, y digo: «Solo la muerte me separará de Dios»; si lucho y soy evangélica, si verdaderamente Dios vive, voy a servir».⁵

1.1.2. *Una ética bíblico-religiosa*

La dimensión ética fundamentada en patrones bíblico-religiosos⁶ constituye el nivel de las acciones a través de las que el fiel pentecostal va configurando su vida según el icono de Jesucristo Salvador y Señor en un proceso de santificación. Respecto a las responsabilidades de las mujeres en la familia y la Iglesia, se enfatiza la subordinación de la

⁵ Mujer de 37 años con educación secundaria.

⁶ En el ámbito pentecostal, la ética es denominada «mayordomía». El fiel pentecostal que ha sido redimido por Dios del pecado no puede seguir viviendo en el egoísmo y sin tener en cuenta los propósitos de Dios. Este hecho lo lleva a una nueva responsabilidad, denominada «mayordomía cristiana». El término está tomado de la enseñanza bíblica, en la que el mayordomo es el administrador de una propiedad ajena, hecho que implica un gran privilegio y al mismo tiempo una gran responsabilidad.

Las decisiones deben hacerse de mutuo acuerdo dentro de una comunicación elevada. En casos difíciles debe ser el varón quien decide porque él es la cabeza y la mujer es ayuda, el varón ejerce el liderazgo y la mujer ayuda a que pueda ser eficaz. Por ejemplo, si quieren comprar un terreno y la mujer quiere uno grande y no alcanza dinero, por más que ella quiera, la decisión la tiene el varón. Por tanto, una decisión del varón y una sujeción de la mujer por amor.⁹

1.1.3. Las creencias pentecostales

Las creencias pentecostales están fundamentadas en las Escrituras. Se considera la Biblia como regla de fe y de conducta. Tanto es así que muchas de las acciones y comportamientos de los fieles están guiados por una interpretación literal de la Biblia. La fe en la Trinidad es similar a la de otras iglesias cristianas, con énfasis en la figura de Jesucristo Salvador y Señor, por cuya sangre y por la fe en él es justificado el fiel (salvación), y en el Espíritu Santo, que santifica y da los dones carismáticos, especialmente el don de lenguas y de sanidad. Se considera la Iglesia instituida por Cristo y originada en Pentecostés en su triple dimensión de predicación, evangelización y edificación. Las creencias escatológicas de la Iglesia Pentecostal son extraídas de los libros de Daniel y del Apocalipsis. Basándose en estos libros, los fieles creen en la segunda venida y el reino milenarismo de Cristo.

Por último, el destino de los creyentes es el cielo de Dios y el de los incrédulos, el infierno. Para los pentecostales existen tres cielos: el primer cielo es la atmósfera que nos rodea, donde están las nubes y las aves; el segundo cielo es el universo, que contiene las galaxias y los planetas; y, finalmente, el tercer cielo es el lugar donde mora Dios, llamado también «gloria» o «el paraíso de la ciudad santa». El cielo de Dios es para quienes han recibido a Cristo como su Salvador personal y Señor. Cuando un creyente muere, su cuerpo queda en la tierra para esperar la resurrección, pero su alma va inmediatamente a estar con Cristo, mientras

⁹ Pastor de la Iglesia.

que el destino de los incrédulos que mueren es el infierno. Se cree que el infierno es un lugar de tormento espiritual hecho para Satanás y sus demonios, pero los hombres que desobedecen a Dios y siguen a Satanás se irán también con él algún día.

1.2. El *habitus* pentecostal

Para entender la práctica de las mujeres pentecostales, la noción de *habitus* nos proporciona una categoría de comprensión de los comportamientos religiosos regulares. El *habitus* es definido por Bourdieu¹⁰ como un conjunto de sistemas de disposiciones que los agentes adquieren mediante la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas, y que encuentra, en una trayectoria definida dentro del campo considerado, una posibilidad de actualizarse. Estos sistemas de disposiciones pueden entenderse también como esquemas adquiridos que funcionan como categorías de percepción y apreciación, como principios de organización y, también, como principios organizadores de la acción. El *habitus* es, en resumidas cuentas, una estructura social internalizada.

En la Iglesia Pentecostal, las personas utilizan determinados conceptos básicos para referirse a ellas mismas y a los «otros», para las maneras de experimentar y entender la vida y, en general, para comunicarse mediante un lenguaje con eficacia simbólica que los diferencie de los demás. Definen una identidad y demarcan las fronteras simbólicas; así es como los fieles pentecostales reconstruyen y readaptan los múltiples sentidos de su acción y su modo de ser. Tomamos como referencia las reflexiones que hace Flor Ramírez¹¹ en su investigación sobre los evangélicos en México para graficar los modos en que los fieles generan o

¹⁰ BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, pp. 78-78; y *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Madrid: Anagrama, 1994, pp. 19-20.

¹¹ RAMÍREZ, Flor. «De la casa al congreso de la palabra de fe». *Religiones y Sociedad*, n.º 3, mayo/agosto, México D.F., 1998.

formulan su *habitus* a partir de las enseñanzas impartidas en la Iglesia Pentecostal. Generalmente, la producción de estos mensajes está en manos de las autoridades religiosas (pastores, líderes, predicadores) de la congregación, pero también pasa por los procesos de apropiación e invención de acuerdo con las interacciones sociales en las que se ven envueltos los fieles.

La primera forma de clasificación depende de la adhesión a las reglas de pertenencia de la congregación (confesión de fe y conversión); la segunda, a una división religiosa que condiciona las interpretaciones de los fieles al asociar los hechos de su vida y conducta con la orientación bíblica o la revelación que reciben, es decir, señalar en qué esfera se encuentran ubicados o cómo están tomando un acontecimiento (mundo espiritual/material, concupiscente/«de la fe»). Por último, identifican a los agentes que el individuo debe «vencer» para obtener éxito en su vida o alcanzar la salvación (diablo/tentaciones/«carne»). Estas disposiciones mentales refuerzan y complementan el *habitus* pentecostal, como puede observarse en el gráfico de la siguiente página.

a) *Esfera de la autopercepción*

En el ámbito pentecostal se encuentra una categoría de personas que corresponde a una primera referencia de la identidad del fiel pentecostal. Se trata de los conceptos de persona o auto-imagen,¹² que han sido aprendidos en la Iglesia. Tanto varones como mujeres se identifican como cristianos, creyentes y salvados por entregarse y aceptar a Jesucristo como su Salvador personal y Señor. Como señala una fiel: «Yo no me hice pentecostal, porque pentecostal es solo el nombre de una congregación. Yo me he hecho cristiana porque vi que hay un cambio de vida en esta congregación; a los 11 años me he entregado a Jesucristo y desde allí me hecho cristiana».

¹² GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península, 1994, p. 72.

EL HABITUS PENTECOSTAL



Esta referencia de identidad posee dos rasgos característicos: en primer lugar, establece una diferenciación respecto a aquellos que no comparten la misma fe o que están en el mundo vinculados al segundo nivel de representaciones del *habitus* pentecostal, y a quienes comúnmente se denominan «paganos», «incrédulos» o «pecadores». En este nivel, las mujeres ubican a sus esposos que no participan en la iglesia y a quienes generalmente denominan «inconvertidos». Es normal en las prédicas de los pastores y en los discursos de los pentecostales encontrar estas referencias de personas y definirse a sí mismos por oposición o diferenciación frente a este tipo de personas e, incluso, frente a instituciones como la Iglesia Católica. En segundo lugar, esta referencia de identidad es vivida como un proceso que tiene como base una experiencia de conversión iniciada con la entrega a Jesucristo y el haber experimentado una transformación a partir de Él o haber tenido la experiencia de la sanación en el caso de los que acuden al templo por primera vez con alguna enfermedad o dolencia.

Esta transformación es vivida como evento significativo de la conversión, pero continúa a lo largo de la vida, y los pentecostales la denominan «santificación».¹³ En ese sentido, la identidad del fiel pentecostal como cristiano, creyente y salvado es algo que se va construyendo a lo largo de la vida y en relación con las otras representaciones de las demás esferas. En su testimonio, una creyente pentecostal que ya se había entregado a Jesucristo y bautizado en la iglesia, después de pasar un tiempo por dificultades personales y de salud, y de estar momentáneamente distanciada de la iglesia, se propone un mayor esfuerzo en sus responsabilidades como cristiana pentecostal:

Estaba leyendo la Biblia en mi casa y pensé: «Si Dios bendice, si Dios da, si Dios sana, por qué a mí no me sana, ya soy evangélica». No me

¹³ Se considera que es imposible vivir una vida cristiana victoriosa por las propias fuerzas. Por ese motivo, Dios no ha dejado al converso solo después de perdonarle los pecados y darle una vida nueva, sino que ha venido al mismo fiel en la persona del Espíritu Santo como un «nuevo ocupante». Así el alma del converso es renovada en un proceso llamado «santificación», que es resultado de la acción del Espíritu Santo en el alma del converso (intelecto, sentimientos y voluntad).

daba cuenta de que el Señor me estaba probando, entonces pensé: «Si hay personas que niegan a Dios y son sanas y tienen todo, y yo que ya soy evangélica y bautizada, estoy en este problema». Yo pensaba así, y orando y leyendo la Biblia, encontré en Josué 1,9: «¿No te he mandado que seas valiente y firme? No tengas miedo ni te acobardes, porque Jehová tu Dios estará contigo dondequiera que vayas». Y yo pensé, lloré, oré y dije: «¿Cómo va a obrar el Señor si yo no me esfuerzo?». Entonces, empecé a esforzarme y fui donde el Pastor y le dije: «He estado viviendo religiosamente hasta ahora, pero esta ropa vieja ya no quiero, yo quiero ser nueva». El pastor me ayudó con sus oraciones y oró por mí, encomendando al Señor mi vida, y desde esa fecha recién yo puedo decir que soy evangélica, pues durante los cuatro años he vivido religiosamente y he desperdiciado mi vida, desde ahí puedo decir que soy evangélica.¹⁴

Esta experiencia de la conversión y santificación, vividas como un proceso, tienen asidero en la convicción encontrada y en la que se busca alcanzar respectivamente. Por eso, la salvación es tenida como algo seguro y al mismo tiempo como una realidad que se recibirá en la medida en que se asuma la práctica evangélica pentecostal. Esta seguridad de la propia salvación constituye también un requisito para dedicarse al evangelismo personal. En las instrucciones sobre el testimonio personal que tienen que dar los fieles o en la proclamación pública, que tiene por objeto llevar a los individuos a la fe en Jesucristo como salvador y a la confesión de esa fe, se pide estar seguro de la propia salvación y del fundamento de ella.¹⁵

¹⁴ Mujer de 48 años con educación secundaria.

¹⁵ En el curso sobre evangelismo personal dado por uno de los pastores, este señala a los participantes qué deben responder si les hacen las siguientes preguntas: 1) ¿Está usted seguro si es salvo? y 2) ¿Sobre qué basa usted su salvación? A la primera, se debe responder con convicción: «Sí, gracias a Dios lo soy» y, a la segunda, «La obra redentora de Cristo a mi favor en la cruz y la confianza en él como mi propio salvador me ha hecho perfectamente salvo. Además, la fe en la palabra de Dios me da una seguridad absoluta».

b) *Esfera de la interpretación*

Este nivel corresponde a un filtro que condiciona las interpretaciones de las propias acciones y de los acontecimientos de su vida que hacen los pentecostales. También en esta esfera se considera de modo binario, y en oposición, dos grandes mundos: uno espiritual y el otro material; uno que corresponde al Reino de Dios y otro opuesto, como terrenal; el mundo de la fe y el de la concupiscencia. La Biblia, como regla de fe y de conducta, constituye el elemento fundamental con el cual se disciernen estos dos mundos, ya que ella es considerada como: 1) guía autorizada para llegar al conocimiento de Dios; 2) medio para conocer el propósito divino; 3) fuente de verdades espirituales; 4) preservadora de la verdad íntegra e infalible a través de las edades; y 5) única regla de fe, conducta y doctrina.

El testimonio de una fiel que ya se había entregado y había sido sanada reconoce la importancia del conocimiento de la Biblia para instruir a otros: «Cuando yo me convertí, yo sentía pena de la gente. Yo decía: “¿Por qué ellos no se convierten?”. Pensaba que con mi testimonio bastaba, pero Dios me decía: “Aún te falta conocer las Escrituras, por eso no puedes desenvolverte”».¹⁶

La misma fiel recurre a las enseñanzas del pastor y de las Escrituras para comprender su situación familiar y tomar decisiones:

Mi esposo era bien duro; no creía. Cuando me entregué, me decía cosas. Él no conocía al Señor ni tenía la intención de conocerlo; para esto me había enseñado mi pastor: «no vas a contestar si te pegan, porque vienes a la iglesia. Gózate en el Señor, porque un día él también tiene que venir. Tú estás abriendo el camino para tu casa». La palabra del Señor dice en el libro de los Hechos: «Cree en el Señor Jesucristo y serás salvo tú y tu casa». Yo me agarré de esos textos. Mi esposo me decía cosas, hablaba hasta que se cansaba, pero como no había respuesta, se callaba nomás. Así él fue notando algo en mí, un gran cambio;

¹⁶ Mujer de 44 años con educación secundaria.

porque antes, cuando él hablaba algo, yo no me aguantaba y respondía, pero cuando ya me entregué, él comenzó a ver un cambio.¹⁷

c) *Esfera de la confrontación espiritual*

Los enemigos del fiel y de la Iglesia Pentecostal que impiden realizar el camino de la santificación son, en primer lugar, Satanás y sus demonios, cuyo carácter y poder se revelan por los nombres que les da la misma Biblia: «príncipe de este siglo», «huestes espirituales de maldad» y «potestades y gobernadores de las tinieblas», entre otros; en segundo lugar, el mundo, entendido como el sistema de vida dominado por el egoísmo, las pasiones y la vanidad —en una palabra, el pecado—; y, finalmente, la «carne», como tendencia al pecado que se heredó de Adán y que puede llevar al fiel a dudar de su fe o de lo que puede hacer Dios en su vida.

Estos tres enemigos pueden ser vencidos por el fiel porque Jesucristo, con su muerte y por su autoridad y poder, ya los venció. Con su muerte, Cristo logró el perdón; también ha quitado la autoridad que tenía Satanás sobre el hombre a causa de su pecado. Este poder de Cristo se ha manifestado cuando, una vez, poniéndome a sus pies, retaba al demonio. Yo le decía: «Demonio, borracho, ahora estás ahí, en mi esposo, tú vas a perder, porque él está conmigo, él es más poderoso; mi Señor, él pelea por mí, te voy a vencer porque el Señor vive en mí». Así, amenazando al demonio estuve orando, y escuché una voz medio ronca, no se puede comparar, no es de humano. Me decía: «Contigo no se puede, me iré de aquí». Y gimiendo salió. Y yo daba gracias al Señor porque el maligno que estaba poseyendo a mi esposo lo dejó y mi esposo fue libre».¹⁸

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

2. LA AGENCIA FEMENINA PENTECOSTAL

2.1. La afirmación femenina pentecostal

Los cambios experimentados por las mujeres pentecostales a raíz de su conversión y la experiencia espiritual que van cultivando durante su participación en la iglesia contribuyen a afirmar su condición de mujeres y creyentes. Desde una perspectiva de género, Nancy Fraser¹⁹ considera que las soluciones afirmativas son aquellas dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales sin afectar el marco general que los origina. Por el contrario, las soluciones transformadoras son aquellas dirigidas a corregir los resultados inequitativos mediante la reestructuración del marco general implícito que los origina. En efecto, los cambios que se producen en las mujeres pentecostales no obedecen a una perspectiva de género, como la explicitada en las reivindicaciones feministas, y sí a una perspectiva ético-religiosa fundamentada en el sistema pentecostal que introduce cambios en la cultura patriarcal y machista en la que viven y que han aceptado resignadamente. Las mujeres pentecostales con mayor grado de instrucción, que conocen algo del feminismo, consideran que esta corriente es extrema, como señala una hermana que ha participado en una organización de mujeres evangélicas a nivel nacional:

Como cristianos no consideramos el feminismo como corriente buena, porque el feminismo cambia el orden que Dios creó. Eso no quiere decir que las mujeres sean sumisas, pero la Biblia dice que la cabeza de la mujer es el esposo, así como del esposo es Cristo. Pero el feminismo no ve eso; es como que dentro de su marco borran al hombre. Si los hombres no están, las mujeres no seríamos sin los hombres, ni ellos sin las mujeres. La corriente feminista habla de los derechos de la mujer, que se hagan respetar, pero es muy extrema.²⁰

¹⁹ FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Universidad de los Andes - Siglo del Hombre Editores, 1997, pp. 38-39.

²⁰ Profesora de 34 años.

La situación de la mujer en la familia, como madre y esposa, consiste en ser «compañera y ayuda idónea del varón», mientras que el esposo generalmente es el «proveedor de bienestar». La mujer se ubicará en una categoría de personas, en un mundo en relación con los otros en la medida en que en la vida conyugal y familiar sea esa compañera idónea del varón. Cualquier otro tipo de comportamiento indicaría la presencia del «enemigo» al que hay que vencer para no terminar perteneciendo a la categoría de los paganos o pecadores, al mundo de la perdición. El caso de una hermana, cuyo esposo le era infiel y la maltrataba, discurre entre mantener la confrontación con su esposo o asumir una actitud de sumisión que le permita conseguir de su esposo una actitud más reflexiva o consciente respecto a su propio comportamiento y frente a ella:

Un día llegó una hermana de San Miguel que tenía don de profecía. Mientras estábamos en ayuno y oración, me dijo hablando en lenguas: «¿me amas?». Yo le dije tres veces: «Sí, te amo, Señor» [...]. Ella dijo: «Mentira, cómo me vas a amar si a tu esposo estás viendo con tus ojos. Arrepiéntete, hija, y perdona a tu esposo». Eso me dolió y pensé: «El Señor me dice o una hermana me está diciendo; el Señor sabe que mi esposo está con una y otra mujer, y todavía, ¿el Señor me va a decir que voy a amar a mi esposo y pedirle perdón?». Me quedé inquieta —¿acaso estoy yo en adulterio?—. Otro día me volvió a hablar esa hermana y me dijo: «Hija desobediente». Ahí recién lloré y me arrepentí. Yo oraba: «Señor, si tú mismo me estás hablando, tienes que darme ese amor». Pasaba ayunos, vigiliás, pedí hasta que comencé a sentir pena por mi esposo. Ahí pensé: «Si voy a pedirle perdón, él se va a enaltecer», pero no fue así. El día de su cumpleaños, cuando llegó del trabajo, le regalé un par de zapatos en una caja con papel de regalo y le pedí perdón de todo. Le dije: «Tú me decías esas cosas y me ha dolido mi corazón». Le pedí perdón y él comenzó a llorar. No podía contestar, lloraba, no podía hablar y me dijo: «Cómo me pides perdón todavía, si yo estoy caminando así». Así me hablaba el Señor siempre.²¹

²¹ Mujer de 49 años con educación primaria.

Las acciones de las mujeres, a partir de las disposiciones que forman parte del *habitus* pentecostal, funcionan en una doble línea: como modeladoras de la subordinación legitimada religiosamente, pues las mujeres se esforzarán en ser las buenas compañeras de sus esposos y reconocerán en ellos la cabeza del hogar y quien tiene la última palabra en las decisiones. Aunque generalmente se tomen las decisiones por acuerdo mutuo, ellas reconocen que, en casos extremos, el varón tiene la potestad de decidir y que, en esa medida, se realizan como buenas pentecostales. Por otro lado, estas disposiciones funcionan como modeladoras de acciones afirmativas como conseguir que el esposo dirija sus acciones positivamente a la construcción del hogar; inclusive, ellas llegan a mediar en su conversión. Este fue el caso de una hermana cuyo esposo pasaba por problemas con otras personas; aprovechando esa situación, insistió en la ayuda del Señor:

Le dije a mi esposo: «nos vamos a convertir, peor para ellos. El Señor está con nosotros. La palabra de Dios dice que el hombre incrédulo es santificado por la mujer que cree en Dios. Esa es la primera promesa». Yo le clamaba al Señor: mi esposo tomaba bastante, se perdía, entonces el peligro que corría, mis hijos lloraban y hacían oración. El señor escuchaba en ese momento mis sentimientos. Mi esposo ya se había olvidado, pero el problema se agudizó más. Yo pensaba: «Ese problema, por qué, por qué». Y tenía que agradecer al Señor: «gracias, gracias». De vez en cuando iba a escuchar comparando las cosas que me decía y así, un día, le dije a mi esposo: «Vamos al templo, vamos en oración». Y él cambió, gracias al Señor que ganó la batalla y ahora él ya asiste al Evangelio. Hasta hoy él me decía: «No me pidas nada», y le pedí al Señor para casarme por el evangelio y no pasaron ni dos meses y me casé; él cambió su carácter, ya era sano.²²

La afirmación femenina pentecostal —vívica como sentido de autoestima, ejercicio de liderazgo y reconocimiento— se convierte en moti-

²² Mujer de 44 años con educación secundaria.

vación constante que lleva a una búsqueda de realización personal como mujeres y pentecostales en los espacios de la familia y la iglesia. Lo importante es pasar de la invisibilidad de sus vidas al reconocimiento de su condición y rol como madres, esposas y líderes. Este reconocimiento tiene relación con la valoración de las capacidades que las mujeres experimentan en el nuevo orden de relaciones que establecen en el hogar y la iglesia; pero, sobre todo, por la constatación positiva de sus propias acciones, que van consolidando un modo de ser y de actuar en beneficio propio y de otros. Ser buenas esposas y madres constituye su realización como cristianas. Las mujeres comprueban que, efectivamente, el crecimiento espiritual —basado en una constante relación con Dios a través de la oración y la alabanza, así como en la meditación asidua de la Biblia— se convierten en medios transformadores que dan autoconfianza y seguridad para enfrentar los problemas del hogar, sobre todo las relaciones conflictivas con los esposos.

La iglesia es el espacio en el que las mujeres pueden explicitar sus necesidades y compartir sus problemas con otras hermanas; pero, sobre todo, es el espacio donde aprenden el modo para enfrentar y conseguir mantener relaciones armónicas con el esposo. Por otro lado, esta experiencia afirmativa las lleva a una búsqueda de mayor participación en la iglesia, a través del compromiso en funciones de liderazgo en la organización femenina de la iglesia, en los grupos de sanidad, en la predicación de la Palabra, en las campañas evangelísticas y los servicios, entre otros. Más allá de un pietismo que las encierra en sí mismas, la experiencia religiosa les permite experimentarse como sujetos de amor, con fuertes dosis de autoestima y confianza en sí mismas para modificar su propia realidad.

2.2. El poder viene de Dios y de uno

Ya hemos hecho alusión a la capacidad que tienen las mujeres pentecostales de afirmar su identidad femenina y pentecostal en un espacio y visión religiosa que, si bien les asigna funciones subalternas o subordinadas en relación con los varones, les permite construir nuevos

sentidos que significan autoafirmación y reconocimiento como formas para conseguir la salud espiritual. Sin embargo, merece atención la dimensión espiritual o carismática que forma parte de la experiencia religiosa pentecostal en el fortalecimiento de la identidad femenina y constituye la dimensión emocional del *habitus* y la agencia femenina pentecostal.

En el plano religioso, los pentecostales afirman ser una religión del Espíritu. En los ritos de iniciación, el bautismo comporta ya una participación del Espíritu, pero solo se es plenamente bautizado cuando se recibe el Espíritu Santo, que generalmente viene acompañado del don de lenguas (glosolalia). Lo que nos interesa subrayar en este aspecto son las motivaciones e intenciones que acompañan las acciones y las vivencias presentes en las experiencias religiosas de las mujeres pentecostales. Se trata de profundizar en la ética y espiritualidad pentecostal desde una perspectiva de género. Los evangélicos pentecostales se destacan por ser grupos que enfatizan el lado emocional en sus celebraciones y rituales. Max Weber²³ consideraba que la presencia femenina destacaba más en las religiones que enfatizaban los aspectos emocionales, en los ritos de éxtasis y en las ceremonias de posesión en las religiones populares. Es común encontrar experiencias de sueños y revelaciones entre las mujeres. Además, y a diferencia de los varones, ellas manifiestan en mayor porcentaje haber recibido carismas como el don de sanidad, de lenguas, de evangelismo y profecía. Empero, habría que matizar la idea dicotómica siguiente: que lo emocional y expresivo corresponde a lo femenino, y lo racional e instrumental a lo masculino. Tal vez Weber proyectó en su análisis su propio modo de entender los roles de género en la sociedad.

¿Por qué traer a colación este aspecto emocional en un estudio sobre la construcción de la identidad femenina pentecostal? En principio, porque nos parece importante destacar, dentro del estudio del fenómeno religioso, la importancia de las motivaciones y los sentimientos reli-

²³ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.

giosos, que, dicho sea de paso, no se colocan como objeto de investigación y análisis antropológico. Radcliffe-Brown,²⁴ analizando el papel de la religión en la sociedad, abre un camino poco transitado por su escuela y por la mayoría de estudiosos de la religión: el del estudio del sentimiento religioso o experiencia subjetiva de cada culto particular, que debiera estudiarse empíricamente. También Geertz,²⁵ en su definición de la religión como sistema cultural, destaca el papel de los estados de ánimo y las motivaciones sin llegar a proponer un planteamiento metodológico que contribuya a investigar este aspecto de la religión.

Para las mujeres, la dimensión de la emoción y la motivación constituyen, espiritualmente, la experiencia de la afirmación y valoración de sí por la constatación de ser mediadoras de las manifestaciones del Espíritu, a quien invocan en su vida religiosa cotidiana. Recordemos que la mayoría de las mujeres que participan en la Iglesia Pentecostal provienen del catolicismo popular; si antes tuvieron, en las diferentes imágenes marianas, los modelos inspiradores de cómo ser mujer y creyente, ahora es a través de la lectura bíblica como perciben la experiencia directa del Espíritu en sus vidas, hecho que las impulsa en su accionar. En otras palabras, es la comprobación de un poder que antes no tenían o que no percibían, aunque sea un poder que tiene que ser discernido en el ámbito público por la autoridad religiosa del pastor, ya que ellas mismas se sorprenden de la fuerza de sus motivaciones, de las revelaciones que tienen en sueños o de la claridad de sus percepciones sobre determinados problemas o situaciones. Perciben que este poder funciona en el ámbito de la familia como una fuente de motivación para vivir los compromisos que les corresponden en el hogar y ejercer, al mismo tiempo, la tarea de modelar las relaciones familiares de acuerdo con el nuevo patrón ético-religioso asumido. Es esta experiencia espiritual la que las impulsa también a actuar en la iglesia o fuera de su propio hogar en la curación de enferme-

²⁴ RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Estructura y función de la sociedad primitiva*. Barcelona: Península, 1972.

²⁵ GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Madrid: Gedisa, 1973.

sentidos que significan autoafirmación y reconocimiento como formas para conseguir la salud espiritual. Sin embargo, merece atención la dimensión espiritual o carismática que forma parte de la experiencia religiosa pentecostal en el fortalecimiento de la identidad femenina y constituye la dimensión emocional del *habitus* y la agencia femenina pentecostal.

En el plano religioso, los pentecostales afirman ser una religión del Espíritu. En los ritos de iniciación, el bautismo comporta ya una participación del Espíritu, pero solo se es plenamente bautizado cuando se recibe el Espíritu Santo, que generalmente viene acompañado del don de lenguas (glosolalia). Lo que nos interesa subrayar en este aspecto son las motivaciones e intenciones que acompañan las acciones y las vivencias presentes en las experiencias religiosas de las mujeres pentecostales. Se trata de profundizar en la ética y espiritualidad pentecostal desde una perspectiva de género. Los evangélicos pentecostales se destacan por ser grupos que enfatizan el lado emocional en sus celebraciones y rituales. Max Weber²³ consideraba que la presencia femenina destacaba más en las religiones que enfatizaban los aspectos emocionales, en los ritos de éxtasis y en las ceremonias de posesión en las religiones populares. Es común encontrar experiencias de sueños y revelaciones entre las mujeres. Además, y a diferencia de los varones, ellas manifiestan en mayor porcentaje haber recibido carismas como el don de sanidad, de lenguas, de evangelismo y profecía. Empero, habría que matizar la idea dicotómica siguiente: que lo emocional y expresivo corresponde a lo femenino, y lo racional e instrumental a lo masculino. Tal vez Weber proyectó en su análisis su propio modo de entender los roles de género en la sociedad.

¿Por qué traer a colación este aspecto emocional en un estudio sobre la construcción de la identidad femenina pentecostal? En principio, porque nos parece importante destacar, dentro del estudio del fenómeno religioso, la importancia de las motivaciones y los sentimientos reli-

²³ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.

giosos, que, dicho sea de paso, no se colocan como objeto de investigación y análisis antropológico. Radcliffe-Brown,²⁴ analizando el papel de la religión en la sociedad, abre un camino poco transitado por su escuela y por la mayoría de estudiosos de la religión: el del estudio del sentimiento religioso o experiencia subjetiva de cada culto particular, que debiera estudiarse empíricamente. También Geertz,²⁵ en su definición de la religión como sistema cultural, destaca el papel de los estados de ánimo y las motivaciones sin llegar a proponer un planteamiento metodológico que contribuya a investigar este aspecto de la religión.

Para las mujeres, la dimensión de la emoción y la motivación constituyen, espiritualmente, la experiencia de la afirmación y valoración de sí por la constatación de ser mediadoras de las manifestaciones del Espíritu, a quien invocan en su vida religiosa cotidiana. Recordemos que la mayoría de las mujeres que participan en la Iglesia Pentecostal provienen del catolicismo popular; si antes tuvieron, en las diferentes imágenes marianas, los modelos inspiradores de cómo ser mujer y creyente, ahora es a través de la lectura bíblica como perciben la experiencia directa del Espíritu en sus vidas, hecho que las impulsa en su accionar. En otras palabras, es la comprobación de un poder que antes no tenían o que no percibían, aunque sea un poder que tiene que ser discernido en el ámbito público por la autoridad religiosa del pastor, ya que ellas mismas se sorprenden de la fuerza de sus motivaciones, de las revelaciones que tienen en sueños o de la claridad de sus percepciones sobre determinados problemas o situaciones. Perciben que este poder funciona en el ámbito de la familia como una fuente de motivación para vivir los compromisos que les corresponden en el hogar y ejercer, al mismo tiempo, la tarea de modelar las relaciones familiares de acuerdo con el nuevo patrón ético-religioso asumido. Es esta experiencia espiritual la que las impulsa también a actuar en la iglesia o fuera de su propio hogar en la curación de enferme-

²⁴ RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Estructura y función de la sociedad primitiva*. Barcelona: Península, 1972.

²⁵ GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Madrid: Gedisa, 1973.

dades y dolencias espirituales, en actividades solidarias, en la predicación de la palabra, en el trabajo evangelístico y en otras tareas.

2.3. ¿Una agencia femenina pentecostal?

Si bien la noción de *habitus* nos ha permitido entender cómo se configuran las acciones y, en el caso de las mujeres pentecostales, cómo se estructuran sus comportamientos religiosos y cotidianos en el ámbito de la iglesia y la familia, nos interesa profundizar este tema con las reflexiones que hace Sherry Ortner.²⁶ Ella sostiene que la acción humana es construida por el orden social y cultural dado (estructura), pero también esta construye —reproduce o transforma— «estructura». Ortner señala que las acciones y la estructura no pueden concebirse por separado. La estructura no solo limita, sino que permite la acción social, es decir, toda acción social implica estructura y toda estructura implica acción social. Aplicado esta concepción a las acciones religiosas, es innegable que estas responden a la configuración de una estructura religiosa (ético-religiosa, por ejemplo). Es posible reconocer en las propias acciones la gramática religiosa, pero, al mismo tiempo, no puede haber estructura que no esté sustentada en una acción significativa o simbólica, en este caso, de carácter religioso. En otras palabras, no hay acciones religiosas si no responden a una estructuración ritual, y no hay sistema religioso que se sustente a sí mismo si no es a partir de las acciones religiosas de sus creyentes.

Ortner intenta descentrar el lugar de la estructura en la noción de *habitus* de Bourdieu y señala que el desafío es reconocer los modos en los que el sujeto es parte de una amplia red social y cultural, en la que los «sistemas» socio-culturales son predicados sobre los deseos y proyectos humanos.²⁷ Podríamos preguntarnos si el éxito de las estrategias

²⁶ ORTNER, Sherry. *The Politic and Erotics Culture*. Boston: Beacon Press, 1996.

²⁷ Haciendo justicia a Bourdieu, no creemos que deje de reconocer el papel que tendría la participación del sujeto intencional para cambiar en el tiempo la estructura que en

pentecostales o evangélicas en general para ganar más adeptos o realizar sus propósitos de extensión no está sustentado en rescatar y responder a los deseos más inmediatos de los conversos. Ortner propone la idea de los «juegos serios», ya que la idea de juego representa simultáneamente las distintas dimensiones de la vida social (actores, reglas y metas de los juegos). Hay «agencia», esto es, actores que juegan con habilidad, intención, inteligencia. La idea de que el juego es serio añade la idea de que el poder y la desigualdad se encuentran en los juegos de la vida en múltiples formas y que, mientras haya algo lúdico en el proceso, las apuestas de estos juegos serán a menudo duras. Al confrontar las ideas de Ortner con las acciones de las mujeres pentecostales, nos preguntamos cómo se delinean las características de la agencia femenina pentecostal. En primer lugar, ¿existe una agencia femenina pentecostal? Si la hay, ¿cómo se manifiesta esta intencionalidad y conciencia reflexiva en lo que podríamos llamar los «juegos serios» que tienen que jugar las mujeres pentecostales en la familia y la Iglesia?

Ya hemos enumerado una serie de ejemplos. Una primera aproximación la podemos deducir del logro que para las mujeres pentecostales significa la conversión a la Iglesia Pentecostal. Todas ellas manifiestan, en sus testimonios, las «bendiciones» que han recibido de Dios en sus familias (bienestar, salud, trabajo, conversión del esposo) y las que están todavía luchando para que el esposo participe en la iglesia o, por lo menos, las deje participar tienen, en el testimonio de sus «hermanas», la prueba de lo que Dios puede obrar. La propia conversión de las mujeres pentecostales se ha convertido en una especie de estrategia personal para superar o cambiar la situación social en la que viven. Aunque

cierta forma lo condiciona. El *habitus* es perdurable; no inmutable. Creemos que Ortner enfatiza el lado intencional de la agencia, que no está totalmente limitada por la estructura y que precisamente, por esta intencionalidad, es modificada o construida la estructura. En ese sentido, nuestra apuesta apunta a enfatizar las acciones estratégicas de los individuos, pero tienen en el *habitus* una especie de *humus* desde el cual el agente va delineando sus acciones. No hay punto cero; mejor dicho, el punto cero está constituido ya por el mismo *habitus*.

estas estrategias todavía se sitúan dentro de un contexto de dominación masculina y en un plano religioso, la mujer pentecostal tiene que actuar con sabiduría para construir un hogar en armonía, para aprovechar las vulnerabilidades del esposo y para elegir los momentos oportunos para cumplir con sus deberes religiosos. Al interior de la iglesia también se dan estas estrategias en los liderazgos femeninos a través de una mayor participación y de la preocupación por instruirse en el manejo de los símbolos pentecostales, de la Biblia y de las técnicas de transmisión para ser maestras de la Palabra.

Las estrategias forman parte del proceso de conversión, de las disposiciones habituales. Este proceso sigue siendo incompleto hasta que no se logre instaurar el campo religioso en el espacio de la propia familia. En ese sentido podríamos decir, en términos de Bourdieu, que mientras los varones «inconvertos»,²⁸ cuyas esposas se han convertido al pentecostalismo, son los que ejercen algún tipo de violencia psicológica o física o, en el mejor de los casos, muestran indiferencia ante el nuevo proceso religioso de su esposa, son las mujeres convertidas al pentecostalismo las que ejercen una «violencia simbólica» en el ámbito familiar, en el sentido de que convierten su propia familia en tierra de misión, el espacio donde se juega su propia salvación y la de los suyos, una especie de proselitismo *ad intra* que, por sentirse poseedoras de un nuevo capital simbólico en el marco de la autoafirmación, las impulsa a la conquista de las almas de su propio entorno familiar.

No se puede negar que la experiencia religiosa de las mujeres pentecostales ha contribuido a la recuperación de su capacidad para relacionarse con otros dentro de un proyecto, en este caso, religioso. Ello les ha ayudado también a ser conscientes de la posibilidad de su actuación intencional en el plano de la modificación de las relaciones

²⁸ Muchos varones convertidos al pentecostalismo mantienen todavía actitudes machistas encima de los esquemas de predominancia masculina justificada bíblicamente. Este hecho puede observarse en los conflictos producidos a raíz de la mayor participación de la mujer por el tiempo que dedica a la iglesia y por los compromisos que va asumiendo.

familiares y en el cada vez mayor ejercicio del liderazgo al interior de su iglesia. Todo esto se da dentro de los discursos religiosos que moldean su acción; pero, también, las representaciones sobre su identidad de género se producen a partir de la síntesis entre la experiencia vivida y las definiciones transmitidas en el discurso religioso sobre lo que es ser mujer o varón.

Respecto a las distinciones entre naturaleza y cultura, Mary Douglas²⁹ nos recuerda que el concepto de «contaminación» no se refiere a la naturaleza sucia del cuerpo o de la persona y sí a aquello que sale fuera de la clasificación de «normal». En ese sentido, la Iglesia Pentecostal construye simbólicamente el cuerpo. La mujer es vista como contaminante debido a las funciones «naturales» de su cuerpo, que la vinculan de cierta manera al mundo natural, como sucede con la prohibición de las relaciones sexuales durante la menstruación o durante dos meses y medio después del parto.

Cuando se percibe que algunos comportamientos de las mujeres pentecostales escapan a la gramática religiosa institucional, se tiende a concebir tales comportamientos como peligrosos y pecaminosos. Estos comportamientos escapan a los roles institucionalizados. Puede ser considerado normal —en términos religiosos— que la mujer no supere al marido o al varón, que ella acate la última decisión del esposo, que asuma una actitud pasiva en relación con él, que se vista y arregle de un modo que no resalte la belleza, porque es signo de vanidad, y eso evita dar una imagen excesiva de sensualidad (no puede usar pantalones, minifaldas, escotes, aretes, maquillaje).

Lo cierto es que algunos comportamientos de las mujeres pentecostales escapan a estas restricciones debido a los procesos de autoafirmación que producen sus propias experiencias religiosas. Se constata también, entre las mujeres jóvenes (y las que tienen un grado de instrucción mayor o son profesionales), la presencia e influencia de

²⁹ DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1973.

estas estrategias todavía se sitúan dentro de un contexto de dominación masculina y en un plano religioso, la mujer pentecostal tiene que actuar con sabiduría para construir un hogar en armonía, para aprovechar las vulnerabilidades del esposo y para elegir los momentos oportunos para cumplir con sus deberes religiosos. Al interior de la iglesia también se dan estas estrategias en los liderazgos femeninos a través de una mayor participación y de la preocupación por instruirse en el manejo de los símbolos pentecostales, de la Biblia y de las técnicas de transmisión para ser maestras de la Palabra.

Las estrategias forman parte del proceso de conversión, de las disposiciones habituales. Este proceso sigue siendo incompleto hasta que no se logre instaurar el campo religioso en el espacio de la propia familia. En ese sentido podríamos decir, en términos de Bourdieu, que mientras los varones «inconvertidos»,²⁸ cuyas esposas se han convertido al pentecostalismo, son los que ejercen algún tipo de violencia psicológica o física o, en el mejor de los casos, muestran indiferencia ante el nuevo proceso religioso de su esposa, son las mujeres convertidas al pentecostalismo las que ejercen una «violencia simbólica» en el ámbito familiar, en el sentido de que convierten su propia familia en tierra de misión, el espacio donde se juega su propia salvación y la de los suyos, una especie de proselitismo *ad intra* que, por sentirse poseedoras de un nuevo capital simbólico en el marco de la autoafirmación, las impulsa a la conquista de las almas de su propio entorno familiar.

No se puede negar que la experiencia religiosa de las mujeres pentecostales ha contribuido a la recuperación de su capacidad para relacionarse con otros dentro de un proyecto, en este caso, religioso. Ello les ha ayudado también a ser conscientes de la posibilidad de su actuación intencional en el plano de la modificación de las relaciones

²⁸ Muchos varones convertidos al pentecostalismo mantienen todavía actitudes machistas encima de los esquemas de predominancia masculina justificada bíblicamente. Este hecho puede observarse en los conflictos producidos a raíz de la mayor participación de la mujer por el tiempo que dedica a la iglesia y por los compromisos que va asumiendo.

familiares y en el cada vez mayor ejercicio del liderazgo al interior de su iglesia. Todo esto se da dentro de los discursos religiosos que moldean su acción; pero, también, las representaciones sobre su identidad de género se producen a partir de la síntesis entre la experiencia vivida y las definiciones transmitidas en el discurso religioso sobre lo que es ser mujer o varón.

Respecto a las distinciones entre naturaleza y cultura, Mary Douglas²⁹ nos recuerda que el concepto de «contaminación» no se refiere a la naturaleza sucia del cuerpo o de la persona y sí a aquello que sale fuera de la clasificación de «normal». En ese sentido, la Iglesia Pentecostal construye simbólicamente el cuerpo. La mujer es vista como contaminante debido a las funciones «naturales» de su cuerpo, que la vinculan de cierta manera al mundo natural, como sucede con la prohibición de las relaciones sexuales durante la menstruación o durante dos meses y medio después del parto.

Cuando se percibe que algunos comportamientos de las mujeres pentecostales escapan a la gramática religiosa institucional, se tiende a concebir tales comportamientos como peligrosos y pecaminosos. Estos comportamientos escapan a los roles institucionalizados. Puede ser considerado normal —en términos religiosos— que la mujer no supere al marido o al varón, que ella acate la última decisión del esposo, que asuma una actitud pasiva en relación con él, que se vista y arregle de un modo que no resalte la belleza, porque es signo de vanidad, y eso evita dar una imagen excesiva de sensualidad (no puede usar pantalones, minifaldas, escotes, aretes, maquillaje).

Lo cierto es que algunos comportamientos de las mujeres pentecostales escapan a estas restricciones debido a los procesos de autoafirmación que producen sus propias experiencias religiosas. Se constata también, entre las mujeres jóvenes (y las que tienen un grado de instrucción mayor o son profesionales), la presencia e influencia de

²⁹ DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1973.

otros valores e ideas provenientes del mundo laboral, de la universidad y de los medios de comunicación, entre otros. Las mujeres pentecostales, sin dejar de reconocer su condición de madres y esposas, exigen de sus esposos mejor trato y una relación de complementariedad en la toma de decisiones familiares, incluso el reconocimiento de su individualidad. Muchas de ellas mantienen todavía ciertas formas no exageradas de arreglo personal y quieren tener el mismo tipo de participación que los varones; inclusive, están de acuerdo con que el cargo de pastor de la iglesia sea ocupado por una mujer. Sobre esto último, con argumentos religiosos, señalan que Dios les ha dado la misma capacidad a la mujer y al varón, que ellas poseen también dones. Otras, en cambio, remarcan que se puede ser pastora de la iglesia al lado del esposo pastor.

Tomando en cuenta el capital cultural y simbólico³⁰ que poseen las mujeres por su participación en la iglesia y en otros espacios sociales, se puede señalar que hay una trayectoria que recorren las mujeres en el proceso de conversión y santificación en los espacios de la familia y la iglesia, y que esta trayectoria marca un proceso de afirmación a través de estrategias que responden al *habitus* pentecostal y a la incorporación de otros *habitus*. Estos otros van desde la sumisión para conseguir relaciones menos conflictivas en el hogar, pasando por la sujeción con relaciones de complementariedad —en la cual se sitúan la mayoría de mujeres—, hasta la aceptación de la sujeción con relaciones complementarias y con la búsqueda de una valoración de la propia individualidad.

La mayoría de las hermanas que poseen un grado de instrucción primario afirman que es finalmente el esposo quien toma la decisión, pero dentro de un proceso de conversación es vista como una decisión conjunta y solo confirmada por el varón. Como señala una fiel con estudios primarios:

³⁰ Consideramos como capital cultural el bagaje de conocimientos y experiencias ligadas al grado de instrucción y otros aprendizajes de la esfera secular; y capital simbólico, al manejo de los bienes simbólicos del sistema religioso y que relacionamos con el tiempo de pertenencia y el compromiso en la iglesia.

Mi esposo y yo tomamos las decisiones en la casa; él toma la decisión, pero mayormente discutimos de eso juntos. Por ejemplo, yo tomo la decisión para cocinar, para la educación de los hijos, ya que mi esposo se dedica a su trabajo y yo a mis hijos. El mayor está estudiando en Lima y yo afronto todo el gasto. Yo siempre voy a Lima a ver a mi hijo y mi esposo me da la plata, y yo hago alcanzar la plata.³¹

El testimonio de una mujer con estudios secundarios y con mucho tiempo de participación en la iglesia destaca el riesgo que puede tener la atribución del rol masculino en la decisión familiar, ya que el hombre puede ser muy autoritario o machista y esa actitud está fuera del comportamiento que pide Dios en la familia. Como ella señala: «Sobre la última palabra en la decisión familiar, puede que le corresponda al marido, pero depende, porque erróneamente puede ser machista, generalmente depende del diálogo en el temor del Señor».³²

Las mujeres con estudios superiores y que incluso han tenido una formación bíblica más profunda reconocen que el varón es cabeza del hogar de modo representativo, hecho que está justificado bíblicamente; pero afirman que las decisiones familiares se toman sobre la base del diálogo y la consulta mutua; el diálogo y la consulta deben llevar a una decisión hecha por ambos y que, finalmente, satisfaga a la pareja, reconozca la individualidad de cada uno y mantenga el bienestar del hogar.

En una oficina siempre hay una cabeza; no puede haber varias. Igual en el hogar. Qué haría yo sola sin consultar, aunque hay cosas en las que la mujer no necesita preguntar para decidir, pero generalmente los dos nos ponemos de acuerdo. En el trabajo soy yo la que toma decisiones: tengo que buscar aquello con lo que me sienta cómoda y no él. Claro que se pueden recibir sugerencias. Mi esposo me dice: «Tú ve». Siempre tomamos una decisión que conforme a ambos, donde ambos estemos a gusto.³³

³¹ Mujer de 49 años con educación primaria.

³² Mujer de 48 años con educación secundaria.

³³ Mujer de 32 años con educación superior.

CONCLUSIONES

El pentecostalismo constituye un campo religioso dentro del abigarrado espectro evangélico. Lo que define y diferencia al pentecostalismo de las demás agrupaciones evangélicas es el ser una comunidad cultural, en la que las expresiones rituales y los discursos religiosos están fuertemente vinculados a una experiencia emocional marcada por la acción y posesión del Espíritu Santo en los fieles. Esta experiencia posee componentes emotivos que orientan y confirman la vida del creyente en los espacios donde realizan sus vidas con otros, la familia y la iglesia. Acompañan a esta experiencia de carácter emocional y corporal las manifestaciones del Espíritu Santo a través de los dones, específicamente la sanidad y la glosolalia. Por último, la aceptación de Jesucristo como Salvador y Señor en la historia vital del fiel, mediatizada en la incorporación de las creencias pentecostales y la práctica de los principios éticos basados en la Biblia, constituyen el proceso de identidad del creyente pentecostal.

Estas características de la experiencia religiosa pentecostal constituyen un *habitus* religioso, es decir, principios generadores de disposiciones que incluyen percepciones, representaciones y organización de acciones, y que permiten al fiel delinear sus acciones en los ámbitos en los que se desenvuelve. Consideramos la familia y la iglesia como los espacios simbólicos donde se despliega el *habitus* pentecostal de modo frecuente y directo, y los consideramos como simbólicos por el hecho de que encierran un mundo de representaciones y percepciones fundamentados en los discursos religiosos y bíblicos sobre los cuales los fieles intervienen desde sus prácticas religiosas y éticas.

Para las mujeres pentecostales ayacuchanas, estos dos espacios simbólicos constituyen, a partir de su experiencia religiosa —conversión, santificación—, espacios que contribuyen a la configuración de sus identidades y a la constitución de la agencia femenina pentecostal. La realidad social y cultural en la que se ven envueltas está caracterizada por la marginación, las desigualdades de género, la pobreza, los problemas de

salud y el maltrato familiar, entre otros. En situaciones de invisibilidad, la experiencia religiosa les ha permitido la afirmación de su propia identidad como mujeres y como pentecostales, el reconocimiento de sus capacidades y concebirse como sujetos de amor. Esto las impulsa a delinear estrategias que respondan al campo religioso pentecostal internalizado, a modificar la situación actual de sus familias y a ejercer liderazgo en el ámbito eclesial.

Desde una perspectiva de género, sigue existiendo subordinación de la mujer al varón, justificada desde una ética religiosa y bíblica, aunque esta subordinación se diluya en la práctica por la presencia de factores externos al campo pentecostal: educación, trabajo, ingresos económicos y medios de comunicación, entre otros. Además, un factor importante también lo constituye el manejo más profundo de los bienes simbólicos de salvación por parte de las mujeres que participan más tiempo en la iglesia. En ese sentido, las mujeres pentecostales, desde su experiencia religiosa, asumen esta subordinación porque corresponde al diseño de Dios para la familia, pero cuestionan una relación de género basada en modelos machistas y patriarcales y, al mismo tiempo, una visión feminista de género que enfatiza el hecho de que la mujer logre el poder sin la presencia del varón. Por eso, las relaciones de género en las mujeres pentecostales responden a una ética religiosa y bíblica. Las mujeres logran modificar las injusticias de género en los espacios de la familia y la iglesia, pero no transforman las estructuras que originan tales injusticias.

BIBLIOGRAFÍA

BARRERA, Paulo

Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo: Ohlho d'Água, 2001.

BOURDIEU, Pierre

«Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de Sociologie*, vol. XII, n.º 3, julio-septiembre, 1971, pp. 295-334.

Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Madrid: Anagrama, 1994.

BOURDIEU, Pierre y Loic WACQUANT

Respuestas. Por una antropología reflexiva. México D.F.: Grijalbo, 1995.

DOUGLAS, Mary

Pureza y peligro. Una análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI, 1973.

FRASER, Nancy

Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista. Bogotá: Universidad de los Andes - Siglo del Hombre Editores, 1997.

GEERTZ, Clifford

La interpretación de las culturas. Madrid: Gedisa, 1973.

GIDDENS, Anthony

Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Barcelona: Península, 1994.

ORTNER, Sherry

The Politic and Erotics Culture. Boston: Beacon Press, 1996.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald

Estructura y función de la sociedad primitiva. Barcelona: Península, 1972.

RAMÍREZ, Flor

«De la casa al congreso de la palabra de fe». *Religiones y Sociedad*, n.º 3, mayo/agosto, México D.F., 1998.

WEBER, Max

Economía y sociedad. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Pentecostalismo festivo: el caso de la iglesia cristiana del Aposento Alto*

Andrés Palencia Huertas

INTRODUCCIÓN

El presente artículo intenta responder a una situación problemática: la ausencia de un marco teórico articulado con las ciencias sociales respecto al pentecostalismo presente en el mundo evangélico. Para ello quisiera investigar cómo se expresa el pentecostalismo en la iglesia cristiana del Aposento Alto, ubicada en los sectores populares del Cono Norte de Lima y otros.

El objetivo es contribuir, desde este estudio, a la construcción de un marco teórico que permita explicar no solamente el pentecostalismo del mundo evangélico sino hacer algunas generalizaciones que faciliten la comprensión de la dimensión religiosa, especialmente de las iglesias que viven o han acogido el pentecostalismo en la gran Lima metropolitana.

Esta investigación me parece importante por tres razones. En primer lugar, porque este fenómeno ha sido poco estudiado desde la perspectiva de la antropología religiosa peruana si consideramos el universo del mundo evangélico. Es cierto que hay trabajos peruanos sobre este fenómeno, pero con otros nombres y desde otras perspectivas. Por ejem-

* Este artículo es parte de una investigación mayor y constituye el resultado de un primer examen exploratorio del material teórico y empírico.

plo, Óscar Amat¹ aborda una investigación usando el término «carismático evangélico» y lo hace desde la Misiología, una disciplina de la Teología. Martín Ocaña,² por su parte, usa el término «neopentecostalismo» y lo aborda desde una perspectiva teológica. En dicho sentido, me parece pertinente contribuir a su conocimiento científico desde la antropología y tomando un caso concreto de Lima.

En segundo lugar, este estudio me parece importante porque creo que las ciencias sociales no son indiferentes a las transformaciones sociales y culturales producidas en las últimas décadas y a las que el mundo evangélico, compuesto por fuerzas colectivas de la sociedad peruana, no ha sido inmune. Por lo tanto, el estudio de este fenómeno nos permitirá conocer qué cambios se han dado en su interior y, por ende, comprender un sector de nuestra sociedad.

En tercer lugar, porque vivimos en un mundo complejo, en el que las teorías o leyes universales que pretendían explicar la realidad son insuficientes. Además, se comprueba que, al aplicarlas, hay divergencias entre realidad y teoría. Me parece propicio, por lo tanto, contribuir modestamente a la superación de esta divergencia.

Para esta investigación parto de un trabajo empírico, empleando básicamente el diseño cualitativo a través de la observación participante y algunas entrevistas. Como unidad de análisis he elegido la iglesia cristiana del Aposento Alto por su gran representatividad en el Cono Norte de nuestra capital. La comunidad en estudio pertenece al universo del mundo evangélico. Para enriquecer y contrastar este estudio he acudido a líderes de esta iglesia que tienen más de 40 años ejerciendo su ministerio pastoral, así como a un trabajo previo sobre la división de una iglesia pentecostal.³

¹ AMAT Y LEÓN, Óscar. *Propuesta misionera y el desarrollo del movimiento carismático evangélico en el Perú* (tesis de magíster). Lima: Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazónica, 1994.

² OCAÑA, Martín. *Teología de la prosperidad. Un estudio de caso: la comunidad Agua Viva (Lima, Perú)* (tesis de magíster). San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 1998.

³ PALENCIA, Andrés. *Por qué se dividió la Iglesia Beula de las Asambleas de Dios del Perú* (mimeo). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998.

El trabajo está dividido en tres partes. En primer lugar, una *perspectiva teórica*, que facilite el análisis a modo de hipótesis. En segundo lugar, una *investigación cultural*,⁴ en la que, por motivos de espacio, trabajaré juntamente el hecho etnográfico con la etnología, es decir, describiré el sistema cultural religioso de la iglesia del Aposento Alto y lo compararé, simultáneamente, con el de la Iglesia Católica, el del protestantismo histórico-evangélico y el de las iglesias pentecostales. Finalmente, una *perspectiva antropológica*, que expresaré en dos momentos: a) en la última parte de esta sección, a través de una definición, a modo de síntesis, del pentecostalismo presente en el grupo investigado; y b) en la tercera parte, en el *análisis*, en el que se aplicará la perspectiva teórica y la investigación cultural.

1. PERSPECTIVA TEÓRICA

Brindar una teoría para el análisis implica, por lo menos, tener claros algunos conceptos operativos y un marco de referencia que pueda ayudar a situar y lograr una mejor comprensión de la definición brindada. Por ello, desarrollaré dos marcos previos para luego presentar el marco teórico o, simplemente, la teoría que permita interpretar los datos obtenidos.

1.1. Marco conceptual

Creo necesario decir cómo entiendo el pentecostalismo, el mundo evangélico y el pentecostalismo clásico.

⁴ Entiendo por investigación cultural, partiendo de Lévi-Strauss y Aguirre, las tres etapas o momentos de una misma pesquisa: la etnografía, que es el hecho descriptivo; la etnología, que permite el análisis comparativo; y la antropología, que es un tercer nivel a modo de síntesis, en el que se proporcionan modelos y teorías de conocimiento para comprender las culturas. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1968; AGUIRRE, Ángel. *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Boixareu, 1995.

Entiendo por pentecostalismo las manifestaciones de la hierofanía testimoniada en el libro de los Hechos de los Apóstoles 2, 1-13 y expresada, exponencialmente, en el devenir histórico por los sujetos que la experimentan. Estas expresiones son exponenciales, porque cada parte de la realidad es cambiante y diferente. La cultura (y la cultura religiosa), la sociedad, el sujeto y el investigador no son estáticos o iguales en cada lugar. De ello se deriva, justificadamente, que este fenómeno haya sido —y sea— denominado por algunos estudiosos como «pentecostalismo clásico», «carismatismo» o «neopentecostalismo», entre otros.

Llamo «mundo evangélico» (partiendo de Marzal⁵ y Schafer,⁶ con ligeros arreglos), en primer lugar, al protestantismo histórico, el mismo que alberga a las iglesias que proceden de la reforma protestante de Europa del siglo XVI y que inmigraron a Estados Unidos durante la época colonial: luteranos, presbiterianos, metodistas, bautistas, reformados, congregacionalistas, anglicanos, episcopales o los que nacieron en Estados Unidos antes del avivamiento del siglo XIX.

En segundo lugar, llamo «mundo evangélico» al protestantismo evangélico, que comporta iglesias surgidas en el siglo XIX y XX, y que abarca varias tradiciones teológicas y eclesiales, hecho que las hace muy complejas: el movimiento de santificación, el evangelismo tradicional, el fundamentalismo, parte del protestantismo histórico que fue afectado por este avivamiento y, últimamente, por el (neo) pentecostalismo o carismatismo. Entre ellas se encuentran la Iglesia del Nazareno, la Alianza Cristiana y Misionera, la Convención Bautista del Sur, la Iglesia Bíblica Presbiteriana, la Iglesia Menonita y la Allen Street Methodist Church, entre otras.

⁵ MARZAL, Manuel. «Categorías y números en la religión del Perú hoy». En: MARZAL, Manuel; Catalina ROMERO; y José SÁNCHEZ (eds.). *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 22-40.

⁶ SCHAFFER, Heinrich. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), 1992.

En tercer lugar, llamo así a las iglesias pentecostales que nacen con el movimiento espiritual norteamericano a finales del siglo XIX y principios del XX. A mediados del siglo XX surgen variantes que se pueden agrupar: a) el pentecostalismo clásico (Asambleas de Dios del Perú, Iglesia Cuadrangular, Iglesia de Dios de la Profecía e Iglesia Pentecostal de Cristo, entre otras); y b) las iglesias independientes o las que se autodenominan «cristianas» (iglesias libres que no están afiliadas a ninguna denominación de mayor antigüedad y que solo adoptan un nombre de acuerdo a sus fines: Agua Viva, Aposento Alto y Camino de Fe, entre otras).

Finalmente, denomino «mundo evangélico» a las iglesias escatológicas que tratan sobre los últimos tiempos, como los adventistas, los mormones y los testigos de Jehová.

Por «pentecostalismo clásico»⁷ entiendo el movimiento de revitalización que integra emoción, curas, exorcismo, proselitismo, glosolalia —«don de lenguas», como evidencia de haber sido bautizado en el Espíritu Santo— y una visión apocalíptica de la vida. Una vida que busca la purificación y que, por ende, lleva a la negación de ciertos elementos culturales como, por ejemplo, cortarse el cabello, maquillarse (sobre todo en las mujeres), bailar, tomar bebidas alcohólicas y participar en reuniones sociales, entre otros. Todo esto provoca no solo motivaciones fuertes y penetrantes en sus feligreses sino, también, ruptura con la institución por motivos de liderazgo y por discusiones de cómo debe marchar la iglesia en los sectores populares.

1.2. Marco de referencia

Bajo este punto presentaré tres aspectos. El primero está en relación con el examen exploratorio del material teórico. Tras la búsqueda de una definición teórica que explique lo que sucede en la Iglesia Católica y el mundo evangélico, me encontré con dos acercamientos que se relacionan

⁷ Surge en Estados Unidos a fines del siglo XIX y comienzos del XX en Azusa Street, Los Ángeles. Llega al Perú a través de varias expresiones, una de ellas lo constituyen las «Asambleas de Dios del Perú», la más representativa en la actualidad.

con el fenómeno estudiado. El primero es una investigación realizada por la Iglesia Cristiana Reformada de Estados Unidos, que define el neopentecostalismo como un «movimiento de avivamiento dentro de las iglesias confesionales y tradicionales», es decir, «sus participantes, en su mayor parte, no vienen de comunidades de santidad con su bagaje doctrinal. Más bien proceden de iglesias que tienen largas tradiciones confesionales y teológicas, a las cuales permanecen fieles».⁸ El segundo es un trabajo de José Sánchez y se refiere al caso peruano. Dice:

En el aspecto de grupos pentecostales más relacionados con las corrientes cristianas evangélicas tiene que distinguirse a los llamados movimientos «neopentecostales», surgidos dentro de algunas de las grandes iglesias cristianas en el mundo (presbiterianos, episcopalianos, etc.). El neopentecostalismo surge para cuestionar las estructuras y mecanismos de administración y economía de los carismas espirituales por parte de las instituciones y sus jerarquías. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con otras corrientes pentecostales más clásicas (de comienzos del siglo XX) que rompen con las Iglesias, los movimientos neopentecostales se mantienen adheridos a la institución promoviendo su transformación por considerarse el instrumento de Dios y del Espíritu Santo para tal fin. Esto mismo ocurre dentro de la Iglesia Católica, que desde fines de los años 60 ve surgir en su seno una serie de grupos que se autodenominan «carismáticos» y que constituyen la versión católica del neopentecostalismo.⁹

En estos dos acercamientos son evidentes dos factores. Primero, se trata de «un movimiento de avivamiento», es decir, de un despertar de la inercia o vacío, el mismo que cuestiona a las instituciones o iglesias confesionales y tradicionales. Segundo, «permanecen fieles», a diferen-

⁸ IGLESIA CRISTIANA REFORMADA. *Renovación carismática, una interpretación reformada del movimiento neopentecostal*. Michigan: TELL, 1977, pp. 9-10.

⁹ SÁNCHEZ, José. «Pentecostalismo católico, religión y sociedad en el Perú». En: POLLAK-ELTZ, Angélica y Yolanda SALAS (comp.). *El pentecostalismo en América Latina entre tradición y globalización*. Quito: Abya Yala, 1998, p. 151.

cia del movimiento pentecostal clásico, que procede del rompimiento del círculo de santidad. Este segundo factor es debatible debido a dos razones: Schafer usa el término «neopentecostal» para describir a las iglesias independientes que han salido del movimiento pentecostal clásico. Como caso concreto, pone como fecha de la formación del movimiento neopentecostal la fundación del Full Gospel Business Men's Fellowship International, que va a contribuir a la expansión del neopentecostalismo. Su fundador, Demos Shakarian, era seguidor del movimiento pentecostal y miembro de las Asambleas de Dios.¹⁰ La otra razón es que nuestra unidad de análisis, la iglesia cristiana del Aposento Alto, proviene de un cisma. Esta situación nos muestra que hay divergencias entre la teoría y la realidad, pero también pueden ser entendidas como expresiones diversas de una misma fuente que se comporta pluralmente. Se observa, pues, la necesidad de tener un marco teórico que sea inclusivo.

El segundo aspecto —que no voy a considerar, pues nos demandaría mayor espacio— es el del origen y el lugar donde surgió este hecho social. Lo cierto es que en la gran Lima, desde el último tercio del siglo XX hasta el día de hoy, ha surgido un pentecostalismo plural.

El tercer aspecto tiene relación con el contexto de la definición, fruto de un primer examen empírico solo de Lima metropolitana, a modo de hipótesis, desde la perspectiva de la antropología.

1.3. Marco teórico

En la gran Lima metropolitana ha florecido un pentecostalismo hemiderno,¹¹ juntamente con los diversos cambios internos del Estado peruano. El pentecostalismo hemiderno es un movimiento de avivamiento que integra en forma compleja y dinámica lo precedente y lo actual,

¹⁰ SCHAFFER, Heinrich. *Op. cit.*, pp.58-59.

¹¹ Partiendo de Christian Parker, entiendo por hemiderno la lógica que integra en forma compleja y dinámica lo precedente y lo actual en un hoy inestable. PARKER, Christian. *Religión y postmodernidad*. Lima: CEPS y Proceso Kairos, 1996.

expresado en cuatro elementos que, al combinarse, producen experiencias y expresiones exponenciales en sectores populares y urbanos, desde el último tercio del siglo XX hasta la actualidad.

Paso a explicar, de manera general, los diversos factores o variables. El pentecostalismo hemiderno:

- a) Es un movimiento, porque protagoniza formas de acción colectiva con significación y conlleva cambios en la manera de ver y de construir el mundo, de modo distinto a como se hacía antes, tanto a nivel institucional como individualmente, trascendiendo las barreras de denominación y las institucionales.
- b) Es de avivamiento, porque transforma o revoluciona una iglesia tradicionalista y estática. Este hecho no significa una anulación absoluta de toda la transmisión del patrimonio del sistema cultural religioso del que formó parte por años o de la influencia que le dio inicio.
- c) Integra cuatro elementos que están en estrecha interrelación: dos son anteriores y dos se relacionan con el contexto actual. Este hecho explica, una vez más, el uso del término hemiderno. Los elementos son los siguientes: 1) lo tradicional religioso o procedencia; 2) ciertos elementos del pentecostalismo clásico; 3) la «adaptación» o «rechazo» al medio, e incorporación de algunos aspectos culturales del presente;¹² y 4) ciertas reinterpretaciones del sistema religioso.
- d) Produce experiencias y expresiones exponenciales, fruto de los tres puntos anteriores (lo que marcará la diferencia entre una y otra expresión). Se pueden observar en la gran Lima metropolitana, en sectores populares y urbanos, según sus propios modos de vivir su fe (su espiritualidad): el pentecostalismo católico en la parroquia San Miguel Arcángel; el pentecostalismo festivo en la iglesia del Aposento Alto, Agua Viva, entre otras; el pentecostalismo simbólico en la iglesia Pare de Sufrir;¹³ y el pentecostalismo liberador en la iglesia Dios es Amor,

¹² En cualquiera de los casos («adaptación o rechazo al medio») se incorporan instrumentos electrónicos y medios masivos de comunicación.

¹³ Es sabido que toda religión usa elementos simbólicos tomados del mundo sensible para comunicarse con la divinidad, pero hay religiones que ponen más énfasis que otras. En este último sentido, ubico a la comunidad Pare de Sufrir.

entre otros. En esta ocasión, me limitaré a estudiar la segunda expresión: el pentecostalismo festivo, concretamente la iglesia del Aposento Alto (ubicada en los sectores populares), que hoy forma parte de las iglesias pentecostales llamadas independientes o cristianas, puesto que antes eran parte del protestantismo histórico.

- e) Desde el año 70 hasta la actualidad, ha eclosionado progresivamente y de forma plural un pentecostalismo que he denominado hemiderno. Este hecho se ha dado en la Iglesia Católica en 1970¹⁴ y en el mundo evangélico, de manera más notoria, en la década del 80 (sin anular el pentecostalismo clásico y otras expresiones).

2. INVESTIGACIÓN CULTURAL

Bajo este punto trabajaré el sistema cultural religioso, es decir, las cinco dimensiones religiosas que vive la iglesia en estudio. Previamente, quisiera referirme al contexto histórico del Cono Norte y al de la iglesia del Aposento Alto.

El Cono Norte de Lima está integrado por ocho distritos: San Martín de Porras, Independencia, Los Olivos, Comas, Carabayllo, Puente Piedra, Santa Rosa y Ancón. El primer distrito que se constituyó fue Carabayllo en 1825; luego Ancón, en 1874; y Puente Piedra, en 1927. Carabayllo y Puente Piedra tenían una función agrícola, mientras que Ancón, y más tarde Santa Rosa, se iniciaron como balnearios. A partir de la década del 50, producto de la industrialización de las ciudades y del deterioro del medio rural, se produjo una migración del campo a la ciudad. Este hecho trajo como consecuencia un nuevo poblamiento del Cono Norte. En esta época se constituyen los distritos de San Martín de Porras, Comas e Independencia, que son también los más densamente poblados. El distrito más reciente es el de Los Olivos (1989), que se conforma a partir de una separación entre el distrito de Comas y San Martín de Porras.

¹⁴ SÁNCHEZ, José. *El pentecostalismo católico: estudio de las causas de su surgimiento y difusión en el Perú* (mimeo). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1984.

Según el Mapa de Necesidades Básicas Insatisfechas del INE, el Cono Norte de Lima concentraba, en 1994, 515 822 pobres, es decir, el 34% de su población total. En el 2000, según estimaciones de ENNAHO (Encuesta Nacional de Hogares), existen aproximadamente 807 871 pobres en el Cono Norte, cantidad que representa más o menos el 40% de su población. El método integrado, que combina el método de NBI (Necesidades Básicas Insatisfechas) y la línea de pobreza, considera que la mayor cantidad de población en situación de pobreza crónica¹⁵ está en Carabayllo y Comas, que representan, en términos poblacionales, el 11,8% de todo el Cono Norte. La pobreza reciente¹⁶ se manifiesta, más agudamente, en Puente Piedra e Independencia, con el 25% de todo el Cono. Los pobres inerciales,¹⁷ por su parte, se agrupan en Los Olivos, con el 20,3% de todo el Cono Norte.¹⁸

La iglesia cristiana del Aposento Alto se encuentra ubicada en el distrito de Independencia. Sus miembros proceden de este distrito y de los siete restantes del Cono Norte, así como del Callao, Zárate, Chosica y Villa María, entre otros.

A comienzos de los años 70, el pastor y ex-obispo Pablo Mamani, miembro hasta la actualidad de la Iglesia Metodista, decidió construir una iglesia en la urbanización del Ermitaño, distrito de Independencia. Al ver que no había terreno, decidió construirla en la cima de un cerro: Pasaje El Volante s/n, mz. J, lote 1, cerro El Camilo-Ermitaño, Independencia. La historia de esta iglesia se puede dividir en tres partes. La primera etapa va desde comienzos de los 70 hasta mediados de los 80, cuando el pastor Mamani aceptó trabajar en el sur del país. La segunda

¹⁵ Pobreza crónica: aquella población que consume por debajo de la línea de pobreza y presenta al menos una carencia.

¹⁶ Pobreza reciente: aquella población que consume por debajo de la línea de pobreza y no tiene carencia.

¹⁷ Pobreza inercial: aquella población que consume por encima de la línea de pobreza, pero presenta carencias.

¹⁸ Para mayor información, véase: Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza. *Diagnóstico de la pobreza en el Cono Norte de Lima metropolitana*, 2000, pp. 4-7.

etapa se inicia con la llegada del pastor Alberto Santana (de procedencia pentecostal-Asambleas de Dios del Callao), quien decidió colaborar hasta el momento en que esta se trasladó a la avenida Túpac Amaru (Av. Gerardo Unger 6993, Independencia) a fines de los 90. La tercera va desde el establecimiento en la avenida Túpac Amaru hasta la actualidad. En este lugar no solo se reúnen los seguidores; también funciona una librería, un comedor, un instituto bíblico y un colegio. Su feligresía hoy sobrepasa los 4000 miembros.

La feligresía del Aposento Alto se divide en varias tribus. Una tribu está conformada por varios grupos denominados «sociedades» (hoy «residencias») y que se reúnen en casas. En un manual producido por el pastor Santana sobre estas sociedades, se puede observar que él se identificaba con la denominación metodista.

En los inicios de nuestra Iglesia, cuando ya comenzábamos a crecer en membresía, visité una provincia con mi obispo Pablo Mamani [...]. Al abrir un cuarto que tenía un candado muy oxidado, le dije: ¿Qué hay en este cuarto, mi obispo?

Él me dijo: «Es el depósito», y procedió a abrirlo con su llave que había ocultado en un agujero. Al abrirlo se veían muchas cosas amontonadas; entonces yo mirando vi a un lado un libro entre telas de arañas y polvos, lo desempolvé y limpié, al hojearlo me impactó acerca de una estrategia de crecimiento que fue usada por Juan Wesley.

Este libro al principio me era difícil entenderlo más después lo analicé minuciosamente línea por línea, al final comprendí por qué el metodismo de Juan Wesley trajo una conversión masiva de miles de personas y esto gracias a las sociedades y creció la Iglesia extremadamente de tal manera que un historiador dijo: «Que no había calle donde no se cantaba alabanzas al Dios del cielo».

Siempre me he preguntado: ¿Por qué nuestra Iglesia Metodista de hoy no ha aplicado su sistema de crecimiento?

Oh Dios, quiera que algún día mi amada Iglesia Metodista lo utilizase como el medio de hacer crecer sus iglesias.¹⁹

La llegada del pastor Santana a la iglesia del Aposento Alto no solo permitió el crecimiento numérico sino, también, su transformación. Así, se pasó de un culto tradicional a otro de tipo espectáculo. El número de miembros es casi similar a toda la feligresía de la Iglesia Metodista en el Perú. Hoy en día, el pastor Santana no se identifica con la Iglesia Metodista; es independiente, igual que casi la totalidad de la feligresía que se reunía en el cerro El Camilo.

La iglesia abandonada en el cerro El Camilo ha sido retomada por la Iglesia Metodista. En ella, en la actualidad, un pastor de la misma denominación realiza cultos con algunos miembros restantes.

2.1. Las creencias religiosas

La síntesis de la doctrina de la iglesia cristiana del Aposento Alto se encuentra en la separata sobre el bautismo, libros por ciclos (primer al décimo ciclo) y cassettes, preparados por el reverendo Alberto Santana Leiva.

Como todas las iglesias protestantes, evangélicas, pentecostales y católica, la iglesia del Aposento Alto admite la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo; pero solo acepta, a diferencia de la Iglesia Católica, a Jesús como el único mediador entre Dios y los seres humanos. El texto que citan con mayor frecuencia es Juan 14. Además, comparte con las demás iglesias evangélicas, pentecostales y los protestantes históricos la «inerrancia» de la Biblia. Así mismo, considera que la autoridad radica en la Biblia, aunque en la vida cotidiana es más importante lo que dice el reverendo Santana u otro líder, producto de una visión o revelación. En uno de los manuales de discipulado, se dice que «varias partes de la

¹⁹ SANTANA, Alberto. *Las sociedades en la Iglesia*. Lima: Comisión Organizadora, Conquista 98, s/f o *Separata sobre el bautismo*. Lima: s/e, s/f, pp. 1-2.

Biblia son una revelación directa de Dios a los que escribieron [...] otras porciones de la Biblia son relatos de lo que el que la escribió, vio o supo de terceras personas».²⁰ El reverendo Santana considera ocho reglas para interpretar la Biblia: 1) aceptar el sentido literal de las palabras, 2) comparar un pasaje con otro, 3) acordarse del fin o propósito de las Escrituras, 4) examinar siempre el contexto de un pasaje, 5) aceptar la Biblia como una revelación de Jesucristo, 6) tratar las parábolas de una manera distinta, 7) no esperar siempre comprenderlo todo y 8) buscar a cada paso la iluminación del Espíritu Santo.²¹

A diferencia del pentecostalismo clásico, que tenía una visión apocalíptica (porque consideraba que la historia que vivimos es un caos que requiere un corte, la intervención de Dios y poner fin) a partir de la cual todo creyente que quiere salvarse debe buscar la purificación, el distanciamiento del mundo y la negación de gran parte de la cultura, la iglesia cristiana del Aposento Alto tiene una visión transformadora. Además, en lugar del distanciamiento, busca el acercamiento, la conversión de los individuos y la transformación de la sociedad. El ejemplo de ello es la participación del reverendo Alberto Santana en las elecciones del 2001 para el Congreso de la República en la lista del APRA. En sus prédicas dominicales, el reverendo comunicaba a sus feligreses que Dios le había dicho que esté presente en el Congreso para ser «sal y luz», y para construir una sociedad más justa. Gran parte de los creyentes no solo participaban de los mítines del doctor Alan García, sino que también eran personeros del APRA. Sin embargo, un grupo de creyentes estaba en desacuerdo con la participación del reverendo en política. Una de las razones es que algunos creyentes procedían de otras iglesias, en las que se les había dicho que «un pastor tiene un llamado específico, por lo que no se debe mezclar en los negocios de este mundo», según algunos informantes ex miembros de la iglesia evangélica y pentecostal.

²⁰ SANTANA, Alberto. *Mi primer alimento espiritual (4to. Ciclo)*. Lima: s/e, 1998 o *Mi segundo alimento espiritual (5to. ciclo)*. Lima: s/e, 1998, p. 7.

²¹ Ibid.

La iglesia cristiana del Aposento Alto cree en el «hablar en lenguas», pero no considera que es la única señal para tener el Espíritu Santo, como sostenía el pentecostalismo clásico. La expresión corporal de trasladarse de un lado a otro estaba mediatizada por la presencia del Espíritu Santo. Hoy sucede lo contrario: un creyente ingresa al culto dominical en el momento de las alabanzas y comienza a moverse al compás de la música sin ser poseído; la posesión puede suceder posteriormente.²²

2.2. La organización religiosa

La estructura religiosa del Aposento Alto la voy a analizar a través de los grupos y roles existentes. En relación con los grupos se expresa en las denominadas sociedades o residencias que funcionan en las casas de los creyentes. Cada tribu representa cierto sector geográfico y determinada cantidad de sociedades. Cada sociedad está compuesta de la siguiente manera:

- un predicador o predicadora, la cabeza mayor de cada sociedad;
- uno o dos líderes, que se encargan de dirigir el culto y organizar a quienes participarán en el programa;
- cuatro guardianes, que velan por el hermano o la hermana menor, para que no se descarríe y asista a toda reunión programada por la iglesia: vigiliias, ayuno y servicios dominicales, entre otros;
- un secretario o secretaria, que cuenta y anota en un cuaderno tres cosas: 1) la ofrenda que se recoge en cada reunión, con su firma y la

²² El moverse al ritmo de la música en el mismo sitio era permitido; pero dar vueltas y trasladarse de un lado a otro llevando el ritmo, sin ser poseído por el Espíritu Santo, era visto como producto de la carnalidad. El testimonio de algunos pastores de las Asambleas de Dios del Perú, de más de 40 años de ministerio, ha cuestionado esta forma de expresión hasta el día de hoy. Sin embargo, pastores de la misma denominación, pero jóvenes, no lo ven negativamente. Este hecho no solo ha conducido a una tensión entre líderes sino, también, a la dificultad de no poder diferenciar entre una iglesia pentecostal clásica y una iglesia independiente o cristiana de corte pentecostal, puesto que la primera ha incorporado expresiones que no eran características de ella.

del tesorero; 2) la asistencia; y, finalmente, 3) las actividades de la sociedad o iglesia que se anuncian en el culto;

- un tesorero, que lleva la ofrenda y la guarda en un lugar seguro para luego depositarla cada semana (especialmente los domingos) en la tesorería central y que solo realiza compras o gastos para su sociedad con el consentimiento de su líder inmediato (supervisor);
- y, finalmente, dos o más miembros captados.

Toda sociedad celebra su culto los días martes, jueves y sábados, salvo alguna campaña evangelista realizada por su sector. Otros días se reúnen para coordinar actividades pro fondos para el templo o para satisfacer las necesidades de la sociedad. Además, cada líder de una sociedad o residencia, juntamente con sus líderes inmediatos, debe presentar metas y estrategias de crecimiento y colaborar con los gastos del templo. Hay poca preocupación por potenciar la calidad de vida del ser humano.

En las sociedades o residencias se observa la oración por la sanidad o exorcismo, como también las oraciones de las mañanas, realizadas de lunes a viernes en la iglesia central. Esta puede ser una de las razones por las cuales no se observan estas prácticas en los cultos dominicales.

A estos grupos anteriores se suman el ministerio de intercesión, de ofrendas, de banderolas, de ujieres, de alabanza y adoración, entre otros. Estos participan en los cultos dominicales. Cada uno de ellos tiene un coordinador o líder, que se encarga de programar otras actividades e invitar a toda la feligresía. Por ejemplo, el ministerio de alabanza y adoración propicia conciertos musicales pro fondos del templo o para otras necesidades.

En relación con los roles, estos se expresan según su orden jerárquico:

- un pastor oficial, que es «el apóstol» Alberto Santana;
- un cuerpo de (tres) pastores ungidos por «el apóstol» y que colaboran con él;
- los edecanes, representantes del pastor oficial, que están a cargo de una tribu y que a su vez están postulando para ser pastores;
- los supervisores, que están al cuidado de dos o más sociedades o residencias;
- y los predicadores, que están a cargo de una sociedad.

Los ascensos dependen de la cantidad de personas que cada uno ha logrado convertir. Además, hay honores y condecoraciones a las autoridades o miembros al final de cada cuatro meses (o más), cuando se prepara una ceremonia especial. Según el manual de las sociedades, los diplomas son los siguientes:

- a. De eficiencia (a las autoridades que llegan a los tres primeros puestos)
- b. De mérito (a las autoridades que logran duplicar su membresía)
- c. De honor (al buen secretario o tesorero que cumple con su labor)
- d. Al ganador de almas (a todos los miembros ganadores de almas)²³

Como se puede ver, el Aposento Alto tiene una estructura similar a la del modelo episcopal y pone el énfasis en el liderazgo. El apóstol Santana, como se observa en la identificación de los edecanes, es el líder indiscutible de la iglesia; sus feligreses así lo afirman. Las sociedades o residencias no son autónomas, puesto que sus líderes deben rendir cuenta, semanalmente, de las entradas económicas. Además, deben presentar un informe actualizado de los miembros a la iglesia central, que está representada por la debida autoridad: el apóstol Santana u otro líder designado.

El tipo de organización de esta iglesia es semejante a la de los nuevos movimientos sociales (NMS), pero en este caso sería religioso (NMR), sobre todo por tres características: primero, por tener una ideología o creencia colectiva, que responde no solo a las necesidades materiales de los sectores más pobres del Cono Norte, sino que tiene sentido trascendente y familiar, a través de una teología que no está reñida ni con lo emocional ni con ciertos elementos culturales; segundo, por tener una organización plural (hasta 1999 estaba compuesta por 150 sociedades; un instituto bíblico para sus líderes —que se preparan miércoles y viernes— y los de otras denominaciones; un colegio, que brinda trabajo a sus

²³ Cf. SANTANA, Alberto. *Las sociedades en...* p. 38.

seguidores; una librería; y un comedor con un local que constantemente es escenario de conciertos musicales; y, tercero, por tener seguidores en gran número (más de 4000), no solo en el Cono Norte, Lima metropolitana y provincias sino, también, en el exterior, en Bolivia y Chile.

En cuanto al sentido de pertenencia a la organización, se pueden observar explícitamente dos tipos de miembros. La primera categoría está constituida por los «verdaderos miembros obedientes», aquellos que tienen una interacción con la iglesia regularmente, una aceptación de los valores y normas del grupo; y que, después de una formal profesión de fe y bautismo, están dispuestos a pagar los diezmos, ofrendas y cualquier otra actividad pro templo. También poseen una identificación más íntima con la sociedad o residencia. Es necesario decir que cierto número de miembros de esta primera categoría ha participado anteriormente de una iglesia evangélica o pentecostal clásica.

La segunda categoría se refiere a los creyentes (que pertenecen o han pertenecido a alguna denominación evangélica o pentecostal, o han sido católicos nominales) de «tipo clientelista», que vienen a la iglesia por alguna necesidad: por enfermedad, problemas personales, búsqueda de sentido de la vida o simplemente para aprender una canción o comprar un cassette. Luego regresan a su comunidad de origen sin mayores compromisos, aunque existe cierto grado de identificación con el culto dominical de la iglesia central.

2.3. Las normas éticas

La iglesia del Aposento Alto exige a sus miembros el cumplimiento del pago de los diezmos y abstenerse de bebidas alcohólicas, tabaco, discotecas y otros similares. Estas exigencias y abstenciones son similares a las que plantea la ética convencional del protestantismo evangélico y pentecostal clásico, y algunos protestantes históricos. También hace suyo y exige el cumplimiento de los diez mandamientos. Dentro de cada sociedad, sus miembros están obligados a brindar, aparte de las ofrendas, 19 dólares semanales pro templo. Si incumplen con estas normas, se endeudarían y perderían su diploma.

A diferencia del pentecostalismo clásico, a las mujeres se les permite cortarse y pintarse el cabello, usar adornos, aretes y maquillarse. Aunque con poco énfasis, se cuestiona todavía el uso de los pantalones. La participación en la política no es cuestionable a nivel de líderes y cierto sector de los miembros, pero sí de algunos de ellos que vienen de otras denominaciones evangélicas y pentecostales.

2.3. Los rituales religiosos

Al igual que las iglesias evangélicas, pentecostales y protestantes históricas, el Aposento Alto acepta solo dos sacramentos: el bautismo y la santa cena (aunque las veces que he asistido no he visto ninguna celebración de la Eucaristía).

Aunque los feligreses del Aposento Alto se reúnen varios días de la semana, tanto en la iglesia principal como en sus llamadas sociedades o residencias, la reunión más importante es el culto dominical (o «la fiesta espiritual», según algunos informantes) en sus dos turnos (3 p.m. y 7 p.m.). Este culto dura entre tres y cuatro horas.

La estructura de esta «fiesta espiritual» se podría sintetizar de la siguiente manera:

- los ritos de iniciación, alabanza y adoración;
- las ofrendas y los diezmos;
- la predicación de la palabra, entrega (o conversión) y perdón;
- y, finalmente, la reiteración de la alabanza.

Con el rito de iniciación, a veces a cargo de una integrante del ministerio de intercesión —que son mujeres vestidas de blanco—, se inicia la «fiesta espiritual», haciendo una oración en el nombre de Jesús. Esta oración conlleva un recogimiento, una atmósfera de *communitas* y una ruptura con lo de afuera (lo profano). Después de ello, siguen los ritos de alabanza y adoración, a cargo del ministerio de alabanza, dirigido por uno de los pastores principales (el pastor-cantor Óscar Nolasco, según un volante de propaganda). Este, con características de un cantante secular, motiva e incentiva a los presentes a gozar y a no quedarse en su lugar sino a pasar al pie del estrado. Inicia algunas veces cantando

melodías muy alegres denominadas de alabanza, con mucho ritmo, hecho que propicia el movimiento corporal. Las personas dan vueltas en el mismo sitio o se trasladan de un lado a otro, alzando y moviendo los brazos, siguiendo el acompañamiento musical de los diversos instrumentos modernos: guitarra eléctrica, batería y órgano, entre otros. Se trata de un adiós a los himnarios y a la simple guitarra que caracterizan los coros convencionales.

A esta fiesta se suma el escuadrón de banderolas, que representa a las diversas tribus; al ritmo de la música, los escuadrones van dando vueltas por todo el espacio, corriendo y haciendo flamear su respectiva bandera. Después se entonan canciones lentas de adoración, y las personas, en algunos casos con las manos levantadas, comienzan a llorar, a gritar, a dar palmadas, a temblar y a hablar en lenguas (desconocidas). A medida que el pastor-cantor Nolasco va bajando su efusiva adoración, los demás también regresan, poco a poco, a sus respectivos lugares.

Con música de fondo, se da paso al rito de las ofrendas y diezmos. Una persona sube al estrado y comienza a dar algunos avisos y a recitar textos de memoria relacionados con las ofrendas y diezmos. Mientras se cantan canciones con mucho ritmo, se realizan algunos actos. Hay personas vestidas de color guinda y blanco que pasan a recoger las ofrendas. Cuatro varones llevan en sus hombros un arca, similar al arca del pacto del Antiguo Testamento y la colocan al pie del estrado. Varias personas, desde el momento de su ingreso, hacen una fila con dirección al segundo piso, donde depositan su diezmo y reciben a cambio un boleto para ser depositado en el arca, también en dos filas, una de varones y otra de mujeres. Después de que todos han depositado su boleto, y teniendo como fondo una melodía suave, uno de los pastores principales, ungiendo con aceite el arca, comienza a orar.

Luego se pasa al rito de la predicación de la palabra. El que predica es casi siempre el reverendo Santana, quien de una manera efusiva y sencilla expone temas extraídos de la Biblia. La gran mayoría de los entrevistados considera que Dios le ha hablado a través del reverendo Santana; por ello, se sienten agradecidos con él. La mayoría de sus expo-

siciones son grabadas, sea en cassette o en video. La mayor parte de su exposición es acompañada por los aplausos de toda la feligresía.

Con música de fondo, el reverendo Santana hace una «invitación de entrega» o «de conversión» a las personas que han venido por primera vez o a aquella persona que ha tenido contacto con una sociedad o residencia, pero que todavía no ha tomado su decisión. A esto se suma una invitación a aquellos creyentes que desean «pedir perdón» a Dios por alguna transgresión que han cometido. En ambos casos, las personas salen de las bancas y van al pie del estrado, y el reverendo, juntamente con toda la iglesia, comienza a hacer una oración especial. Mientras sucede esto, se hace un cordón dirigido por las «mujeres de intercesión», que están vestidas de blanco. Este cordón sirve de barrera para que, una vez finalizadas las oraciones, se pueda preguntar quiénes han venido por primera vez y sus nombres puedan ser anotados. De esta manera, tanto las sociedades o residencias como los cultos dominicales sirven para alcanzar sus finalidades u objetivos de crecimiento.

Se finaliza la ceremonia entonando canciones alegres y repitiendo todo lo del inicio, sea para concluir el primer culto o para finalizar el segundo.

2.4. Sentimientos religiosos

Los sentimientos religiosos se pueden observar con gran claridad en los cultos dominicales. Se expresa mucha alegría, gozo, entusiasmo y emoción cuando se entonan canciones de alabanza. Hay humildad, quebrantamiento, descarga agradecida y confianza cuando se cantan las canciones de adoración en los momentos de entrega y de perdón, porque se cree que la divinidad existe y que las súplicas serán escuchadas, así como sus confesiones y problemas de toda índole.

También se manifiesta mucha alegría, entusiasmo y emoción en toda ceremonia de recepción matrimonial y en los cumpleaños. Los juegos y las dinámicas eran característicos de la recreación de las iglesias evangélicas y del pentecostalismo clásico tras la negación del baile. Ahora se están dejando de lado estas prácticas para dar paso a los cánticos, que

son acompañados por instrumentos musicales que propician los movimientos corporales y hacen presentes los sentimientos de fiesta. En los cultos de las sociedades o residencias se reproducen los sentimientos que se observan en los cultos dominicales. La vida cotidiana está acompañada de mucho entusiasmo y confianza, obtenidos mayormente en el culto dominical.

Después de presentar un marco teórico y una base empírica recogida de la iglesia cristiana del Aposento Alto —expresión que he denominado «pentecostalismo festivo»—, paso a brindar una síntesis antropológica.

El pentecostalismo festivo, que forma parte del pentecostalismo hemiderno, es un movimiento de avivamiento que se expresa teniendo en cuenta: 1) cierta parte de su tradición del protestantismo histórico y evangélico; 2) tomando algunas características del pentecostalismo clásico; 3) adaptándose e incorporando algunos elementos de la cultura presente; y 4) haciendo reinterpretaciones del sistema religioso. Estas consideraciones producen no solo una comunidad festiva que transforma a la iglesia —y que configura el modo de vivir la fe— sino, también, una ruptura e influencia comunitaria con adherentes obedientes y de tipo clientelista en los sectores populares.

3. ANÁLISIS

Considerando básicamente la investigación cultural y el marco teórico, paso a explicar, a modo de comprobación, las variables de la definición que he dado sobre el pentecostalismo festivo:

- a) Como he declarado anteriormente, desde el último tercio del siglo XX hasta la actualidad, ha eclosionado progresiva y pluralmente el pentecostalismo hemiderno como un movimiento que integra lo precedente y lo actual, y que, al combinarse, produce experiencias y expresiones exponenciales; una de ellas es el pentecostalismo festivo presente en la iglesia del Aposento Alto.

b) Este pentecostalismo festivo es un movimiento de avivamiento no solo porque tiene una creencia colectiva y seguidores en gran proporción (más de 4000 miembros), sino porque se presenta como una organización plural que responde a necesidades religiosas, psicológicas, sociales y educativas, hecho que transformó y revolucionó a la iglesia en estudio.

c) En la iglesia cristiana del Aposento Alto, lo precedente está relacionado con su tradición y con el pentecostalismo clásico. Su tradición tiene como referentes dos expresiones complejas y difíciles de distinguir. La primera se refiere al protestantismo histórico, fruto de la reforma del siglo XVI; y la segunda, al protestantismo evangélico, surgido en Estados Unidos a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Este último, tras realizar algunas reinterpretaciones en su sistema cultural, alberga también a ciertas iglesias del protestantismo histórico, como presbiterianos, metodistas, bautistas y otros. En este sentido, prefiero referirme a su tradición con la siguiente frase: cierta parte de su tradición del protestantismo histórico y evangélico, que se puede sintetizar de la siguiente manera: dos ritos sacramentales; sólo Cristo como mediador entre Dios y los seres humanos; los ritos de entrega y de perdón; la Biblia como fuente de verdad; los diezmos, las ofrendas y el proselitismo. Estos elementos, que forman parte de su tradición, muestran que los cambios habidos no equivalen a una anulación total de lo anterior. Este hecho significa que el pentecostalismo festivo sitúa y vincula al creyente y a la iglesia (algunas veces sin percatarse) en una tradición que ha venido dando sentido y señas de identidad.

En el pentecostalismo clásico podemos apreciar la presencia del Espíritu Santo, el «hablar en lenguas», la emoción, las curas y el exorcismo. Estos dos últimos no se observan constantemente en los cultos dominicales; se sitúan, sobre todo, en los días de reunión o en campañas que corresponden a las sociedades.

d) «Lo actual» está expresado en la adaptación e incorporación de elementos de la cultura presente y en ciertas reinterpretaciones. Se puede observar que el pentecostalismo festivo, como una manera de responder a este nuevo escenario, se ha venido adaptando, consciente o

inconscientemente, a la situación actual, denominada por algunos como posmodernidad. Esta se caracteriza por un contexto de crisis de la razón, una valoración relativista, eclecticismo, individualismo, aceptación de los medios tecnológicos e instrumentos electrónicos, desinstitucionalización, pragmatismo y culto al cuerpo, entre otros. Incorpora no solo ciertas formas de vida descritas anteriormente, sino que, muy claramente, incluye los instrumentos electrónicos y los medios de comunicación masiva. Realiza también ciertas reinterpretaciones, como por ejemplo:

- Se cree en el «hablar en lenguas», pero no como única señal de la presencia del Espíritu Santo.
- La expresión corporal ya no está mediatizada por el Espíritu; el trasladarse de un lado a otro es fruto del ritmo de la música y se da sin necesidad de ser poseído.
- El permiso de cortarse el cabello, de maquillarse y de participar en la política se da sin que esto sea visto como contrario a la santidad.

Esta tendencia muestra que el sistema cultural religioso no es «controlado» por una institución inflexible, pues los elementos pueden ser reinterpretados para formar nuevas configuraciones de acuerdo con la demanda del contexto cultural.

- e) En la iglesia investigada se produce una comunidad festiva y su culto es re-encantado. Este fenómeno sirve como una hierofanía que configura la forma de vivir su espiritualidad; de ahí la denominación «pentecostalismo festivo». Este culto festivo se caracteriza por:
- Ser un espacio donde se afirma y se dice sí a la vida
 - Ser un encuentro ecléctico de diversas tradiciones propias del pentecostalismo clásico y del contexto cultural actual
 - Satisfacer las diversas necesidades y establecer estados de ánimo y motivaciones fuertes y penetrantes que originan una experiencia afectiva y aportan sentido a la vida
 - Finalmente, es un espacio donde se liga al invitado o invitada no solo con Dios sino, también, con la iglesia, que es jerárquica y centralista. Es guiada por un líder (o líderes) carismático con decisiones verticales y, por ende, con una sociedad o residencia.

f) Pero esta configuración provoca dos fenómenos: primero, una ruptura con la institución a la que pertenece, como la Iglesia Metodista, y que influye en otras iglesias de su entorno a través de su música y su expresión, creando reservas (quizás para evitar el nomadismo de sus fieles) y cierta tensión en su interior entre generaciones de jóvenes y ancianos; y, segundo, está compuesta por miembros de tipo clientelista, que brindan su ofrenda y obtienen lo que desean; y otros dispuestos a obedecer a sus líderes y a pagar sus diezmos y ofrendas, a pesar de la crisis económica que viven los sectores populares del Cono Norte de Lima.

Queda claro que todo cambio cultural —y religioso—, por expansivo, global y claro que sea, no implica que todos los sectores que lo acogen evolucionen al mismo tiempo, al mismo ritmo y con los mismos efectos. Este supuesto implica una diversidad de experiencias y expresiones exponenciales, y la necesidad de una teoría inclusiva que ayude a comprenderlas.

Frente a los diversos rostros del pentecostalismo limeño, he intentado presentar, todavía de manera general, una teoría que, más allá de su denominación como pentecostalismo hemiderno, permita en lo posible explicarlo y sistematizarlo.

Así pues, este pentecostalismo hemiderno, visible y expansivo se manifiesta pluralmente, siendo el pentecostalismo festivo una de sus expresiones más representativas y que vive su propio tiempo, ritmo y efecto; a diferencia de otras —como el pentecostalismo católico, por ejemplo— que, en lugar de ser consideradas como contradictorias, deben ser vistas como complementarias.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Ángel

Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural. Barcelona: Editorial Boixareu, 1995.

AMAT Y LEÓN, Óscar

Propuesta misionera y el desarrollo del movimiento carismático evangélico en el Perú [tesis de maestría]. Lima: Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazónica, 1994.

IGLESIA CRISTIANA REFORMADA

Renovación carismática, una interpretación reformada del movimiento neopentecostal. Michigan: TELL, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude

Antropología estructural. Buenos Aires: Eudeba, 1968.

MARZAL, Manuel

«Categorías y números en la religión del Perú hoy». En: MARZAL, Manuel; Catalina ROMERO; y José SÁNCHEZ (eds.). *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima: PUCP, 2000, pp. 22-40.

MESA DE CONCERTACIÓN PARA LA LUCHA CONTRA LA POBREZA

Diagnóstico de la pobreza en el Cono Norte de Lima metropolitana, 2000, pp. 4-7.

OCAÑA, Martín

Teología de la prosperidad. Un estudio de caso: la comunidad Agua Viva (Lima, Perú) [tesis de magíster]. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 1998.

PALENCIA, Andrés

Por qué se dividió la Iglesia Beula de las Asambleas de Dios del Perú (mimeo). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998.

PARKER, Christian

Religión y postmodernidad. Lima: CEPS y Proceso Kairos, 1996.

SÁNCHEZ, José

El pentecostalismo católico: estudio de las causas de su surgimiento y difusión en el Perú [mimeo]. Lima: PUCP, 1984.

«Pentecostalismo católico, religión y sociedad en el Perú». En: POLLAK-ELTZ, Angélica y Yolanda SALAS (comp.). *El pentecostalismo en América Latina entre tradición y globalización*. Quito: Abya-Yala, 1998, p. 151.

SANTANA, Alberto

Mi primer alimento espiritual (4to. Ciclo). Lima: s/e, 1998.

Mi segundo alimento espiritual (5to. ciclo). Lima: s/e, 1998.

Las sociedades en la Iglesia. Lima: Comisión Organizadora, Conquista 98, s/f.

Separata sobre el bautismo. Lima: s/e, s/f.

SCHAFER, Heinrich

Protestantismo y crisis social en América Central. San José: Departamento Ecu-ménico de Investigaciones (DEI), 1992.

La Renovación Carismática.

Persistencia de un movimiento religioso popular en el Perú

José Sánchez Paredes

Dentro del complejo y variado universo católico latinoamericano —y, también, peruano— se destaca el desarrollo de ciertas formas de espiritualidad foráneas, que se dudó que llegarían a formar parte de este mundo religioso, tan ligado a raíces culturales e históricas, muy tradicionales y propias. Una de estas formas de espiritualidad es la del movimiento carismático o Renovación Carismática Católica, surgida inicialmente en los ámbitos académicos más selectos de ciertas universidades norteamericanas y difundida luego por casi todas las iglesias nacionales en el mundo.

En el Perú, no obstante su origen más «exclusivo» —asociado a sectores ilustrados de la Iglesia, de mucha formación teológica y pertenecientes a estratos medios y altos—, la Renovación Carismática muy pronto logra difundirse en diferentes niveles de la escala socioeconómica, especialmente en los sectores populares. Crítica, en gran medida, de las espiritualidades más ligadas al catolicismo «oficial» y a sus formas populares, la Renovación Carismática se ha afirmado con notable éxito en sectores tradicionalmente identificados con las formas religiosas de origen popular.

¿Por qué persiste un movimiento como la Renovación Carismática, tan poco ligado a las raíces históricas, religiosas y culturales del pueblo peruano? ¿Qué factores influyen en su relativo éxito, más allá de su impacto inicial y novedoso en los sectores populares? ¿Son únicamente

dimensiones religiosas las que configuran su relación con los sectores populares? ¿Qué papel desempeña Renovación Carismática en los procesos estructurales que están transformando las realidades sociales, culturales y religiosas de los pueblos latinoamericanos? Estas son algunas de las preguntas que nos planteamos en el presente artículo y a las que intentaremos aproximarnos tanto desde algunos datos empíricos sobre su más reciente extensión y difusión en el Perú como desde las discusiones teóricas en torno a la globalización, a los cambios religiosos mundiales y a la modernización y la modernidad que experimentan las sociedades actuales.

1. LA RENOVACIÓN CARISMÁTICA EN LA ACTUALIDAD

1.1. Crecimiento y expansión de la Renovación Carismática

El centro de la vitalidad social y religiosa de la Renovación Carismática está constituido por los grupos de oración. Más allá de sus estatutos y estructuras, paralelas a la iglesia «institucional», las comunidades carismáticas proporcionan la imagen más auténtica de lo que son como fenómeno social y espiritual. Su ritmo de crecimiento no es muy intenso, pero refleja su dinamismo e impacto en los diferentes sectores de la sociedad, especialmente en los populares. No existen registros de grupos ni de miembros del comienzo de la Renovación, pero, a partir de los directorios que en los años posteriores a su inicio se elaboraron, es posible tener una aproximación al modo en que ha ido creciendo y difundiendo en el Perú. Como ejemplo de ello se puede apreciar, en el Cuadro n.º 1, el aumento en el número de grupos de oración que la Renovación Carismática ha tenido y mantiene en la arquidiócesis de Lima y la diócesis de El Callao desde 1976 hasta 1999. Aunque no se puede establecer un ritmo constante, es claro que hay una tendencia de crecimiento en el número de grupos de oración constituidos e incorporados.

En general, observamos un ritmo creciente en el número de grupos. Aunque los períodos indicados no son regulares, si consideramos el com-

prendido entre 1976 y 1986, vemos que el incremento de grupos de oración en ese lapso fue de 60,6% respecto al de 1976. Análogamente, en los 13 años comprendidos entre 1986 y 1999, el incremento fue de 87,6%, cifra que representa, muy aproximadamente, su tendencia de crecimiento. El incremento de grupos en los seis años comprendidos entre 1976 y 1982 fue de 53%, mientras que el correspondiente a los siguientes cuatro años fue de apenas 12%. Salvo este período de relativo descenso —para el cual disponemos de pocos elementos de contexto para una interpretación sociológica—, la tendencia es siempre creciente. La década de los años 80 estuvo marcada en el Perú por el retorno a la institucionalidad democrática después de 12 años de dictadura militar. Fue, además, la década en la que se inicia la espiral de violencia social con la lucha antiterrorista y la acción de los grupos terroristas en Lima y en provincias. Es probable que ese relativo descenso en el ritmo de crecimiento de la Renovación Carismática esté asociado a estos dos aspectos estructurales de la realidad peruana, sobre todo si se considera que fue una época de temor en la población y de restricciones para las libertades de asociación.

Cuadro n.º 1

Incremento de grupos de oración en la arquidiócesis de Lima y Callao (1976-1999)

Año	1976	1982	1986	1999
N.º de grupos	101	153	161	302

Fuente: Directorios de la RCC, años 1976, 1982, 1986 y 1999.

Debido al carácter «libre» —en el sentido de la pertenencia y participación voluntarias de las personas en los grupos de oración— de la Renovación Carismática y, también, al flujo de personas que solo participa de modo transitorio, no existen registros de miembros activos que pudieran dar volúmenes demográficos aproximados. El número de integrantes de las comunidades carismáticas es muy variable, desde unas

pocas decenas de participantes hasta unas cien personas. Sin embargo, una cifra aproximada es la que estima en unos 22 000 los integrantes de la Renovación Carismática en el Perú, de los cuales 8000 pertenecerían a los grupos de Lima.¹ En la ciudad capital, uno de los centros más importantes de animación y difusión de la Renovación Carismática está constituido por la parroquia San Miguel Arcángel, situada en el distrito de San Miguel. Constituye un caso especial por estar animada por un sacerdote carismático español, muy popular, conocido por sus misas de sanación,² realizadas semanalmente y transmitidas por Telejuan, el canal católico. En estas misas, hay un desfile de unas 2000 a 3000 personas para que les imponga las manos y obtengan una sanación. De este «ejército de dolientes», muchos perseveran en la experiencia vivida y luego ingresan a los grupos carismáticos, ya formados en esa parroquia. Sin embargo, lo sociológicamente normal en la formación de los grupos es que estos se constituyan por iniciativa de miembros muy comprometidos y hayan sido formados prolongadamente en cursos, talleres y seminarios, y dado muestras de seguir los lineamientos y enseñanzas carismáticas.

En cuanto a la expansión de la Renovación Carismática en Lima, el Cuadro n.º 2 muestra las áreas geográficas actuales en las que existen grupos de oración. El cuadro está basado en el modo en que la Renovación Carismática se organiza para efectos de sus coordinaciones zonales; sin embargo, no ha sido posible obtener datos por distrito. Tal como se aprecia, es en los distritos más identificados tradicionalmente con los sectores medios y bajos o populares donde se concentra más de la mitad

¹ Este dato proviene de la entrevista realizada por Sofía Bengtsson al padre Buenaventura, coordinador nacional de la RCC desde 1988. BENGTSSON, Sofía. «La Renovación Carismática católica en Perú». En: LUNDSTROM, Klas (ed.). *Lucha y esperanza. Popular initiatives in Peru and Nicaragua*. Estocolmo: Universidad de Estocolmo, 2001, pp. 311-362.

² La más completa etnografía del fenómeno religioso de las «misas de sanación» es la realizada por CORNEJO, Hernán. *Cúrame con las manos*. Lima: Arteidea Editores, 1995.

de los grupos de oración. Comas, Carabayllo, Tahuantinsuyo (en Independencia), Año Nuevo, Collique, San Juan de Lurigancho y Villa María del Triunfo, entre otros, son las zonas que concentran mayor cantidad relativa de grupos de oración. Aunque, por otro lado, ciertos distritos como Surco y Barranco, de predominante extracción social media, o Miraflores y San Isidro, concentran una importante cantidad de grupos de oración y tienden a establecer un cierto «equilibrio» en cuanto a la cantidad de grupos por sector social. Pese a esta tendencia, los distritos más populares y algunos de sectores medios tienen una mayor concentración de comunidades carismáticas.

En el Cuadro n.º 2 no ha sido posible establecer el número de grupos por cada distrito sino solo para algunos casos como San Juan de Lurigancho (16 grupos), Villa María del Triunfo (8 grupos), San Juan de Miraflores (8 grupos) y Chorrillos (20 grupos), entre otros. Además, se ha considerado también a los grupos en proceso de formación por ser núcleos que han surgido y se encuentran en proceso de consolidación comunitaria. En un estudio realizado en 1990³ se pudo reconstruir la difusión y cantidad de grupos de oración en diferentes distritos de Lima metropolitana. De dicho estudio tomamos los datos referenciales de algunos distritos para compararlos con los datos recogidos para este artículo. Según muestra el Cuadro n.º 3, que recoge dicha comparación, el crecimiento de la Renovación Carismática en algunos distritos de Lima ha sido relativamente significativo en los 17 años comprendidos entre 1982 y 1999.

³ Cf. SANCHEZ, José. *La Renovación Carismática en el mundo popular. El caso de la parroquia San Martín de Porres* (tesis de magíster en Antropología). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990.

Cuadro n.º 2
Distribución de grupos de oración en Lima

ZONA	GRUPOS	ÁREA GEOGRÁFICA
1-A	21	Comas - Carabayllo - Tahuantinsuyo - El Retablo
1-B	8	Margen derecha del río Chillón - Comas: Año Nuevo, Collique, Nueva Esperanza, San Carlos, San Felipe - Carabayllo: Luciana, km 22 de la avenida Túpac Amaru hasta Santa Rosa de Quives
2	27	Mirones: Alto-Bajo - San Martín de Porres (hasta límite con El Callao)
3	15	Ingeniería, Los Jardines - Covida - Las Palmeras - Los Olivos - Sol de Oro - Puente Piedra - Ancón
4-A	4	San Juan de Lurigancho: Las Flores, Canto Grande, Canto Chico, Mariátegui
4-B	4	San Juan de Lurigancho: Ascarruz, Urb. Manco Inca I, II y III etapa, Los Sauces, Palomares, San Carlos, La Huayrona.
4-C	8	San Juan de Lurigancho: Zárate, Campoy, Mangomarca, Huachipa.
5	11	El Agustino - San Luis - Santa Anita - Ate Vitarte
6	5	Chaclacayo - Chosica
7-A	13	Lima - Cercado (Barrios Altos, Centro de Lima)
7-B	6	Rímac
8	16	La Victoria (Matute, Balconcillo, Sta. Catalina) - San Luis (Urb. Túpac Amaru) - San Borja (Urb. Javier Prado) - Ate (Salamanca, Los Sauces)
9	12	Mirones Bajo (en parte) - Chacra Ríos Sur - Roma - Urb. Palomino - Chacra Colorada - Breña
10-A	29	Pueblo Libre - Magdalena - San Miguel
10-B	15	Santa Beatriz - Jesús María - Lince
11-A	34	Surquillo - Surco - Barranco
11-B	20	Chorrillos
12-A	8	San Juan de Miraflores
12-B	8	Villa María del Triunfo
14	14	San Isidro (Orrantía del Mar) - Miraflores (Santa Cruz, Aurora, San Antonio) - Surco (Los Sauces)
15-B	13	San Borja - Surco (C.C. Monterrico) - San Isidro (Córpac)
15-C	11	La Molina (Urbanizaciones)
TOTAL:		302 grupos

Fuente: Renovación Carismática Católica, Coordinación de Lima. Se ha mantenido la distribución zonal original hecha por la propia Coordinación de la RCC.

Cuadro n.º 3

Crecimiento de la Renovación Carismática en algunos distritos de Lima
(1982-1999)

DISTRITO	1982	1999
San Juan de Lurigancho	2	16
San Juan de Miraflores	5	8
Villa María del Triunfo	2	8
Chorrillos	3	20
Rímac	1	6
Lima Cercado	14	13
Pueblo Libre - Magdalena - San Miguel	12	29
La Molina	2	11
El Callao	9	36

Fuente: Directorios de la RCC, años 1982 y 1999.

Se puede apreciar que la Renovación Carismática ha tenido buena acogida en muchos de los sectores populares de Lima, que corresponden también a los distritos de mayor pobreza relativa. Los casos más notables son los de San Juan de Lurigancho y Chorrillos, que han experimentado un crecimiento demográfico muy acelerado en los últimos años, debido a la formación de numerosos pueblos jóvenes. Además, Chorrillos ha visto incrementar su población por una creciente tuguización de su casco antiguo. En ambos casos, se evidencia una correlación entre el incremento de sectores populares y el incremento de grupos de la Renovación Carismática.

En el caso de la diócesis de El Callao, también hay un notable incremento de grupos de oración. En el lapso considerado, estos han aumentado en 400%. Aun cuando estamos incluyendo en el año 1999 a ocho grupos que estaban en proceso de formación, no deja de ser significativo dicho aumento. El caso de El Callao también parece estar asociado al gran proceso de expansión urbana experimentado por la formación de asentamientos humanos durante ese período. Varios de los grupos surgidos se encuentran ubicados en aquellas zonas pobres de la diócesis;

sin embargo, el crecimiento de la Renovación Carismática también se ha producido en las zonas más antiguas y tradicionales de los «viejos distritos». En estos lugares, existen importantes sectores de clase media empobrecida y sectores pobres propiamente dichos. Una vez más se confirma la correlación observada en la formación de grupos de oración en zonas populosas antiguas, así como en zonas muy pobres de los actuales pueblos jóvenes.

La Renovación Carismática se difunde en todos los estratos de la escala social, pero en los sectores populares tiene una mayor presencia relativa. Sin embargo, hay que destacar el caso del distrito de La Molina, uno de los más exclusivos de Lima y que alberga a sectores socioeconómicos medios y altos. Allí se ha producido un incremento igualmente significativo de grupos de oración, hecho que puede reflejar, entre otras cosas, el incremento de sectores medios de origen más popular en las urbanizaciones de ese distrito. Asimismo, puede ser reflejo de la existencia —en sectores privilegiados de la sociedad— de ciertas necesidades religiosas y existenciales en esencia comunes y compartidas con los sectores populares, aun cuando se vivan y experimenten de distinto modo, según el entorno en que se produzcan. Aunque no disponemos de datos específicos sobre otros distritos de estatus socioeconómico igualmente elevado (Miraflores, San Isidro, Surco y San Borja, entre otros), podemos suponer que han seguido en la misma tendencia creciente observada en el conjunto.

En suma, las evidencias empíricas muestran la presencia, vigencia, continuidad y crecimiento de la Renovación Carismática en los distintos sectores de la sociedad limeña, aun cuando sea mayor en los de estratos medios y en los de mayor pobreza relativa.

1.2. La Renovación Carismática y su organización en la iglesia peruana

A pesar de que su núcleo vital está constituido por las pequeñas comunidades que conforman los «grupos de oración» —integradas a las parroquias—, en su dimensión institucional más amplia, la Renovación Carismática prácticamente se articula con la estructura organizativa de

la Iglesia. Sus estatutos son muy simples y corresponden a la necesidad básica de existencia legal en la sociedad como «asociación con personería jurídica de derecho público civil»; ello para efectos de ejercer derechos derivados de su autonomía administrativa y económica. Si bien esta es la situación formal de derecho, lo que de hecho ocurre es que la Renovación Carismática reconoce como único superior a la jerarquía de la Iglesia Católica,⁴ siendo el grupo de coordinación (integrado por laicos, sacerdotes y religiosos) su representante ante las autoridades eclesísticas. Desde los propios estatutos se establece cuidadosamente esa vinculación no solo jurídica sino moral y espiritual, que intenta asegurar el nexo institucional de la Renovación Carismática con la Iglesia Católica. Del mismo modo, se destaca su vinculación formal y espiritual con los niveles internacionales más amplios de la Renovación Carismática, que, en su conjunto, se encuentra adherida a las directivas y jurisdicción de la Santa Sede en Roma.⁵

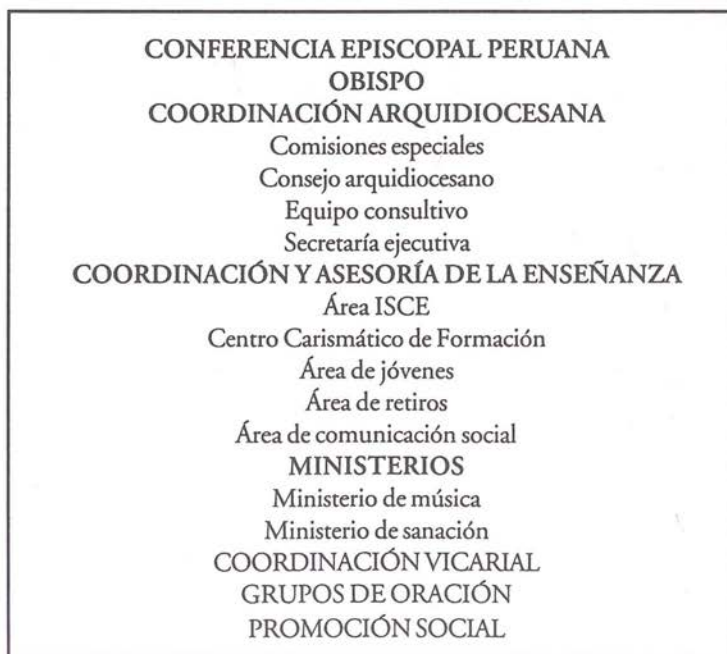
Hay coordinadores que corresponden a las grandes divisiones jurisdiccionales eclesísticas (diócesis, arquidiócesis y otras); estas se encuentran a su vez subdivididas por zonas, cada una de las cuales tiene un coordinador. En cada zona, existe cierto número de grupos de oración dirigidos por sus respectivos líderes «carismáticos» o «responsables», quienes trabajan con un equipo de «servidores» en distintos ministerios. Por otro lado, cada grupo de oración está acompañado por un «asesor espiritual», que puede o no pertenecer a la parroquia en la que funciona. Existe también un asesor espiritual en el ámbito de toda la Renovación Carismática Peruana, que es nombrado, confirmado o rati-

⁴ Según el art. 4º del estatuto, «siendo un movimiento eclesial, la RCC reconoce, respeta y asume con humildad y obediencia las disposiciones de la jerarquía de la Iglesia Católica».

⁵ Al definir funcional y orgánicamente a la RCC en el Perú, el primer artículo del Estatuto señala que «la RCC del Perú hace suyos los estatutos de los Servicios Internacionales de la RCC (ICCRS), el Documento del Encuentro Episcopal Latinoamericano (septiembre de 1987) y el Decreto del Pontificum Concilium Pro Laicis. Asimismo, los diferentes documentos y orientaciones de la Conferencia Episcopal Peruana».

ficado a propuesta de la Coordinación Nacional. Así, la estructuración de la Renovación Carismática no es muy compleja, refleja la estrecha relación que mantiene con la Iglesia y está pensada en términos de coordinación y servicios brindados a la comunidad a la que acoge, así como de dar formación doctrinal. Por ejemplo, la estructuración orgánica de los distintos estamentos de la Renovación Carismática en la arquidiócesis de Lima está diseñada funcionalmente según el Cuadro n.º 4. Tal como se aprecia, aunque sencilla, la organización de la Renovación Carismática revela aspectos importantes de su dimensión sociológica en relación con los procesos de cambio religioso ocurridos en el ámbito continental y nacional, tema del que nos ocuparemos a continuación.

Cuadro n.º 4
Estructura orgánica de la Renovación Carismática



Fuente: <<http://rcclima.webjump.com/rcclima.htm>>.

2. PERSISTENCIA DE LA RENOVACIÓN CARISMÁTICA: PISTAS DE INTERPRETACIÓN

2.1. Renovación Carismática y «mutación» religiosa latinoamericana

Si en efecto, como dijera Durkheim, los hechos sociales se explican por otros hechos sociales que le anteceden o con los que están relacionados, las causas de la Renovación Carismática, de su continuidad y persistencia en nuestras sociedades, deberían estar relacionadas con las esferas religiosas de la vida colectiva, no solo peruana sino latinoamericana e, inclusive, mundial. Sin embargo, desde la perspectiva de las ciencias sociales, los fenómenos religiosos no son unidimensionales sino el resultado de una compleja interacción de factores sociales, políticos y económicos que hace difícil percibir la «esencia» de dichos fenómenos. En este sentido, independientemente de la naturaleza específica de los hechos religiosos, que tienen tanto elementos objetivos como subjetivos analizables desde la ciencia, debemos considerar los aspectos sociales que acompañan a la Renovación Carismática para tener una mejor comprensión de su papel en la sociedad.

Dos aspectos del ámbito socio-religioso peruano y latinoamericano son de mucha importancia en nuestro intento de interpretación sociológica y antropológica del fenómeno carismático y su persistencia y difusión en la sociedad peruana. Por un lado, tenemos el creciente «pluralismo católico»,⁶ experimentado por las iglesias locales latinoamericanas, particularmente en el Perú; y, por otro lado, el fenómeno de las llamadas «mutaciones religiosas» en Latinoamérica.⁷

⁶ MARZAL, Manuel. «Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo». *Cristianismo y sociedad*, n.º 106, XXVIII/4, pp. 9-21, México, ASEL, 1990 y «Categorías y números en la religión del Perú hoy». En: ROMERO, Catalina; Manuel MARZAL y José SÁNCHEZ (eds.). *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: PUCP, 2000.

⁷ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997. BASTIDE, Roger. «Antropología aplicada». En: *Curso Regional Andino sobre Desarrollo y Participación*. Lima: SINAMOS, 1975.

Una de las principales características sociológicas del «campo» religioso católico en el Perú es la gran diversidad de los elementos que lo integran. Cultos, ritos, devociones, organizaciones religiosas populares, comunidades eclesiales, movimientos apostólicos y otros constituyen el complejo universo de espiritualidades que, desde sus características sociológicas, económicas, históricas y culturales propias, canalizan las necesidades religiosas de la gran mayoría del pueblo peruano. Dichas espiritualidades tienen en común el sentirse —y de hecho lo son— parte del mundo religioso católico y de la Iglesia Católica Peruana, aunque también ocurre que, en muchos casos, sus matices religiosos particulares las hagan verse y sentirse entre sí como si fueran expresiones contrapuestas, contradictorias y distantes. Esta compleja pluralidad de formas religiosas católicas es un fenómeno en auge desde hace más de tres décadas y tiene un decisivo impulso en los cambios promovidos por el Concilio Ecu­ménico Vaticano II. Este es ya un lugar común en los diversos análisis sociológicos y teológicos, pastorales e históricos que se hacen de los cambios experimentados por la Iglesia y que se expresan en el complejo y variado universo católico actual. Las interpretaciones más comunes de esta «explosión» de formas rituales, grupales y espirituales dentro del mundo católico la asocian con la necesidad de la Iglesia de abrirse a los tiempos modernos y a los cambios de un mundo cada vez más dinámico, racional y científico en el que se generan numerosos retos para las futuras generaciones. Estas, a la vez que buscan experiencias renovadoras que den sentido a sus vidas, fueron y son herederas de las críticas a una Iglesia excesivamente distante del mundo, anticuada y conservadora. Esta «revolución espiritual» dentro de la Iglesia fue considerada también como una respuesta al surgimiento de nuevas formas religiosas no cristianas y al crecimiento y expansión de tradicionales competidores religiosos, provenientes de otras corrientes del cristianismo. Fue una suerte de apertura «ecuménica», pero dentro de la propia Iglesia, hecho que permitió que se reprodujeran en ella rasgos de otras espiritualidades no católicas e inclusive no cristianas que, desde sus propias fuentes originales, constituían un singular atractivo para las grandes mayorías católicas menos ilustradas y muy sensibles a la búsqueda de experiencias emocionales intensas.

Este complejo proceso de pluralización del campo religioso católico se produce de modo paralelo a otros procesos que, en el continente latinoamericano, están configurando un panorama religioso diversificado. Nuevas religiones, nuevos movimientos religiosos, «fragmentación» de estructuras religiosas tradicionales son, entre otros, algunos aspectos de lo que ocurre dentro del campo religioso católico y que algunos sociólogos de la religión llaman la «mutación» religiosa latinoamericana. Una de estas corrientes sociológicas de interpretación del proceso religioso latinoamericano⁸ lo caracteriza como un fenómeno de «diversificación», «explosión» y cambio religioso en nuestro continente y lo contrapone a un supuesto proceso de debilitamiento y pérdida del monopolio religioso, no solo de la Iglesia Católica sino, en general, de las principales iglesias cristianas. Estas —especialmente la católica— habrían dejado de ser las principales mediaciones religiosas en el proceso de satisfacción de las necesidades espirituales del pueblo y deben ceder terreno a una serie de grupos y cultos independientes que se han convertido en los nuevos administradores de la economía religiosa de salvación.

Uno de los rasgos más saltantes del nuevo escenario latinoamericano sería el de la «pentecostalización» de su campo religioso, en el que los nuevos protagonistas serían predominantemente grupos y movimientos pentecostales independientes. Además, se considera que ese proceso de pentecostalización está asociado con los sectores más pobres de los ámbitos rurales y urbanos de las sociedades latinoamericanas. Al no hacer distinciones confesionales y producirse prácticamente en la totalidad del mundo cristiano, este proceso de pentecostalización se reproduce en el mundo de la Iglesia Católica bajo la forma del movimiento de Renovación Carismática. Este hecho nos muestra que la Renovación Carismática, independientemente de su estructuración o institucionalización en el seno de la Iglesia, y más allá de su carácter esencialmente religioso, tiene profundas raíces en las estructuras socioeconómicas y culturales que configuran la actual situación de las sociedades latinoamericanas. En este sentido, la Renovación Carismática católica no sería

⁸ *Ibid.*

tan solo una respuesta pastoral de la Iglesia a la expansión pentecostal en sus fueros sino una respuesta religiosa y sociocultural construida por una parte del pueblo latinoamericano —en nuestro caso, por el pueblo peruano— ante los importantes cambios estructurales vividos en las últimas décadas. Asumida como forma de expresión religiosa por una parte del pueblo católico, la Iglesia convierte la Renovación Carismática en instrumento de evangelización y de su pastoral, y establece con ella fuertes vínculos que aseguren su control según el propio magisterio eclesástico.

En la obra ya citada, Bastian habla de la «multicausalidad» de ese proceso mayor de mutación religiosa, distinguiendo entre los factores exógenos y endógenos. Los primeros corresponden a los procesos de globalización y de transnacionalización derivados de la difusión a escala mundial de los medios de comunicación masivos en el marco de los cambios tecnológicos. Este hecho, en Latinoamérica, se expresa en la recepción de nuevas formas de culto o en su adaptación y recreación desde sociedades particulares. Es un fenómeno global de difusión de creencias y de prácticas que afectan al mundo entero.⁹ En esta globalización religiosa, la Renovación Carismática, como muchos otros movimientos católicos posconciliares, es la expresión en el mundo católico de esa pluralidad de creencias de origen extranjero, pero que se incorporan a la cultura religiosa local. Una de las razones de ello es el reciente avance tecnológico de los medios de comunicación.

En este sentido, la Renovación Carismática forma parte del amplio mercado de elementos religiosos que se difunden por los diversos medios de comunicación actuales y que encuentran una demanda en determinados sectores del pueblo peruano y latinoamericano. Pensemos, por ejemplo, en las diversas páginas web que en Internet es posible encontrar sobre la Renovación Carismática. Hoy en día es muy intensa la comunicación entre grupos y coordinaciones carismáticas de diversos países, así como frecuente la realización de eventos periódicos, nacionales e internacionales, en que se reúnen los carismáticos. Sin embargo, no se trata sim-

⁹ *Ibid.*, pp. 80-84.

plemente de «modas» religiosas extranjeras asumidas por la gente sino de la adaptación y redefinición de esas espiritualidades en función de las necesidades religiosas de los pueblos latinoamericanos frente a las actuales condiciones de vida de nuestras sociedades.

Por otro lado, las causas «endógenas» de los cambios religiosos a las que alude Bastian son de carácter político, económico y religioso. En el ámbito económico, hay que destacar el incremento de la internacionalización de las economías y mercados del continente a partir de los años 60. No obstante el crecimiento económico que este fenómeno supuso, debido al crecimiento demográfico de nuestros países, los beneficios de tal auge se han distribuido desigualmente, por lo que existen grandes sectores sociales al margen del mercado de trabajo y de bienes de consumo. Estos sectores, situados en las periferias urbanas y en los ámbitos rurales, constituyen las grandes mayorías marginadas y excluidas social, cultural y económicamente. En estos sectores pobres se experimentan las situaciones de anomia social que conducen a la búsqueda y recepción de mensajes religiosos nuevos y esperanzadores en medio de tales estados críticos. La Renovación Carismática, recreada sobre las bases del pentecostalismo y del catolicismo, al difundirse en sectores populares constituye una respuesta religiosa popular a esa situación de marginación, exclusión y anomia. Una de las razones por las que un sector del pueblo peruano asume y da acogida a formas de espiritualidad ajenas a la tradición católica, habiendo estado tradicionalmente identificado con la cultura católica popular, es que ha hecho una redefinición de sus elementos religiosos para dotarlos de un sentido carismático que dé respuesta a sus actuales necesidades religiosas.

Así mismo, Bastian recuerda cómo las sociedades latinoamericanas han experimentado a lo largo de su historia diferentes formas de inestabilidad política y democrática. Esta situación se caracteriza por una variada diversidad de autoritarismos y clientelismos, así como por una relativa pasividad y desmovilización social y política que se expresa en una trama social sumamente débil en las clases populares. En otras palabras, hay poca organización popular con fines políticos, mientras que lo que predomina son más bien ciertas formas tradicionales de au-

toridad (familiar, comunal, sindical, entre otras).¹⁰ De acuerdo con este hecho, podemos pensar que el pueblo está atento a organizaciones dentro de las cuales pueda ejercer su potencial capacidad de organización, de autonomía y hasta de liderazgo y autoridad. En este sentido, los grupos pentecostales, así como los de Renovación Carismática, encajan muy bien en el modelo de comunidad jerárquica que, en un marco religioso, permiten expresar no solo su potencial organizativo sino la protesta social y política de los sectores marginados y excluidos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el contenido altamente espiritual de los símbolos pentecostales y carismáticos relativiza en extremo la posibilidad de cualquier actividad política secular entre los carismáticos populares.¹¹

Finalmente, Bastian expresa en términos sumamente críticos las causas religiosas de la mutación. Estarían, dice, en la vigencia y persistencia del modelo institucional jerárquico y vertical de la Iglesia Católica, en su fracaso para reconstruir las relaciones Iglesia-Estado, en el desencanto de las masas de católicos ante una iglesia demasiado institucionalizada y hegemónica. Igualmente, hay que tener en consideración una actitud supuestamente «suave» de la Iglesia frente a la pobreza, postura que asume líneas pastorales de corte caritativo y reprime intentos por alentar un mayor compromiso desde la Teología de la Liberación y desde las comunidades eclesiales de base.¹²

Si bien Bastian enumera una serie de rasgos de la Iglesia Católica, dichas apreciaciones deben ser matizadas, ya que, por el contrario, la Teología de la Liberación y las comunidades eclesiales de base fueron en la Iglesia la expresión de una línea de compromiso social con los más pobres. No se puede hablar exactamente de «represión» de estas iniciativas sociales por parte de la Iglesia, pues a lo largo de su trayectoria mostraron muchos signos de autonomía e identidad propias dentro del

¹⁰ *Ibid.*, pp. 90-93.

¹¹ Cf. SÁNCHEZ, José. «Los carismáticos y la política en una parroquia popular de Lima». *Cristianismo y sociedad*, n.º 106, XXVIII/4, pp. 23-42, México D.F.: ASEL, 1990.

¹² BASTIAN, Jean-Pierre. *Op. cit.*, pp. 93-95.

pluralismo de espiritualidades, y llegaron a constituir un importante influjo de la acción pastoral durante muchos años. En el marco de esta pluralidad, en la que cabían expresiones religiosas tan radicales en cuanto al modo de expresar su compromiso frente a un orden social injusto, la difusión de la Renovación Carismática en el mundo popular expresaría la crítica del pueblo católico a estos intentos de radicalización de posturas desde los sectores progresistas más «ideologizados» de la Iglesia. Y, al mismo tiempo, la Renovación Carismática constituiría el medio por el que la propia Iglesia reafirma sus dimensiones católicas frente al surgimiento de otras, aparentemente menos espirituales, pero más seculares y «mundanas».

2.2. Renovación Carismática y «modernidad» latinoamericana

La Renovación Carismática se relaciona con la realidad estructural del país en cuanto es un movimiento espiritual difundido en sectores populares y pobres del Perú; es un movimiento que se produce en una sociedad que busca el desarrollo económico y la modernización, y que se enmarca también dentro de los procesos mundiales de globalización económica, cultural y religiosa. Muchos de los aspectos tecnológicos, ideológicos y culturales que están transformando las sociedades latinoamericanas a escala mundial se difunden rápidamente por el gran fenómeno de la globalización. En este sentido, el movimiento carismático debe reflejar de algún modo la naturaleza actual de aquellos grandes procesos que históricamente acompañaron la transformación, desarrollo y modernización del mundo occidental. Como se sabe por los estudios de Max Weber,¹³ la producción de una cierta ética cristiana fue uno de los factores que orientaron el proceso de la modernidad en Occidente. La tarea de establecer paralelos en procesos religiosos, sociales e históricos de búsqueda de desarrollo y modernidad tan distintos a los que experimentan nuestras sociedades latinoamericanas no es sencilla. Por

¹³ WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones, 1985.

ello, no podemos sino esbozar solo algunas líneas generales del análisis que situarían a fenómenos como la Renovación Carismática, solo a modo de hipótesis, en la perspectiva de dichos procesos.

Aun cuando el tema de las relaciones entre modernidad, modernización, desarrollo y religión se ha debatido más ampliamente en torno a lo sucedido históricamente en el mundo occidental, lo cierto es que los procesos y fenómenos que están implicados no son privativos ni exclusivos de las sociedades occidentales. A su modo, aunque bajo condiciones históricas, sociológicas y religiosas diferentes de las producidas en la Europa moderna, el mundo latinoamericano también ha pasado y sigue pasando por un proceso de modernización de sus sociedades. A diferencia de lo ocurrido en Europa, en Latinoamérica, los procesos de urbanización e industrialización han seguido cursos diferentes y no paralelos, originando grandes desigualdades en la distribución de las riquezas, incrementando la pobreza y ocasionando el deterioro material de las poblaciones americanas, todo lo cual ha tenido su correlato en los planos cultural, social y religioso. Como señala el sociólogo Christian Parker:¹⁴

Esta urbanización e industrialización periférica, sobre la base de un proceso nacional e internacional que conlleva un desarrollo desigual, concentrador y excluyente que acrecienta la heterogeneidad estructural, influye a su vez en forma diversificada y heterogénea, transformando la mentalidad tanto a nivel de las diversas expresiones de la cultura oficial como en las múltiples culturas y subculturas de las clases medias y de los diversos grupos, etnias y clases populares, tanto rurales como urbanas. A su vez, el cambio de mentalidad genera nuevos modelos culturales que instituyen nuevas prácticas sociales.

El impacto de estos procesos en las distintas áreas del complejo campo religioso latinoamericano muestra la peculiaridad de nuestro caso

¹⁴ PARKER, Christian. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 96.

respecto del europeo. Uno de los rasgos distintivos de dicho impacto es la persistencia de la religión, su transformación y revitalización, así como la no-secularización de la cultura ni de la sociedad. Se han generado cambios de mentalidad en los distintos sectores y niveles de las poblaciones, cuyas implicancias distan mucho de estar en la línea de las asociadas a la «racionalidad instrumental», característica de la modernidad occidental. En el marco de su modernidad, la mentalidad occidental ha tenido como uno de sus rasgos distintivos la racionalidad instrumental, que ha estado, asimismo, muy estrechamente asociada con las tendencias secularizantes que replegaron la experiencia religiosa a los márgenes de la vida personal y colectiva. Por el contrario, los pueblos latinoamericanos no han renunciado a la riqueza religiosa de sus culturas, a pesar de haberse transformado y de haber adquirido rasgos muy modernos. Las culturas, aunque modernizadas, siguen manteniendo viva la riqueza religiosa que históricamente desarrollaron. Indudablemente ha habido «declives» en los modos tradicionales de vivir la religión, pero estos, a su vez, han sido sustituidos por otros. A diferencia de lo ocurrido en Europa, en Latinoamérica, los procesos modernizantes de nuestras sociedades están más bien asociados con una revitalización y efervescencia religiosas que se expresan, entre otras formas, en el creciente pluralismo y diversificación religiosa actual. Las expresiones rituales colectivas se han multiplicado bajo la forma de diferentes modos de cultos y movimientos. Más que disminución de la práctica religiosa o desaparición y repliegue de la religión, en Latinoamérica se ha producido, según hemos visto, una reestructuración religiosa, tanto dentro como fuera de las principales tradiciones religiosas históricamente conocidas.

En este sentido, resulta claro que lo acontecido en el campo religioso latinoamericano y, por ende, en el peruano, constituye una parte del modo en que se han reestructurado las dimensiones religiosas de nuestras sociedades como respuesta a las tendencias modernizantes que nos han alcanzado. Una peculiar vinculación de nuestras sociedades con la modernidad occidental, con sus procesos globalizantes y con su influjo transformador en el ámbito mundial hace que se reproduzcan, en nuestros pueblos, ciertas condiciones que favorecen el surgimiento de res-

puestas religiosas ajenas a nuestra tradición histórica. Movimientos y espiritualidades como los de la Renovación Carismática, surgidos originariamente en contextos socioculturales occidentales de Norteamérica y Europa, encuentran terreno para arraigar en las sociedades latinoamericanas porque ya en ellas se está viviendo parte de la experiencia de la modernidad occidental que en su momento favoreció la difusión de esos nuevos movimientos y esas nuevas espiritualidades.

El caso de las sociedades europeas —así como el de las sociedades latinoamericanas— constituye la mejor evidencia cultural, sociológica e histórica de que la modernización de una sociedad no pasa necesariamente por la desaparición de sus religiones. El desarrollo de mentalidades y de formas de pensamiento más impregnadas de racionalidad no excluye los elementos religiosos de las visiones del mundo construidas colectivamente. Sin embargo, es cierto también que determinados sectores de nuestras sociedades, muy ligados a los procesos modernizantes, han desarrollado formas de pensamiento poco influidas por las concepciones y significados religiosos. En dichos sectores, más relacionados con la «modernidad» latinoamericana, la religión puede replegarse a ámbitos más reservados o, en términos de Luckmann,¹⁵ más «privados» en la vida de las personas o, mejor aun, pueden transformarse, pero no llegar a desaparecer, como pretendieron las teorías de la secularización. La Renovación Carismática es una de las evidencias de la vigencia y persistencia de lo religioso en una sociedad en la que sus nuevas y modernas dimensiones culturales deberían tener como correlato unas formas de pensamiento más libres del influjo religioso.

El desarrollo de la espiritualidad carismática constituye una especie de reacción y respuesta casi hierofánica de un sector muy religioso de un pueblo que ve amenazadas las fuentes religiosas de su mentalidad. Dicha mentalidad, muy ligada inicialmente a la riqueza religiosa de sus culturas, percibe los amenazadores destellos de una racionalidad secularizante y se reestructura en función de nuevos sistemas de signifi-

¹⁵ LUCKMANN, Thomas. *La religión invisible*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

cado religioso. Estos sistemas mantienen activa y vigente su perspectiva religiosa de la vida.

Finalmente, lo que se defiende en movimientos religiosos como la Renovación Carismática no es el depósito religioso de las culturas locales, que se transforman y con ellas, frecuentemente, también sus religiones. Los carismáticos mantienen íntegra su capacidad de pensar y de actuar en términos religiosos en medio de un mundo social sometido al influjo de tendencias culturales nuevas y modernizantes que amenazan también con modernizar la mentalidad. Lo que los carismáticos conservan de su experiencia religiosa popular es bastante poco en relación con los nuevos sistemas religiosos pentecostales asumidos.

Por otro lado, en cuanto al papel social y político de las religiones en las sociedades industrializadas actuales, el proceso religioso más visible en el marco de su actual modernidad es, según muestra José Casanova,¹⁶ el de la «desprivatización» de la religión. Este fenómeno supone que —contrariamente a lo planteado por Luckmann— la religión está recobrando para sí cada vez mayores espacios públicos en la sociedad civil. No se trata precisamente de un incremento en la práctica religiosa o de una mayor diversificación religiosa o de índices más altos de eclesialidad, sino de que «las tradiciones religiosas de todo el mundo se niegan a aceptar [...] [un] papel marginal y privatizado» en la sociedad. Se trata del surgimiento de movimientos sociales de fuerte orientación religiosa que son capaces de influir en la marcha de las instituciones del Estado; de una mayor politización de las esferas religiosas; y de una mayor injerencia de estas en la moralidad y normatividad públicas.¹⁷ Aun cuando en Latinoamérica ha habido procesos que se inscriben en esta perspectiva, tales como los de constitución de movimientos de comunidades eclesiales de base, en Perú y Brasil, entre otros países, la dinámica religiosa descrita por Casanova es propia del mundo moderno e industrializado occidental. Sin embargo, en relación con el surgimiento

¹⁶ CASANOVA, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 1994.

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

de fenómenos religiosos como la Renovación Carismática dentro de la Iglesia Católica, podemos percibir rasgos de esas tendencias «desprivatizadoras» de lo religioso en la modernidad actual. No es precisamente que la Renovación Carismática tenga capacidad de influencia en la marcha política de la sociedad en su relación con el Estado; se trata más bien, desde la perspectiva propuesta por Casanova, de la expresión espiritual de un sector de la sociedad cuya experiencia religiosa se mantuvo siempre al margen de la Iglesia, limitada a prácticas devocionales individualizadas o débilmente sustentadas en la pertenencia a una organización religiosa. La difusión de grupos de oración, en el marco de la modernidad latinoamericana, es parte de ese proceso de «desprivatización» de una experiencia religiosa que hoy es expresada públicamente y a la que se le atribuye, aunque de modo muy difuso, un cierto papel en la transformación de la sociedad.

En otro estudio,¹⁸ hemos podido percibir entre los carismáticos populares la idea de que la superación de las causas de la pobreza y las diferencias entre los hombres en el Perú pasa por una «conversión» de sus gobernantes. Tal conversión debe estar fundada en los nuevos modelos de creencias carismáticas. Así, parlamentarios, ministros y hasta el propio presidente deberían ser carismáticos para tener en cuenta la palabra de Dios en sus acciones de gobierno y ser más justos. De este modo, la Renovación Carismática contendría en su sistema religioso ciertos elementos que la constituirían en una potencial religión pública, aun cuando no lograra configurarse como tal debido al diferente tipo de modernidad en que se enmarca. Además de ello, aún no logra configurarse como religión pública debido a la falta de una ética social sólidamente desarrollada que contribuya a generar formas más comprometidas de acción en la sociedad.

En realidad, los movimientos pentecostales, incluida la Renovación Carismática, no son formas de religión que generen entre sus miembros el interés por atacar las causas estructurales de los problemas humanos y sociales. Sin embargo, como muestran Peterson, Vásquez y Williams

¹⁸ Cf. SANCHEZ, José. «Los carismáticos y...».

en un reciente estudio sobre los cambios sociales y religiosos en Latinoamérica,¹⁹ en el caso de movimientos como el carismático, fundados en el pensamiento social de la Iglesia Católica, es previsible la asignación de un papel activo de la familia y del matrimonio, por ejemplo, en el desarrollo de una orientación explícita de búsqueda del bien común en la sociedad, que es el espacio de todos.

Procesos estructurales como los de urbanización, migración, industrialización y desarrollo capitalista, entre otros, de gran envergadura y funcionales al proceso de modernización occidental, han tenido consecuencias distintas a las europeas en la configuración del campo religioso latinoamericano. Como señala Bastian²⁰ sobre las grandes mayorías pobres, aquí no se produjo —como en Europa— un creciente proceso de «educación secularizadora» que corriera paralelo a la modernización de las sociedades. En Europa, uno de los factores del cambio modernizador fue la educación y la erradicación del analfabetismo. Por el contrario, en Latinoamérica, esas mayorías poco ilustradas fortalecieron los marcos religiosos de sus culturas, así como el carácter oral de sus expresiones religiosas populares. Las devociones del catolicismo popular, las distintas formas de pentecostalismo surgidas y su énfasis en la experiencia espiritual son algunos aspectos de ese universo de oralidad religiosa característico de nuestros pueblos, que han mantenido en medio de su proceso de modernidad. La Renovación Carismática y su fuerte acento en la expresión oral de la experiencia religiosa constituyen un aspecto de la modernidad religiosa al «estilo» latinoamericano.

Desde otro ángulo, destacando la difusión de los movimientos pentecostales por todo el continente latinoamericano y tomando en cuenta la tesis weberiana sobre la relación entre puritanismo religioso y economía capitalista, Bastian se pregunta si dicha difusión no es, tal como ocurrió análogamente en Europa, «el signo de una reforma religiosa que podría servir de ética para un afianzamiento del desarrollo

¹⁹ PETERSON, Anna; Manuel VÁSQUEZ; y Philip WILLIAMS. *Christianity, social change and globalization in the Americas*. Nueva Jersey: Rutgers University Press, 2001.

²⁰ BASTIAN, Jean-Pierre. *Op. cit.*, p.185.

económico y social» en nuestros países.²¹ La doctrina pentecostal es una de las de más difícil sistematización, por la diversidad de formas de expresión que presenta en los diferentes movimientos e iglesias. Por este motivo, resulta igualmente difícil establecer los posibles efectos que pudiera tener en la constitución de una ética del trabajo. Sin embargo, asociadas al pentecostalismo, es posible percibir hoy una fuerte tendencia hacia conductas y acciones (tanto individuales como colectivas) que tienen como objetivo primordial la búsqueda de la prosperidad, una prosperidad basada en las convicciones religiosas pentecostales. En realidad, varias de las actuales iglesias pentecostales inspiradas en la prosperidad han sido duramente criticadas y cuestionadas por la supuesta manipulación que hacen de las necesidades materiales y religiosas de sus seguidores, que provienen principalmente de las clases pobres. Este es un tema aún en debate; sin embargo, toda doctrina pentecostal tiene en esencia el fundamento de un rigor moral que establece las bases para el desarrollo de hábitos y costumbres compatibles con la mejora de las condiciones de vida (eliminación del tabaquismo, del consumo de licor y, en general, de todo vicio mundano). Se puede conjeturar que estas predisposiciones morales en la orientación pentecostal de las conductas de las personas sean un factor potencial o realmente efectivo en el logro de ascensos socioeconómicos, es decir, de progreso y prosperidad económica.

En el caso de la Renovación Carismática, la incorporación de doctrinas, creencias y símbolos pentecostales podría ser interpretada también en esta línea de posibilidades. Se trataría del modo en que un sector pobre del pueblo católico asume las creencias pentecostales por los efectos que producen en la reformulación de las actitudes y formas de acción frente a la pobreza. Ante una religión popular orientada a las devociones y formas piadosas de espiritualidad, los principios pentecostales constituyen la base de una ética religiosa que reorienta las relaciones de los carismáticos con el mundo secular. Al menos, contribuye a eliminar ciertos obstáculos que impiden tener un desempeño más eficaz y productivo en el trabajo y en las acciones diarias de lucha por la vida. Así, el movi-

²¹ *Ibid, loc. cit.*

miento carismático resultaría funcional para un sector social popular que busca mejorar sus condiciones socioeconómicas de vida. Dentro de este proceso, la organización de la vida carismática en torno a la pertenencia a las comunidades de oración es el principal soporte social y espiritual de esa nueva disciplina adquirida. Los fuertes vínculos generados dentro de los grupos de oración se convierten en la base de modelos de solidaridad y ayuda mutua entre los carismáticos, potencialmente útiles en las necesidades cotidianas. De hecho, aun cuando no sea notablemente efectivo y directo el influjo de las creencias y pertenencia carismática en la mejora del estatus socioeconómico de las personas, al menos se produce un cambio cualitativo en sus condiciones de vida. De este modo, la Renovación Carismática respondería a la búsqueda de expectativas de mejora no solo en el aspecto espiritual sino, también, en el aspecto material en la vida de sus seguidores. Tolerancia con las propias limitaciones —aunque no conformismo—, renovación del sentido de pertenencia que ayuda a darle una explicación racional a la experiencia de la exclusión social y económica, y nuevas formas de solidaridad real y simbólica son, entre otros, los factores que potencian la capacidad individual de superar las propias limitaciones materiales de la existencia social y humana.

2.3. Otras perspectivas de análisis

Además de las propuestas de análisis de la Renovación Carismática indicadas hasta aquí, quedan en perspectiva algunas otras que, por razones de espacio, no son sino esbozadas en algunos de sus aspectos principales. La institucionalización y continuidad de la Renovación Carismática puede ser vista también en la perspectiva de las relaciones dialécticas existentes entre las formas más amplias de vida social y las formas más comunitarias, es decir, en la relación sociedad-comunidad y en el papel del individuo en dichos ámbitos. Más específicamente, en tanto existen grupos religiosos de fuerte contenido ritual en ella, la Renovación Carismática puede ser analizada en el marco de la conversión religiosa experimentada por sus miembros, de la resocialización religio-

sa y de los ritos que gradualmente van marcando el «retorno» renovado de la gente al mundo, a la familia, a la sociedad y a la Iglesia.

Todos estos procesos fundamentales de la Renovación Carismática son vividos por la gente en los grupos de oración; nunca fuera de ellos. Es en la intensa vida comunitaria que se va forjando que se incorpora la espiritualidad carismática en que se basa la nueva vida de sus miembros. En tal sentido, la Renovación Carismática persiste en el universo de espiritualidades católicas enraizadas en el alma popular por el papel fundamental que desarrollan las comunidades carismáticas en los procesos de cambio de la gente frente a la sociedad. Sin embargo, no pueden existir al margen de una organización amplia que las englobe y legitime como parte de la Iglesia, hecho que le confiere a la Renovación Carismática un cierto grado de institucionalización.

Aun cuando la Iglesia y la Renovación Carismática proclamen que el Espíritu Santo no puede ser encasillado ni limitado a unas rígidas estructuras institucionales, lo cierto es que una de las causas sociológicas de la persistencia de este movimiento es, sin duda, no solo estar inserto en la iglesia «institucional» sino haber experimentado un particular proceso de institucionalización. Algunos de los pocos estudios sobre la Renovación Carismática en Latinoamérica destacan este aspecto²² y coinciden en señalar que, pasada la eferescencia emocional y espiritual que la fundó, la Renovación Carismática pasa por un largo proceso de consolidación institucional en el cual el objeto básico lo constituye la comunidad carismática. Más allá del establecimiento de esa organización mínima que ya hemos descrito —que tiene por objeto fijar un conjunto de reglas de juego para los miembros y anexar el movimiento en su conjunto a las estructuras institucionales de la Iglesia—, lo que

²² KRAUTSTOFL, Elena. «La *communitas* carismática en el umbral del Tercer Milenio». Ponencia presentada en las VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, São Paulo, 22 a 25 de septiembre de 1998 y SONEIRA, Abelardo. «La Renovación Carismática Católica en la República Argentina: entre el carisma y la institución». Ponencia presentada en las VI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Río de Janeiro, 21 a 24 de septiembre de 1999.

muy pronto cristaliza son los grupos de oración, verdaderas comunidades rituales y crisol de los procesos de conversión carismática. La primera y más urgente necesidad que tuvieron que enfrentar los grupos de oración fue la de consolidarse como comunidades organizadas, permanentes y con una oferta religiosa de transformación espiritual. Sociológicamente más importante que el ser reconocida oficialmente por la Iglesia Católica²³ o que tener una organización paralela a la de la Iglesia, para la Renovación Carismática lo importante era mantener vivas a sus comunidades espirituales. No obstante, habersele negado durante varios años un estatuto oficial dentro de la Iglesia y, en muchos casos, no pudiendo siquiera reunirse en las parroquias sino en casas particulares, los grupos de oración se fueron consolidando en la dinámica social y religiosa de la gente misma. En sus prácticas, en sus ritos, en sus encuentros se fue forjando la comunidad espiritual que hoy identifica a la Renovación Carismática y que está bien enraizada en la cultura de la gente.

Entre los teóricos de la consolidación y estructuración de la vida, y grupos comunitarios en procesos de transformación e incorporación de las personas en la vida colectiva, el antropólogo anglosajón Víctor Turner es quien más claramente ha establecido las características y consecuencias de dichos procesos.²⁴ Propone la noción de *communitas* para describir el tipo de relaciones sociales que se establecen en un grupo humano comunitario y que experimenta un inevitable proceso de estructuración como condición para su continuidad y permanencia social. Para Turner,

la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están sementados en roles y *status* sino enfrentados entre sí [...]. Junto con esta confrontación directa, inme-

²³ El reconocimiento oficial de la Renovación Carismática por parte de la Iglesia peruana tardó muchos años; recién hacia 1985 monseñor Eduardo Picher Peña firmó el reconocimiento como movimiento apostólico integrado a la Iglesia. Unos años antes, en 1979, el cardenal Juan Landázuri asistió por primera vez a una concentración carismática, empezando así una relación orientada a su reconocimiento por la Iglesia.

²⁴ TURNER, Víctor. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988.

diata y total de identidades humanas suele darse un modelo de sociedad, una especie de *communitas* homogénea y sin estructurar.²⁵

Las *communitas*, a diferencia de las relaciones sociales estructuradas, suelen empezar muy espontáneas e inmediatas, y caracterizarse por ser informales, inusitadas y emotivas, entre otras características. Para mantenerse en el tiempo deben transformarse, organizarse y regularse, lo que implica crear una normatividad social fundamental que las reglamente y que, al mismo tiempo, sean producidas dentro de la estructura que las contenga. De este modo, señala Turner, la misma *communitas* «desarrolla pronto una estructura en la que las relaciones libres entre los individuos acaban por convertirse en relaciones, regidas por la norma, entre personas sociales».²⁶ Así, una comunidad en la que predomina las relaciones del tipo *communitas* puede llegar a convertirse en una sociedad cuyas relaciones estén contenidas en un marco jurídico-político. Este proceso de transformación social de unas relaciones en otras es lo que constituye la institucionalización social de comunidades que surgieron espontáneamente.

No todas las *communitas* son del mismo tipo. Turner distingue tres tipos de estas relaciones sociales según su mayor o menor grado de reglamentación y estructuración: existenciales o espontáneas, normativas e ideológicas. Las primeras son las más efímeras, espontáneas y poco duraderas. Las normativas son aquellas que, perdurando en el tiempo, se han visto obligadas a reglamentarse con el fin de mantener vivo, activo y controlado al grupo humano que contienen. Finalmente, las ideológicas son como modelos utópicos de sociedades en las que se desarrolla un objetivo ideal. Según Turner, si las *communitas* espontáneas quieren persistir y mantenerse en el tiempo y en la sociedad, inexorablemente deben dotarse de un marco legal y estructural que establezca normas y pautas de acción organizada, es decir, deben institucionalizarse para seguir existiendo en el campo religioso de la sociedad. Desde esta perspectiva, Turner señala que este

²⁵ *Ibid.*, p. 138.

²⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

proceso de institucionalización de las relaciones religiosas supone, a su vez, un proceso de «rutinización» del carisma original del grupo y de sus líderes.

Pero quizás el aspecto más importante de las *communitas*, en el análisis de la persistencia de la Renovación Carismática, sea el que constituyen las relaciones sociales en cuyo seno se produce una reestructuración de los contenidos simbólicos que orientan la vida espiritual de sus integrantes. En efecto, las comunidades carismáticas tienen una intensa vida ritual que sirve de medio para consolidar los procesos de conversión religiosa de la gente, para la transmisión de las enseñanzas carismáticas, para la presentación y comentario de las nuevas creencias, para dar testimonio de los cambios experimentados por las personas, para observar los cambios producidos en otros; en fin, para convertirse en una nueva «criatura» que ha de incorporarse a las distintas esferas de la vida social. Las *communitas* constituyen un medio de tránsito de una condición social y espiritual a otra diferente. Desde la perspectiva de la Iglesia, la Renovación Carismática constituye un medio de evangelización por el cual se espera transformar el mundo actual y hacerlo más cristiano. En este sentido, las *communitas* carismáticas son el medio por el cual se ha de operar tal transformación. Las teorías propuestas por Turner constituyen, sin duda, una rica fuente de elementos para analizar la persistencia de la Renovación Carismática en nuestra sociedad, pues los grupos de oración reúnen más de un rasgo que este antropólogo asigna a las *communitas*. Estas, desde los intersticios de la estructura social, desarrollan una función resocializadora y de redefinición simbólica que debe ser estudiada con profundidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIAN, Jean-Pierre
La mutación religiosa de América Latina. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BASTIDE, Roger
«Antropología aplicada». En: *Curso regional andino sobre desarrollo y participación*. Lima: SINAMOS, 1975.
- BENGTSSON, Sofia
«La Renovación Carismática Católica en Perú». En: LUNDSTROM, Klas (ed.). *Lucha y esperanza. Popular initiatives in Perú and Nicaragua*. Estocolmo: Universidad de Estocolmo, 2001. pp. 311-362.
- CASANOVA, José
Religiones públicas en el mundo moderno. Madrid: PPC, 1994.
- CORNEJO, Hernán
Cúrame con las manos. Lima: Arteidea Editores, 1995.
- KRAUTSTOFL, Elena
«La communitas carismática en el umbral del Tercer Milenio». Ponencia presentada en las VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, São Paulo, 22 a 25 de septiembre de 1998.
- LUCKMANN, Thomas
La religión invisible. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.
- MARZAL, Manuel
«Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo». *Cristianismo y sociedad*, n.º 106, XXVIII/4, pp. 9-21, México, ASEL, 1990.
«Categorías y números en la religión del Perú hoy». En ROMERO, Catalina; Manuel MARZAL; y José SÁNCHEZ (eds.). *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: PUCP, 2000.
- PARKER, Christian
Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista. Santiago de Chile: FCE, 1993.

LA RENOVACIÓN CARISMÁTICA

- PETERSON, Anna; Manuel VÁSQUEZ; y Philip WILLIAMS
Christianity, social change and globalization in the Americas. Nueva Jersey: Rutgers University Press, 2001.
- SANCHEZ, José
La renovación carismática en el mundo popular. El caso de la parroquia San Martín de Porres (tesis de magíster en Antropología). Lima: PUCP, 1990.
«Los carismáticos y la política en una parroquia popular de Lima». *Cristianismo y Sociedad*, n.º 106, XXVIII/4, pp. 23-42, México D.F., ASEL, 1990.
- SONEIRA, Abelardo
«La Renovación Carismática Católica en la República Argentina: entre el carisma y la institución». Ponencia presentada en las VI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Río de Janeiro, 21 a 24 de septiembre de 1999.
- TURNER, Victor
El proceso ritual. Estructura y antiestructura. Madrid: Ediciones Taurus, 1988.
- WEBER, Max
La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones, 1985.

V. EL UNIVERSO RELIGIOSO DE LA AMAZONÍA

La definición del rol femenino en un sistema religioso indígena de la Alta Amazonía

Martha Rojas Zolezzi

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo, abordamos el tema de la definición de las características del rol de la mujer, un aspecto de la cosmología del grupo étnico matsiguenga (arawak pre-andino) del piedemonte de los Andes del sur del Perú. Este tema de investigación será tratado tanto a través del análisis de los mitos cosmogónicos de la tradición oral matsiguenga como de las explicaciones en torno a los diferentes símbolos que forman parte del rito de paso femenino de esta sociedad. Como veremos, estos elementos del sistema religioso matsiguenga nos brindan una síntesis de los aspectos que constituyen el rol de la mujer en este grupo étnico, tanto en sus dimensiones tecnológicas y productivas como de organización social.

En la religión matsiguenga, como en muchas religiones paganas,¹ no existe un solo dios responsable de la creación del universo. En el caso

¹ Marc Augé sostiene que hay dos tipos de religiones, una basada en la trascendencia y la otra en la inmanencia. En la primera encontramos al cristianismo y a todas las religiones que tengan un dios único y personal; en la segunda, a las religiones paganas politeístas. Para este autor, el paganismo consiste en la ausencia de toda referencia seria a una única divinidad trascendente al orden del mundo. El paganismo se diferencia del cristianismo en la conciencia persecutoria del mal, el sentido de la fuerza y la inmanencia del mundo divino respecto del humano. AUGÉ, Marc. *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnik Editores, 1993, p. 91.

matsiguenga, son diferentes seres divinos los que intervienen para diseñar el mundo tal como existe actualmente. Estos seres corresponden a la categoría «tasorentsi», que podemos traducir como 'aquel que sopla para transformar'. Esta categoría reúne a diferentes seres que, mediante el soplo, tienen la capacidad de transformar a los humanos y a los objetos. Entre los *tasorentsi* encontramos a Kashiri y Poreatsiri, que son dos de las divinidades en las que nos vamos a centrar. Además de los *tasorentsi*, existen en el panteón matsiguenga otros seres divinos del mundo acuático, Keatsi e Imposhítoni, de los cuales también se tratará en el presente artículo.

Los matsiguengas distinguen una etapa anterior a la actual, una época en la que vivían los primeros matsiguengas y a la que suelen referirse con el término «pairani». Es en esta etapa primordial que los diferentes seres *tasorentsi* definen, con sus acciones, el mundo y los roles del hombre y de la mujer tal como existen actualmente. En este proceso se va definiendo el rol femenino.

1. LOS MITOS COSMOGÓNICOS Y LA MUJER

Durante nuestra permanencia entre los matsiguengas, entre el 2000 y el 2001, recogimos dos versiones del mito de Luna Kashiri, que, además de tratar varios aspectos ya registrados por otros autores, aportan nuevos datos. A continuación presentamos estos dos mitos en versión traducida al español, seguidos de una basada en otras versiones anteriormente recogidas por misioneros e investigadores. Nuestro análisis comprenderá a todo este conjunto de mitos.

1.1. Primera versión del mito

Luna Kashiri se le apareció antiguamente a los primeros matsiguengas. En aquellos tiempos, los matsiguengas no conocían la yuca y se alimentaban con arcilla cocida. Una joven mujer estaba en su encierro de primera menstruación. Luna bajó del cielo y, entrando a su encierro, le preguntó:

«¿Qué comes?». La joven le mostró el barro que comía. Él le dijo: «Déjalo, no comas el barro; no lo comas. Toma la yuca que traigo. Por eso, ahora he trasladado (del cielo) esta yuca». Él vino a su encierro para darle la yuca y le dijo: «Toma esto (hierba moka) cuando salgas de tu encierro. Esto te va a dar tu mamá para que vomites. Toma; esto (la yuca) es comestible, pero el barro no se come. El barro sirve para hacer ollas y así se puede cocinar la comida». Ella entendió.

Su madre, que había escuchado, se acercó al cuarto y miró al interior por una rendija. La joven mostró a su madre la yuca y le dijo: «Mamá, toma la yuca. Esto lo vas a cocinar para que yo lo coma. Toma, es comestible. Es nuestro alimento, pero no debemos comer el barro, pues sirve para hacer la olla en la que se cocina». La mamá obedeció a su hija e hizo la olla que sirve para cocinar yuca. Su madre estaba sorprendida, pero aun así no le preguntó cómo había obtenido la yuca. Solo la cocinó y la llevó al encierro, para que su hija se alimente de ella. También la preparaba para que su hija la bebiese. Pasaron tres días y su mamá observaba que se iba acumulando yuca en el encierro de su hija. La joven no había hecho mención a su padre sobre la visita de Kashiri. La madre le mostró a su esposo: «Toma, me entregó mi hija la yuca comestible». Él la recibió, la comió y vio que era buena. Le dijo a su esposa: «Pregunta a mi hija dónde ha conseguido la yuca; dile que traiga estaca de yuca (*ogati*) para sembrar». Se fue la mamá donde estaba su hija y le preguntó: «¿Quién ha traído esta yuca? Dile que traiga estaca de yuca para sembrarla, así dará fruto y eso será nuestro alimento». La hija obedeció. Cuando llega Luna, la joven le dice: «Tráeme estaca de yuca para que mi papá la siembre». Luna le contestó: «Sí, lo voy a hacer; voy a traértela». Él regresó al cielo y trajo yuca y estaca de yuca, y le dijo a la joven: «Toma, vete ahora allá; siébrala para que dé fruto. Es tuya; tu yuca es comestible». Luna se sentó junto a ella en el encierro y la joven le dijo: «Te voy a decir una cosa: sal para que te vea mi papá»; pero él le contestó: «No, hasta que tú salgas de tu encierro. Entonces sí voy a venir. Si no sales de tu encierro, yo no vengo».

Ella aceptó. Llegó su mamá y le dijo: «Mamá, ahora sácame de mi encierro para comenzar a vomitar. Toma la yuca y prepara masato». La mamá preparó más tarde el masato y la sacó del encierro por la tarde.

Cuando salió del encierro, la joven comenzó a vomitar. Luego vino Luna del cielo a visitarla. La chica le dijo a su papá: «Ha llegado tu yerno». El papá le contestó: «¿Dónde está?». La hija le respondió: «Allá está». El padre buscó a Luna para hablarle: «¿Tú eres mi yerno?». «Sí», le contestó Luna. «¿Tú eres el que ha traído la yuca? Tráeme bastante estaca de yuca para sembrar en mi chacra». Luna dice: «Sí». Al día siguiente amaneció y el padre vio amontonada la yuca. Luna se la entregó. El padre la sembró y creció. Luna desposó a la joven y se quedó a vivir con esta familia. Tuvo un primer hijo que fue el Sol Poreatsiri. Luna vio que la madrina del Sol no lo cuidó bien: «Tienes que lavar a tu sobrino», refiriéndose a que el niño debía ser bañado después del parto. Luna colocó a su hijo el Sol en el cielo que ahora ilumina. Quiso hacer lo mismo con el segundo hijo, pero la esposa de Luna no quiso que se llevara a su hijo lejos. Luna dice: «Entonces voy a mandarlo para que sean dos». La chica se molestó y no aceptó. «No quiero», le dijo. Luna estaba agarrando una madeja de algodón hilado, bien redonda, la que tiró a su esposa alcanzándola en el vientre. La chica se embarazó por tercera vez. Luna se llevó a su segundo hijo.

La chica dio a luz. Luna habló con la madrina del recién nacido: «Lávalo», le dijo. Luego lo llevó donde está el Sol para darle luz. Ahora el bebé no conoce la muerte. Lo dejó donde el Sol ilumina. La chica se molestó y le dijo: «Probablemente, si tengo otro hijo va a hacer lo mismo y yo me voy a quedar sin ningún hijo. Ahora ya no le quiero». Tuvo un cuarto embarazo, pero no pudo dar a luz y murió. La madre de la chica se molestó. Luna le dijo a su suegra: «Déjala allá más tarde. Ella va a volver». Dejó el cuerpo. La madre esperaba que regrese a la casa, pero no regresó. La suegra dijo a Luna: «No viene mi hija, cómelas». Él se fue y le dijo: «Me has dicho para comerlas; ahora voy a ir». Agarró el cadáver y lo devoró. La suegra se fue corriendo donde habían dejado el cadáver, pero ya no lo encontró, porque Luna lo había comido. De regreso a su casa, Luna se encontró en medio camino con su esposa, que había revivido y que iba a su encuentro. «¿Dónde vas?», le pregunta Luna. «Tu mamá me ha dicho que coma tu cuerpo. Vamos. Si tu familia te quisiera, no me habría dicho para comerte. Ahora vamos a vivir más abajo». Pero allá, río arriba, se lo llama *ayeni*, río grande. Allí vivieron. Posteriormente la mamá de la chica murió.

Cuando revive la mujer, revive con los bebés que no había podido dar a luz, que son dos niñas. Las hijas crecen y alcanzan la pubertad. A una de las hijas de Luna, cuando se iba a bañar en el río, se le apareció Yonta, «el que vive dentro del agua» (*saviakunirira*), o Imposhítóni. Tenía forma de animal acuático, pero ella lo veía como una persona. Después de su primer encuentro, la hija acudía constantemente al río, donde encontraba a Imposhítóni, quien le daba huevos del pez carachama. Como Luna vio que su hija iba frecuentemente al río, suspicaz se preguntaba: «¿Qué hace mi hija en el río? ¿Por qué regresa constantemente?» Luna miraba todo el tiempo el río, vigilando.

Un día, Luna le dijo a su hija: «Hija, ven a botar la hierba que he sacado de la chacra». La hija le obedeció, pero lo hizo muy rápidamente. Regresó al río y se sumergió en el agua. Su papá Luna miraba permanentemente, vigilando. Se iba a cortar la hierba y la amontonaba en su chacra para que su hija la botara.

Luna llamó a sus hijas: «Hijas, vengan a botar esta hierba fuera de la chacra». Las hijas obedecieron y al llegar a su casa le entregaron a su madre huevos del pez carachama (*etari igitsoki*), que es el piojo de Imposhítóni. Eso es el piojo de Imposhítóni; por eso, ahora hay carachama. La hija le dijo: «Mamá, toma este huevo de carachama». La mamá a su vez le pregunta: «¿Dónde lo has cogido?». La hija dijo: «Allá en el río hay bastantes huevos». La mamá lo cocinó en *patarashca* (pescado asado envuelto en hojas de palmera) y lo comió, pero cuidó de separar un poco para que Luna comiera más tarde. Luna le dice a su esposa: «¿Cómo podemos evitar que tu hija siempre esté bañándose en el río y no esté más en la casa?».

La hija continuaba con el mismo comportamiento: botaba la hierba que había sacado su padre y, cuando terminaba, iba a bañarse. La mamá decía: «Es bueno para ella. Tu hija trabaja todo el día. Qué más quieres, te está ayudando». Luna se percató de que su hija ya no permanecía con su madre y siempre venía trayendo huevos de carachama que entregaba a su mamá. No dijo nada a su esposa y decidió espiar a su hija.

La mamá, intrigada también, dijo a Luna: «¿Qué podemos hacer? ¿Por qué ella siempre está buscando huevos de carachama?». Como siempre, la chica se fue al río a llamar a Imposhítóni, quien emergió del agua

estirando la mano. Las dos chicas se reían de él, pero Luna, que las había seguido, estaba mirando desde lejos. Él dijo: «Mi hija ha tenido tratos con un ser invisible (*kuneatashivagetakero*). No es bueno; no es gente. Iré a verlo ahora para matarlo».

Como de costumbre, Luna trabajó amontonando hierba en su chacra y, en esta ocasión, sacó una gran cantidad. Cuando su hija llegó, la llamó diciéndole: «Hija, ahora anda botar la hierba de la chacra; siempre estás en el río bañándote». Su hermana menor le dijo: «Vamos, iremos a botar la hierba que ha cultivado papá, vamos», y se fueron corriendo. Pero Luna se dirigió al río donde estaba Imposhítoni con la intención de matarlo. Pensó que sus hijas se demorarían en botar la hierba que él había amontonado. Cuando llegó a la roca, lo llamó. Imposhítoni salió pensando que se trataba de la hija de Luna y emergió alzando su mano. Cuando había sacado la mitad del brazo, Luna lentamente tomó el machete y lo hirió en la mano. Imposhítoni gritó: «¡Ah!, ¡ah!». Las chicas lo escucharon y corrieron al río sin haber terminado de botar la hierba.

Cuando llegó al río, la hija se sumergió en él para seguir a Imposhítoni. Temiendo que su hija escape, Luna construyó la trampa de pesca (*shimperentsi*) para atrapar a su hija. Colocó su trampa, pero no la pudo atrapar porque su hija fue río abajo y salió en el lugar llamado Maviotini. Ella siguió a Imposhítoni, lo encontró fabricando un peine y le dijo: «Mi padre me dijo que te traiga. He venido para llevarte. Yo no voy a odiar a mi padre si te llevo». Pero la hermana de Imposhítoni impide que se lo lleve y le dice: «No te lo lleses. Cuando salió a la tierra, tu padre lo ha herido. Tu papá va a hacer lo mismo si él vuelve a salir». La hermana de Imposhítoni odia a su cuñada, y le dice: «¿Por qué has venido aquí? Si tu padre no ha querido entregarte, ahora yo no quiero que Imposhítoni vaya contigo, porque tu padre lo odia y lo va a herir».

La chica quedó en casa de Imposhítoni y se acostumbró a vivir allí, la que queda en el lugar llamado Maviotini. Ella salía del río e iba a sentarse en la playa; tomaba el sol sentada en una roca. Su cuñada le daba de beber espuma del río (*oshimorese*), le invitaba constantemente agua de río para beber, hasta que el líquido la llenó completamente. Esto le ocasionó malestar a la joven, quien se fue a la playa para tomar sol. Pero reventó y se transformó (*okañutanakaro*) como Imposhítoni; perdió su piel huma-

na. Se acostumbró a estar debajo del agua y ya no regresó más a la playa a tomar sol. La hija de Luna se convirtió en el bufeo Pesori.

Luna se cansó de esperar a su hija y le dijo a su esposa: «Vamos, iremos al cielo; ya estamos cansados de esperar a nuestra hija; ya no va a regresar». Kashiri se fue al cielo y llevó a su esposa con él, que ya no conoce la muerte. Por eso, ahora los matsiguengas tienen larga vida. La llevó al cielo y no regresa hasta ahora. Yo conozco la casa de Kashiri, está allá en Ageniku (cerro grande). Ahora eso es todo lo que he podido contarte yo ahora.²

1.2. Segunda versión del mito

Ahora quisiera contar un poco del pasado, cómo se descubrió la yuca. Antiguamente existía una familia que vivía en alto Kiteni. Un día, Luna Kashiri decide bajar por el cerro Kiniku y se encontró con esa familia que vivía en otro cerro más pequeño. Luna los trató como suegro y suegra, y les dijo: «Suegro (*koki*), he venido a visitar». El suegro le dijo: «Sí, está bien». Vivió muchos días con esta familia y un día les anunció que regresaba a su lugar de origen. Cuando regresó donde habitaba esta familia, trajo la yuca *sekatsi* y una estaca de yuca (que es el material de siembra de este cultivo). Él le dijo: «Suegro, esto es yuca comestible, servirá para la alimentación de todos tus descendientes». Luna les enseñó a sembrar y a comer la yuca, y la familia empezó a comerla y a sembrarla. Habiendo vivido durante un tiempo con esa familia, Luna se acostumbró a ella y decidió formar un hogar con una de las hijas. Poco después, la mujer salió embarazada. Al momento del parto no podía alumbrar al niño que estaba en su vientre. Entonces, la madre de la chica se molestó con Luna y lo maldijo. Le dijo que todo era culpa suya. Luna Kashiri le pidió a la madre de su esposa que salga de la habitación para que él pudiera atender el parto, puesto que él era un ser poderoso (*tasorintsi*). La suegra no salió y Luna no pudo atender a su esposa, por lo cual ella murió. Falleció sin poder dar a luz. Cuando la suegra vio que su hija había fallecido, se enfureció y le dijo a Luna: «Como mi hija ha muerto,

² Testimonio de Aurora Sánchez. Porotobango, 2001.

todo es por tu culpa. Ahora yo quisiera que comas su cuerpo por haberla matado». Diciendo esto, la suegra se retiró. Luna entonces tomó a la mujer, colocó el cuerpo sobre su hombro para cargarla, la llevó al río y tiró a las aguas el cuerpo. En el río colocó una trampa de pesca, conocida hoy en día con el nombre de trampa de Luna (*ishimpere kashiri*), para pescar el cuerpo de su esposa muerta. Pero en lugar de que cayera esta en la trampa, cayó una *sachavaca kemari* muerta. La mujer se había transformado (*matsigenkatae*) en una especie no humana. Al ver la suegra que su hija se había transformado en *sachavaca*, se asustó y le dijo a Luna: «Cómo es posible que hayas hecho esto». Su yerno le respondió: «Yo hice esto porque fue una petición tuya. Ahora ya no puedo hacer nada, ahora ya es *sachavaca* y ya no es persona». Agarró la *sachavaca*, la despedazó y la ahumó; la comió con yuca; comió poco a poco sin saber si iba a terminar. Entonces, la creencia que se tenía antiguamente era que una mujer embarazada que moría sin poder dar a luz indicaba que Luna ya había terminado de comer el cuerpo de su esposa y estaba recogiendo otro cuerpo.³

1.3. Otra versión del mito

Antiguamente, la Luna bajó del cielo a la tierra, donde encontró a una joven que estaba encerrada pasando su primera menstruación, comenzando únicamente tierra; en aquellos tiempos se desconocía la yuca. Luna obsequia la yuca a la joven y la desposa. Tiene con ella cuatro hijas. Antiguamente no había pescado. Luna Kashiri trabajaba limpiando su chacra. Un día le dice a su hija: «Ahora puedes ir a botar la hierba que he cultivado». La hija obedeció y botó la hierba que su padre había juntado. Luego le dijo a su madre que se iba a bañar al río. Llegó al río y empezó a peinar sus cabellos y a despiojarse. La boa Keatsi sale del agua y comienza a despiojarse el cabello. Caen los piojos al suelo, pero la joven mujer no los ve como piojos sino como peces y los recoge. Devuelve dos al río, junta el resto y los lleva a su casa, donde los entrega a su madre para que los cocine. Su madre prepara con ellos mazamorra *ochopitavakeri*.

³ Walter Vargas Pereyra, Comunidad Nativa de Kirigueti, 1998.

Al mediodía llega Luna Kashiri, el padre de la joven, y pregunta: «¿Dónde has conseguido este pescado?». Su esposa le contesta: «Mi hija lo ha traído del río cuando ha venido de bañarse». El padre se quedó callado y no dijo nada. Regresó a su chacra y le dijo a su hija: «Ven a botar la hierba mala (*tovaserishi*) y así puedes sacar yuca». Y así sus hijas trajeron yuca. Fueron a bañarse al río, apareció Keatsi y ocurrió lo mismo que la vez anterior. La hija llevó pescado a su casa. Luna Kashiri comenzó a inquietarse al ver que su hija traía pescado todos los días y decide investigar. Va al río y no encuentra pescado. El padre mira dentro del agua del río y no ve nada. Se pregunta: «¿De dónde obtiene mi hija pescado?». Regresa a la casa y le dice a su esposa: «¿Dónde consigue el pescado mi hija? ¿Cómo es posible que yo vaya al río y no consiga nada?». Se pone a pensar y decide espiar a su hija. Le dice a su hija que vaya a la chacra a traer yuca para hacer masato y que luego que bote la hierba que ha cultivado. Como su hija era obediente, se fue a la chacra y botó la hierba. La joven llevó la yuca a su casa y, como había transpirado, la hija le dijo a su madre: «Voy a bañarme. Cuando regrese voy a hacer masato». Su mamá le dijo: «Está bien», y se quedó sentada en la casa. Luna Kashiri siguió a su hija al río y observó cómo esta cogió un palo y golpeó con él el agua para llamar a *Keatsi*. Este emergió del agua con su piel de varios colores (*isankenavageterityo*) y su cabello largo, y empezó a despjojarse. Luna sintió repulsión al darse cuenta de que ha estado comiendo los piojos de *Keatsi*. Se dio cuenta de que su hija conocía a *Keatsi*, la vio coger los pescados, juntarlos y devolver dos al río. La hija regresó a la casa y se los entregó a su madre, quien los cocinó. Molesto, Kashiri regresó a su casa. Su esposa ya había preparado los peces y se los ofreció. Kashiri los rechazó y se abstuvo de comerlos. Dice a su familia: «Coman ustedes. Yo voy a la chacra a cultivar». Pero Kashiri fue al río a buscar a *Keatsi*. Igual que su hija, cogió un palo y golpeó con este el agua para que *Keatsi* salga. *Keatsi* pensó que era la joven que había regresado y emergió del agua. Entonces, comenzó a coger una roca con las manos para sostenerse en el agua y Kashiri cogió su machete y le cortó los dedos. El machete cayó al agua y se sumergió. Kashiri regresó a su casa y le dijo a su hija que vaya a la chacra a botar la hierba que él había sacado. Ella fue a la chacra y regresó trayendo yuca, pero como estaba transpirada le dijo a

su madre que iba a bañarse: «Voy a bañarme. Cuando regrese voy a hacer fermentar la yuca». Se fue con su hermana menor al río. Se desnudaron, y luego corrió a agarrar el palo para llamar a Keatsi; pero este ya no salió del agua. Intentó golpear el agua tres veces, llamándolo, pero Keatsi ya no emergió. Extrañadas, las dos jóvenes hablaban entre sí sin saber qué ocurría. La joven se sumergió en el agua para buscarlo, pero sin éxito. Vuelve a salir, conversa con su hermana, se vuelve a sumergir. Luna miraba a sus hijas desde lejos. Luego, la más joven también se sumergió en el río. La joven siguió río abajo buscando a Keatsi. Luna fue donde la madre de las chicas y le preguntó: «¿Dónde va tu hija?». «Allá», respondió ella. «¿Dónde está ahora?». La madre vio que su hija estaba muy lejos, casi por llegar a una vuelta del río. Luna Kashiri tomó su trampa *shimperentsi* y dijo: «Ahora voy a atrapar a mi hija». La vio emerger río arriba. Colocó su trampa y luego vio que su hija iba avanzando bajo el agua, por un túnel, siguiendo el camino de Keatsi. Luna no pudo atraparla y se lamentó: «Ahora mi hija se va a ahogar. Yo soy culpable». La madre de las jóvenes le dijo: «Tú eres culpable. Ella era correspondida por Keatsi, y tú siempre eres celoso». Él dice: «No hubiera hecho yo esto, yo le corté el dedo a Keatsi. Ahora nunca volveré a ver a mi hija». La hija se fue más abajo buscando a Keatsi, porque lo amaba mucho. Lo siguió a pesar de que tenía los dedos cortados por su padre. La joven encontró en casa de Keatsi a su suegra, molesta, parada en la puerta impidiéndole la entrada. «¿Por qué has venido aquí?», le preguntó. «Ahora vete. Tu padre no quiere entregarte». Luego agarró agua caliente y se la echó a la joven para castigarla. Al ver a sus dos hijas en casa de Keatsi, Luna Kashiri regresa al cielo.⁴

2. COMPARACIÓN DE LAS DIVERSAS VERSIONES DEL MITO

Otras versiones presentadas por otros investigadores aportan datos para aclarar este mito. Todas coinciden en que Luna, luego de seducir a la joven recluida y de entregarle la yuca, finalmente la desposa y tiene

⁴ Sara Pacaya Nicolás, Comunidad Nativa de Nuevo Mundo, febrero 2001.

varios hijos con ella. En la versión de Renard-Casevitz, luego del matrimonio, Luna y su esposa van a bañarse al río, donde Luna fecunda a la mujer a través de un pequeño pez que toca el vientre de su esposa. Al sentir el pez, la mujer se sobresalta y aparece su esposo delante de ella convertido nuevamente en persona. Pensando que de esta forma Luna manifiesta su felicidad, ella le responde con un gesto similar, escupiéndole a la cara el jugo de la bola de coca que está masticando. Ese es el origen de las manchas de la Luna. En la versión presentada por Baer,⁵ las manchas de la Luna son producto de la sangre de su esposa muerta al dar a luz, que la suegra arroja a la cara de Luna para reprocharle la muerte de su hija.

En nuestra versión, la mujer es fecundada por una madeja de algodón lanzada por Luna. En la versión de Renard-Casevitz, como en la presentada por Segundino García⁶ y por Ferrero,⁷ la fecundación aparece bajo la forma de un pez; mientras que en la versión de Cenitagoya,⁸ Luna arroja barro al vientre de su esposa para fecundarla. La esposa muere por múltiples y sucesivos partos. El último de los niños por nacer es tan grande que el mal parto provoca la muerte de la mujer (según Renard-Casevitz). Según Ferrero, el niño es tan caluroso que abraza las entrañas de la madre, matándola. Todas las versiones coinciden en que es la suegra, disgustada por la muerte de su hija, la que obliga a Luna a comer el cuerpo de su esposa fallecida, induciéndolo así al canibalismo. La versión presentada por Renard-Casevitz nos ayuda a entender el significado dado al gesto por el cual Luna devora a la esposa: este constituye un acto de transformación por el que el cuerpo de la mujer es transformado en estrella. En nuestra versión, el acto de canibalismo posibilita que el cuerpo renazca a la vida. En la segunda versión

⁵ BAER, Gerald. *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*. Quito: Biblioteca Abya-Yala, 1994.

⁶ GARCÍA, Segundino. *Mitología machiguenga*. Lima: Congreso Internacional de Americanistas, 27ª sesión, 1939.

⁷ FERRERO, Andrés. *Los machiguengas*. Puerto Maldonado: Instituto de Estudios Tropicales, 1966.

⁸ CENITAGOYA, Vicente. *Los machiguenga*. Lima: Sanmartí y Cía, 1944.

del mito, presentada por nosotros, Luna transforma a la mujer en *sachavaca kemari* para poder devorarla.

Luego del episodio de la muerte de la esposa, se menciona que los matsiguengas tenían un Sol débil que se ocultaba pronto. Por ello, Luna reemplaza este Sol, llamado Kamanarikiti (en las versiones de Ferrero y Renard-Casevitz), por uno de sus hijos, con el objeto de brindarle a la tierra y a sus habitantes una luz radiante que pueda calentarlos.

Luna escoge al último de sus hijos y lo coloca en el cielo; pero como calentaba demasiado, la tierra y sus habitantes mueren calcinados. Por ello, lo cambia de lugar y lo ubica lejos de la tierra, en el empíreo. Este es el Sol inmóvil que no se oculta jamás, de nombre Kenti. Finalmente, Luna coloca en lugar del Kamanarikiti a Poreatsiri, el actual Sol de los matsiguengas.⁹

En la versión de Cenitagoya, el Sol débil es el perezoso Soroni, que es reemplazado por Luna, quien coloca en su lugar a uno de sus hijos. Una vez efectuado el reemplazo, en venganza por haber inducido a su padre al canibalismo, el Sol irradia luz permanentemente, secando los ríos y quemando a los hombres. Un *seripigari* sube al cielo y consigue que el Sol se mueva. Se crean desde entonces las noches y los días.

Tanto Ferrero como Renard-Casevitz coinciden en que Luna convierte a sus otros hijos y a su esposa en astros o estrellas. Uno de ellos es el planeta Venus, llamado Saripoto (Renard-Casevitz y Ferrero); Kientiampa es el Sol del Infierno, y Kienti, o Sol del cielo, es llamado Koriyenti y Tabanti (Ferrero).

Las diferentes versiones coinciden en que Kashiri deja definitivamente la tierra, disgustado por los maltratos recibidos por los hombres. La versión de Cenitagoya, como la nuestra, señala que Luna va al cielo acompañado de su esposa. Estas versiones, llegadas a este punto, se amplían respecto de la función que cumple Luna en relación con el destino de las almas de los matsiguengas. Ambos mitos coinciden en señalar que Luna traslada la trampa de pesca (*shimperentsi*), que construyera para los

⁹ RENARD-CASEVITZ, France-Marie. *Les hommes vêtus. Synthèse: Parcours et paroles entrecroisés* [trabajo presentado para obtener el Doctorado en Letras y Ciencias Humanas]. París: EHESS, 1995.

matsiguengas en el Urubamba, al río del cielo (Meshiareni) con el objeto de atrapar las almas de los matsiguengas muertos convertidas en peces. Sus favoritas son las almas de las mujeres y las de los niños. Luna tiene un guardián, Chirichanchani, quien avisa a su amo cuando observa que un alma ha caído en la trampa. Pero como es un antiguo matsiguenga, se compadece de sus similares. Por ese motivo, recoge las almas convertidas en peces y las devuelve al río. Es creencia entre los matsiguengas que, cuando el guardián retira las almas de la trampa, el proceso de la muerte queda trunco y los moribundos recobran la salud.¹⁰ Cuando Luna se atraganta al comer un alma convertida en pez, el Sol pide a la esposa de Luna que lo desatore, porque él no puede alumbrar. Durante el tiempo que Luna se atraganta, la luz del Sol se interrumpe (Cenitagoya).

3. INTERPRETACIÓN DEL MITO

Debemos hacer algunas explicaciones aquí sobre el modo de vida de los matsiguengas a fin de que estos textos sean entendidos por el lector. El principal sustento de los matsiguengas es la yuca cultivada y, por este motivo, constituye el principal cultivo de los huertos. Generalmente, el consumo de este cultivo es acompañado por los resultados de la caza y de la pesca, que constituyen las principales fuentes de proteína animal de esta población. Si la caza es estrictamente masculina, la pesca es desarrollada utilizando diferentes técnicas, tanto por el hombre como por la mujer. Sin embargo, es prerrogativa de los hombres utilizar grandes trampas y, actualmente, redes. La pesca femenina, por su parte, se limita al uso de pequeños anzuelos para atrapar pequeños peces o, en todo caso, a la utilización de las manos, ya sea en las rocas del río o en su lecho, cuando los hombres echan veneno al río para aturdir a los peces y facilitar su captura. Generalmente, se espera que sea el hombre quien provea carne de caza y pescado a la unidad doméstica. Por ello, Kashiri

¹⁰ *Ibid.*

se siente invadido y desplazado, ya que su familia consume cotidianamente este producto del río sin que él lo pueda proveer.

El sistema agrícola matsiguenga es de roza y quema. En este sistema, el hombre es el encargado de tumbar los arbustos y árboles del bosque, quemarlos cuando estos se han secado y sembrar en el terreno abierto en medio de la espesura. Son el hombre y la mujer los encargados de evitar que este espacio abierto en el bosque sea nuevamente invadido por plantas silvestres, para lo cual deben realizar los continuos deshierbes a los que se refiere el mito.

Respecto a la organización social, es pertinente señalar que los matsiguengas son matrilocales, por lo que el grupo local se define en torno a la mujer y a su familia de procedencia. Por ello, Luna Kashiri permanece con la familia de su esposa y es expulsado de esta cuando ella muere. La joven seducida por Kashiri está encerrada en una choza, porque está atravesando el rito de paso de la menarquía, el mismo que explicaremos más adelante.

En estos mitos cosmogónicos son presentadas las grandes fuerzas fecundadoras del cosmos matsiguenga: de una parte Kashiri y de otra parte Keatsi. Este mito trata, pues, de las relaciones de la humanidad, a través de la mujer, con estos poderes genitores. Kashiri es el gran poder fecundador. En el plano de la vida cotidiana, se le atribuye el crecimiento de las plantas del huerto. Su poder es tal que, al fecundar a una mujer, se convierte en el genitor del Sol, el ser más poderoso y brillante del cosmos matsiguenga, así como de diferentes astros que constituyen el universo. Por su parte, Keatsi constituye un poder fertilizador en las aguas. Podemos considerar a Imposhítoni un desdoblamiento de este ser, ya que tiene funciones análogas.

Se les atribuye a estos seres la multiplicación de los peces, de los cuales son considerados padres. Sin embargo, estos seres poderosos son ambiguos. Si por una parte son fuerzas genitoras, por otra parte pueden ser destructivas. Así, el mito cosmogónico nos explica cómo, por la intervención de su suegra en el tiempo primordial, Kashiri deviene en un genitor y en un predador caníbal, hecho que atenta contra la existencia de la sociedad. Keatsi es generador de los peces (sus parásitos) y dona-

dor de estos a la humanidad. Pero, por otra parte, amenaza con secuestrar a las jóvenes mujeres (convertidas en bufeos *pesori*) para llevarlas al ámbito subacuático donde él habita. Así, el rito de paso femenino, como veremos, constituirá para la mujer y, por lo tanto, para la humanidad matsiguenga, un medio simbólico de protección contra estos poderes ambiguos.

4. EL RITO DE PASO FEMENINO MATSIGUENGA

A continuación presentamos una descripción del rito de paso de la menarquía, con explicaciones de nuestros informantes acerca de los diferentes símbolos que constituyen dicho rito.

La relación de los hombres con la mujer recluida está prohibida. Los varones que tengan una relación de parentesco cercana con la mujer recluida no deben aproximarse a ella u observarla, pues de lo contrario serán asesinados posteriormente por encargo de dicha mujer. De igual manera, ningún hombre debe tener relaciones sexuales con la mujer recluida, ya que de hacerlo morirá de una forma violenta. En este sentido, podemos entender que, en el mito, Kashiri es el transgresor de la norma, ya que mantiene relaciones sexuales con una joven que se encuentra en período de tránsito, fuerza fecundadora por encima de todo límite.

El encierro debe durar como mínimo un mes lunar y, según nuestros informantes, antiguamente tomaba hasta cuatro meses. Ello es así para postergar la iniciación sexual de la joven, ya que, como se ha señalado, mantener relaciones sexuales con una mujer en período crítico sería fatal.

Diferentes prohibiciones rodean a la joven durante el rito de pasaje femenino. Algunas tienen como función protegerla de los poderes fecundadores de Keatsi e Imposhítóni; otras, proteger a los hombres de la sociedad de la impureza generada por la sangre menstrual de la joven. Otras prohibiciones tienen como función adecuar el cuerpo de la joven a los modelos estéticos prescritos por esta sociedad para las formas femeninas, así como a la futura función de la maternidad. Asimismo, en

este período, ciertas actividades tienen por objeto preparar a la joven como productora en su rol femenino.

Ante la primera menstruación o menarquía (*nandarotaki*), la joven es recluida por su madre en una pequeña choza (*ashitakotakena*) construida con hojas de palmera *chorinashi* clavadas en el suelo de tierra, dispuestas en circunferencia y unidas en el extremo opuesto formando una pequeña bóveda. Este recinto recibe el nombre de *ovankonatakeru*. Este es un momento crítico en la vida de la joven, durante el cual puede ser objeto del poder fecundador de Keatsi y Kashiri. Para evitar cualquier contacto con los seres divinos, la joven no debe acudir al río. Por este motivo, la madre la baña con agua caliente (es decir, procesada culturalmente mediante el calentamiento al fuego) dentro de la choza en la cual se halla recluida. En posteriores menstruaciones, la joven ya no necesitará bañarse con agua caliente, sino que se bañará con agua fría. Dada la relación de Keatsi con los peces, la joven recluida no debe comer pescado —sábalo (*mamori*), bagre (*korio*), doncella (*kayonaro*), mojarra (*shivaegi*)—, pues puede volverse enfermiza, lo mismo que sus futuros hijos. Tampoco debe comer el pescado cocinado en bambú (llamado *kisavirintsi*), porque le podría producir hemorragia (*oriratanake*). Esta prohibición guarda relación con lo señalado en la versión del mito presentada por Renard-Casevitz, en la que Kashiri fecunda a la mujer por medio de un pez que toca su pubis; del mismo modo, Keatsi e Imposhítoni atraen a las jóvenes a través de la donación de peces y huevos de pescado, de los cuales son genitores.¹¹ Existe, pues, una relación entre estos aspectos del mito y las prohibiciones del rito de paso.

Al finalizar la reclusión, la joven es bañada con sangre de *sachavaca* macho (*kemari surari*) para fortalecerla. Este hecho guarda relación con el pasaje del mito en el cual Luna convierte a su esposa muerta en *sachavaca* para devorarla. Los matsiguengas dicen que, cuando una mujer muere durante el parto sin que la criatura nazca, quiere decir que Kashiri ha terminado de consumir el cuerpo de su esposa y está buscando otro cuerpo que devorar. La *sachavaca* es considerada el animal más grande y fuerte

¹¹ Versiones 1 y 3 del mito.

del bosque. En este sentido, el baño en sangre de este animal buscaría incorporar su fuerza a la mujer para que tenga fuerza durante el parto y la criatura nazca. Vale la pena señalar que, análogamente, los hombres son bañados en sangre de sachavaca hembra para que sean fuertes en las actividades masculinas.

Según nuestros informantes, el encierro antiguamente duraba entre uno y cuatro meses, período durante el cual la mujer no debía hablar —*tera okametite piniavagetakera* ('no es bueno hablar')—. Finalizado este período, la joven mujer es sacada del encierro (*ashita-kareairo*) y luego bañada con agua caliente. Se le provoca el vómito (*ogikamarankairo*) al darle de beber masato mezclado con la hierba moka (no identificada), que, según la primera versión del mito presentado, es entregada a la joven mujer por Kashiri. El objetivo de ingerir esta hierba que provoca el vómito es purificar y renovar el cuerpo para que empiece a desarrollar y a adquirir las características de una mujer adulta.

Finalizado el encierro, la madre lleva a la joven a la chacra a recoger yuca para que esta prepare la bebida fermentada: masato (*ouiroki*). Este masato es preparado sin camote (*koriti*) y sin maíz (*shinki*). No mastica el camote para evitar que sus dientes se gasten. La joven invita *ouiroki* primero a las mujeres. Luego le provocan el vómito y puede volver a dirigir la palabra a las personas. Al salir del encierro, el cabello de la joven mujer es cortado al ras del cuero cabelludo. Por ello, lleva la cabeza tapada con una tela que le cubre no solo el cabello sino, también, parte del rostro. Al invitar masato a los hombres, la mujer debe tener cuidado de mantener su rostro cubierto y de ofrecer la bebida sin mirarlos. Una vez que ha invitado a los varones el masato que ha preparado, la joven mujer puede hablarles. Otros informantes señalan que, cuando el cabello crece nuevamente, la mujer puede dirigirse a los varones y comenzar a entablar conversación con ellos. Luego de esta fiesta, los padres llevan a su hija púber a hacer visitas en otros asentamientos afines potenciales, con el objetivo de que la joven les prepare masato.

El proceso ritual señalado tiene también por objetivo prolongar la juventud y adecuar el cuerpo de la mujer al patrón estético matsiguenga a través de una serie de prescripciones y prohibiciones alimenticias. Así, la joven se abstiene de comer una serie de alimentos como la *sachavaca kemari* y el *añuje sharoni*, pues su cuerpo no llegaría a desarrollarse como el de una mujer adulta: sus piernas tomarían la forma de las delgadas patas del *añuje*. En ese mismo sentido, no debe comer carachama etari, pues de lo contrario su cuerpo no adquirirá las características femeninas. La joven no debe mirar a los hombres; debe evitar que ellos le vean el rostro, de lo contrario adquirirá las características del cuerpo masculino. Tampoco debe consumir aves del monte. Tanto la carne de monte como la de las aves constituyen la categoría de alimentos calificados como *poshiniri* o «alimentos de sabor agradable y buenos para comer». La joven mujer solo puede comer, además de yuca, los frutos de las palmeras *ungurahui* (*segaki*), *kontiri* y *huasai* (*tsireré*); estos productos evitarán que posteriormente sienta los dolores del parto. Tampoco debe comer el fruto de la palmera *pona kamona*.

Existen casos de mujeres que hacen dieta hasta los 18 ó 20 años, etapa en la que la mujer ya ha llegado a la plenitud y se le considera una mujer «madura» (*pantarotasanotanakera*). Esa dieta se hace con el objetivo de que la mujer no envejezca prematuramente, es decir, que no le salgan canas o se le caigan los dientes. La madre debe cuidar que los alimentos de la joven recluida no sean tocados por manos masculinas.

Otras prohibiciones que acompañan este rito buscan preservar la salud de la joven. Así, cuando la joven está encerrada, no debe mirar a las nubes (*inkite*), de lo contrario le saldrían manchas negras en la cara; por ello, cuando abandona su encierro por alguna razón, siempre sin ser vista, debe caminar con la cabeza inclinada mirando hacia abajo. La joven no debe exponerse al sol o mirar el cielo o las nubes; de lo contrario, envejecerá rápidamente y adquirirá una enfermedad en los ojos.

Otras prohibiciones tienen relación con la adecuación de la futura conducta sexual de la mujer a las normas de la sociedad matsiguenga. Así, la joven mujer no debe mirar las gallinas, porque a las gallinas les gusta tener relaciones sexuales continuas con los gallos, y la joven puede

adoptar este comportamiento. La mujer debe permanecer en su encierro sentada, con las piernas cruzadas; no debe estirarlas o separarlas. La mujer en esta situación no debe pasar cruzando por las piernas estiradas de un varón o caminar pasando por encima de un perro para evitar tener un comportamiento sexual promiscuo.

Durante el período de la menarquía —y, por extensión, siempre que la mujer está menstruando—, los hombres caminan por una ruta diferente a la empleada por la mujer, pues se considera que la sangre menstrual (*orira*) es peligrosa para el hombre, incluso para el esposo.

Antes de la primera menstruación, no es conveniente que la joven tenga relaciones sexuales.

Durante el período de encierro, la joven no se pinta con achote, de lo contrario sus ojos se pondrán rojos permanentemente. A lo largo del encierro, la joven es entrenada en los aspectos técnicos de las actividades femeninas: el hilado, el tejido y la alfarería, bajo la dirección de su madre. La función de este entrenamiento es la preparación de la joven para cumplir con el rol de productora de vestimentas y de recipientes para la actividad culinaria en la unidad doméstica matsiguenga.

De esta manera, encontramos que el rito de pasaje de la menarquía cumple, por una parte, con la protección de la joven frente a las grandes fuerzas fecundadoras del cosmos matsiguenga, a la vez que la prepara para el cumplimiento de las tareas que corresponden al rol femenino dentro de la división de actividades según género en la unidad de producción, constituida en esta sociedad por la unidad doméstica.

CONCLUSIONES

En sus diferentes versiones, el mito de Luna Kashiri y la mujer se adecua al modelo general desarrollado por Lévi-Strauss para Amerindia, según el cual Luna es un genitor nocturno y sin control, mientras que, en el otro extremo, el Sol se presenta como fuente de sequedad y destrucción por fuego. Opuesto a Kashiri, y en correspondencia con este modelo, encontramos al Sol como destructor y desertificador que, al amenazar la

tierra, debe ser alejado, por lo cual es llevado al cielo.¹² No obstante, estos seres divinos son también bienhechores, pues brindan a la humanidad los elementos para que esta se reproduzca: en el caso de Luna Kashiri, las plantas cultivadas; en el caso del Sol Poreatsiri, la luz y el calor; y en el caso de Keatsi e Imposhítóni, los peces. Debemos advertir que estos seres sagrados son seres ambiguos, tanto donadores como predadores o destructores, por lo que suscitan entre los matsiguengas sentimientos tanto de horror como de gratitud (así como en muchas sociedades paganas lo sagrado presenta un carácter ambiguo).¹³ Entre estos dos extremos de las divinidades matsiguengas (destrucción y horror, donación y gratitud), el género femenino es construido a través de símbolos que protegen a la mujer de estos poderes fecundadores fuera de todo control y definen, al mismo tiempo, los caracteres que la llevarán a relacionarse con su opuesto complementario, el rol masculino.

¹² LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'origine des manieres de table*. París: Librairie PLON, 1968, pp. 158-159.

¹³ BENVENISTE, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. París: Les Editions de Minuit, 1969, pp. 186-187.

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, Marc

El genio del paganismo. Barcelona: Muchnik Editores S.A, 1993.

BAER, Gerald

Cosmología y shamanismo de los matsiguenga. Quito: Biblioteca Abya-Yala, 1994.

BENVENISTE, Emile

Le vocabulaire des institutions indo-européennes. París: Les Editions de Minuit, 1969.

CENITAGOYA, Vicente

Los machiguenga. Lima: Sanmartí y CIA., 1944.

FERRERO, Andrés

Los machiguengas. Puerto Maldonado: Instituto de Estudios Tropicales, 1966.

GARCÍA, Segundino

Mitología machiguenga. Lima: Congreso Internacional de Americanistas, 27ª sesión, 1939.

LÉVI-STRAUSS, Claude

Du miel aux cendres. Mythologiques II. París: Librairie PLON, 1966.

L'origine des manieres de table. París: Librairie PLON, 1968.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie

Les hommes vêtus. Synthèse: Parcours et paroles entrecroisés [trabajo presentado para obtener el Doctorado en Letras y Ciencias Humanas]. París: EHESS, 1995.

Divinidades objeto en las sociedades amazónicas del piedemonte oriental de los andes centrales

Enrique Carlos Rojas Zolezzi

INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda un aspecto poco estudiado de las relaciones Andes-Amazonía y de la historia de la Iglesia Católica en el Perú: el desarrollo de sistemas de representaciones de lo sagrado con divinidades objeto en las sociedades amazónicas del piedemonte de los Andes centrales. Asimismo, se ocupa de su posterior destrucción, en algunos casos, por los misioneros católicos durante los siglos XVI y XVIII. Estas representaciones de lo sagrado, en forma de imágenes visuales y tridimensionales, comunes en religiones paganas, son denominadas «ídolos» en contextos de expansión de una religión monoteísta como la católica, que privilegia las imágenes verbales.¹

La posición marginal de los grupos étnicos situados en el piedemonte oriental de los Andes centrales, primero en relación con el Estado inca y luego en relación con el Estado colonial español, ha llevado a que la etnohistoria religiosa de la segunda mitad del siglo XX deje caer en el olvido el estudio de los fenómenos en esta área, centrándose en los procesos de cambio religioso en las altas tierras o en el proceso misional en el medio y bajo Amazonas, y el Paraguay. En este sentido, este trabajo

¹ GODOY, Jack *et al.* *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad.* Barcelona: Paidós, 1999.

intenta retomar el camino abierto en los años ochenta por investigadores como Thiers Saignes, France-Marie Renard-Casevitz y A.C. Taylor respecto del estudio de las relaciones entre las civilizaciones andinas y la alta Amazonía, aunque centrándose en el plano religioso.

Los objetos simbólicos en los Andes centrales y áreas adyacentes, designados como ídolos por la documentación correspondiente a la expansión de la religión católica en los siglos XIV a XVIII, corresponden al tipo de símbolos que —como ha señalado Marc Augé desde la tradición de la sociología de Durkheim y a partir de la experiencia africana— cumplen una función de mediación entre el agente social individual y el grupo constituido por el conjunto de los fieles. Dicha mediación se desarrolla tanto en el nivel mental como en el práctico: a través de la relación con dicho objeto, el individuo puede, por una parte, pensar el conjunto de los fieles como un grupo y, a su vez, pensar su relación con este grupo respecto a otros grupos. Por otro lado, paralelamente, el actor social, por intermedio del objeto simbólico, conforma su conducta individual a las regulaciones establecidas por el grupo de fieles como una totalidad estructurada y organizada internamente (jerarquía de sacerdotes, miembros de la familia que dirige el culto, iniciados y novicios, entre otros). Estas divinidades objeto simbolizan las relaciones entre individuos y grupos, las identidades sociales, y los tránsitos y las fronteras entre dichos grupos.² Podemos decir también que estas representaciones de la divinidad simbolizan las relaciones con lo sagrado y habrían constituido, por lo tanto, la expresión de la búsqueda de trascendencia en estas sociedades.

En el presente trabajo, usamos la expresión «divinidades objeto», desarrollada por Augé para referirse a este tipo de representaciones, a fin de tomar distancia del término «ídolo», cargado de connotaciones peyorativas.

Divinidades objeto son poco comunes en las sociedades del área cultural del bosque tropical sudamericano. Los objetos simbólicos en esta región están constituidos en su gran mayoría por otro tipo de objetos

² AUGÉ, Marc. *Le Dieu Objet*. París: Flammarion, 1988, pp. 88-152.

que solo muy tardíamente, en razón del etnocentrismo de los cronistas y de los investigadores, fueron registrados. Estos constituyen instrumentos musicales (principalmente de viento, como flautas), cuyo sonido es considerado un mensaje de divinidades ancestrales y que han sido reportados entre las sociedades del Vaupés colombiano, el llano inundable del Amazonas y el Brasil central. En el caso de los yagua, Jean-Pierre Chaumeil refiere que las boquillas de estas flautas, llamadas «huesos de los ancestros», son conservadas como reliquias relacionadas con dichas divinidades ancestrales.³ En otros casos, se trata de máscaras que representan seres malevolentes y benéficos del panteón local, un tipo de objeto de presencia muy extendida y que ha sido reportado en los grupos tukanohablantes del noroeste amazónico (tariâna, tukuna kobéwa), en los arawak tariana del río Vaupés, en las poblaciones del Xingú (mehinaku y bakairí) y en el Brasil central (grupos bakairí, awetí, trumái y kamayurá).⁴ Es necesario señalar que, en el bosque amazónico, los objetos que constituyen representaciones visuales de lo sagrado, en la gran mayoría de los casos, no son conservados a lo largo del tiempo, ya que, con excepción del señalado caso de las boquillas de flautas de los yagua, muchas veces son construidos con ocasión de una determinada celebración, tras la cual pueden ser destruidos. En el caso de las culturas de bosque tropical, el hecho de que las características sonoras de un determinado instrumento y las características visuales de un objeto ritual construido para la ocasión representen a determinadas divinidades de un panteón es remarcado por el carácter efímero de estos objetos. La representación por medio de la reliquia sagrada —que ofrece una relación metonímica con lo representado,⁵ es decir, que representa una par-

³ CHAUMEIL, Jean-Pierre. «Des Esprits aux ancêtres. Procédés linguistiques, conception du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne». *L'Homme*, n.º 126-128, París, 1993, pp. 409-428.

⁴ MURRAY VINCENT, William. «Mascaras. Objetos rituais do Alto Rio Negro». En: RIBEIRO, Berta. *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Arte India, 1986, vol. 3, pp. 151-171.

⁵ GODOY, Jack. *Op. cit.*, p. 91.

te del todo y por lo cual es conservada— solo puede ser encontrada en contados casos en el bosque tropical. Este es el caso de las señaladas boquillas de flauta yagua. Por su parte, otras reliquias constituidas por osamentas han sido conservadas entre algunos pueblos tupí-guaraní, así como en los casos de los ídolos ubicados a lo largo del piedemonte oriental de los Andes centrales.

Las referencias a representaciones visuales de lo sagrado, tipo divinidades objeto, son muy escasas en el área de las bajas tierras sudamericanas. Cristóbal de Acuña, en su relación de 1641, señala escuetamente la existencia de ídolos de madera en las sociedades ubicadas en el llano inundable del curso medio y bajo del río Amazonas. Al parecer, estas sociedades habrían practicado una noción de símbolos objeto, ya que pidieron a los conquistadores los símbolos de la religión que ellos traían para incorporarlos a su panteón. Estos «ídolos», según Acuña, representaban divinidades consideradas «bajadas del cielo para acompañarlos y hacerles el bien». Unos se encontraban asociados al dominio de las aguas y a la actividad de la pesca; otros, a la agricultura; y otros, a la guerra. A los de la pesca les ponían un pez en la mano «como divisa» y a los de la guerra los llevaban en la proa de sus canoas cuando partían en expediciones punitivas.⁶ La escasez de información sobre estos sistemas religiosos en las crónicas de esta región y la pronta destrucción de estas sociedades por cacerías de esclavos, guerras y epidemias tras el contacto europeo nos condena a permanecer ignorantes sobre ellas. Metraux, en su síntesis sobre las religiones de América del Sur, señala la existencia de ídolos provenientes del medio Amazonas en el Museo del Hombre de París, aunque sin contexto ni la información de los grupos étnicos de origen.⁷ Si bien este mismo autor señala que aún hoy se practica la adoración de representaciones tridimensionales de lo sagrado entre las poblaciones del río Xingú en Brasil, estas representaciones resultan tan

⁶ ACUÑA, Cristóbal de y FIGUEROA, Franciso de. *Informes de jesuitas en el Amazonas*. Iquitos: IIAP-CETA, 1986, pp. 62-63.

⁷ En STEWARD, Julián (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology - Smithsonian Institution, 1967, vol.5, pp. 559-599.

efímeras como las otras enumeradas, pues son destruidas una vez terminados los rituales. Roth, por su parte, cita una referencia tardía del explorador Depons —quien recorrió el noreste amazónico entre 1801 y 1804— de tribus del Orinoco que danzaban y entonaban cánticos ante dos pequeños ídolos. Este autor señala también los casos de los grupos mapoya, otomac y saliva, de la zona del Orinoco, quienes señalan ciertas rocas en su territorio como sus lugares de origen. Roth apunta, sin embargo, que la evidencia respecto a este tipo de prácticas es muy escasa en dicha región.⁸ Este autor reúne en sus trabajos una serie de referencias dispersas sobre la existencia de esculturas en madera y otros materiales en poblaciones al norte del río Amazonas, cuya función y significado no están claros. De este modo, Roth señala la existencia de objetos modelados en cera por niños y el uso de peces tallados de madera en las ceremonias funerarias descritas en la obra del etnógrafo germano Koch-Grünberg, quien visitó la región del río Negro hacia 1903 y 1905. Asimismo, cita al explorador francés Crévaux, quien observó hacia 1880, entre los carijona del alto Yapura, esculturas en madera de aves y hombres. Roth hace también referencia a la presencia de otros objetos de culto en forma de pequeñas esculturas que representan diferentes animales en materiales distintos. Da cuenta de figuras de arcilla provenientes de los indios caribishi del río Massaruni, que representan seres humanos y armadillos, y esculturas en madera de aves en poblaciones de lengua carib, como los monikos y sokoricos.⁹ Las representaciones de lo sagrado en dimensiones tridimensionales y, sobre todo, la noción de reliquias sagradas asociadas a las divinidades muestran, pues, una presencia muy débil o escasa en el área de las tierras bajas de América del Sur.¹⁰ En contraste con esta situación, los Andes centrales pre-

⁸ ROTH, Walter E. *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians (Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology)*. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology, 1915, p. 137.

⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰ Si las reliquias sagradas asociadas a divinidades son escasas en el área amazónica; por el contrario, las reliquias sagradas provenientes de personas parecen haberse dado entre los pueblos arawak y tupí-guaraní. Jean-Pierre Chaumeil ha hecho notar en un

sentan una larga tradición de representaciones de este tipo. Los casos que a continuación presentamos se encuentran en zonas del piedemonte oriental, que históricamente constituyeron áreas de contacto de los pueblos de las bajas tierras con los cacicazgos y con los Estados andinos de las altas tierras.

Las relaciones entre las poblaciones de los Andes centrales y aquellas situadas en el piedemonte oriental son actualmente materia de investigación arqueológica y presentan grandes vacíos. Sin embargo, prueba de la antigüedad de estas relaciones son los cultígenos desarrollados en la Amazonía, como la yuca (*manihot esculenta*). El registro arqueológico muestra que estos cultivos se encontraban presentes en los inicios de la agricultura en la costa del Pacífico y que llegaron a través de los Andes por la ruta que une el piedemonte de la sección norte de los Andes centrales (curso medio del Marañón). Se cree que algunos de estos cultígenos, como el maní (*arachis hypogaea*) y el ají (*capsicum sp.*), procederían de la Amazonía boliviana.

Estas relaciones, que implicaron extensas redes de intercambio entre estas regiones, también han sido rastreadas por los arqueólogos a través del estudio de la similitud de los diseños en los restos de cerámica de los yacimientos de cerro Narrío, en el sur de Ecuador; Bagua, en las fuentes del Marañón; Kotosh, en el alto Huallaga; y Tutishcainyo, en el río Ucayali. Asimismo, a través de las representaciones de la yuca en los restos de Chavín de Huántar. Al parecer, extensas redes de intercambio vinculaban las altas tierras con el piedemonte oriental y las bajas tierras a través de corredores (en las zonas del Marañón, el Huallaga central,

trabajo reciente el caso de la conservación de osamentas de grandes chamanes por los pueblos tupí-guaraní como forma de comunicación con las divinidades y de relicarios de forma antropomorfa en los que se guardaban restos humanos entre las poblaciones arawak al momento de la Conquista. Este autor señala también el caso de los úní cashibo, estudiados por Frank, que conservan mechales de cabellos de los fallecidos atados a sus cuellos, las que son quemadas ceremonialmente al cabo de unos años dentro de una estatua de madera representando al muerto. CHAUMEIL, Jean-Pierre. «Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie». *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 83, 1997, pp.94-95.

las fuentes del alto Ucayali y el alto Madre de Dios, y el Beni) que aún no han sido estudiados con detenimiento. Estas rutas de intercambio al parecer son muy anteriores a los grandes Estados e imperios andinos. La relación entre los Andes y las culturas del bosque tropical parece debilitarse en el horizonte temprano, probablemente debido al surgimiento de regionalismos en el área andina y a la definición de fronteras. Sin embargo, posteriormente, en el intermedio temprano, se inicia la colonización del piedemonte oriental por parte de las sociedades de las altas tierras, debido a la expansión demográfica de los pueblos quechua, quienes aplicaron en esta área la agricultura en terrazas. Las evidencias se sitúan a lo largo del piedemonte, desde el Marañón hasta la región oriental del Titicaca.

Ryden descubrió evidencias de asentamientos tiahuanaco en los valles del piedemonte al este del lago Titicaca. En el horizonte medio, los huari establecen colonias en el piedemonte —en el área del bajo Apurímac— que posiblemente fueran retomadas luego por el Estado inca. Estas, al parecer, estuvieron dedicadas al cultivo de la hoja de coca. Denevan reportó un sitio arqueológico en el alto Beni (al parecer, un fuerte) y, posteriormente, se encontraron caminos empedrados que descienden de las altas tierras hacia el llano amazónico en esa área. Aunque todos estos vestigios son considerados incas, podrían pertenecer a etapas anteriores.¹¹ Renard-Casevitz ha logrado reconstruir, a partir de fuentes históricas, la distribución de los enclaves incas dedicados a la explotación de minas y de las arenas auríferas de los ríos de la región en la zona del alto Beni y el Mamoré, área que formó parte de la retirada inca tras la conquista europea.¹²

Es también pertinente señalar, respecto al problema que aquí nos ocupa, la presencia de representaciones de divinidades objeto entre los

¹¹ SCOTT RAYMOND, J. «A view from the tropical forest». En: KEATINGE, Richard W. *Peruvian Prehistory. An Overview of Pre-Inca and Inca Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 294-300.

¹² RENARD-CASEVITZ, France-Marie *et. al.* *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: ABYA-YALA-IFEA, 1988, t. I, pp. 233-243.

arawak taino de las Antillas y Cuba, cuyo caso fue registrado por el ermitaño fray Ramón Pané¹³ a pocos años del descubrimiento del continente americano y por el mismo Colón. Esta vinculación debe ser tomada en cuenta, ya que, en varias de las sociedades con símbolos objeto del área del piedemonte oriental de los Andes centrales que aquí revisamos, se trata de poblaciones arawak o de poblaciones que estuvieron en estrecho contacto con estas.

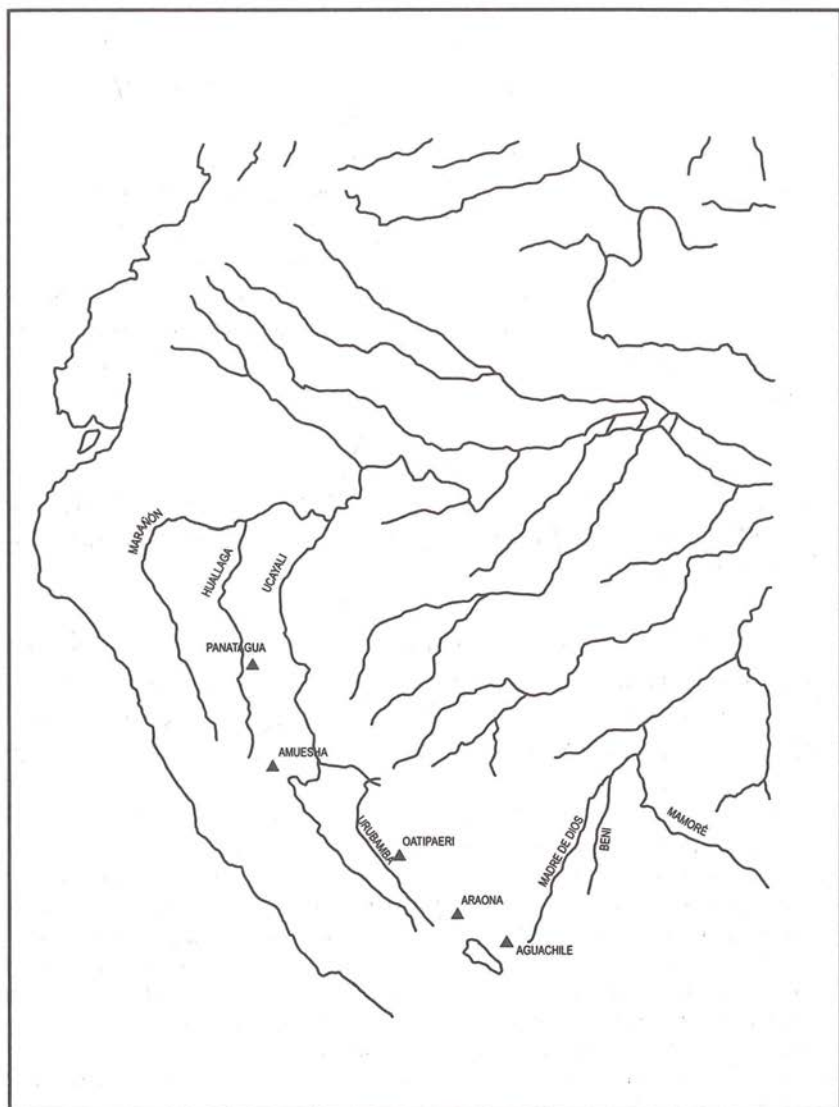
1. CASOS DE ÍDOLOS EN EL PIEDEMONTE ORIENTAL DE LOS ANDES CENTRALES

En una revisión de fuentes históricas y etnográficas hemos podido establecer la existencia de cinco casos de ídolos que estuvieron ubicados en el piedemonte oriental de los Andes centrales: los ídolos de los panatagua tulumayo del Huallaga; los ídolos y templos yanesha o amuesha (arawak) en la provincia de Oxapampa; el ídolo de los oatipaeri (harakmbut) en el alto Madre de Dios; y los ídolos de los araona (takana) y aguachiles (takana). Estos tres últimos se ubican en Madre de Dios y el Beni (Mapa n.º 1). De este conjunto, únicamente los ídolos de los panatagua y de los araona y aguachiles fueron objeto de destrucción por los misioneros en las primeras etapas del proceso misional. Los de los yanesha y oatipaeri harakmbut no fueron ubicados sino muy tardíamente, hacia el siglo XIX y fines del siglo XX, respectivamente, cuando la Iglesia Católica presentaba una actitud más permisiva hacia las religiones autóctonas.

Es pertinente señalar aquí que cuando José de Arriaga, de la Compañía de Jesús, terminó su famosa obra *Extirpación de la idolatría en el Perú*, en 1621 (suerte de manual de los procesos jurídicos de la idolatría en las altas tierras), hace una breve referencia a los casos de las poblaciones aún entonces por «misionar» y donde quedaban ídolos por destruir, entre los cuales cita dos en el piedemonte oriental de los Andes y con

¹³ PANÉ, Fray Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*. México: Siglo XXI, 1988 [1571].

Ubicación de casos de divinidades objeto en el piedemonte oriental estudiados



los que estuvo personalmente involucrado: los panatagua del Huallaga y los aguachiles de la cuenca del Madre de Dios y del Beni. En su textos, los llama «chunchos», denominación genérica referida a los habitantes de toda esa región.¹⁴ Como señala Arriaga en esta obra, años antes había estado de misión en Huánuco, donde jesuitas y franciscanos se encontraban por entonces iniciando la expansión misional hacia las poblaciones panatagua situadas en el alto Huallaga. Esta expansión al final sería llevada a cabo por los franciscanos, quienes, como veremos, encontrarían una pareja de ídolos entre los panatagua tulumayo. El segundo caso mencionado por Arriaga corresponde a los aguachiles, misión en la que años antes había muerto, asesinado por los nativos, su compañero, el jesuita Miguel de Urrea, y en la que, años después de estos hechos, el mismo Arriaga había llevado a cabo la destrucción de un ídolo.¹⁵

2. LOS CASOS DE LOS ÍDOLOS ARAONA, AGUACHILE Y OATIPAERI EN LAS CUENCAS DE LOS RÍOS MADRE DE DIOS Y BENI

En los casos de los ídolos y templos de las etnias araona y aguachile, ambas de la familia lingüística takana,¹⁶ y del ídolo de los oatipaeri, de la familia harakmbut, se trata de elementos de sistemas religiosos fuertemente influidos por otros sistemas religiosos de las altas tierras. A

¹⁴ ARRIAGA, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1999 [1621], pp. 152-153.

¹⁵ Señala el propio padre Arriaga: «Donde en la provincia de los chunchos mataron los años pasados al P. Miguel de Urrea, de nuestra Compañía, que vino a estas partes, entre los que vinimos, el año de mil quinientos y ochenta y cuatro y había entrado a predicar a aquellas naciones [...] La ciudad de Guánuco, que está también a la vertiente del mar del Norte, y es de este arzobispado [...] confina con los indios panataguas. En algunos de ellos vinieron estando yo en misión en la dicha ciudad, pidiendo que los bautizasen a ellos y a sus hijos». ARRIAGA, Pablo José. *Op. cit.*, p. 153.

¹⁶ TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Gredos, 1984.

través de fuentes históricas, sabemos que hubo relación entre estas sociedades de las cuencas de los ríos Madre de Dios y Beni, y los quechua de Cusco. La expansión inca hacia esta zona es atribuida en el registro andino a Pachacútec Inca Yupanqui y su continuación, a su hijo Túpac Inca Yupanqui.

Una primera referencia a la expansión inca en esta región la encontramos en el Inca Garcilaso de la Vega:

Dicen los incas que cuando llegaron allí los suyos, por las muchas guerras que habían tenido, llegaron ya pocos. Mas con todo eso se atrevieron a persuadir a los musus [mojos] se reduciesen al servicio de su Inca, que era hijo del sol, al cual había enviado su padre desde el cielo para que enseñase a los hombres a vivir como hombres y no como bestias y que adorasen al sol por dios y dejasen de adorar animales, piedras y palos y otras cosas viles.

[...]

Con estas cosas se admiraron tanto los musus que holgaron de recibir la amistad de los incas y de abrazar su idolatría, sus leyes y costumbres, porque les parecían buenas. Y que prometían gobernarse por ellas y adorar al sol por su principal dios, mas que no querían reconocer vasallaje al Inca, pues que no los había vencido y sujetado con las armas. Empero que holgaban ser sus amigos y confederados y que, por vía de amistad, harían todo lo que conviniese al servicio del Inca, mas no por vasallaje: que ellos querían ser libres como lo habían sido sus antepasados.

Debajo de esta amistad dejaron los musus a los incas poblar en su tierra, que eran poco más de mil cuando llegaron a ella porque con las guerras y largos caminos se habían gastado los demás. Y los musus les dieron sus hijas por mujeres y holgaron mucho con su parentesco.¹⁷

¹⁷ DE LA VEGA, Garcilaso Inca. *Comentarios reales de los incas* (edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar). México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 453.

Otras fuentes presentan mayores precisiones acerca de las rutas seguidas por los ejércitos incaicos camino a la región de Mojos y sobre los pueblos con los que estas fuerzas se encontraron. Según la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, el inca Túpac Yupanqui organizó una expedición a «las provincias de los manarés y opataris», que avanzó «hasta en derecho de Carabaya». ¹⁸ Opatari es el nombre antiguo del río alto Madre de Dios, que constituye una frontera natural entre los grupos de habla arawak y los de habla harakmbut y takana. Manari era la denominación dada entonces a los ancestros de los que luego se convertirían en los matsiguenga, sección de los llamados entonces «antis» o «andes». Es posible que los opataris hayan sido pueblos de la familia lingüística harakmbut, ubicados hasta hoy en la margen derecha del río Madre de Dios. El término «opataris» podría constituir una corrupción del término «oatipaeri», nombre de una de las etnias harakmbut en esta zona.

Por su parte, los quipucamayos Collapiña y Supno, interrogados por el licenciado Vaca de Castro, atribuyen al inca Pachacútec estas conquistas, añadiendo las poblaciones de la zona de Mojos a las del piedemonte de la cordillera de Carabaya. Estos señalan además —coincidiendo con el Inca Garcilaso— que hubo una fuerte resistencia, por lo que el Estado inca tuvo que hacer uso, en sus relaciones con las poblaciones de la región de Mojos, más de la persuasión que de la fuerza:

Que no podía por las armas y la guerra, los atrajo a sí con halagos y dádivas, que fueron las provincias de los Chunchos y Mojos y Andes hasta tener sus fortalezas junto al río Paitite y gente de guarnición en ellas. Pobló los pueblos de Ayavire, Cane, y el valle de Apolo, provincia de los chunchos. ¹⁹

¹⁸ SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan. «Relación de antigüedades deste reino del Perú» (edición al cuidado de URBANO, Henríque y Ana SÁNCHEZ). *Historia 16, Crónicas de América 70*, Madrid, 1992, folio 27, p. 237.

¹⁹ COLLAPINA *et. al.* *Relación de los descendientes, gobernadores y conquistadores de los Incas*. Lima: Biblioteca Universitaria, 1974, p. 39.

Sobre Túpac Inca Yupanqui, Sarmiento de Gamboa señala que dividió su ejército en tres secciones que:

[...] empezaron a entrar y se juntaron tres leguas la montaña dentro, en un asiento llamado Opatari, desde donde comenzaban entonces las poblaciones de los Andes. Los habitantes destas comarcas eran ya andes llamados opataries, que fueron los primeros que conquistaron. Llevaba Chalco Yupanqui la imagen del sol.²⁰

Más adelante, el mismo Sarmiento de Gamboa señala que este inca envió un capitán a esta zona por Camata, el descenso a las bajas tierras de la cuenca del Madre de Dios:

Y por el camino que agora llaman de Camata envió otro grande capitán suyo llamado Apo Curimache, el cual fue la vuelta del nacimiento del sol y caminó hasta el río de que agora nuevamente se ha tenido noticia, llamado el Paytite, a donde puso los mojones del Inca Topa. Y en las conquistas de estas naciones dichas prendieron Topa Inga y sus capitanes a los cinches siguientes: uinchincayna, cantaguancuru, natunguari.²¹

El pueblo de Camata señalado por Sarmiento de Gamboa sería uno de los caminos que, a fines del siglo XVI y principios del XVII, utilizarían para entrar a esta zona los misioneros jesuitas y agustinos, ya que hacia ese sector de la sierra salían los lecas y aguachiles a realizar intercambios con las poblaciones de las altas tierras.²² Se trataría de la cordillera de Carabaya, de la cual habría salido la expedición atribuida —por los quipucamayos— a Pachacútec, a la que entraron los misioneros fran-

²⁰ GAMBOA, Pedro Sarmiento de. *Historia general llamada indica*. Buenos Aires: Emecé, 1942 [1572], p. 129.

²¹ *Ibid.*, p. 130.

²² Noticia de CABELLO DE VALBOA, M. En MAURTUA, Víctor. *Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana*, ts. V, VIII y XII. Buenos Aires: Imprenta Kraft, 1906 [1594].

ciscanos; a esta misma zona iban los araña a conseguir herramientas de acero mediante intercambio.

Es interesante señalar una diferencia importante —algo más que un mero matiz— entre las informaciones del Inca Garcilaso y los quipucamayos, y los textos de los cronistas españoles. Tanto Garcilaso como los quipucamayos hacen una distinción entre pueblos sometidos y aquellos con los que no se pudo establecer sino relaciones de amistad y alianza política (selladas incluso con intercambio de mujeres) e intercambio de dones. Este matiz se pierde en la interpretación europea de los hechos y los cronistas asumen que todos los pueblos señalados de las bajas tierras fueron conquistados. Al parecer, en el piedemonte de la cordillera de Carabaya hubo asentamientos de población de las altas tierras. Así, hacia 1588, el capitán español Francisco de Angulo toma prisioneros indígenas de esta zona, los mismos que son interrogados a fin de preparar una futura entrada a la llamada provincia de Corocoro. En las declaraciones de estos nativos, al parecer de sociedades de las altas tierras, encontramos que uno de los prisioneros, llamado Onda y que provenía del pueblo de Curo, declara:

[...] que dava plumas de páxaros, y arcos flechas y macanas al dicho Ynga, para los yndios que metía por esta montaña para la conquista que yba á hazer á los blancos, é que asimesmo servía el dicho Ynga de guardar e sustentar una puente por donde pasavan los yndios que ymbiava á la guerra, e que desto se servía; la qual dicha puente estava junto á este dicho pueblo, que hera la dicha puente de bejucos.²³

Otro de los prisioneros, el cacique del pueblo de Curo llamado Higuaba, señala la existencia de caminos de penetración incas en esta

²³ ANGULO, Francisco de. «Informaciones hechas por el capitán Francisco de Angulo sobre el descubrimiento de la provincia de Corocoro y demás inmediatas». En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1588], t. IX, p. 94.

²⁴ *Ibid.*, p. 101.

región e incluso de un fuerte,²⁴ hecho confirmado en documentos referidos a avances españoles posteriores en la zona²⁵ y gracias a la exploración arqueológica moderna, como ya hemos visto. Al alejarse de sus bases en los Andes centrales, los generales y estrategas incas, en una región donde difícilmente podrían encontrar apoyo, se vieron en la situación de pactar más que de conquistar, como subrayan tanto Garcilaso como los quipucamayos. El cacique Higuaba, en la referida relación del capitán Angulo, señala, sin embargo, los límites de la penetración inca:

[...] y tubieron una batalla, tan mortal é tan sanguinosa, que murieron en ella tanto número de yndios de la parte del Ynga é de la parte de un cacique con quien ubo la batalla se llama Tiguaguaro Pacaxa; el qual venció al dicho Ynga é lo mató, y puso su cuerpo en guarda é custodia, de suerte que, como á cosa vencida con tanto trauajo, la tienen con mucha veneración, en parte donde nadie llegue á el; y que fue tanta la mortandad que en esta batalla ubo, que así corrían grandes arroyos de sangre. E que por auer los dichos Pacaxes vencido la batalla al Ynga tomaron el apellido del propio Ynga.²⁶

Es posible que el recuerdo de esta batalla haya correspondido al enfrentamiento inca con las poblaciones de lengua tupí guaraní, los chiriguanos, que arremetieron contra la frontera inca en esta zona al momento de la conquista europea. Cabello de Valboa señala al respecto que, encontrándose el inca Huayna Cápac en Tumibamba (territorio del actual Ecuador), recibió «la noticia llegada del Cusco de que los chiriguanes, pueblo valiente y cruel, habían dado muerte a las guarniciones de las fronteras y arrasado todo el país hasta Chuquisaca y alrededores».²⁷ Para controlar la invasión, Huayna Cápac envía a su general

²⁵ RECIO DE LEÓN, Juan. «Relaciones y memoriales de Juan Recio de León, teniente del gobernador Pedro de Laegui, sobre su entrada a las provincias de Tipuani, Chunchos y Paititi». En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1623-27], t. VI, p. 253.

²⁶ ANGULO, Francisco de. *Op. cit., loc. cit.*

²⁷ CABELLO DE VALBOA, M. *Op. cit.*, p. 105.

Yasca con un selecto grupo de soldados incas, a quienes da orden de reclutar soldados en el camino desde Cajamarca hasta el sur. Sumando a los reclutados en el camino, los quechuas del Collao salen al encuentro de los chiriguano:

Se libraron muchos combates sin que se declarase la victoria por ninguno de los dos ejércitos. Sin embargo, Yasca hizo algunos prisioneros, que envió a Quito (donde estaba el Inca). Reparó los daños que los enemigos habían hecho en el país, y dejó una nueva guarnición en las fortalezas y en las fronteras.²⁸

Finalmente, los testigos de la investigación del capitán Angulo coinciden en señalar que el avance inca en esta zona cesa cuando arriban las noticias de la llegada de los españoles a los Andes centrales.²⁹

De la información hasta aquí expuesta podemos concluir que los grupos de la familia lingüística takana y harakmbut de la cuenca del río Madre de Dios estuvieron en contacto con el Estado inca a través de guerras de conquista emprendidas por este último. No es claro, sin embargo, que se hayan constituido en tributarios del Estado inca. Los araona, como veremos, contactados hacia 1660 por los misioneros, tenían en su poder ídolos entregados por los propios incas y habían sostenido intercambio con estos. En cuanto a los pueblos takana, ubicados más hacia la zona del río Madre de Dios y en la región de Mojos, en las fuentes del río Beni, la relación parece haber sido también de intercambio, no de subordinación. No hemos encontrado información que nos permita hacer una afirmación acerca del carácter de la relación con los harakmbut del alto Madre de Dios. A través de las relaciones de intercambio anteriores a la expansión inca en esta región y de los enclaves de esta cultura establecidos posteriormente, se dio probablemente el influjo de la civilización andina en estas sociedades.

²⁸ *Ibid.*, pp. 105-106.

²⁹ *Ibid.*, pp. 92-93.

2.1. Los ídolos y templos takana araona

Los franciscanos de Cusco, hacia 1660, entran en contacto con los takana araona del piedemonte de la cordillera de Carabaya, a donde ingresaban desde el pueblo de Sandia, lugar donde estos salían a intercambiar especies por herramientas de metal. En esta zona de la sierra, existían asentamientos mineros en el pueblo de San Cristóbal, y los españoles ya habían comenzado a ingresar para abrir huertas. En este caso se trata de poblaciones del piedemonte que estuvieron claramente en contacto con los quechuas de Cusco, pues el propio vicecomisario general de la orden, fray Juan Ojeda, que había intervenido en el ingreso, señala que «[...] aviendo ynquirido las tradiciones de estos yndios, dicen que fueron vasallos tributarios del Ynca del Cuzco á donde les llevaban tributo de oro, que llaman *vío* y de plata que llaman *cipiro*, y plumas y otras cosas de valor desta tierra».³⁰

Un primer sacerdote católico, fray Diego Jaime, es asesinado por los araona por haber azotado a su cacique y destruido sus ídolos. Tras nuevas salidas de los indios de las bajas tierras hacia esta zona, es organizada una nueva entrada de los misioneros para restablecer las misiones con apoyo militar. Al encontrar ídolos entre estas poblaciones, llevan a cabo una nueva destrucción. Los participantes de esta campaña misional, a su retorno a Cusco, hacen una deposición de sus testimonios; y, en estos documentos, nos basamos para el análisis de este caso.³¹ Estos documentos nos revelan una relación de intercambio con los incas de Cusco.

Los franciscanos visitan doce pueblos araona, en muchos de los cuales encuentran ídolos. Es interesante notar que en los primeros pueblos, frente al templo, encuentran instalada una cruz con el ídolo. En un caso, una lámina con representaciones católicas, aportada por los misio-

³⁰ Noticia recogida por OJEDA, Juan. En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1588], t. IX, p. 94.

³¹ MAURTUA, Víctor. *Op. cit.*, t. XII, pp. 1-33.

neros en años anteriores, había sido cuidadosamente conservada junto con los ídolos locales. Así, cuando fray Francisco Delgado llega al pueblo de Santa Úrsula de Miziguapo, encuentra la siguiente situación:

[...] y hallaron toda la gente de él en un galpón, en medio de la plaza, en borrachera, porque aquellos días avían celebrado la fiesta de sus ídolos; y que aviéndolos saludado este testigo y el dicho intérprete, estuvieron un rato suspensos y sin responder; y después el cazique de ellos, llamado Bartolomé, dijo a este testigo y al dicho Nicolás Romero que él y todos se holgaban de su venida; que los mandaron sentar y dieron de lo que estaban comiendo y vebiendo, y acabada la función se retiró la gente a dormir a sus casas, sin tratar de cosa alguna acerca de la venida. Y este testigo y el dicho intérprete procuraron descansar aquella noche, en la cual los dichos indios, después de estar el pueblo en silencio, entraron en el adoratorio y casa del ídolo, y le sacaron y hicieron pedazos, arrojándole por el monte, y que por los fragmentos se reconoció ser de la semejanza de un hombre, la armazón de madera, y perficionado con barro negro; y por la mañana los dichos indios y yndios christianos que estaban vueltos á la idolatría, que serían más de veinte, le dijeron á este testigo y al intérprete: «Bamos, veréis cómo guardamos lo que nos mandaron los padres que estuvieron aquí antiguamente», y los llevaron á la casa del adoratorio, donde en lugar del ídolo tenían colocada, sobre una petaquilla de caña, una laminilla con la pintura de una Verónica [imagen de la Virgen]. Y luego toda la gente, así christianos como infieles, que serían hasta cinquenta personas, empezó a hacerles agasajo.³²

¿Estrategia dilatoria de aparentar seguir una fe y practicar otra? ¿O se trata de una sociedad dividida en dos comunidades religiosas diferentes? La situación se aclara cuando llegamos a un último asentamiento, donde, además de los símbolos de las divinidades locales, encontramos los de otra religión diferente a la de los misioneros, la de los quechuas incas:

³² *Ibid.*, t. XII, pp. 16-17.

El mayor de todos ellos [se refiere a los pueblos], que se llama Zemita, aunque es verdad que en la plaza tenían puesta una cruz, no avían quitado los ídolos del adoratorio ni lo consintieron los indios, hasta que al día siguiente vino el cazique que avía ido a cazar y pescar para regalarlos, y que el dicho adoratorio estava muy adornado de plumas, lanzas y otras baratijas y muchas petaquillas; y que diciéndole el dicho cazique que quitase aquellas cosas ofrecidas al demonio mandó luego se ejecutase; y que este testigo cogió una petaca grande y la abrió, y entre muchos pellejos de tigre y algodones, halló unos ídolos de bronce y una lancha [sic: lanza] y una mascapaicha de las que usavan los ingas; y preguntaron al dicho cazique que quién le avía dado lo referido y un llaito de plata que traya en la cabeza, respondió que el Ynga Cápac que se lo avía dado todo a su abuelo cuando se retiró del Cuzco huyendo de los españoles.³³

Sobre el contenido de la petaca en cuestión, el testigo Nicolás Romero, quien era el intérprete de la expedición, añade:

Y el dicho padre Ojeda, cogió una petaca grande que era la de los ídolos, y abriéndola se hallaron en ella unos pellejos de tigres, y debajo entre algodones, quatro ídolos baciados en bronce, una mascapaicha, una plancha redonda, insignias que usan los ingas del Cuzco y no otra nación. Y preguntado este testigo al cazique, en su lengua, que quién le avía dado aquellos ídolos e insignias, respondió que á su abuelo se lo avía dejado allí un Ynga que con su gente avía entrado huyendo cuando los españoles vinieron á esta ciudad [el Cuzco], y juntamente dos llaytos, uno de plata que traya en la caveza y otro de oro se le avía perdido [...]³⁴

El propio padre Ojeda nos da una descripción más precisa de estos símbolos en otro documento:

En el último [pueblo], que, aunque avían puesto una cruz en medio de la plaza, conserbavan los ídolos por ser de bronce, siendo todos los demás

³³ *Ibid.*, p. 21.

³⁴ *Ibid.*, p. 31.

de barro. Entramos en la casa y adoratorio donde los tenían: estaba llena de diversas baratijas, lanzas, adornos de plumas y muchas petaquillas, y entre ellas una grande.

[...]

Pedímosle quitase todas aquellas cosas que allí tenía ofrecidas al demonio, que queríamos poner en aquella casa una cruz y dedicarla para vivienda de los religiosos; y apenas lo ynsignuamos quando con prontitud se ejecutó, y solo estuvieron remisos en llegar á la petaca grande. Bajámosla nosotros de donde estava, y, abierta, allamos siete ú ocho pellejos de tigres, y debajo otros tantos paños de algodón; y luego quatro ídolos que por ser vaciados nos dio cuidado, una mascapaicha de las que usavan los yngas y una plancha redonda como la copa de un sombrero, que parecía de plata; y preguntándole quién les avía dado aquello respondió el cazique que todo, juntamente con el llaito de oro que se avía perdido, lo avía dado a su abuelo el Ynga Cápac, quando pasó por allí de retirada, huyendo de los españoles que llegaron al Cuzco.³⁵

Así, junto con los ídolos locales, los misioneros encuentran además los símbolos de la religión de los quechuas de Cusco. Este hallazgo, sorprendente para el misionero, nos permite, sin embargo, explicar la presencia paralela de los símbolos católicos como cruces y dibujos representando a la Virgen. En la lógica de una religión pagana, los takana simplemente añadían a su panteón los ídolos de los pueblos con los que establecían relaciones de intercambio. Esta característica de las religiones paganas³⁶ nos permite entender el comportamiento de los citados pueblos takana. Esta lógica, sin embargo, no es aceptable para los misioneros católicos, quienes destruyen los ídolos locales y confiscan los de los incas, que llevan a Cusco.³⁷ Ante la intolerancia de los misioneros

³⁵ OJEDA, Juan. En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1677], t. XII, pp. 58-59.

³⁶ AUGÉ, Marc. *Op. cit.*

³⁷ OJEDA, Juan. En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1677], t. XII, pp. 44-47; MOLLINENDO Y ANGULO. En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1678], t. XII, pp. 34-40.

católicos, ciertamente, otros grupos optan por ocultar sus ídolos. Este es el caso del pueblo de Taramiguapo, donde solo encontraron el templo, pero no al ídolo.³⁸ También se dio el caso de grupos que optaron por claudicar y destruir los ídolos por sí mismos. Así, en el caso del pueblo de Guayapo: «[...] fuimos a ver la casa de su adoratorio, y hallamos derrivado el ydolo, y pusimos una cruz en su lugar para que la adorasen, como lo hicimos todos, christianos y infieles».³⁹ Otros, como los pasionas, asumieron la posición extrema y se retiraron tierra adentro, negándose a recibir a los misioneros.

Respecto a los ídolos locales, hemos visto hasta aquí que se trataba de figuras antropomorfas de madera y barro, y de instrumentos de guerra. Los hallados en el pueblo de Madene nos permiten completar el cuadro:

También hallaron puesta una cruz, que avía muchos años la avía colocado un christiano; y que hallaron asimismo dos casas donde tenían sus ídolos, y en un adoratorio vieron un bulto grande de la semejanza de persona humana, y á su lado sentada una figura de una culebra grande, y en la pared muchas figuras de demonios, monos y otros animales, que los hicieron todos pedazos.⁴⁰

La única forma de adoración registrada en este texto es la de la entrega de ofrendas de tejidos. Así, Nicolás Romero, quien había estado anteriormente en estos pueblos en el tiempo en que predicaba el misionero fray Diego Jaime (muerto por los nativos), señala: «[...] y el dicho fray Diego que vió el ídolo y una casa muy famosa en que le tenían colocado y mucha ropa que le avían ofrecido».⁴¹

Tenemos aquí, pues, un caso en el que los mismos documentos que nos hablan de la idolatría nos proporcionan información sobre la rela-

³⁸ MAURTUA, Víctor. *Op. cit.*, t. XII, p. 19.

³⁹ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁴⁰ *Ibid.*, t. XII, p. 20.

⁴¹ *Ibid.*, t. XII, p. 27.

ción entre este grupo y los quechuas de Cusco. En esta ocasión no solo tenemos un caso de influjo del sistema religioso andino en una cultura del piedemonte sino, también, una relación tan estrecha que algunos ídolos son entregados por los incas a estos pueblos takana.

2.2 Los ídolos de los takana aguachiles de Apolobamba: la divinidad Tulili

Otro caso registrado de ídolos en las fuentes del río Beni es el de los aguachiles o apolistas de la provincia de Apolobamba, al oeste de la ciudad de Santa Cruz. A este grupo lo encontramos en la documentación referida a las misiones jesuitas del siglo XVII en la región adyacente a la cuenca del río Madre de Dios. Según Metraux, los aguachiles eran, junto con los leco, una de las dos mayores etnias del distrito de Apolobamba. Estaban ubicados en las cadenas montañosas entre los ríos Beni y Tuichi, en la meseta de Apolobamba. Según Metraux, los apolistas formaban parte de los aguachiles.⁴² Esta zona era atendida por las misiones de Concepción de Apolobamba y Santa Cruz del Valle Ameno. Hacia 1597, el padre José de Arriaga realiza una visita a las misiones de Apolobamba entrando desde Juli. Poco antes de su ingreso, el misionero padre Miguel de Urrea había sido muerto en el pueblo aguachile de Tayapo por los sabinas, un pueblo vecino. Estos pensaron que el sacerdote había envenenado a su cacique enfermo, a quien había tratado de sanar de una enfermedad.⁴³ Arriaga, según su relato, llega primero al pueblo de Tayapo y luego al de Zupimari, donde es recibido por el cacique llamado Churilí. En este último pueblo, encuentra un ídolo:

Muchas dificultades nos pone el demonio, y no es la menos el ser gente tan allegada y dada a supersticiones y amiga de conservar los ritos de sus

⁴² En STEWARD, Julian. *Op. cit.*, 1963, vol. III, p. 506.

⁴³ TORRES, Bernardo de. *Crónica del Perú*. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1974, vol. I, p. 351.

antepasados. De un adoratorio que ellos tenían quité yo una como figura de ave hecha de plumas pintadas que adoraban y fue cosa extraña ver lo que el cacique lo sintió y el rostro con que nos miró quando supo que nosotros lo avíamos hecho, aunque luego, diziéndole algunas razones se apaziguó.⁴⁴

Más adelante, este mismo texto señala otros objetos de adoración: «Adoran al sol, otros a la luna, otros, para que se vea más su ceguedad, adoran a sus mismas flechas y arcos».⁴⁵

El culto a Tulili, sin embargo, no termina con la destrucción de ídolos llevada a cabo por el padre Arriaga, ya que el padre Torres, en su *Crónica agustiniana*, consigna la destrucción del ídolo Tulili nuevamente en 1620, en el pueblo de San Juan de Sahagún de los Moxos, fundado hacia 1615 por Álvarez Maldonado. Para esa fecha, los españoles se habían establecido en dicha localidad y los agustinos habían comenzado la construcción de un convento. Las relaciones se encontraban en un momento de tensión, ya que los lecas se habían retirado; solo los aguachiles permanecieron. El cacique Celipa, llegado a este punto, solicita permiso a los misioneros para celebrar la fiesta de Tulili, del cual, al parecer, tenían un adoratorio en el pueblo. Del relato que hace el padre Torres de la situación, podemos entender que para entonces la actividad catequizadora de los misioneros y las relaciones más continuas con los españoles lograron dividir a esta población en dos comunidades religiosas. Por un lado, estaban Celipa y los sacerdotes de Tulili, y por el otro, un miembro de la elite indígena aguachil, el capitán Ballesta y los más «misionados».

La posterior destrucción de los ídolos es justificada en la crónica misional por la siguiente historia. Las fiestas de Tulili se llevan a cabo, pero la hija de un indígena de la sierra de Cusco, a medias «misionado» y que se había instalado en la región, cae enferma. Este indígena ruega

⁴⁴ ARRIAGA, Joseph Pablo. En EGAÑA, Antonio (S.J.). *Monumenta peruana*. Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1974, vol. VI, p. 438.

⁴⁵ *Ibid.*, loc. cit.

a los sacerdotes le pidieran a Tulili que la sanara. Estos le responden que el ídolo había determinado la muerte de la joven. El desesperado padre acude a los misioneros católicos, quienes le proponen que se acoja a la Iglesia Católica. Tras la conversión, cuando está a punto de morir, la joven sana y Tulili y sus sacerdotes son cuestionados por Ballesta. Al borde del rompimiento entre Celipa, cacique de los aguachiles, y los españoles (Celipa había empezado a acumular leña en la plaza del pueblo para quemarlos a todos), este muere de una manera misteriosa, atribuida a la voluntad de lo sagrado desde la perspectiva de los misioneros. El cronista señala que a Celipa le cayó un árbol encima cuando lo cortaba para completar la pira. No podemos, sin embargo, descartar que se haya tratado de un asesinato, en vista de la pugna por el poder entre Celipa y Ballesta. Ballesta entonces hace responsable al ídolo Tulili de la muerte del cacique, asume el liderazgo y pide ser bautizado. Siguiendo a Ballesta, el resto de los aguachiles piden a su vez el bautismo. Los misioneros, entonces, solicitan como condición la erradicación del ídolo de Tulili. Para su destrucción, los propios aguachiles utilizaron la leña reunida por el difunto cacique Celipa. Detrás de esta historia tenemos que, en el momento en que el cacique Celipa amenazaba con quemar a los españoles en una pira, llegan fuerzas militares españolas dirigidas por Juan Recio de León, hecho que probablemente inclinó la balanza del lado de Ballesta.⁴⁶ Prueba de que muchos nativos se mantuvieron fieles al culto de Tulili es que posteriormente se volvieron a encontrar templos dedicados a su culto.

El culto de Tulili, por tanto, no termina con estos hechos. Los conquistadores avanzan en estos territorios y, años más tarde, el misionero agustino padre Diego Ramírez llega nuevamente a Tayapo (donde estuvieron los jesuitas Arriaga y Urrea), pueblo del que da el siguiente informe consignado en la crónica de Torres:

Estando en esta ocupación [de catequizar a los indios en Tayapo] salió una tarde a divertirse fuera del pueblo a la montaña, que por aquella

⁴⁶ TORRES, Bernardo de. *Op. cit.*, p. 351; RECIO DE LEÓN, Juan. *Op. cit.*, pp. 225-226.

parte está descubierta, y clara, y divisó entre los árboles una grande plaza, y en medio della una casa redonda, acercóse a ella, y halló ser una pieza capaz, fresca y hermosa, y supo del intérprete que llevaba consigo, que era el templo del ídolo de aquel pueblo, y que era como el Panteón de Roma, porque en él cada pueblo de aquella provincia tiene su ídolo propio, y en la parte principal enfrente de la puerta estava el ara del Tulili con un doselillo de lana de colores, donde se vía pendiente el esqueleto de un pato, ave palustre a quien adoravan por Dios, como antiguamente los asirios a la paloma. Violo todo el Padre Fr. Diego con íntimo dolor de su alma, y supo también que este era el adoratorio más célebre de la provincia, a donde venían de toda ella sus romerías, y votos un día al año, y toda la provincia junto al Tulili en otro día, como a Dios universal, y era la fiesta más solemne del año. Esta y las demás paravan en un festín, o banquete en que se bevía largamente hasta embriagarse, para lo cual tenían allí muchos asientos, cántaros, taças, y otros instrumentos prevenidos. A corta distancia deste templo, vió también un sitio cercado de grandes y fuertes estacas, que parecían ruinas de alguna casa que avía deshecho el tiempo. Preguntó el padre al intérprete qué era aquello, y para qué se conservaban allí esos palos. Respondióle: que en tiempos pasados aquella ruina fue capilla donde solía dezir missa un padre de la Compañía de Jesús, a quien mataron los sabinas [este fue el bendito y apostólico padre Miguel de Urrea]. De allí pasó el padre Fr. Diego a casa de un indio, y en ella vió un hierro de hazer hostias, y la ropa parda con que solía andar el padre Miguel.⁴⁷

En esta descripción, encontramos que Tulili presentaba una característica común a los cultos paganos: el de la multiplicidad de sus representaciones.⁴⁸ Como lo muestra este testimonio, Tulili tenía un santuario principal, pero a su vez tenía representaciones locales. Otra característica importante de este culto, señalada en la crónica de Torres, es que contaba no solo con sacerdotes varones sino, también, con sacerdotisas muje-

⁴⁷ TORRES, Bernardo de. *Op. cit.*, p. 426.

⁴⁸ AUGÉ, Marc. *Op. cit.*

res, que eran además curanderas.⁴⁹ Estos sacerdotes, según Torres, eran llamados respectivamente *yanacón* y *yanacona*, términos quechuas. Torres señala un caso de conversión al cristianismo de una sacerdotisa de Tulili.⁵⁰

Por su parte, Juan Recio de León señala lo siguiente respecto de la relación con los ídolos en la guerra:

Quando tienen guerra con sus enemigos, después de aver acabado la batalla, se juntan todos en la plaça junto á una casa de comunidad, donde tienen en depósito muy grande número de armas y el ydolo en que adoran; y sacan el ydolo y le ponen en medio de la plaça y junto á él al Señor, y también con ellos al que se mostró más valiente en la vatalla; donde todos dançan y celebran su fiesta, y hazen sus borracheras de muchas bebidas, que todos acostumbran á hazer, de mayz, yuca, vatata, almendra y otras muchas legumbres y aviendo acabado la fiesta, ofrecen al ydolo, Señor, y al valiente, por yguales partes, muchos pedacillos de ydolos de oro, platta y otros metales, conforme cada vno puede.⁵¹

Asimismo, este testigo señala lo siguiente respecto del lugar de las divinidades objeto en los rituales funerarios:

Quando muere algún principal, le ponen en medio de la plaça, y sacan de la guaca el ydolo y le ponen junto á él, y todos traen allí las bebidas que tienen en su casa, y hasta que las acaban de beber no llevan el cuerpo á la sepultura. El vso de la sepultura es que tienen en el campo, de cada linage, un torreón muy alto de ladrillo ó adove, y por dentro una escalera bolteada, y allí puestos, donde ponen los cuerpos difuntos de aquel linage, que oi día están tan enteros los más dellos como haze mil años, quando allí los metieron; que basta para entender que es la tierra más sana del

⁴⁹ TORRES, Bernardo de. *Op. cit.*, pp. 343 y 431.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 431.

⁵¹ RECIO DE LEÓN, Juan. *Op. cit.*, pp. 254-255.

mundo. Con estos cuerpos los días del entierro, algunos ydolos de oro y plata ofrecen á su vsança.⁵²

Al parecer, estas poblaciones habían recibido influencia de las culturas de las altas tierras, en especial de la inca. Desde la cordillera de Carabaya y desde las colonias incas en Mojos, el influjo de las altas tierras habría impactado estas poblaciones desde el oeste y el norte. Esta influencia se percibe también en lo referido a la organización social, pues parece que se daba en estas sociedades una cierta estratificación. Según Arriaga, los caciques eran llevados en andas por sus seguidores, hecho que parece una imitación de los usos andinos. El influjo de las creencias de la civilización de las tierras altas se podía ver también en el culto solar y en el enterramiento en vasijas de cerámica, características anotadas por Arriaga.⁵³ A. Metraux, quien conocía estos casos takana, los cita en su clásica revisión de los sistemas religiosos en América del Sur dentro de una única zona «de las tribus takana de la cuenca del río Madre de Dios».⁵⁴ Este autor señala además, en este texto, la existencia de un ídolo de nombre Epymará entre los takana, que era una pieza de madera de forma elíptica y piedras redondas que representaban a las deidades del maíz, la yuca y las bananas.

2.3 El caso del ídolo Amânâ de los harakambut oatipaeri del alto Madre e Dios

Como hemos señalado anteriormente, de acuerdo con las fuentes escritas, el ingreso a la región entre los ríos Madre de Dios y Beni fue llevado a cabo desde la cordillera de Carabaya hacia las cabeceras del alto Madre de Dios, que recibía entonces el nombre de Opatari. Sarmiento de Gamboa, como hemos visto, señala que las fuerzas del ejército inca, habiendo entrado por tres diferentes puntos, se reúnen en Opata y

⁵² *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵³ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁴ En STEWARD, Julian. *Op. cit.*, 1963, vol. 3, p. 573.

conquistan a sus habitantes, los «opataríes»,⁵⁵ ubicados donde comenzaban a encontrarse los pueblos de las bajas tierras.⁵⁶ Es probable que el término «opataríes» sea una adecuación del nombre de la sección oatipaeri de los harakmbut al sistema fonológico del español. Aún hoy se encuentra un grupo de estos en la comunidad de Queros, en la zona de las fuentes del río Madre de Dios, en el camino que lleva de la ciudad de Paucartambo a dicho río, si bien la mayor parte de la población de esta familia lingüística (amarakaeris, toyoeris, sapiteris y arasaeris) fue trasladada por los misioneros dominicos a la misión de Shintuya, sobre la margen derecha del mismo río. Aunque no encontramos referencias a este grupo en las crónicas misionales sobre esta región, el lingüista y etnógrafo Helberg Chávez registró recientemente, en el territorio tradicional de este grupo, la existencia de una roca a la que se atribuía antiguamente la capacidad de dar oráculos y que constituía objeto de culto: «Los (harakmbut) oatipaeri poseían además un oráculo, la piedra Amânâ («¡Habla!»), desconocida para las otras unidades culturales harakmbut (como los tõiôeri, sapiteri y arâsâeri) y que los tõiôeri profanaron con un beso y se calló. Amânâ es una piedra con petroglifos grabados».⁵⁷

Aun cuando la información generada sobre este caso sea bastante limitada, sus características presentan gran similitud con otros ídolos parlantes andinos, por lo que creemos pertinente considerar en esta representación una influencia andina.

3. EL CASO DE LOS ÍDOLOS ARAWAK YANESHA Y ASHÁNINKA EN OXAPAMPA

Entre la región de las altas tierras de Jauja y Tarma (poblada por la etnia huanca y su subsección, la tarama) y el piedemonte constituido por las

⁵⁵ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Op. cit.*, p. 149.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁷ HELBERG, Heinrich. *Mbaisik. En la penumbra del atardecer*. Lima: CAAAP, 1996, p.16.

fuentes de los ríos Chanchamayo y Perené (donde se ubican las etnias yanasha y asháninka), existe una larga historia de relaciones de intercambio. De acuerdo con las investigaciones arqueológicas de Parsons y Hastings,⁵⁸ los tarama tenían asentamientos en las fuentes del río Chanchamayo y en el río Paucartambo, donde producían cultivos tropicales tales como la coca. Este era el producto que, tras la expansión inca, tributarían al Estado y luego a los encomenderos españoles.⁵⁹ Asimismo, estos asentamientos se encontraban adyacentes a otros de población arawak, del piedemonte, con los que mantenían relaciones de intercambio. En esta zona se encuentra el famoso cerro de la Sal, cuyos yacimientos de sal gema eran controlados por las etnias yanasha y asháninka, que constituían el eje de los intercambios de metales por productos tropicales entre las etnias de la cuenca del alto Ucayali y los de las altas tierras. Los asháninka y yanasha, por su ubicación geográfica, se constituyeron en intermediarios de este tráfico de bienes.⁶⁰ Testimonios de los caciques huanca, en las etapas iniciales de la Conquista, dan cuenta de visitas de estas poblaciones arawak —llamadas «antis» o «andes» en los documentos— a los asentamientos huanca en las altas tierras.⁶¹ Según Garcilaso, luego de producirse la conquista de Tarma y Bombón, Cápac Yupanqui, hermano del inca Pachacútec, continuó hacia el oriente y redujo a los antis.⁶² Es muy probable que este texto haga referencia a los asháninkas y yanashas. Sin embargo, este intento de

⁵⁸ PARSONS, Jeffrey R. y Charles M. HASTINGS. «The late intermediate period». En: KEATINGE, Richard W. *Peruvian Prehistory. An Overview of Pre-Inca and Inca Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 190-228.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 214-215.

⁶⁰ TIBESAR, Antonio. «The Salt Trade among the Montaña Indians of the Tarma Area». *Primitive Man*, n.º XXIII, pp. 103-109, Washington D.C., 1950.

⁶¹ GUACRA PÁUCAR, Felipe. «La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa por la instrucción de Su Magestad que a la dicha provincia se envió de molde». En: JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1965 [1582], t. I, p. 168

⁶² DE LA VEGA, Garcilaso Inca. *Op. cit.*, libro VI, cap. XI.

penetración no debió ser muy profundo ni duradero, ya que, como ha señalado Renard-Casevitz,⁶³ no existen en esta región vestigios (ruinas de fortificaciones militares, por ejemplo) que testimonien una ocupación inca continua o un control efectivo de la población.

A falta de otras fuentes escritas, la tradición oral amazónica otorga algunas pistas que han sido analizadas por esta investigadora. Así, es probable que los incas hayan intentado someter directamente a los asháninkas que, según registrara Torres López hacia 1960, conservan en su tradición oral el recuerdo de que el Inca deportó a algunos de sus ancestros a las minas e intentó obligarlos a sembrar coca para él.⁶⁴ Con los yaneshas, al parecer, los incas optaron por otra forma de relación, ya que, a diferencia de los anárquicos asháninkas, este pueblo presenta una estructura basada en un liderazgo político-religioso hereditario y constituida por los llamados «kornesha» (caso excepcional en los arawak pre-andinos y posible influencia andina). Este hecho habría permitido a la administración del imperio encontrar, en esta etnia, interlocutores definidos para una relación del tipo que ellos deseaban y de largo plazo. Así, la tradición oral yaneshas registrada por Duff nos habla de alianzas matrimoniales entre los incas y mujeres yaneshas. Estas relaciones, sin embargo, habrían fracasado por la diferencia de poder entre los aliados y por la situación paradójica del Estado inca al encontrarse subordinado a su socio del piedemonte cuando se encontraban en su territorio.⁶⁵

La antigüedad de las relaciones entre los pueblos de las altas tierras y los del piedemonte en esta región probablemente influyó en la definición de las representaciones religiosas yaneshas, que incluyen divinidades objeto. En el distrito de Quillazú, en la provincia de Oxapampa, al norte del cerro de la Sal, se ubica un antiguo santuario yaneshas que no aparece en las crónicas franciscanas sino muy tardíamente, a inicios del siglo XX. Al parecer, su tardía detección, en una época de mayor tole-

⁶³ RENARD-CASEVITZ, France-Marie. *Op. cit.*, p. 90.

⁶⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 81-86.

rancia religiosa por parte de los misioneros católicos, llevó a que dicho santuario no fuera destruido. El coronel Bailly-Maitre, en un viaje de exploración de rutas terrestres entre el río Huallaga y el puerto de Mairo en el Pachitea, visita la misión de Quillazú en 1908, cerca de la cual se encuentra el santuario yanesha, y nos brinda la relación más completa sobre este caso:

A ocho kilómetros al norte del convento (de la misión de Quillazú) existe lo que se llama en la región la capilla de los chunchos. En este lugar rinden culto los amueshas á tres grandes piedras levantadas; llegan de muy lejos á hacerles ofrendas.

Murmuran largas plegarias i se retiran, bailando, sin dar la espalda á los ídolos.

Día i noche se conserva en este lugar el fuego sagrado, sostenido en tres palos que se tocan en las puntas; unos brujos cuidan el culto i preparan la chicha á los adoradores.

Se cita uno de ellos, que se había distinguido un año por su religiosidad, edificando á los padres maravillados de tal resultado i que se retiró después á practicar delante de sus ídolos, con gran éxito, los actos exteriores de las ceremonias religiosas que había visto ejecutar, hasta simular con compunción la lectura de un libro hecho de plumas de pájaros, ayudado por otro que hacía de sacristán, para sucederle después de muerto.⁶⁶

Dionisio Ortiz, historiador franciscano, en su obra *Oxapampa*, señalaba en fecha tan tardía como 1967 que «existen en los terrenos de una hacienda unos históricos monolitos a los que antiguamente rendían culto

⁶⁶ BAILLY-MAITRE, L. «Viaje de estudios del estado mayor del ejército entre Huánuco y el Mairo. Apuntes sobre el viaje a la montaña». En: LARRABURE Y CORREA, Carlos (eds.). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima: Imprenta La Opinión Nacional, 1908, vol. 14, pp. 622-623.

los naturales. Aún hoy mismo contemplan estas grandes piedras con reverente culto». ⁶⁷ Más adelante, el mismo autor cita una nota del diario de investigación de Bernardino Izaguirre, autor de la *Historia de las misiones franciscanas*, quien visitó la zona en 1910:

En el Palmazú existen todavía unas piedras veneradas supersticiosamente por los indios. Las piedras parecen del terreno y no colocadas por industria humana, se alzan en una tierra de labranza. La más alta medirá unos dos metros. Felizmente ha desaparecido la ramada que los indios habían formado para guarecerlas. ⁶⁸

En febrero de 1973, el antropólogo norteamericano Richard Chase Smith participó en una ceremonia de adoración a estas piedras por los nativos yaneshas de la comunidad de Miraflores, cercana a la misión de Quillazú. Según relata este investigador, la más grande de las piedras es llamada *Yompor Yomper*; otra es llamada *Yachor Mamas* («nuestra madre Mamas») y las más pequeñas son sus hijos. *Yompor Yomper*, en el sistema yaneshas, constituye un hermano del sol. Según le relató un asistente a la ceremonia, quince años antes los colonos blancos habían violado el sitio, que hasta entonces había sido un centro ritual. Los colonos, buscando oro oculto, habían derribado y arrastrado fuera de su lugar los monolitos. Algunos incluso fueron destrozados. A fines de 1973, Smith participó en un intento de revitalización de este culto, y fueron puestos de pie nuevamente los monolitos. ⁶⁹ Según Weiss, ⁷⁰ los asháninkas consideran que es-

⁶⁷ ORTIZ, Dionisio. *Oxapampa*. Lima: San Antonio, 1967, p. 404.

⁶⁸ IZAGUIRRE, Bernardino. *Historia de las misiones franciscanas. Noticia de los progresos de la geografía en el oriente peruano*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1926. Cit. en ORTIZ, Dionisio. *Op. cit.*, p. 426.

⁶⁹ SMITH, Richard. «The Summer Institute of Linguistics: ethnocide disguised as a blessing». En: AABY, Peter y Soren HVALKOF. *Is god an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhague: IWGIA, 1981.

⁷⁰ WEISS, Gerald. *Campa Cosmology. The World of a forest tribe in South America*. New York: Anthropological Papers of the Museum of Natural History, 1975.

tas rocas constituyen «la ropa de Yompiri», una suerte de vestigio de esta divinidad. Por nuestros informantes asháninkas del Perené, sabemos que los asháninkas asistían a este templo llevándole a Yompiri ofrendas de collares. En este caso, podemos ver que tanto para los yaneshas como para los asháninkas estas rocas constituyen verdaderas reliquias sagradas en tanto que partes o vestigios de divinidades.

4. EL CASO DE LOS ÍDOLOS DE LOS PANATAGUA DEL ALTO HUALLAGA

Respecto del alto Huallaga, donde se encontraban los panataguas, nos encontramos con poblaciones ubicadas en un espacio situado entre los grupos del macroconjunto pano del llano amazónico del bajo Ucayali y bajo Huallaga ubicados al este, grupos arawak al sur (amuesha o yaneshas, y asháninka del macroconjunto anti o campa) y, al oeste, etnias de las altas tierras trasladadas al piedemonte. La denominación panatagua, al parecer, no designaba una unidad étnica sino un conjunto de diferentes grupos emparentados con diferentes familias lingüísticas (arawak y pano). Estos, de otra parte y como señala Tovar, se encontraban fuertemente quechuizados al momento del contacto europeo.⁷¹ Entre los llamados panataguas, encontramos a los carapachos o callisecas, emparentados con la familia pano, y los chuscus y panataguas, que, según Loukotka, presentaban lenguas emparentadas con el yaneshas de la familia arawak. Formaban parte del conjunto panatagua los grupos de lengua cognomona y tulumayo, de las cuales no hay datos lingüísticos.⁷² Según Santos Granero,⁷³ en la zona de piedemonte del alto Huallaga se encontraban

⁷¹ TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Gredos, 1984, p. 71.

⁷² *Ibid.*, pp. 66-71.

⁷³ SANTOS GRANERO, Fernando. «Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del «Gran Vacío Amazónico»». *Amazonía Peruana*, vol. VI, n.º 11, Lima, 1985, pp. 9-38.

colonias de familias de etnias de las altas tierras, como los chupaychus, los yachas (subdivididos en yachas y queros) e incluso un grupo de *mitmaqkuna* cusqueño que el imperio inca había instalado allí. Todos estos grupos se dedicaban a producir coca en estas tierras. El imperio, a fin de defender a sus tributarios al igual que a sus *mitmaqkuna*, había construido tres fortalezas militares en la zona del río Huallaga para prevenir y controlar las arremetidas de los grupos amazónicos.

Durante el período de la conquista española, el jefe de guerra quechua Ylla Topa —enviado por Manco Inca desde Vilcabamba a hostilizar a los huancas— debió retirarse hacia esta zona, donde se refugió en una región del Huallaga conocida como Rupa Rupa. Desde allí hostilizaba y asaltaba a los chupachos y a los indios de Huánuco. En 1539, Francisco Pizarro envía a Gómez de Alvarado a reducirlo y funda la ciudad de León de Huánuco. Esta, sin embargo, se despobló muy pronto. El conquistador Pedro Barroso la repobló y bajo el gobierno de Vaca de Castro, quien envió a Pedro de Puellas, se logró el asentamiento definitivo. Para entonces, Juan de Vargas ya había apresado a Illa Túpac.⁷⁴ Sin embargo, parece ser que parte de sus seguidores lograron retirarse a Rupa Rupa, pues hacia 1643, cuando los misioneros franciscanos llevan a cabo la fundación de misiones entre los panataguas —según relata Rodríguez Tena en su crónica—, encontraron a los descendientes de estos incas. Cuando llegan a los poblados de los tepquis, estos les indican la presencia de una población de origen inca en la zona, en una isla del Huallaga:

Dieron suelta a una india, para que fuese a dar parte a los de la isla de su venida. Bolvió con un cazique, y otros, a quien se agasajó, así como a los que con él llegaron; a los machetes, llamaban espadas; a las chaquiras, castilla; mascaban yerba coca y hacían las seremonias de los indios del Cusco en su trato, y paras parecidos de el todo: sus armas, flechas de

⁷⁴ ESPINOZA SORIANO, Waldemar. «Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú 1558, 1560, 1561». *Anales científicos de la Universidad del Centro del Perú*, n.º 1 Huancayo, 1971, p. 148.

dos layas y fuertes macanas. El cazique pidió asiento, ocurrió un indio, con uno labrado, como los de los Reyes Ingas, sentado, en una canción triste, hizo relación de los Reyes Ingas, de la muerte dada a Atahualpa, mentó el Cusco, y otras poblaciones. Fue tal su afabilidad, y noticias que dio, que los nuestros, prendados de él dieron libertad a los más de los arrestados, reservando algunos para intérpretes; los que venida la noche escaparon, no pareciendo después nadie. Faltándoles los bastimentos y rezelando alguna emboscada [...] los padres trataron de retirarse a los Tepquis [...]⁷⁵

Hacia 1557, el encomendero español de los chupaychos, capitán Gómez Arias Dávila, obtiene licencia de la Corona para hacer una entrada militar a la zona del Huallaga. Para ello, lleva entre sus fuerzas a los chupaychos e intenta manipular la situación de conflicto entre los panataguas y los tulumayos, aliándose con estos últimos contra los primeros. La tentativa fracasa. Hacia 1626, un dirigente panatagua llamado Talancha fue a la ciudad de Huánuco pidiendo el bautizo y sacerdotes para sus seguidores, con lo que se inicia el proceso misional en esta región. Los misioneros ofrecen, además de sacerdotes, apoyo militar a los panataguas contra sus enemigos panos, los chillipaguas o chitinaguas.⁷⁶ Algunos años después, en 1646, los vecinos de Huánuco realizan una entrada armada al Huallaga. Una vez asegurada la frontera, se fundaron seis pueblos de misión: San Francisco de Chuzco, donde estaba el convento y del cual dependían los otros cinco pueblos: San Antonio de Cochero; Santa Ana de Xaupá; San Luis de Tinganeses; Concepción de Tonua; y San Buenaventura de Tulumayo. En esta entrada, el dirigente panatagua Talancha jugó un papel central, ya que logró imponerse, con el respaldo de las fuerzas españolas, a los tulumayos, pueblo que hasta entonces había sido enemigo. Una nueva entrada armada de los vecinos de

⁷⁵ RODRÍGUEZ TENA, Fernando. «Misiones apostólicas de la religión de mi padre san Francisco de Asís en América». *Amazonía Peruana*, libro III, vol.1, n.º 1, pp. 148-149.

⁷⁶ VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima: Lumen, 1949, p. 27. Citado por SANTOS GRANERO, Fernando. *Op. cit.*, p. 24.

Huánuco, con Talancha y sus seguidores como guías, los lleva más allá de la zona de los tulumayos hasta la zona ocupada por los payansos. Una vez que estos han sido reducidos, los misioneros los incorporaron a su sistema de pueblos de misión. Llegados a este punto, sin embargo, sobrevinieron epidemias de viruela que diezmaron a la población. Estas misiones, que se dice llegaron a tener 20 000 almas, se vieron reducidas casi a dos pueblos: el de Tulumayo y el pequeño pueblo de Cuchero. Los habitantes de este último, sin embargo, siguiendo a los sobrevivientes de los otros, se retiraron. Un nuevo sacerdote intentó reagruparlos, pero entonces los callisecas atacaron el pueblo y asesinaron al misionero. Solo hacia 1712, por gestiones del comisario de misiones de la Orden Franciscana, fray Francisco de San José, se realizó una nueva entrada de fuerzas militares para reducir y reunir a los indígenas. Esta llegó hasta el pueblo de Pozuzo (cerca de la actual Oxapampa), probablemente amuesha, y a las localidades de Pino, Cuchero, Panchis Unitis y Tilingo, y logró reunir 300 indígenas. No se realizaron nuevas entradas militares y, al sobrevenir nuevas epidemias, muchos indígenas se retiraron.⁷⁷ Como consecuencia del proceso misional, de la drástica baja demográfica sufrida por esta población y de las relaciones más continuas con la población andina, los panataguas pierden su identidad étnica. El historiador franciscano padre Bernardino Izaguirre señalaba, hacia 1920, que los restos de los diferentes grupos (tulumayos, chunataguas y tepquis) que tras el proceso misional habían perdido su identidad étnica, y que componían los llamados panataguas, habían llevado a cabo una recomposición étnica. Esta recomposición dio lugar a los cholones e hibitos, que se encontraban hacia el río Panao, aunque, como subraya Izaguirre, se diferenciaron poco del resto de la población mestiza que había colonizado para entonces la región. Estos salían a Cajamarquilla a intercambiar hoja de coca por telas y herramientas de metal.⁷⁸ Hacia 1930, según

⁷⁷ RODRÍGUEZ TENA, Fernando. *Op. cit.* pp. 157-170; IZAGUIRRE, Bernardino. *Op. cit.*, t. I.

⁷⁸ IZAGUIRRE, Bernardino. *Op. cit.*, t. XII, pp. 389-394.

Tessman, había un grupo de cholones cerca de Huánuco, otro en Tingo María y otros en el alto Huallaga y el Huallaga medio.⁷⁹ Asimismo, había un grupo de 500 hibitos en uno de los tributarios del Huallaga central.⁸⁰

La destrucción de las etnias de esta región a causa del proceso descrito no ha permitido posteriores investigaciones etnográficas respecto del sistema de representaciones de lo sagrado de los llamados panataguas. Sin embargo, sabemos —a través de la crónica misional de Rodríguez Tena y de la de Córdoba y Salinas— que los panataguas tulumayos poseyeron divinidades objeto a las cuales rendían culto y que registraban conocimientos referidos a estas en sistemas de anudamientos similares a los quipos de las altas tierras, hecho que evidencia la influencia andina en este caso:

A los principios de la entrada de nuestros frailes en Panataguas tuvo noticia el padre fray Gaspar de Vera se conservaban en la tierra dos ídolos antiguos, a quienes los indios mochaban [ofrecían sacrificios], siendo del común muy temidos, aunque no de todos adorados, porque en estas naciones no era general la idolatría, menos la tierra adentro, donde es fama [como ya está dicho] que hay templos de ídolos, que reverencian y adoran ciegos.

Hubo, pues, el padre fray Gaspar, a las manos los dos ídolos; el uno era de piedra, figura de un feo mono de media vara de alto y el otro un pescado de madera de tres cuartas de largo. Llevólos al pueblo principal de Tonua, donde para día señalado se agregaron de toda la comarca los indios y, precediendo sermón el intento, celebró auto, y puestos los ídolos sobre mucha leña, que los indios cristianos habían prevenido, se les dio fuego, que subiendo las llamas a las nubes con vilipendio de Satanás y gloria de la Cruz de Cristo feneció la idolatría, pues no se sabe hay alguna en toda aquella provincia. Los sacerdotes idólatras, que guardaban estos

⁷⁹ TESSMANN, Günter. *Los indígenas del Perú nororiental*. Quito: Abya-Yala, 1999 [1930], p. 300.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 254-255.

basiliscos, viéndose descubiertos, dijeron que muchos indios, que antiguamente habían entrado la tierra adentro les habían dejado a sus antepasados, y con los ritos y supersticiones habían ido heredando tan feas y abominables joyas.⁸¹

Los que, según descubrió el Padre Fray Gaspar de Vera, tenían dos ídolos; aunque la idolatría no es general en aquellas naciones; el uno de piedra, figura de un mono atroz, de media vara de alto; el otro de madera, de 3 cuartas de largo, efigie de un pez. Fueron traídos al pueblo de Tonua, convidáronse a los indios; procedió sermonal caso, traída leña para los indios y a los cristianos, en una hoguera fueron reducidos a polvo. Sus sacerdotes, dixeron, de haverlos traído sus ascendientes de la tierra adentro. Tenían tradición del diluvio del padre Noé, viciada de algunas circunstancias. Conservaban algunas antiguallas en sus quipos o ramales de hilos de varios colores, y nudos, los que leían con gran destreza; como nosotros nuestros libros.⁸²

Paulatinamente, los sacerdotes —que de acuerdo con estas fuentes eran tanto hombres como mujeres— murieron víctimas de las epidemias que exterminaron estas poblaciones o se convirtieron al catolicismo:

Un indio nombrado Chimafina, muy anciano, principal, de los que llama chupadores, son sus médicos, todos, superstición y embustes, adoleció en un pueblo de Panataguas [...] El Padre lo catequizó lo mejor que pudo; el indio sacó de una taleguilla unas piedrecillas con que hacía sus embustes; y le reveló varias cosas, que importaron mucho, para la conversión de otros varios [...] murió bautizado. Corrió la noticia del caso por la Tierra y fue causa de bautizarse muchos.⁸³

⁸¹ CÓRDOVA Y SALINAS, Diego. *Crónica franciscana de las provincias del Perú* [ed. por L. Gomez Canedo]. Washington D.C.: Academy of American Franciscan History, 1957 [1651], p. 239.

⁸² RODRÍGUEZ TENA, Fernando. *Op. cit.*, p. 146.

⁸³ *Ibid.*, p. 154.

5. ACERCA DEL ÁREA NORTE DE LOS ANDES CENTRALES: EL MARAÑÓN CENTRAL Y LAS ZONAS ADYACENTES

Como hemos señalado al inicio de este artículo, la región del curso central del río Marañón, en la actual provincia peruana de Jaén, constituye una sección del piedemonte oriental de los Andes centrales que, debido a la menor altitud de los Andes en esa zona, tiene una historia de antigua comunicación entre el área amazónica y la costa del Pacífico a través de los Andes del norte. Según el reporte arqueológico de Rojas Ponce⁸⁴ sobre el sitio de huaca Huayurco, en la confluencia de los ríos Chinchipe (tributario del Marañón) y Tabaconas, en esta zona del piedemonte existió un centro de producción de recipientes de piedra encontrados en Chavín de Huántar. Este hecho constituiría una prueba adicional de la relación con este centro cultural andino. Durante la expansión inca a los Andes del norte, según la crónica de Cieza de León, Huayna Cápac trató de conquistar el Marañón central, pero su ejército fue repelido por los pacamoros o bracamoros. Tras ser derrotado, se dirige a la sierra de Ecuador, donde funda el centro administrativo y religioso de Tumibamba, en el emplazamiento de la actual ciudad de Cuenca. Según Cabello de Valboa, las tropas incaicas habrían llegado hasta el río Chinchipe, desde donde debieron retroceder para más tarde retirarse. Al momento de la invasión europea, esta región constituía una zona de transición ecológica y cultural entre el área andina y el piedemonte amazónico, en la cual se encontraban cacicazgos andinos (como los de huambos y tabaconas, de habla quechua); poblaciones andinas sin organización política centralizada; y, también, poblaciones amazónicas. Así lo muestran documentos como la anónima *Relación de la tierra de Jaén* y la *Relación de Diego Palomino*, publicadas por Jiménez de la Espada, así como documentos de la época publicados posteriormente por Espinoza Soriano.⁸⁵

⁸⁴ ROJAS, Pedro. «La huaca Huayurco». En: SILVA SANTISTEBAN, Fernando; Waldemar ESPINOZA; y Roger RAVINES (eds.). *Historia de Cajamarca*. Cajamarca: Instituto Nacional de Cultura-Corporación de Desarrollo de Cajamarca, 1985, t. I.

⁸⁵ ESPINOZA SORIANO, Waldemar. «Los grupos étnicos de la cuenca del Chuquimayo,

Si bien en el primer documento, escrito hacia 1580, se señala que «los ritos que estos indios tenían antiguamente es que adoraban algunas piedras, porque en ellas se les aparecía el Demonio y hablaba con ellos»,⁸⁶ no queda claro que las poblaciones del área de lengua patagónica (de origen carib según algunos autores⁸⁷ y jivaroana según otros⁸⁸) que hayan participado de este tipo de representaciones. Un monolito tallado con una figura femenina alusiva a la fecundidad, reportado por Regan⁸⁹ en esta zona (actual distrito de San José del Alto, en la provincia de Jaén), en el lugar llamado la Pampa del Inca, se encuentra al parecer en el territorio del antiguo cacicazgo de Huambos, de habla quechua y tributario del Estado inca. Las etnias amazónicas se encontraban, más bien, en las márgenes del río Chinchipe (tributario del Marañón). Y si bien existía, según estos documentos, intercambio entre estos diferentes grupos andinos y amazónicos alrededor de los yacimientos de sal de la zona, la imprecisión de los documentos coloniales nos lleva a ser cautelosos sobre si estos últimos hubieran aceptado ídolos entre sus representaciones de lo sagrado. Según Espinoza Soriano, la destrucción demográfica de estas poblaciones se produjo muy rápidamente debido a tres factores: a su distribución en encomiendas, a que fueron obligados a trabajar en los lavaderos de oro de los ríos de la región en muy duras condiciones y a las epidemias. Esta circunstancia llevó a que, de 1549 a 1606, la población disminuyera en un 95,27%.⁹⁰ Ello explica la inexistencia de información etnográfica posterior que nos permita abordar los sistemas de esta región del piedemonte.

siglos XV y XVI». *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines*, vol. II, n.º 3, 1973.

⁸⁶ ANÓNIMO. «Relación de la tierra de Jaén» En: JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1965, t. III, p. 146

⁸⁷ TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA. *Op. cit.*

⁸⁸ REGAN, Jaime. *A la sombra de los cerros. Las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua*. Lima: CAAAP-Vicariato Apostólico de Jaén, 2001, pp. 27-28.

⁸⁹ REGAN, Jaime. *Op. cit.*

⁹⁰ ESPINOZA SORIANO, Waldemar. *Op. cit.*

CONCLUSIONES

A lo largo del presente artículo hemos mostrado la existencia, en tres regiones del piedemonte de los Andes centrales con historia, de relaciones de intercambio y colonización desde las altas tierras (el Huallaga, el piedemonte de Tarma y las fuentes de los ríos Madre de Dios y Beni). Además, hemos presentado cinco casos de representaciones de lo sagrado tipo divinidades objeto: los ídolos de los panataguas tulumayos del Huallaga; los ídolos y templos yaneshas o amueshas (arawak), en la provincia de Oxapampa; el ídolo de los oatipaeri (harakmbut) en el alto Madre de Dios; y los ídolos de los araonas (takanas) y aguachiles (takanas), los tres últimos entre las fuentes de los ríos Madre de Dios y Beni. A pesar de los vacíos aún existentes en la investigación arqueológica e histórica acerca de las relaciones entre los Andes y la Amazonía (dado que este tipo de representaciones constituye, como hemos visto, casos poco comunes en la cuenca amazónica y su ubicación a lo largo del piedemonte oriental de los Andes centrales), podemos pensar razonablemente que se trata del resultado de una influencia de las culturas de las altas tierras en esta área cultural. La pérdida de la identidad étnica, en algunos casos, y el proceso misional, en otros, ha llevado a que el discurso alrededor de las señaladas divinidades objeto se haya perdido en la mayor parte de los casos señalados. Este hecho es lo que nos impide hacer mayores afirmaciones acerca del carácter de la relación con lo sagrado atribuida a estos objetos y de las poblaciones a las que pertenecían. El escueto registro en la crónica misional de estos casos tampoco ha permitido que este se conserve más allá de breves referencias a dones de los ancestros. Sin embargo, en el caso de la divinidad yanasha y asháninka —Yompör Yompiri o Yompiri—, el discurso registrado por la moderna etnografía nos muestra que estos objetos son reliquias sagradas en tanto que son vestigios o parte de una totalidad mayor que para estos pueblos constituye lo sagrado.

BIBLIOGRAFÍA

AABY, Peter y Soren HVALKOF

Is god an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics. Copenhague: IWGIA, 1981.

ACOSTA, José de

«Historia natural y moral de las Indias». *Historia 16, Crónicas de América 70*, Madrid, 1987.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

La extirpación de la idolatría en el Pirú. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1999.

AUGÉ, Marc

Génie du Paganisme. París: Gallimard, 1982.

Le Dieu Objet. París: Flammarion, 1988.

BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI

De l'Idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses. París: Seuil, 1988.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

«Des Esprits aux ancêtres. Procédés linguistiques, conception du language et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne». *L'Homme*, n.º 126-128, París, 1993, pp. 409-428.

«Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie». *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 83, 1997, pp. 83-110.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

Crónica del Perú. Primera Parte. Lima: PUCP-Academia Nacional de Historia, 1986 [1553].

CLASTRES, Pierre

«Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud». *Recherches d'anthropologie politique.* París: Seuil, 1980, pp. 59-101.

CÓRDOVA Y SALINAS, Diego

«Crónica franciscana de las provincias del Perú» [ed. por L. Gomez Canedo]. Washington D.C.: Academy of American Franciscan History, 1957 [1651].

- DE LA VEGA, Garcilaso Inca
Comentarios reales de los incas. (edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar). México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- EGAÑA, Antonio (SJ)
Monumenta Peruana. Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1974.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
 «Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú 1558, 1560, 1561». *Anales científicos de la Universidad del Centro del Perú*, n.º 1, Huancayo, 1971, pp. 3-407.
 «Los grupos étnicos de la cuenca del Chuquimayo, siglos XV y XVI». *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines*, vol. II, n.º 3, 1973, pp. 19-73.
- GAMBOA, Pedro Sarmiento de
Historia general llamada indica. Buenos Aires: Emecé, 1942 [1572].
- GODOY, Jack
Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad. Barcelona: Paidós, 1999, 310 pp.
- HELBERG, Heinrich
Mbaisik. En la penumbra del atardecer. Lima: CAAAP, 1996. 224 p.
- IZAGUIRRE, Bernardino
Historia de las misiones franciscanas. Noticia de los progresos de la geografía en el oriente peruano. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1926, ts. I y XII.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos.
Relaciones geográficas de Indias. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1965, 3 ts.
- JOUANEN, José
Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. Quito: Editorial Ecuatoriana, 1941-1943.
- KEATINGE, Richard W.
Peruvian Prehistory. An Overview of Pre-Inca and Inca Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 364 pp.

LARRABURE Y CORREA, Carlos

Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto. Lima: Imprenta La Opinión Nacional, 1908, 18 vols.

MAURTUA, Víctor

Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana. Buenos Aires: Imprenta Kraft, 1906, ts. V, VII y XII.

MURRAY VINCENT, William

«Mascaras. Objetos rituais do Alto Rio Negro». En: RIBEIRO, Berta. *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Arte india, 1986, vol. 3, pp. 151-171.

PANÉ, Fray Ramón

Relación acerca de las antigüedades de los indios. México: Siglo XXI, 1988 [1498], 125 pp.

REGAN, Jaime

A la sombra de los cerros. Las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua. Lima: CAAAP-Vicariato Apostólico de Jaén, 2001, 275 pp.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. *et. al.*

Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Quito: ABYA-YALA-IFEA, 1988, 2 ts.

ROTH, Walter E.

An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians (Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology). Washington D.C.: Bureau of American Ethnology, 1915.

RODRÍGUEZ TENA, Fernando

«Misiones apostólicas de la religión de mi padre san Francisco de Asís en América». Libro III. *Amazonía Peruana*, vol. 1, n.º 1, pp. 139-156 y n.º 2, pp. 157-170, 1976 [1774].

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan

«Relación de antigüedades deste reino del Perú» (edición al cuidado de URBANO, Henríque y Ana SÁNCHEZ). *Historia 16, Crónicas de América 70*, Madrid, 1992.

SANTOS GRANERO, Fernando

«Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del «Gran Vacío Amazónico»». *Amazonía Peruana*, vol. VI, n.º 11, Lima, 1985, pp. 9-38.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando; Waldemar ESPINOZA; y Roger RAVINES (eds.)
Historia de Cajamarca. Cajamarca: Instituto Nacional de Cultura-Corporación de Desarrollo de Cajamarca, 1985, t. I.

STEWART, Julian
Handbook of South American Indians. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology - Smithsonian Institution, 1967, vols. 3 y 5.

TESSMANN, Günter
Los indígenas del Perú nororiental. Quito: Abya-Yala, 1999 [1930].

TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA
Catálogo de las lenguas de América del Sur. Madrid: Gredos, 1984.

TORRES, Bernardo de
Crónica del Perú. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1974, 3 vols.

VARGAS UGARTE, Rubén
Historia del Santo Cristo de los Milagros. Lima: Lumen, 1949.

WEISS, Gerald
Campa Cosmology. The World of a forest tribe in South America. Nueva York: Anthropological Papers of the Museum of Natural History, 1975.

VI. LA RELIGIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Iglesia y orden social.

Constantes para la interpretación del impacto eclesiástico en el Perú¹

Patricia Martínez I Álvarez

En el Perú actual, la trascendencia de la opinión de la Iglesia en los acontecimientos públicos y privados no es gratuita. Cuando el episcopado es llamado a intervenir como mediador en situaciones de conflicto político, el Perú evoca tiempos muy significativos de su historia. Cuando se acude los domingos a escuchar «la palabra de Dios» en la homilía de los sacerdotes, se remite al presente una histórica amalgama de factores sociales, políticos, raciales y morales que han determinado la morfología del Perú del siglo XXI. Cuando la Iglesia, con legítima autoridad moral, condena o aprueba públicamente estilos de vida, opciones, corrientes de pensamiento o acontecimientos de la vida del país, lo hace precisamente por la fuerza histórica que ha ido construyendo en nuestro contexto. Este artículo pretende poner de relieve algunas de las características de esa fuerza histórica que, a lo largo de los siglos, la Iglesia ha ido afianzando en el Perú.

¹ Agradezco las observaciones y críticas que los miembros del SIER de la PUCP (Lima) han hecho a versiones previas de este texto, cuando era solo un proyecto. En términos más concretos, agradezco los replanteamientos que me han invitado a hacer Rosa Alayza, politóloga, directora del IBC (Lima); Eduardo Arens, teólogo, profesor del ISET (Lima); Juan Abugattas, filósofo, vice-ministro de Educación (Perú); y Pilar García Jordán, historiadora, catedrática de la UB (Barcelona), amigos a los que debo, entre otras muchas cosas, el gusto por seguir conociendo.

En la actualidad, cualquier intento de análisis social implica el uso de términos como «tolerancia», «diversidad», «igualdad», «diferencia»; sin embargo, en el caso específico del Perú, su uso como elementos de medición nos conduce, inevitablemente, a analizar la impresión producida por el orden colonial y a sacar algunas conclusiones que ayuden a comprender situaciones cotidianas. Parece que hoy se cierra una etapa marcada por la carencia de instituciones legítimamente representativas de la voluntad de los peruanos; parece que asomaran tiempos nuevos en los que se empezará a recoger los frutos de una significativa tenacidad: la de tener una escena pública que represente y reconozca los derechos y deberes de la ciudadanía, y la de configurar un panorama público en el que las individualidades se sientan identificadas.

¿De qué hablamos en el Perú cuando usamos el término «ciudadanía»? ¿Quiénes han sido ciudadanos peruanos hasta ahora en el Perú? ¿Quiénes han tenido derechos fundamentales, deberes, espacios de representación e instituciones desde las que puedan pronunciarse y a las que puedan dirigirse?

Salir a la calle, movilizarse en una «combi», entrar en una oficina pública, viajar por diversos pueblos de la serranía, observar los adjetivos con los que se describe a la selva o atravesar la ciudad de Lima de sur a norte son todas prácticas que nos permiten captar un entramado social en el que se cruzan elementos raciales, económicos, urbanos y rurales; un entramado en el que el sujeto necesita muchas veces afirmarse en la negación del «otro». ¿Será que llevamos unos 469 años construyéndonos así?

Las constantes que voy a poner de relieve tienen que ver con la relación que se ha establecido históricamente en el Perú entre el manejo de determinados discursos religiosos y la construcción de un orden social que se jerarquiza en términos de raza y sexo.²

² Efectivamente, este manejo de discursos religiosos debe ser interpretado desde sus contextos y particularidades, y es expuesto aquí desde la forma en que algunos sectores lo usaron en su momento. Más allá de estos, cabría poner de manifiesto la existencia de discursos y formas religiosas populares que lograron trascender a los anteriores, configurando un orden incluyente y no excluyente.

1. EL *CAPRICH*O DE DIOS: VARONES BLANCOS, HISPANOS Y CRISTIANOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO ORDEN EN LOS ANDES

Las etapas más significativas de la historia del Perú, en las que el uso del discurso religioso desde una posición de poder legitimaba el ordenamiento jerárquico de la sociedad, fueron la Conquista y la Colonia. Me parece significativo, además, que atendamos a las diversas disfuncionalidades que precedían la hazaña conquistadora y evangelizadora, y que entendamos que, en varios momentos, el discurso religioso fue manipulado por este tipo de carencias para legitimar la exclusión. ¿Qué voluntades y necesidades llegaron en las bodegas de los navíos que traían el Reino de Dios al Perú?

1.1. Iglesia, monarquía y colonos

En sí mismos, y por sus propias virtudes, ni los colonizadores ni la monarquía representaban gran cosa; de la misma manera, no necesariamente representa gran cosa, en sí misma, la joven blanca que maneja un auto último modelo y que necesita bajar la ventanilla para «cholear» al conductor de una «combi». Sin embargo, ella se afirma en la negación del «otro», igual que colonizadores y monarcas se construyeron en la negación de los indios y de sus legítimas propiedades. Ni siquiera la Iglesia, en el siglo XVI, podía sustentar su universalidad legítimamente.

¿Qué no eran los indios entonces? Los indios no eran ni blancos ni hispanos ni cristianos, y pronto los indios no eran dueños de sus tierras ni de sus riquezas naturales. El dominio por la fuerza no se explicaba en sí mismo, mientras el Humanismo ya había empezado a desarrollar sus críticas a las relaciones feudales de poder en Europa.³ La construcción

³ En este sentido, hay que recordar que, desde la Iglesia misma, el Humanismo había consolidado una teología que, entre otras cosas, cuestionaría la legitimidad de la conquista americana. Véanse para esto, por ejemplo, las obras de Francisco de Vitoria y de Bartolomé de las Casas.

política de un imperio, de igual manera, era difícil de sostener mientras se estrenaban las nuevas teorías políticas acerca del Estado moderno en el Viejo Continente. Tampoco la universalidad de la Iglesia se justificaba después de dos largos siglos de avatares pontificios entre Aviñón, Roma y el poder nacional de los obispos en el Concilio; pero en Dios, en el dios de los cristianos al que los indios desconocían, sí podía legitimarse la aventura de la colonización del Perú. Es significativo que, apenas estrenado el proceso, la monarquía española, haciendo uso del derecho de patronato sobre la Iglesia en América, restringiera la llegada de misioneros vinculados a corrientes humanistas en España.⁴ Es significativo que, entre los miembros del clero secular y los religiosos utópicos evangelizadores, se registraran a menudo conflictos en los terrenos de la evangelización, y que los concilios limenses terminaran por imponer la unidad en los criterios y, en los discursos utilizados para esta tarea,⁵ una unidad tridentina capaz de perseguir cualquier sospecha de heterodoxia.

Pero ¿cómo se había llegado a producir esta amalgama entre las distintas necesidades: entre la necesidad de los colonizadores de afirmarse como propietarios de hombres y mujeres, de las tierras y del oro; la necesidad de la monarquía española de legitimarse como emperatriz hegemónica en el mundo y portadora del discurso religioso de la universalidad; y la necesidad de cristianización en todos los rincones descubiertos? A esta encru-

⁴ En el año 1560, por ejemplo, el monarca español envió una ordenanza a Lima por la que se prohibía la construcción de monasterios que no fueran adscritos a las órdenes tradicionales (ya conventualizadas en ese momento en España). Igualmente, en 1571, la Monarquía exhortaba a que los religiosos apóstatas fueran expulsados del Perú. Para ver esta documentación, revisar LISSÓN CHÁVEZ, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. Sevilla: Manuel Ballesteros, 1943-1946. Publicación dirigida por monseñor Emilio Lissón Chávez, de la Congregación de la Misión (Paúles), arzobispo titular de Methymne, dimisionario de Lima (Perú).

⁵ En el año 1571, el virrey del Perú anunciaba que, ante las diferencias doctrinales que había entre el Arzobispo y los religiosos, en España se estaba preparando un catecismo que sería, en adelante, el único a emplearse por los evangelizadores. Véase LISSÓN CHÁVEZ, Emilio. *Op. cit.*

cijada se llegó por los lastres bajomedievales que arrastraban la sociedad hispana, su monarquía y el Pontificado.⁶

La crisis de la Edad Media y del orden feudal en toda Europa llevaba casi dos siglos agudizando debates. Hay que partir de la idea de que el orden feudal se había sustentado en el uso, por parte del poder, de un discurso religioso que hacía exclusivo el conocimiento y situaba a los seres humanos en distintas escalas de vasallaje en el entramado social.⁷ La crisis de este sistema contraponía la idea tradicional de la «Iglesia en el mundo» a la posibilidad de una «Iglesia del mundo», de una Iglesia de los hombres y de las mujeres capaces de conocer a Dios y de hacerse uno en Él. Esta crisis contraponía, entonces, la organización jerárquica de la sociedad a las relaciones horizontales entre nuevos y distintos grupos. Había arrebatado poder a las monarquías y determinado la dinámica de las riquezas en la capacidad de comercializar y manufacturar. El descubrimiento de América resolvió este tipo de debates, deteniendo el proceso de modernización en muchos niveles, principalmente en España,⁸ y devolviendo la posibilidad de dominio a los antiguos anhelos de jerarquización social. A la Iglesia, por su parte, le devolvió la posibilidad de hacerse nuevamente universal bajo el retorno al uso de discursos providencialistas; y a la monarquía española, la de convertirse en la emperatriz mundial de la nueva dinámica económica.

⁶ Una interesante reflexión sobre la problemática bajomedieval del desordenamiento social y el cultivo de los parámetros culturales en exclusivas clases sociales se puede ver en BÜHLER, Johannes. *Vida y cultura en la Edad Media*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

⁷ No es casual que la teología cisterciense, primero, y la praxis evangélica del siglo XIII, precisamente durante el inicio de la crisis del feudalismo, fueran discursos y quehaceres puestos en la mira de la vigilancia ortodoxista de la Iglesia.

⁸ La hipótesis que manejo aquí tiene que ver con el hecho de que, en plena construcción del mapa europeo en términos de Estados modernos —incluyendo la crítica que eso supuso al tradicional uso del discurso religioso para la imperialización y la legitimación del orden social jerárquico— resultara un «retroceso» el hecho de la conquista de América, a través de la cual España obtuvo un lugar hegemónico y por la que parte de su población regresó a los tiempos del dominio feudal. En este detenimiento o retroceso, de igual manera, recuperó la Iglesia su función tradicional.

Colonizadores, Iglesia y monarcas resolvieron sus pérdidas en la conquista del «otro», en la posibilidad de afirmarse negando en el «otro» sus tradiciones religiosas (aunque más tarde las reconocieran como medio importante para la evangelización), su libertad y su soberanía; reconstruyendo, sobre todo a partir de la exclusividad en el conocimiento de Dios, un orden semejante al feudal. En este sentido, lo que pretendo afirmar tiene que ver con la mezcla de factores sociales y políticos que se sustentarán en el discurso religioso para crear un orden determinado: el de la jerarquización cruzando todas estas dimensiones.

Pronto surgió, en esta realidad, una especie de híbrido racial (y, ya que la escala de valores morales y sociales situaba al hombre blanco en el vértice, un híbrido social también) sobre el que habría que reformularse partes del discurso. Los mestizos y criollos, que durante varios años quedaron sometidos a los blancos hispanos, tuvieron la posibilidad de ocupar un lugar distinto al de los indios, hecho que se consolidaría especialmente durante los siglos XVII y XVIII.⁹ Durante este tiempo, y hasta la crisis que se suscitaba en el siglo XVIII en el sistema colonial, la escala social superponía a hispanos sobre criollos y a criollos sobre indios: las constantes, una vez más, fueron el manejo de un discurso religioso y las prácticas religiosas que sostuvieran dicho entramado jerárquico. Qué significativo que la Lima del siglo XVII —tiempo en que los criollos dominan fundamentalmente el orden colonial y reproducen lo hispano tratando de encarnarlo— fuera el paraíso de la santidad tridentina¹⁰ y que gran parte de los archivos eclesiásticos hoy nos descubran un gran número de

⁹ A mi parecer, el mantenimiento del prestigio de la nobleza india, sin embargo, tiene que ver con la continuidad que se otorgó a la estrategia inicial de alianza entre esta y los conquistadores (luego colonizadores). Y es que mantener las relaciones de jerarquización entre los indios mismos garantizaba la colaboración de la nobleza incaica en el orden colonial. No por casualidad, en el siglo XVIII, cuando España pretenda absorber su poder, se construyó el discurso indigenista, el mismo que, «desde arriba», pretenderá amalgamar a todos los indios sin que «desde abajo» se participe más que en el levantamiento.

¹⁰ Para el modo en que se instaura el tridentinismo en el Perú en términos de espiritualidad y misticismo, véase MUJICA, Ramón. *Santa Rosa y su tiempo*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995.

procesos inquisitoriales por hechicería contra los indios e indias en ese período.

Las instituciones que se erigieron en el Perú durante el siglo XVI y que sostenían a la Colonia recordaban tenazmente que quienes tenían derechos de representatividad eran los colonizadores. Los indios —que aún debían ser civilizados y cristianizados, que aún debían ser transformados a los parámetros del modelo hispano— carecían de estos derechos, según demostró el discurso opuesto al Humanismo de la Escuela de Salamanca: porque el blanco era colonizador y cristiano, tenía legitimidad para construir un orden de este tipo. Y esta simetría entre ser colonizador y cristiano estaba determinada desde el origen de la conquista de América, a partir de las bulas pontificias que Alejandro VI había otorgado a los Reyes Católicos en 1493.

Ya he mencionado anteriormente qué tipo de intereses podía tener el Pontificado para legitimar la conquista de América: la posibilidad de reconstruir, apoyando al emergente imperio español, su propia universalidad o, cuando menos, su supremacía en el mundo. Ahora, ¿por qué a partir del siglo XVI, sobre todo en el Perú, se usó como discurso religioso el del catolicismo específicamente contrarreformista? La razón estriba en que un catolicismo de este corte reafirmaba el agrado del pontífice por la obra española (la misma que llevaba a cabo la expropiación de la autodeterminación y significación indígenas) y obtenía de este el apoyo. Por otro lado, el catolicismo contrarreformista permitía la lucha contra catolicismos y cristianismos humanistas que eran, en Europa, los que habían sustraído autoridad a la institución eclesiástica y, en algunos casos, los que habían roto con ella: usarlo como bandera significaba amalgamar con fuerza el cruce entre lo político, lo social y lo religioso. ¿Qué significativo que pasaran casi doscientos años entre el tercer y cuarto concilios limenses (en 1583 y en 1591, momentos de la afirmación sacramental y catequista de Trento en el Perú), y el quinto (1772), precisamente el tiempo en que el criollismo se afirmaba irremediablemente frente al hispanismo, pero mantenía el colonialismo! El aprendizaje cristiano de los criollos les dio la posibilidad de administrar el orden moral y, por lo tanto, el orden sociopolítico en la Colonia: se trataba, una vez más, de la aprehensión del

manejo del discurso religioso para permanecer en la cúspide del poder. Su aprendizaje, además, fue el del catolicismo conservador de la Contrarreforma.

1.2. El espacio monástico o la espiritualidad de almas con raza y clase

Prácticamente desde el inicio del proceso de colonización en el Perú se construyeron numerosos conventos y monasterios para la vida religiosa. Además, son diversas las instituciones «semi-religiosas» que fueron erigidas para el cuidado de la perfección.¹¹ Si bien es cierto que la institucionalización de la vida religiosa para los hombres fue mucho más temprana —por el hecho de que, efectivamente, quienes vinieron a evangelizar fueron en gran parte religiosos de las tradicionales órdenes regulares—, para las mujeres se construyeron espacios de recogimiento en los que vivían adscritas, de una manera u otra, a las reglas de la vida cristiana. La construcción de la Colonia se basó principalmente en un proyecto de reconstrucción de distintas dimensiones de la tradición que habían tenido lugar durante el proceso bajomedieval, las mismas que mostraban agudas necesidades. Si de lo que hablo constantemente es de la amalgama en cuestiones político-sociales sustentadas en discursos religiosos cuando anoto las necesidades que manifiesta la Iglesia antes del descubrimiento de América, no me refiero solamente al cuestionamiento al Papa sino a pilares fundamentales en la construcción de su tradición. No olvidemos que la implementación del orden colonial recuerda en gran medida al feudal y que, tanto en la tradición de la Iglesia como en la del feudalismo, el espacio otorgado a las mujeres y el modo de construirlo resulta cimentador de este mismo orden. En el feudalismo

¹¹ Para una descripción de este tipo de instituciones y de sus funciones, véanse los trabajos de MANNARELLI, María Emma. *Pecados Públicos. La legitimidad en Lima. S. XVII*. Lima: Flora Tristán, 1994; VAN DEUSEN, Nancy Elizabeth. «Instituciones religiosas y seculares para mujeres en el siglo XVII en Lima». En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: Condumex, 1994, vol. 2, pp. 65-86; y BURNS, Kathryn. *Colonial Habits. Convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru*. Durham y Londres: Duke University Press, 1999.

mo, tanto como en la tradición de la Iglesia, las mujeres sostienen en gran medida el orden.

No parece gratuito que en el Perú del siglo XVI, en ese espacio que iba a permitir la reorganización de relaciones jerárquicas de poder a través de la colonización, así como la reconstrucción de la preponderancia de la Iglesia en el mundo y la posibilidad de la construcción de la supremacía imperial, las mujeres estuvieran prontamente sujetas a un espacio de vida encerrado, desde el cual se cultivaría el moralismo cristiano a través de los modelos barrocos y tridentinos que servirían de eje para la construcción de la Iglesia y de la sociedad coloniales a partir de entonces.

Las casas de recogimiento, los colegios, las casas de divorciadas (que fueron casi siempre fundadas y financiadas por varones) y los monasterios, posteriormente, permitieron, en primer lugar, «esconder» a las hijas de uniones ilegítimas entre varones cristianos e indias. En segundo lugar, y a medida que las esposas de los españoles llegaron al Perú, estos espacios permitieron también el enclaustramiento de las mismas en una dinámica de vida semejante a la de la consagración religiosa. Una vez más, el hecho del recogimiento desde la perfección cristiana, sin embargo, distinguió a las razas, hecho que dio lugar no solo a la reproducción de los parámetros del orden social de la Colonia al interior de estas instituciones, sino que, a mi parecer, se convirtió en uno de los pilares desde los que se fomentaría dicho orden en el exterior.

Cuando Úrsula de Jesús¹² le pregunta a Dios, en plena visión mística, si a pesar de ser negra podrá ir al cielo, y Dios, tal como ella narra en una de sus biografías, le responde que sí, pero por su misericordia, se

¹² Algunas reflexiones en relación con Úrsula de Jesús y con el contenido de la documentación a la que me referiré en este apartado pueden verse en MARTÍNEZ I ÀLVAREZ, Patricia. «Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas». *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 26, 2000, pp. 27-56 y en MARTÍNEZ I ÀLVAREZ, Patricia. «La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto limeño del siglo XVII». *Anthropologica*, n.º 18, 2000, pp. 175-194.

pone de relieve que el discurso religioso en la Colonia no solo estuvo encaminado a la cristianización sino al ordenamiento de la sociedad en relaciones de distintos. Cuando Jerónima de San Dionisio, en una especie de declaración sobre las prácticas de perfección cristiana, dice que «de unos días a esta parte doy en pensar que todas son mejores que yo, hasta las negras»,¹³ está descubriéndonos que, en el espacio para la vida religiosa de las mujeres, la sociedad colonial se fortalecía, ya en el siglo XVII, no desde una espiritualidad cristiana que fomentara la praxis del hermanamiento sino desde una distinta a la del Evangelio: la de la concepción de la «otra» por debajo de quien encarnaba el modelo establecido.

En las biografías de mujeres que vivieron en algunos de los monasterios de la Lima virreinal, sobre todo de fines del siglo XVI y XVII, encontramos constantes interesantes: cuando se trata de mujeres esposas de españoles colonizadores, las biografías están escritas para el inicio de un proceso de santidad y repiten constantemente las virtudes de sus protagonistas, mientras que, cuando se trata de mujeres cuya procedencia no queda clara en el escrito, es decir, cuyos vínculos con lo hispano no pueden explicitarse, la biografía —que generalmente está escrita en primera persona y no por un sacerdote o religioso— está llena de referencias a la debilidad pecaminosa de la mujer y a las prácticas a las que se somete para adquirir la perfección. De igual modo, en la documentación que algunos archivos monásticos conservan sobre los oficios llevados a cabo por las religiosas, las mujeres cuyos apellidos quedan sustituidos por referencias a la persona de Jesús o a la del Espíritu Santo o a la de la Trinidad (es decir, las mujeres cuya paternidad no había sido legítimamente reconocida)¹⁴ desempeñan tareas de servicio, mientras que las mujeres cuyos apellidos y paternidad evocan a colonizadores españoles desempeñan cargos de autoridad en los monasterios.

¹³ Archivo de San Francisco de Lima (en adelante, ASFL). Registro 17, I, 46, año 1648, p. 7.

¹⁴ Al respecto de esta asociación de ideas, sospecho que se podría hacer una periodificación y que el fenómeno desaparece con el tiempo, generalizándose la costumbre de usar genitivos de tal tipo sustituyendo al apellido.

Los cronistas religiosos que plasmaron, en sus escritos, su visión de los hechos y de la realidad colonial nos permiten, una vez más, poner de relieve cómo se construyó esta amalgama, en la que la superioridad de raza y de clase, determinada en gran parte por el «ser cristiano hispano», permitió la legitimidad de una estructura político-social basada en la postergación:

[...] en esta ciudad de los Reyes, único Emporio Peruano, Corona de Carlos Segundo que Dios g[uar]de, Rey de las Españas, S[eñ]or de este nuevo Mundo, cuya opulencia de tesoros, enriquece estrañas Monarquías [...]. En esta pues, ilustre Patria mia, cuia Nobleza Española en sus Conquistadores propasa[ro]n las Herculeas columnas del Plus ultra quedando desde entonces por glorioso trofeo de sus Armas, no siendo menos aora, antes si en mas aumento cada día, la infanzona sangre que la anima en los generosos troncos y ramas españoles de Nobles Titulados e ilustres Cavalleros, que en sus Plazas se cruzan cuyo pavimento y terreno gosa del Sur benigno, que la baña; [...] cuia feé, Lealtad y Religion xptiana (tiernos infantes) puede ser exemplar a muchos Reynos.¹⁵

En su descripción de la soberanía española se evidencia el fundamento cristiano y, una vez más, en la supremacía española se sustenta, según lo que se desprende de estas palabras, la jerarquización social y la legitimidad de la propiedad sobre los reinos conquistados y colonizados.

Estos ejemplos, a mi parecer, explican la dinámica de la apropiación del discurso religioso para la construcción del orden en las relaciones sociales y en las concepciones mismas de los sujetos.

¹⁵ Biografía de Úrsula de Jesús, escrita en el año 1688 por fray Córdova y Salinas (OFM) y conservada en el ASFL, Reg. 17, n.º 45, pp. 3-4.

2. EL DIOS DE LOS CRIOLLOS, EL DE LA MONARQUÍA Y EL DE LOS INDIOS

A pesar de que actualmente es común escuchar que «todos somos cholos» (como en un esfuerzo para reivindicar lo irreivindicable, para construir una identidad incluyente), lo cierto es que se ha vuelto recurrente el uso de adjetivos como «serrano» o «cholo» precisamente entre serranos y cholos. A lo largo de las últimas décadas, en el Perú se han vivido importantes procesos de desplazamiento hacia las grandes ciudades, pero principalmente hacia la capital. En Lima, la migración se ha ido acumulando en los llamados conos, es decir, alrededor de la antigua ciudad: desde la década de los años setenta, los pueblos jóvenes y los asentamientos humanos son el lugar de encuentro de serranos, selváticos y, más recientemente, de antiguos pobladores de los tradicionales distritos limeños. Este hecho se debe a que acceder a una vivienda en los conos es significativamente más económico que vivir en un distrito de la ciudad.

Las segundas y terceras generaciones de los pobladores de los conos ya son limeñas y en estos sectores, como en el resto de la ciudad durante el día, la mezcla de procedencias y tradiciones es masiva. Entre unos y otros, sin embargo, parece estar siempre presente la necesidad de legitimar el abandono de las tradiciones de los lugares de procedencia como símbolo de adopción de la condición limeña.¹⁶ Entre unos y otros es común observar la necesidad de afirmarse en la negación de los demás: el que llegó antes a la ciudad es ya limeño frente al serrano que recién llega; el que ya viste como los ciudadanos se ríe de las polleras de los Andes; y la tecnocumbia desplaza progresivamente al huayno.

En los siglos XVI y XVII, aquellos hombres y mujeres que nacieron de la unión entre la india y el blanco, para los que se volvía tan trascendente la necesidad de demostrar su vínculo con las anteriores generacio-

¹⁶ Esta asimilación corresponde a la tradicional acumulación de blancos en la costa, y especialmente en Lima, con todas las connotaciones ya anotadas de ser blanco en el Perú.

nes de españoles, afianzaron cada vez más la posibilidad de negar a quien no podía sustentar vínculo alguno con el modelo hispano: el indio. Lograban así el dominio progresivo de la administración colonial.¹⁷ Es significativo, como he apuntado anteriormente, que la Lima criolla del XVII fuera «tan cristiana», que el discurso de la perfección religiosa estuviera siempre presente entre los criollos, que los monasterios y conventos se llenaran de estos nuevos ciudadanos y que la santidad se posara sobre ellos, salvo en contadas ocasiones.

Los criollos se habían ido convirtiendo en los maestros y conductores de la vida frente a los indios, y lo habían logrado aprehendiendo el modelo blanco principalmente a partir de su discurso cristiano, desde el cual se había conseguido la subordinación anterior. Es curioso que aún hoy uno de los elementos primarios en la concepción de la belleza sea el de la blancura de la piel. Es significativo que «las grandes señoras y los grandes señores» de la Lima del siglo XXI se incomoden ante la posibilidad de que «el cholo» que les limpió el carro mientras ellos rezaban en la misa dominical se les acerque «más de lo debido». Es curioso que cuando el sacerdote denuncia en la homilía la situación de injusticia que vive el país, quienes van a escuchar salgan decepcionados porque «habían ido a oír hablar de Dios, no de política».

Los señores de la Colonia se vieron tremendamente afectados durante el siglo XVIII cuando, desde España, la dinámica política dejó de procurarles el exclusivo dominio sobre los indios. En Europa, los albores de la Ilustración cuestionaron nuevamente la fórmula sobre la cual las monarquías habían logrado superar anteriormente al Humanismo, fórmula mediante la cual el discurso religioso había subordinado —y en este caso legitimado— el poder civil: en pleno siglo XVIII, la monarquía absolutista basada en el designio del monarca por voluntad divina volvía a ser cuestionada.¹⁸ Los problemas y cuestionamientos sociales

¹⁷ Sobre el criollismo del siglo XVII y sus relaciones con el indio y el español puede verse LAVALLÉ, Bernard. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993, pp. 23-61.

¹⁸ Para los avatares de las monarquías en este período, en Europa, véase SMOLINSKI,

que esto produjo en muchos Estados europeos trajeron consigo la necesaria reformulación de la teoría política y la aplicación de importantes reformas.

En el caso de Portugal, el ministro Carvalho y Melo implementó las llamadas reformas pombalinas, mientras que en España se llevaron a cabo las reformas borbónicas. Sobre todo las primeras, que respondían a la necesidad de encontrar el punto de equilibrio entre la crítica de los inicios de la Ilustración y la tradicional forma absolutista de monarquía, se caracterizaron por defender la crítica contra la Iglesia. En algunos países en los que la lucha contra la monarquía se canalizó a través de la lucha contra la Iglesia, la agresión a las órdenes religiosas y al clero secular desataron procesos como el cuestionamiento de la orden jesuita. En el caso de España, y frente a las presiones *in situ*, las reformas dedicaron un apartado especial a la situación de las colonias americanas.

Efectivamente, de lo que se trataba era entonces de reforzar el poder en aquellos espacios en los que fuera posible. La aplicación de dichas reformas en América propició el inicio del desorden social de la Colonia, pero no del sistema mismo, y la llegada de la presión española a las colonias resultó, nuevamente, en detrimento del poder de los criollos. En este caso, es significativo poner atención a la nueva situación del discurso religioso: ahora que este era manejado por los nuevos líderes para ejercer el poder, la Iglesia era cuestionada por un poder político mayor: el de la monarquía.

Entre el levantamiento de Juan Santos Atahualpa en 1742 y el de Túpac Amaru II en 1780, existieron muchas distancias;¹⁹ y, sin embargo, ambos procesos se caracterizaron por tener en su seno un discurso mesiánico que parecía querer expresar la lucha de los dioses. El descontento generalizado en la Colonia dio lugar a distintas expresiones que

«Del Barroco a la Ilustración. La Iglesia Católica en los siglos XVII-XVIII». En: *Historia de la Iglesia Moderna*. Barcelona: Herder, 1995, pp. 154-214.

¹⁹ Estos movimientos han sido estudiados ampliamente, y eso permite una reinterpretación de los hechos, en O'PHELAN GODOY, Scarlett. *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: CBC, 1995. La autora, además, ha presentado, al respecto, diversos ensayos en distintas publicaciones.

tienen un elemento común: el uso de discursos en torno a la voluntad de la divinidad para revertir la situación.

Por un lado, los cambios políticos aplicados por la monarquía absolutista crearon descontento entre los criollos, que no pretendían el aniquilamiento de la Colonia sino el mantenimiento del poder y su administración. El levantamiento de Juan Santos Atahualpa expresó otro tipo de descontento: el de los indios. Este se llevó a cabo fomentando la defensa indígena en pro del retorno de los antiguos dioses que, efectivamente, no eran los de los criollos. La Iglesia, por su parte, especialmente las órdenes regulares, acudió más sistemáticamente a las zonas selváticas: allí, una vez más, el Dios de los cristianos expresaría su voluntad acerca de la necesaria civilización de los selváticos, hecho que favoreció el nuevo proyecto político. Túpac Amaru II, cacique afectado por la reformulación administrativa de los corregidores españoles en Cusco, se levantó en armas hablando a los indios oprimidos de los antepasados incaicos, aglomerando intereses y permitiendo la construcción de la anhelada unidad en la identidad. Sin embargo, y a pesar de que todos hablaban en el nombre de Dios, ni Juan Santos Atahualpa ni los criollos ni la Monarquía ni Túpac Amaru II ni los religiosos se referían a la posibilidad de construir, ahora que la inestabilidad lo permitía, una nación en la que los intereses e identidades de todos estuvieran representados.

Sin embargo, sin que quedara muy claro cuáles eran las naciones que cada sector quería construir, todos lo hicieron hablando de Dios: si la Conquista había sido voluntad del Dios de los cristianos, la Emancipación recurría también a voluntades divinas, la perseverancia de la administración colonial se sustentaba en la del Dios de los criollos y las reformas de la Monarquía encarnaban de igual manera a su Dios.

En resumidas cuentas, se trata de la reproducción del sistema aprendido, que dio lugar a múltiples realidades: si el dominio español había sido legitimado en la voluntad divina y, posteriormente, el poder criollo también, ahora los diversos grupos dispuestos a conservar o recuperar el poder hacían uso de discursos religiosos. Sin embargo, se iniciaría aquí una multiplicidad de matices, hecho que daría lugar a la construcción de algo parecido a un panteón de divinidades.

3. DIOS O EL ESTADO MODERNO... ¿Y LA IGLESIA?

En los primeros años del siglo XIX se fueron desatando los procesos de independencia en las distintas colonias americanas. Lo que sucedió en el Perú durante las décadas posteriores pone de relieve, una vez más, que no se trató de una independencia en pro de la construcción de un Estado que incluyera a toda la población en condiciones de igualdad. La independencia la manejaron los criollos, y el manejo del discurso liberal para llevarla a cabo pondría de relieve la castración de buena parte de su contenido.

En el primer Congreso Constituyente del Perú independiente participaron, sobre todo, clérigos criollos. Con la posibilidad de viajar a formarse en Europa y de hacerlo en los centros en los que se cultivaba el liberalismo, se inauguró la construcción de una identidad compleja, pero paradójica a la vez. En tanto que la dependencia había sido eminentemente católica, la independencia debía ser secular. Sin embargo, la Iglesia no podía quedar excluida.

El liberalismo apoyaba la secularización de los Estados y, sin embargo, en el Perú, los más ligados a tal ideología eran los clérigos. Recordemos que las reformas borbónicas afectaron de manera especial a la Iglesia: a una Iglesia que ya estaba compuesta principalmente por criollos. Pareciera que el antihispanismo entre el clero criollo apuntara a la construcción de un Estado más confesional que antes; y, sin embargo, el confesionalismo de la época de la independencia cargaría aun con mayores connotaciones políticas y, sobre todo, sociales. Este hecho significa que el Estado moderno, tras la proclamación de la independencia, cargó con el celo de un clero criollo afectado por las reformas españolas. Sin embargo, y aunque las reformas se dieran siguiendo corrientes liberales, el clero criollo se empapó tanto del liberalismo que el resultado fue paradójico: no se rompieron las relaciones entre el orden político y el eclesiástico, el antihispanismo hizo uso del liberalismo, se restableció parte del orden colonial dentro de la independencia y se manejaron los procesos de ordenamiento jerárquico de la sociedad nuevamente desde la Iglesia. Se trataba

de un nuevo proyecto político que manejaba cuestiones de identidad y utilizaba un dios nuevamente hecho a la medida.

El gobierno de Castilla cuestionó la necesidad de la inclusión de la Iglesia en la construcción del Perú moderno;²⁰ sin embargo, y teniendo en cuenta las connotaciones del caso,²¹ aun siendo una Iglesia de distintos, se trataba de una institución que, aunque plagada de identidades que no lograban incluirse en relaciones de complementariedad, había logrado la aglomeración de todas las razas, ordenándolas. Es importante también tener en cuenta que estamos hablando ya del tiempo de la construcción del Estado y de la delimitación de las fronteras... ese límite entre Perú, Ecuador, Brasil, Bolivia, ese límite tan conflictivo en el que se basarán durante muchos años las principales cuestiones de soberanía nacional y que entonces estaba siendo sistemáticamente evangelizado por las órdenes religiosas.

La presencia de la Iglesia en la Selva supuso para el Estado la posibilidad de añadir el espacio desconocido al conocido.²² El intento por civilizar a los pueblos selváticos, llevado a cabo a través de la cristianización, debió resultar nuevamente atractivo al orden político dirigente. Pero, ¿y los selváticos en el Perú moderno?, ¿qué instituciones se construyeron para representar la identidad específica de la selva?, ¿podríamos hablar en el Perú de una segunda colonización, fomentada por los criollos y con la participación de la Iglesia, por una Iglesia ahora peruana y ya no española?

Este matiz nos ayuda a entender el surgimiento del llamado nacional-catolicismo peruano,²³ de un romanismo contrapuesto a la invencible in-

²⁰ Para una periodificación analítica de la situación de la Iglesia durante las primeras décadas de la Independencia peruana, véase GARCÍA JORDÁN, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: CBC, 1991.

²¹ Una iglesia de jerarquía criolla.

²² Sobre la participación de la Iglesia en la incorporación de la selva al Estado peruano véase GARCÍA JORDÁN, Pilar (coord.). *La construcción de la Amazonía andina, siglos XIX y XX*. Quito: Abya-Yala, 1995.

²³ GARCÍA JORDÁN, Pilar. «Reflexiones sobre el darwinismo social. Inmigración y colonización, mitos de los grupos modernizadores peruanos (1821- 1919)». *Bull. Inst. Fr. études andines*, n.º 21, Lima, 1992, pp. 187-212.

tervención de España en las relaciones entre el Perú y el Vaticano durante el período colonial. Estamos, nuevamente, frente a un problema de identidad: ¿de qué Perú hablaron los proyectos de modernización estatal durante el siglo XIX?, ¿del que era colonizado en la selva?, ¿del que no contemplaba una institucionalidad representativa para la sierra en Lima?, ¿del de los criollos en el Gobierno?, ¿del de la libertad religiosa o del nacionalismo católico que permitía aglomerar sin representar?, ¿de qué libertad hablaron los peruanos liberales del siglo XIX cuando propusieron la restitución de instituciones coloniales tales como el patronato eclesiástico?

En cualquier caso, el proyecto político preponderante parecía nuevamente tener a Dios de su lado y a la Iglesia, una iglesia nacional ahora, dispuesta a cooperar con él para la construcción de una identidad simbólica, casi sacramental, sin que el símbolo tampoco permitiera esta vez llegar a la trascendencia.

4. EL DEMONIO SOCIALISTA O LA CONTINUIDAD DEL ORDEN

El siglo XX se ha caracterizado principalmente por la dialéctica entre el socialismo y el capitalismo; y, en el contexto latinoamericano, además, por la imposición progresiva de las llamadas economías de enclave. En el Perú, en la década del veinte, el surgimiento del APRA y del socialismo mariateguista parecen ser la expresión de la elaboración de un proyecto político nacional y de resistencia frente al modo en que la inversión del capital estadounidense empezaba a generar dependencia. Unos años más tarde de tales propuestas (que inauguraban a la vez el populismo y el izquierdismo) surgieron, en este contexto, los primeros partidos políticos de corte católico y cristiano.

4.1. Cristianismo, catolicismo y partidismo político

Pardo, Leguía, Sánchez Cerro, Manuel Prado, Bustamante, Odría, los dirigentes del APRA, Velasco Alvarado y Belaunde Terry son algunos

de los nombres que nos traen a la memoria un Perú en constante búsqueda de la fórmula perfecta para el desarrollo y la estabilidad. Se trata de un Perú, sin embargo, a caballo entre las dictaduras militares, el populismo gubernamental, la afirmación en la dependencia económica y la pobreza nacional, el desplazamiento poblacional, la constitución de partidos políticos representativos de los distintos procesos paralelos que vivía el país y la aparición, ya desde los años 70, de las organizaciones populares de base. Como telón de fondo de todo este entramado político y social (que no parece encontrar la manera de representar los intereses de toda la población, así como de participar sin desventajas en la economía internacional favoreciendo a todos sus sectores), se dio el desencuentro entre el presupuesto ideológico, estrenado a fines del siglo XIX y que produciría un importante impacto durante las primeras décadas del siglo XX —el de concebir que la raza indígena y la falta de inmigración eran las causas fundamentales del subdesarrollo del Perú—²⁴ y la necesaria inclusión de los indígenas en la construcción de la nueva patria. En cualquier caso, se trata nuevamente de la fundamentación de los proyectos políticos en cuestiones socio- raciales, y lo que estamos viendo es, otra vez, la configuración de un conjunto de discursos políticos que no logran incluir la diversidad. A mi parecer, de lo que se trata es de la aprehensión histórica de formas políticas y proyectos de orden basados en la dialéctica social frente a la aplastante realidad: la de un Perú de indios, negros, mestizos y blancos.

A grandes rasgos, pareciera que podríamos configurar un escenario político determinado por identificaciones sociales distintas. Bajo el macroproceso del capitalismo, que favorecería a las grandes familias

²⁴ García Jordán cita, por ejemplo, la tesis positivista de Clemente Palma, publicada en 1897. Su definición de las razas en el Perú pasaba por concebir a la india como «rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores»; la negra como «incapaz de asimilación de la vida civilizada por sus atavismos de vida tribal, salvaje, vida puramente animal» y a la mestiza como «raza superior a la india y negra, aunque carente de homogeneidad». GARCÍA JORDÁN, Pilar. *Op. cit.*, p. 971.

terratenientes del Perú, surgirían las primeras reivindicaciones socialistas que, muchas veces desde el populismo, representarían, por lo menos, intereses económicos de mayores sectores sociales. Paralelamente a ello, en los años 30, emergió un proceso regionalista (de elites) que dio paso a la constitución de nuevos partidos políticos, casualmente configurados desde el catolicismo. Frente a este hecho, en el caso de los partidos aprista y mariateguista, así como en el progresivo nacimiento del Partido Comunista, las proyecciones políticas pasan por el uso de discursos sobre la organización de la sociedad y de la identidad nacional, y, en todos ellos, el anticlericalismo se convierte en un eje importante.

En el caso de los nacientes partidos católicos como la Unión Popular, desde Cusco y Arequipa, posteriormente, el discurso regionalista parecería poder confundirse con el indigenista y, sin embargo, entre las filas de sus representantes encontramos a miembros de las tradicionales familias poderosas de la zona, no a indígenas.²⁵ Este fenómeno parece representativo del uso del catolicismo para la elaboración de un discurso que parece inclusivo, pero que es excluyente o, cuando menos, fomenta la posibilidad de un orden jerárquico. Parece sistemática la conformación de triángulos entre las cuestiones de identidad socio-nacional, las propuestas políticas y la contraposición o adscripción a la Iglesia Católica; y parece sintomática, también, la repetida contradicción entre la defensa de la pluralidad, el intento de construir una institucionalidad representativa de los grupos socio-raciales tradicionalmente postergados y, por otro lado, los proyectos políticos cristiano-católicos. En algún momento de sus reflexiones, Klaiber²⁶ asegura que en el caso de la Unión Popular, por ejemplo, existieron divergencias entre el proyecto arequipeño, claramente ligado a los intereses de las grandes familias, y el de Lima, mucho más popular. En el caso de la Democracia Cristiana —apunta el mismo autor—, no se

²⁵ Cf. KLAIBER, Jeffrey. «Los partidos católicos en el Perú» *Histórica*, vol. VII, n.º 2, 1983, pp. 159-177.

²⁶ *Ibid.*, p. 170 y pp. 174-175.

trataría de un partido propiamente católico y, por lo tanto, ligado a determinados intereses ideológicos (que, como se ve, históricamente pueden ser asimilados a proyectos sociales específicos), aunque queda una interesante reflexión por hacer, a pesar de las distintas formas de dichos partidos: en todos los casos, de lo que estamos hablando es de propuestas políticas y del ofrecimiento de un proyecto de orden. En todos los casos, entonces, se trata de una propuesta de conducción estatal; y, en todos ellos, la posibilidad de darle al Estado un proyecto se hace desde el catolicismo y el cristianismo, y quienes lo hacen son miembros de estratos sociales claramente superiores. Existe en ello, sin duda, cierto recuerdo de formas aprehendidas de poder, como anoté, en las que convergen la posibilidad de hacerlo desde el orden moral del cristianismo y el catolicismo, y la de hacerlo desde determinados sectores sociales que, evidentemente, se corresponden a los miembros blancos de la sociedad. Es significativo, por ejemplo, en este sentido, lo que se produjo en la década del 80, cuando el APRA y la Izquierda Unida se afianzaron nuevamente en los sectores populares del territorio nacional, mientras que agrupaciones como el Partido Popular Cristiano lo hicieron en los barrios acomodados de las grandes ciudades del país.

4.2. El Dios de «todas las sangres»

Cuando Velasco Alvarado empezó a implementar su proyecto político, una de las necesidades más específicas fue la construcción de la identidad nacional. No es difícil recordar hoy con qué libros de historia estudiaron los niños de aquella época, cómo se ensalzó en ellos la figura de los próceres de la patria, cómo se construyó la imagen de la Conquista a partir del resentimiento frente a los incultos y bárbaros españoles, y cómo se magnificó el imperio de los incas, por ejemplo. Lo que le hacía falta al Perú, más bien, era una historia que incluyera a todos los peruanos, que tuviera elementos con los que todos se identificaran.

Tampoco es difícil encontrar, alrededor de la fecha patria (28 de julio), las calles de los pueblos y ciudades del Perú llenas de niños y

adolescentes que ensayan el desfile militar. Esa misma fecha, todos los peruanos exponen, bajo amenaza de multa, la bandera nacional en sus casas, y expresan así su patriotismo. Nadie se cuestiona si el conductor que no respeta semáforos manejando una «combi» y arriesga la vida de sus pasajeros es o no buen peruano, buen patriota, si quiere o no a sus conciudadanos o si vela por su país. Pero es común escuchar que el muchacho que no participa en el desfile no ha aprendido a ser buen patriota. Y es que, tal como vengo apuntando, el Perú agudiza históricamente la ausencia de la unidad nacional basada en una identidad inclusiva; los símbolos, sin embargo, nos incluyen a todos. Aun así, lo cierto es que este período se caracterizó por el intento de revertir la historia del Perú.

Las distintas propuestas desde las que los movimientos sociales consolidaron su aparición en la escena pública coinciden con la inauguración de un proceso distinto también en el marco eclesial:

La liberación del hombre peruano implica el paso para cada uno y para todos de condiciones de vida menos humanas a más humanas; que todos los peruanos sean autores, realizadores de su destino. Nuestra liberación exige un orden nuevo en el que los hombres sean agentes de su propia historia; un proceso de personalización y socialización lleva consigo una toma de conciencia de que las actuales estructuras son injustas, es necesaria una capacitación de las personas para reaccionar contra tales estructuras y que se promueva la creación de nuevas estructuras sociales según sus legítimas aspiraciones y necesidades.²⁷

La praxis teológico-pastoral que la Teología de la Liberación propuso durante los años 70 en el Perú pasaba por un serio replanteamiento de la Iglesia y de su tradicional forma de estar en el mundo: «¿Puede decirse honestamente que la Iglesia no interviene en lo temporal? Cuando,

²⁷ «Conclusiones de la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana, 10-25 enero, 1969». En MARINS, José; Teolide María TREVISAN; y Carolee CHANONA. *Praxis de los padres de América Latina. Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla, 1968-1978*. Bogotá: Paulinas, 1978, p. 131.

con su silencio o buenas relaciones con él, legitima un gobierno dictatorial y opresor, ¿está cumpliendo sólo una función religiosa?». ²⁸

Todo auguraba un trascendente cambio en la historia del Perú: por primera vez, efectivamente, la Iglesia, viviendo en los sectores populares de la serranía y en los conos de las ciudades, proponía la transformación del orden y la posibilidad de una patria en la que todos estuvieran incluidos y representados. El Dios de los años 70 en el Perú veía en el campesino a un verdadero agente pastoral, le hablaba en su lengua y vivía cerca de él. Las organizaciones de ronderos, los comedores populares y las organizaciones de base estuvieron durante años acompañados por sacerdotes y religiosas identificados con la Teología de la Liberación y encarnaban así al Dios de «todas las sangres». Se hace necesario, aquí, interpretar que, efectivamente, en la posibilidad de la conexión con un Dios humano, el Perú debía iniciar su transformación y la Iglesia debía acompañarlo. No debemos olvidar que gran parte del discurso de la Iglesia —según la Teología de la Liberación— se construía desde la necesaria inculturación y la opción por los pobres, es decir, desde la novedosa exhortación a observar un Perú plural, un Perú de todos.

Otro dato que me parece significativo es que durante estos años fueron muchos los sacerdotes y religiosas que llegaron del extranjero para vivir la «opción por los pobres» y que fueron principalmente estos quienes impulsaron en muchas de sus instituciones la necesidad de vivir en los lugares marginales del país y de abandonar las obras ostentosas.

La Santa Sede y la República del Perú, en el año 1980,

deseosas de seguir garantizando de manera estable y más conforme a las nuevas condiciones históricas la tradicional y fecunda colaboración entre la Iglesia católica, apostólica y romana y el Estado peruano para el mayor bien de la vida religiosa y civil de la nación, han determinado un acuerdo. ²⁹

²⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1990. p. 140.

²⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA. «Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú, julio de 1980». *Documentos de la Conferencia episcopal Peruana, 1979-1989*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1990.

A través de este concordato, Morales Bermúdez y Juan Pablo II convinieron un apoyo mutuo en el Perú: la Iglesia Católica recibiría ayuda y protección por parte del Estado y el Estado tendría siempre atención religiosa. En septiembre de 1984, se hizo público en Roma el enunciado del documento «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación».³⁰ Dicho documento acusó a la Teología de la Liberación de «centrarlo todo en criterios políticos» y de reducirse a ser una iglesia de clase, la de los pobres. El 4 de octubre del mismo año, el Papa recibió en asamblea plenaria a los obispos del Perú y los exhortó a discernir con realismo la situación doctrinal y pastoral en el Perú.

Es significativo que, mientras los movimientos sociales rompían el escenario público para hacerse un espacio en él y construir así la anhelada ciudadanía, y un sector de la Iglesia los acompañaba creando, a la vez, un discurso distinto, se silenciara desde el poder político el proceso de inclusión en concordancia con la Santa Sede.

Muchas fueron las acciones que religiosos y obispos llevaron a cabo para denunciar la pobreza e indignidad humana en muchos sectores del país, pero se hace evidente, en el análisis de los pronunciamientos eclesiásticos a lo largo de los 80 y 90, un progresivo silenciamiento al respecto.

4.3. Católicos y, sobre todo, peruanos

Los acontecimientos políticos y sociales de los últimos años ponen en evidencia un esfuerzo tenaz por parte de los sectores populares para la construcción de una institucionalidad representativa en el país. Se podría hablar de un proceso distinto de construcción de la ciudadanía: frente a la ausencia histórica de propuestas inclusivas desde el poder político, el forjamiento de un orden que surge desde abajo.

A pesar del proceso dictatorial que ha vivido el Perú durante diez años en la década del 90, lo cierto es que las organizaciones no gubernamen-

³⁰ Véase en relación con este tema el «Comunicado de prensa sobre el documento acerca de la teología de la liberación, septiembre 1984». En: *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1979-1989*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1990.

tales, las organizaciones populares y la nostalgia de una Iglesia vinculada a la Teología de la Liberación han forjado un escenario distinto. Significativamente, por ejemplo, y evidenciando el papel de una iglesia incluyente, mientras se barajaban algunas posibilidades para la conformación de la Comisión de la Verdad, aparecían nombres de sacerdotes y laicos comprometidos con ella.

Sin embargo, deberíamos preguntarnos en qué punto de la historia estamos cuando observamos una masiva huida popular hacia las llamadas sectas religiosas o la aparición de «iglesias propias» con las que se identifican quienes viven en las zonas periféricas del país: ¿es que acaso se ha diluido la Iglesia que acompañó el proceso popular emergente y construyó un discurso teológico en el que todos se sintieran representados? Deberíamos preguntarnos en qué momento de la historia estamos cuando el sacramentalismo vuelve con fuerza sin necesariamente juzgar la praxis cristiana, cuando el acceso al sacerdocio se convierte para muchos en una posibilidad de construcción social y cuando el Dios del que hablamos, nuevamente, es el que recuerda constantemente la caída del ser humano en el pecado. Formas, todas ellas, muy parecidas a las que usó la Iglesia durante el colonialismo para legitimar el orden social jerárquico y excluyente.

Paradójicamente, la crítica del clero nacional al discurso y a la praxis de la Teología de la Liberación se ha desarrollado en los últimos años con mucha fuerza, como si, precisamente, su condena se tratara de una cuestión de soberanía nacional que identifica a la iglesia peruana con la doctrina romana. Y sin embargo, pareciera que estuviéramos nuevamente ante la construcción eclesial de una nacionalidad no inclusiva, en vista del alejamiento progresivo de los sectores populares hacia otras iglesias. ¿Qué factores se han mezclado nuevamente en la necesidad de reconstruir la Iglesia bajo discursos nacionalistas? ¿Qué orden amenazaba la Iglesia de la Teología de la Liberación cuando propuso una iglesia y una nación de iguales?

BIBLIOGRAFÍA

BÜHLER, Johannes

Vida y cultura en la Edad Media. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BURNS, Kathryn

«Colonial Habits. Convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru» (Duke University Press). En: GARCÍA JORDÁN, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: CBC, 1991.

CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA

«Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú, julio de 1980». *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1979-1989*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1990.

«Comunicado de prensa sobre el documento acerca de la teología de la liberación, septiembre 1984». *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1979-1989*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1990.

GARCÍA JORDÁN, Pilar

Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1812-1919. Cusco: CBC, 1991.

«Reflexiones sobre el darwinismo social. Inmigración y colonización, mitos de los grupos modernizadores peruanos (1821- 1919)» *Bull. Inst. Fr. études andines*, n.º 21, Lima, 1992, pp. 961-975.

GARCÍA JORDÁN, Pilar (coord.)

La construcción de la amazonía andina, siglos XIX y XX. Quito: Abya-Yala, 1995.

GUTIÉRREZ, Gustavo

Teología de la Liberación. Perspectivas. Lima: CER, 1990.

KLAIBER, Jeffrey

«Los partidos católicos en el Perú». *Histórica*, vol. VII, n.º 2, 1983, pp. 159-177.

LAVALLÉ, Bernard

Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993.

LISSÓN CHÁVEZ, Emilio

La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos. Sevilla: Manuel Ballesteros, 1943-1946.

MANNARELLI, María Emma

Pecados públicos. La legitimidad en Lima. S. XVII. Lima: Flora Tristán, 1994.

MARINS, José; Teolide María TREVISAN; y Carolee CHANONA

Praxis de los padres de América Latina. Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla. 1968-1978. Bogotá: Paulinas, p. 131

MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, Patricia

«Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas». *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 26, pp. 27-56, 2000

«La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto limeño del siglo XVII». *Anthropologica*, n.º 18, 2000, pp. 175-194.

MUJICA, Ramón

Santa Rosa y su tiempo. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995.

O'PHELAN GODOY, Scarlett

La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari. Cusco: CBC, 1995.

SMOLINSKI, H.

«Del barroco a la Ilustración. La Iglesia Católica en los siglos XVII-XVIII». En: *Historia de la Iglesia moderna.* Barcelona: Herder, 1995, pp. 154-214.

VAN DEUSEN, Nancy Elizabeth

«Instituciones religiosas y seglares para mujeres en el siglo XVII en Lima». En: *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.* México D.F.: Condumex, 1994 [1994], vol. 2, pp. 65-86.

**Religión, Estado y afanes regulatorios.
Reflexiones sobre la vida sexual de los habitantes de Lima
en el siglo XVIII**

Fernando Armas Asín

El presente artículo tiene por finalidad proponer algunas ideas que nos permitan discutir el cambio en la percepción de la sexualidad en la sociedad colonial tardía de la ciudad de Lima. Dicho cambio fue consecuencia de las ideas ilustradas y del nuevo rol del Estado, que abrió la posibilidad de tener un mayor control sobre el conjunto social y, como tal, adquirir competencias incluso para juzgar la conducta sexual «pecaminosa», que podía ser catalogada dentro de la legislación colonial como un «delito sexual». Esta función había sido imposible durante los siglos XVI y XVII por el poder de la Iglesia, cuyas doctrinas concebían como «pecado» dicha conducta. En ese sentido, el Estado ejerció un control sobre nuevos espacios que incluyeron lo público y privado. Al amparo de las ideas ilustradas, que privilegiaban el desarrollo económico y el crecimiento poblacional, el control de la sexualidad adquirió una importancia capital. Edictos, cédulas y decretos buscaron entonces normar —esta vez desde lo civil— el comportamiento sexual de las personas.

EL DISCURSO DE LA IGLESIA Y LA AUSENCIA DE DISCURSOS ESTATALES AUTÓNOMOS

El discurso sobre la sexualidad que trajeron los españoles se había formado durante siglos hasta alcanzar una cierta coherencia inmutable en

la Edad Media antes de llegar al mundo andino. La Iglesia había tenido un rol destacado en la formulación de este discurso, profundamente religioso, en la cual el sexo era visto estrictamente como un vehículo para la reproducción y en el que no había cabida para el placer ni las recreaciones. Por supuesto, era un sexo que solo se concebía dentro del matrimonio y por mecanismos sumamente tradicionales. El sexo fuera del matrimonio era condenado por las leyes de la Iglesia, como también lo era dentro del matrimonio cuando no tuviera fines reproductivos y, aún más, no efectuado de manera «natural». Ya el IV Concilio Lateranense había condenado el «nefando» como pecado reservado y también la sodomía.¹ Pero, mas allá de estas restricciones, el sexo en sí era considerado pecaminoso, una especie de carga causada por el pecado original y por la que la reproducción humana estaba sometida a una dura prueba. También el deseo, fuente del sexo y de otros males, estaba condenado. Para los católicos de aquellos años, el deseo no podía existir, ni siquiera cuando una pareja de casados tenía relaciones sexuales reproductivas (aunque Hugo de San Víctor y santo Tomás lo habían admitido bajo la forma de un pecado venial), por lo cual, incluso el goce para obtener placer estaba prohibido. Estas ideas respondían a una concepción que valoraba la castidad y el estado clerical antes que la vida laica y mundana. Aunque se exaltaba el matrimonio como fuente de vida cristiana, en el fondo se valoraba más la vida religiosa y de alejamiento de los deseos y goces. Se glorificaba el espíritu y se despreciaba el cuerpo y sus debilidades.

La moral española giró sobre la idea del sexo como pecado, por lo que se cuidaba de que este fuera usado solo dentro del matrimonio, institución básica de la sociedad cristiana. La Iglesia en el Perú, desde sus inicios, cuidó mucho de dejarlo claro insistiendo en cuidarse de «engaños» y de «hechiceros» que fomentaban el amancebamiento antes del matrimonio. Este supuesto implicaba que los mancebos fueran considerados como hijos del diablo y contrarios a la ley de Dios.

¹ JIMÉNEZ, Miguel. *Sexo y bien común*. Cuenca: Instituto Juan de Valdez, 1994. Estos temas los hemos tratado en ARMAS, Fernando. «Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII)». *Revista de Indias*, n.º 223, 2001.

La Iglesia era la que determinaba cómo debía vivirse la sexualidad, qué era lícito, con quién y en qué condiciones. En tanto el sexo tuvo connotación de pecado, la Iglesia reguló el espacio de lo íntimo y también de lo público. Controlar los concubinatos e intervenir jurídicamente en casas de concubinas para registrarlas, así como los comentarios públicos respecto de amores ilícitos, eran vehículos de un control social que ella ejercía. En ese sentido, no nos debe sorprender el interés de la Iglesia por controlar los *servinakuy*s y establecer sólidamente el vínculo del matrimonio. La pregunta décima sobre el sexto mandamiento en el *Confesionario para curas de indios* del Tercer Concilio Limense de 1584 dice: «Antes de casarte, ¿qué tanto tiempo estuviste con tu mujer?». Esta pregunta la debían hacer los párrocos de indios obligatoriamente en las confesiones, seguros de que sus feligreses habían practicado el *servinakuy*. Otro confesionario o manual para confesar indios, hecho por el sacerdote Pérez Bocanegra en el siglo XVII, redunda sobre lo mismo: «Antes de casarte con tu mujer, ¿estuviste amancebado con ella para casarte?». Y luego: «¿Cuántos años y meses?». ² El cura, al tiempo que pregunta, instruye a su confesante sobre la doctrina católica.

Sobre el tema del incesto, los manuales para confesión tienen mucho cuidado de detallar la prohibición para casarse si son primos, medio hermanos o tíos, delimitando con exactitud los términos de prohibición. Estas nociones, al parecer, chocaban a veces con el recurso de parentesco paralelo, en el que tal vez era posible la formación de parejas entre personas con algún tipo de consanguinidad. ³ Aquí las costumbres occidentales destruyeron tradiciones andinas también en las prácticas sexuales. Hay preguntas concretas sobre pecados cometidos e intentados, sueños eróticos, fantasías excitantes, etc. Pérez Bocanegra se justifi-

² PÉREZ BOCANEGRA, Juan. *Ritual formulario o institución de curas para administrar a los naturales deste Reyno los santos sacramentos*. Lima: Gerónimo de Contreras, 1631, pp. 178 y ss.

³ SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1990.

ca: «En los pecados de deshonestidad, de poluciones, de bestialidad, es muy necesario hacerles preguntas a los varones como a las mujeres, de cualquier estado y edad que fueran, porque he hallado por experiencia que muchos adultos están manchados por tales pecados». ⁴ Se busca controlar cualquier forma del deseo. Ciertamente era muy difícil hacer hablar a los penitentes sobre sus deseos, pero los curas reivindicaban la necesidad de esta acción. En el *Directorio espiritual* del jesuita Luis de la Puente ⁵ hay una relación de deseos efectuados y pecados: «Con soltera es fornicación, con casada adulterio, con virgen estupro, con parienta incesto, con persona de su mismo sexo sodomía, con bestia bestialidad, consigo a solas molicie o polución».

Estaba prohibido tener relaciones con religiosos, hacer el amor en un recinto sagrado, como una iglesia o un cementerio. También estaba prohibido el pecado *contra natura* o «nefando». ⁶

También hay muchas preguntas sobre la homosexualidad femenina o masculina en aquellos manuales. Recordemos que, por aquellos tiempos, Europa estaba sacudida por el tema de la sodomía como símbolo privilegiado de las alianzas diabólicas, en tanto inversión de la sexualidad «natural». De allí que la iconografía sobre el Diablo, en la que se escenificaban prácticas homosexuales, esté muy presente en las manifestaciones populares carnavalescas, en las que el pueblo despliega sus aires de libertad y puede realizar acciones que cuestionan el orden, como las fiestas de locos y de los inocentes, entre otras. La situación de locura colectiva transitoria da paso a la permisividad sexual y a la inversión de las normas con fines burlescos, algo que la Iglesia combate duramente

⁴ PÉREZ BOCANEGRA, Juan. *Op. cit.*, p.137.

⁵ DE LA PUENTE, Luis. *Directorio espiritual de los santos sacramentos de la confesión*. Sevilla: s/e, 1625.

⁶ «El pecado *contra natura* tiene tres especies: la primera es molicie, que es polución voluntaria consigo mismo. La segunda es tener que ver con alguna persona fuera del vaso natural, hombre con hombre, mujer con mujer o con bestias. La tercera es cuando entre el varón y la mujer no se guarda el debido orden de la naturaleza, como si la mujer se pusiese en lugar superior y el hombre en el inferior». MEDINA, Bartolomé de. *Instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*. Alcalá, 1591.

en Europa. Esa lucha, mediante manuales y confesiones minuciosas, se transmitió por los escritos a América y los Andes. En el fondo, a veces los curas preguntaban más por situaciones europeas que por locales, incluso teniendo un buen conocimiento de las zonas en que trabajaban. Terminaron, así, trayendo modelos represivos muy fuertes frente a tradiciones existentes; por ejemplo, su concepción de la borrachera como pecado de desórdenes y desenfreno, vehículo de violencia y sexo pecaminoso. En Europa, la Iglesia identificaba la borrachera con el sexo o los excesos y la lujuria con el placer y la gula.

Los discursos en Europa y los Andes tenían mucho en común y preguntas de un lado se filtraron en el otro. Lo que interesa subrayar, en todo caso, es este interés de la Iglesia por controlar la sexualidad pública y privada de sus feligreses en los Andes, hecho que suponía, además, una forma de control social. Obviamente, la fuerza de la cultura barroca, contrarreformista, estaba en la base de todos estos cuidados. La ofensiva del Concilio de Trento contra los desórdenes sexuales había motivado varios cánones precisos, como obligar a los amancebados a dejar a sus parejas so pena de excomunión o perseguir a quienes ilícitamente se casaban varias veces. En ese contexto de represión de lo sexual y de sus formas externas (desaparecen en la cultura del vestir los escotes femeninos y las braguetas en los atuendos masculinos), en Lima, el Sínodo de 1613 reitera que los clérigos no vivan con mujeres sospechosas ni acompañen a ninguna, ni conversen con ellas,⁷ mientras que, como en Europa, se editan o reimprimen manuales para el buen comportamiento femenino.⁸ De Diego de Ávalos y Figueroa se edita, en 1603, su *Defensa de damas*; de fray Alonso de Herrera, su *Espejo de la perfecta casada* en 1627; de Gregorio López de Aguilar, en 1644, *Desintereses y franquezas de la cristiana caridad*.

Existe un gran interés en la Iglesia por controlar el comportamiento femenino y por evitar las transgresiones a las normas. Como puede apreciarse, cuando la Iglesia, por intermedio de la Inquisición, castiga los

⁷ *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, libro III, cap. IV. Madrid: CSIC, 1987.

⁸ *Ibid.*, p. 265.

desbordes morales de la población, está frente a casos de sacerdotes que practican sexo con sus feligresas o feligreses,⁹ o de laicos que cometen fornicación, adulterio, violación, estupro o incesto. En tanto van contra el recto uso de la sexualidad y contra el sacramento del matrimonio, son delitos de fe y pecado mortal. Incluso se condenaba el decir que la simple fornicación no era pecado y también que «la polución no estaba prohibida». Solo entre 1570 y 1635 fueron procesados por estos delitos 46 personas: 22 españoles, 3 criollos, 7 mestizos, 2 mulatos y 12 extranjeros. De ellos, apenas seis mujeres. La mayoría fueron jóvenes y casi todos carpinteros, mercachifles, marineros y soldados. Solo hay un clérigo. La afirmación de que la simple fornicación no era pecado estaba en boca de muchos de ellos, que creían que no era falta tenerlo con una mujer a la que se pagaba o era solo pecado venial con mujer soltera o que no había ningún pecado si era con mujer mestiza o indígena. Esta concepción se manifiesta en el caso del mestizo Esteban Salcedo, quien decía que no era pecado mortal tener relaciones con mujer no cristiana y venial si era con cristiana soltera.¹⁰

La Inquisición buscaba controlar sobre todo a gente de estratos sociales bajos, buscando ejercer un mejor «destino cristiano» sobre sus vidas. Penetraba en burdeles y casas de citas, sometía a sus parroquianos y trabajadoras a procesos implacables, con penas que iban desde azotes y multas pecuniarias hasta el destierro. A inicios del siglo XVII fueron públicamente mostrados cuatro españoles, cuatro mestizas, un mulato, una esclava y seis extranjeros sentenciados por esos delitos. También fueron perseguidos los que cometían el pecado nefando. Por ello, el griego Jorge, que tuvo relaciones con un hombre, fue enviado a galeras. Y en el caso de los delitos de bigamia (casarse varias veces) hubo 90 penitenciados.¹¹

⁹ MILLAR CARVACHO, René. «El delito de sollicitación en el Santo Oficio de Lima». *Hispania Sacra*, n.º 48, 1996, pp. 741-803.

¹⁰ CASTAÑEDA, Paulino y Pilar HERNÁNDEZ. *La Inquisición de Lima*, tomo I (1570 - 1635). Madrid: Deimos, 1989.

¹¹ *Ibid.*, pp. 343 y ss.

Así como la Inquisición, otros aparatos de la Iglesia y el poder público se encargaban del control social. La manera en que estaba edificada la ciudad —tanto como los lugares exclusivos para hombres o mujeres o las instituciones encargadas de la educación femenina o masculina, con un tipo de educación en escena— no eran más que muestras de esa manera de pensar y entender el rol de los géneros y el rol específico de la mujer en la Colonia. Había toda una ideología de base que justificaba plenamente estas muestras externas, y la Inquisición, el confesionario o el sacerdote, predicando desde el púlpito los domingos, no eran sino maneras de persuasión de algo que era inherente a la formación de la sociedad. También las fiestas religiosas y otras formas de piedad pública eran vehículo de catequización a través de la percepción y los sentimientos. Este control sobre lo público y privado (cuyas fronteras entonces no estaban muy claras) llegaba hasta la vida familiar, en la que la mujer generalmente tenía un rol muy subordinado, doméstico, con nulo acceso a cargos familiares de importancia; incluso, una hija era reemplazada por el hermano en cuestiones como el mayorazgo.¹²

En contraste, hubo espacios posibles para la flexibilidad, espacios para que las instituciones, a través de sus múltiples instrumentos, no dominen totalmente el ámbito de lo sexual. Tampoco los espacios públicos fueron enteramente posibles de controlar (como muestra estuvieron las fiestas carnavalescas, las fiestas andinas, los mercados de ciudades, el submundo de la plebe urbana) ni los aparentes espacios interiores del hogar. Hubo, ciertamente, mucho control sobre la mujer y sobre la

¹² Bueno es saber que la percepción sobre la mujer en el siglo XVII estaba basada en una concepción de ser inferior legal y mentalmente. El *maleum maleficarum* (el mal que hace el maligno) había consagrado a la mujer como un ser capaz de hacer pecar al hombre, concentrada de sensualidad y perversión, poseída por el Maligno, dominada por las pasiones, poco pensante, lasciva y esclava del puro deseo sexual. Tal moral, hecha desde la perspectiva masculina y en una óptica de buscar la santidad en el mundo, convertía a la mujer en el engendro del mal, criatura peligrosa, porque el Demonio se valía de ella para apartar al hombre de Dios, de la santidad, frente a lo cual era conveniente someterla a la autoridad del varón: debía vivir bajo control del marido, sumisa, pasiva y doméstica.

sexualidad. Sin embargo, el cúmulo de adulterios, amancebamientos, hijos ilegítimos, sacerdotes solicitantes y mujeres que no se dejaban extorsionar por las normas sociales (desde las de bajos estratos sociales hasta las de alta sociedad) nos dan prueba de que no todo estuvo dominado. Por otra parte, esto creará en nuestro medio el modelo de la *doble moral* (hacer algo «impropio» y aparentar respetar las normas sociales) como mecanismo necesario de supervivencia de muchos de esos espacios de flexibilidad.¹³

Así, antes del siglo XVIII, con una cultura barroca profundamente represiva, con valores religiosos que orientaban la vida diaria, que se traducían en una legislación civil muy vertical, y con unas instancias implacables en el rol regulador de la sociedad, el discurso sobre el cuerpo en los Andes vivió una etapa de fuerte control. Aunque ni los niños ni las prácticas sodomitas fueran totalmente controlados todavía,¹⁴ sí lo serán en el siglo siguiente, al igual que muchos otros campos de la vida no espiritual.¹⁵ Si antes la legislación civil fue fiel reflejo del discurso de la Iglesia —según los postulados eclesiásticos¹⁶ y dejaba a esta el castigo y la vigilancia—, en el siglo XVIII será la esfera civil, con criterios propios, quien vigile y castigue el campo de la sexualidad. Dicho cambio fue una consecuencia de las ideas ilustradas y del nuevo rol del Estado, que le

¹³ MANNARELLI, María Emma. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima. Siglo XVII*. Lima: Flora Tristán, 1993.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI, 1978. TOMÁS Y VALIENTE, Francisco et al.. *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza, 1990. GIDDENS, Anthony. *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press, 1992.

¹⁵ MACERA, Pablo. «Sexo y coloniaje». En: *Trabajos de Historia*, tomo III. Lima: INC, 1977.

¹⁶ El Estado colonial barroco, imbuido de los ideales religiosos, tradujo en su legislación y práctica esas concepciones. Así, el virrey Toledo, en sus ordenanzas, prohibía el *servinakuy*: «Ordeno y mando persuadir y quitar a los indios esta costumbre tan nociva y perniciosas», dándole de castigo a quienes lo hicieran cincuenta ramazos y trasquila de cabello a hombre y mujer que vivieran juntos sin estar casados católicamente. SARABIA VIEJO, María Justina. *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*. Sevilla: CSIC/EEHA, 1986/9.

abrió la posibilidad de tener mayor control sobre el conjunto social y adquirir competencias para juzgar la conducta sexual «pecaminosa» (homosexualidad, prostitución), a la que catalogó, dentro de la legislación colonial, como «delito sexual». De este modo, el Estado ejerció control sobre nuevos espacios, que incluyeron lo público y lo privado.

EL DISCURSO ILUSTRADO FRENTE A LA SOCIEDAD Y LA MUJER

En el siglo XVIII, la demografía de Lima creció a un ritmo notable (0,38% entre 1700 y 1790, y 0,32% entre 1790 y 1813).¹⁷ La densidad poblacional aumentó en los barrios y, en su interior, los mestizos ya representaban 35% de la población y, sumando a los negros, un 56% mayoritario.¹⁸ Desde el punto de vista urbano, Lima se modificó sustancialmente, merced a una serie de obras públicas, mientras las modas francesas invadían los bazares y bodegas con productos refinados. Aparecían cafés y otros lugares de diversión para los sectores medios y altos. La vida pública se intensificó más allá del viejo calendario religioso, y fiestas y reuniones nocturnas se juntaron con ferias dominicales, paseos a los Amancaes y corridas de toros en la plaza de Acho. La gente se divertía en cafés, salones de juego o en parques y callejones. El número de chinganas, chicherías y picanterías aumentó vertiginosamente, y con ello aumentaron los lugares de reunión, ocio y negocios informales.¹⁹ Por supuesto, este hecho hizo que las autoridades reaccionaran, en un contexto donde el Estado asume cada vez más prerrogativas para controlar la vida pública y la privada.

De este modo, Lima se divide espacialmente en cuatro cuarteles con sendos alcaldes, calles que deben tener un nombre y casas numeradas.

¹⁷ LESEVIC, Bruno. *La recuperación demográfica en el Perú durante el siglo XIX*. Lima: INAMDEP, 1986.

¹⁸ COSAMALÓN, Jesús. *Indios detrás de las murallas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

¹⁹ AGN. Cabildos. Causas Criminales. Leg. 14, n.º 24. 1806, 38. 1808 y 44. 1809.

Se pretende fijar la residencia de los habitantes. Un traslado de domicilio implica un trámite burocrático y, en lo posible, se trata de normar la vida doméstica al interior de cada cuartel. Por ejemplo, el virrey Gil de Taboada organizó, a fines de siglo, la recogida de basura; luego, en 1806, se inauguró el cementerio de Lima y se prohibió el entierro en osarios. Hubo un intento por controlar la salubridad pública y la vida de las personas; las autoridades procuraron combatir la embriaguez y la vagancia.

Frente a las riñas y borracheras en chicherías, chinganas y pulperías, el reglamento de policía de 1769 —primero en su género— intentó normar la vida pública: delimitó las actividades de los espacios públicos, definiendo los lugares peligrosos y estableciendo claramente cuáles eran los delitos públicos en una ciudad.²⁰ Posteriormente, otras autoridades reiteraron las disposiciones policiales. Así, el Estado fue asumiendo poco a poco un control social de las personas como nunca antes se había hecho, incluso en el plano de la vida de parejas. La Pragmática Sanción de 1778 implicó un giro importante en las condiciones del matrimonio: entonces no se necesitaba —como había argumentado la Iglesia— la voluntad de las parejas para la consumación sino el interés de los padres y, en general, de los familiares. Ellos asumieron —en una clara actitud de una sociedad patriarcal— el control de la vida de sus hijos.

Poco a poco van afianzándose una sociedad patriarcal y un Estado interesados en la salud pública y la vida de las parejas. Esto último fue especialmente importante, ya que al Estado y a los intelectuales del siglo XVIII les interesó la felicidad social, basada en las normas y en la procreación. Nunca como hasta entonces, el Estado había incursionado en el campo demográfico promoviendo y avalando el crecimiento de la sociedad como base del progreso.

Pablo Macera, en 1977, comentaba cómo también la intelectualidad limeña y peruana —Jaime Bausate y Meza o Ignacio de Castro, por ejemplo— se preocupó por una caída demográfica que podría causar «el

²⁰ AGN. Sup. Gob. Leg. 36. 1283. 1818.

fin de la sociedad». Puntualmente, el tema del aborto preocupó a los tratadistas del siglo XVIII (González de la Reguera en 1795, González Laguna en 1781, Juan de Valdés en 1815) porque implicaba un deseo *ex profeso* de las personas de vivir una vida mundana y no dedicarse al cuidado de los niños. Otro problema era el concubinato y los hijos «ilegítimos», que, para Ignacio de Castro, no llevaban beneficio «a la sociedad global». Una opinión similar era la sostenida en 1811 por el médico Pezet, según la cual el amancebamiento era un «delito», pues suponía una amenaza a la infancia y al crecimiento demográfico. Fundamentaba esta opinión en el desinterés de los amancebados por procrear y en el hecho de que, si lo hacían, traían «indigencia y dolor» al mundo.²¹ También fueron criticadas las vocaciones eclesiásticas como causa de solterías y, por tanto, como un atentado para el crecimiento demográfico. Seguidores de ensayistas europeos, como Richard Cantillón, veían con complacencia el crecimiento demográfico europeo como síntoma de mejoría social. En esa línea, se desataron críticas a los elementos y factores que pudieran restringir dichos supuestos en Lima y el Perú. Surgía así, entre los intelectuales, una feroz crítica a los «males» de su tiempo, y se buscó normar la vida individual y colectiva de la sociedad desde el discurso y con las leyes del Estado. Sin embargo, la sociedad era más compleja de lo que suponían, y la lucha contra las diversiones y jolgorios de chinganas, chicherías y salones de juego, así como contra la borrachera de hombres y mujeres, fue proverbial. Los archivos están repletos de información sobre los desbordes de una población dispuesta a buscar canales propios de diversión.²²

Los hijos «naturales» o «ilegítimos» eran, en la Lima del siglo XVII, un tercio del total de bautizados (8,1% frente al 19,55% de «legítimos»); del resto no se anota nada en los libros bautismales²³). Entre

²¹ MACERA, Pablo. «Sexo y coloniaje». *Trabajos de Historia*, tomo III. Lima: INC, 1977, pp. 311-339.

²² AGN. Cabildos. Causas Criminales. Leg. 6. 1805; 12. 1808; 19. 1807; 38. 1808.

²³ MANNARELLI, María Emma. *Op. cit.*, pp. 168-170.

1790 y 1825, Haitin calcula un promedio de 38,7% de ilegítimos en todas las razas; y entre 1840 y 1904, 54%.²⁴

En esta perspectiva represiva, no nos debe extrañar que la situación de la mujer pasara por los mismos cánones. Su situación poco había cambiado en el siglo XVIII respecto a los siglos precedentes. Si en Europa ya aparecían voces apologéticas de la mujer —en boca de Benito Feijóo y sus discípulos—, en el discurso de los intelectuales peruanos, la mujer seguía representando una fuente de lascivia, egoísmo y perdición para el hombre; un ser inferior, incapaz de hacer algo por sí misma sin la ayuda del hombre. Los criollos limeños ilustrados mostraron su menosprecio por las mujeres, disfrazándolo a veces con el muy limeño elogio sobre su belleza o su inocencia. Por ejemplo, el *Mercurio Peruano* fue muy claro al denunciar el peligro de los deleites y la posición femenina en la sociedad. Calero mencionaba incluso que, a pesar de la inteligencia de las limeñas, eran seres inferiores al hombre, poco hábiles para la reflexión. Muchos otros, entre quienes figura Hipólito Unanue, tampoco concedieron mucho valor a las mujeres. Decía Unanue en *El clima de Lima*²⁵ que la suavidad y la dulzura eran las mejores armas femeninas y que, con ello, conseguían el dominio sobre su compañero. Por influencia del clima de otras regiones, las mujeres podrían desarrollar mayores atributos que los normales. Lequanda, uno de los colaboradores de Unanue, era del mismo parecer, al sostener que la hermosura y discreción eran armas femeninas que aprisionaban al varón. Modesta y recatada, pura y diligente eran características de la mujer, según Tomás de Orrantía. En todos los casos, elogios de macho, sentido de superioridad y galanteos con el sexo femenino. Eran claros en el poder pernicioso de la mujer: fuente de lujuria y capacidad de echar a perder al hombre. Como decía Ignacio de Castro en su *Disertación sobre la Concepción de Nuestra Señora la Virgen María* (de 1782), en las mujeres abundan las pasiones. A principios de siglo, Eugenio Alvarado había ad-

²⁴ HAITIN, Marcel. *Late Colonial: Economy and Society in an Era of Reform and Revolution* (tesis doctoral). Berkeley: University of California, 1982.

²⁵ UNANUE, Hipólito. *El clima de Lima*. Lima: s/e, 1805.

vertido que la destemplanza masculina era producto de las acechanzas femeninas, mientras prelados como Liñán y Cisneros, Ladrón de Guevara, Pedro Antonio Barroeta, Diego Antonio Parada o Manuel Abad Yllana, sucesivamente y a lo largo del siglo, indicaron los peligros de la sexualidad y cómo la mujer era una fuente perversa de deseos.²⁶

La prensa ilustrada (por ejemplo, en Lima el *Semanario Crítico*, el *Diario de Lima*, la *Gaceta de Lima*, *El Mercurio*) trató en lo posible, así como con los homosexuales, de formar una opinión pública que favoreciera esa visión sobre la mujer, como un ser al que había que educar para llevar al matrimonio y para que cumpliera con los propósitos sociales que de ella se esperaban.²⁷ Ya no era solo la Iglesia la que procuraba esa opinión sino, también, la sociedad civil.

La mujer se convierte, de este modo, en objeto de un fin social y de un discurso que la reprime. Al igual que en la época barroca, la mujer debía casarse y, si no lo hacía, corría el riesgo de convertirse en una persona amargada y desdichada, tal vez de mal carácter, fea o pecadora, según el discurso y las imágenes de la época. Si una mujer soltera no ingresaba en un convento, podía convertirse en un ser despreciado y hasta marginado. De este modo, si antes la argumentación se centraba contra las solteras por su nula contribución a la causa de Dios, luego la sociedad ilustrada las acusó de no contribuir a la felicidad social desde la perspectiva de la procreación.²⁸

²⁶ La mujer, llevada por sus pasiones, es fuente de lujuria en tanto dominada por su temperamento. La teoría de los temperamentos estaba basada en la naturaleza de la cavidad uterina y servía para comprobar la debilidad de la mujer frente al hombre, cuyo sexo no determinaba su condición humana. Era un pensamiento que databa del siglo XVI y, curiosamente, en la Europa del siglo XVIII había sido combatido por el rigorismo científico de avanzada.

²⁷ *Diario de Lima*, 5-I y 22 y 23-II-1791; *Gaceta de Lima*, 11-VI-1794. Para los ilustrados, la educación es fundamental para constreñir las pasiones y orientar al hombre hacia una existencia racional en el mundo. De allí el interés de la prensa y los tratadistas de penetrar en los espacios íntimos y externos del hombre para orientarlo. Una educación que tiene una perspectiva distinta a la de épocas anteriores, pues se muestra globalizante y secularizadora.

²⁸ *Diario de Lima*, 3-I-1791; *Semanario Crítico*, n.º 10.

El matrimonio, en la sociedad colonial, era pues uno de los eventos más trascendentales de la experiencia de los hombres, punto culminante de un proceso de negociación afectivo, social o económico, según fuera el caso. El vínculo matrimonial se convertía en un medio que no solo confería protección y seguridad para la mujer, sino que asignaba una distinción especial —dentro de los códigos de masculinidad— al hombre que lo tuviera, pues le otorgaba honor y posibilidad de procreación.²⁹

Desde el Concilio de Trento (1545-1563), la Iglesia defendió la doctrina del libre albedrío como aspecto esencial en el matrimonio, dándole, tanto al hombre como a la mujer, la capacidad de expresar abiertamente su voluntad para contraerlo, pues se consideraba que la decisión del individuo era sagrada. Durante los siglos XVI y XVII debió cumplirse, al menos parcialmente, aunque bien sabemos que los matrimonios impuestos tuvieron un peso importante. En el siglo XVIII, y en medio de los cambios orientados a reestructurar el Estado y la sociedad, la autoridad civil fue desplazando progresivamente a la Iglesia en el control del matrimonio, llevando a una mayor interiorización de tradiciones patriarcales y provocando que la doctrina del libre albedrío tuviera un retroceso en su radio de acción. Bajo esta perspectiva, la voluntad de la mujer para contraer matrimonio estaba por debajo de la de los padres, hermanos, tíos o tutores —varones, por lo demás—. Así, doña Jerónima Delgado, en 1734, denunciaría que su madre, que había negociado su matrimonio, no tenía derecho a hacerlo, pues era una función de hombre;³⁰ mientras doña María Cayetana de Escobar esperaba con su matrimonio obtener la tranqui-

²⁹ ORTEGA NORIEGA, Sergio. «El discurso teológico de santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales». En: MORTIZ, Joaquín (comp.). *El placer de pecar y el afán de normar*. México D.F.: INAH, 1988, pp. 11-78; BURNS, Kathryn. «Amor y rebelión en 1782. El caso de Mariano Túpac Amaru y María Mejía». *Histórica*, n.º XVI, 2, 1992; SEED, Patricia. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial. 1574-1821*. México: Alianza, 1991.

³⁰ AAL. Causa de Nulidad de Matrimonio. Leg. 52, años: 1724-1736.

lidad económica que tanto esperaba.³¹ Dos caras de una misma moneda: sujeción a la autoridad varonil. Y no es que antes no hubiese ocurrido, sino que ahora se mostraba en toda su intensidad jurídica. Casos aparte de violencia total para obligar a casar a alguien, la voluntad de los contrayentes ahora debía considerar en mejor forma los intereses familiares u otros propósitos nada afectivos.

A veces, la mujer casada era receptora de la violencia del marido o de otros familiares. Los maltratos físicos o psicológicos van en la dirección de reafirmar el rol dependiente, sumiso y de compañía de la mujer respecto al marido. Esto ocurría incluso cuando el marido fuera un «macho» de los que, para afirmar tal condición, eran infieles, tenían concubinas e hijos ilegítimos. Así, la relación social, por lo menos en términos urbanos, pasa por una concepción particularmente compleja entre marido y mujer, hijos legítimos e ilegítimos, concubinas y esposa, y marido y concubinas. Las concubinas luchan por obtener un espacio suficientemente grande y sólido en sus relaciones afectivas con el hombre infiel, mientras las esposas, no las de alta sociedad, sino las mestizas, las mulatas o zambas, a veces abandonadas económicamente (no siempre físicamente), deben ser lavanderas, cajoneras o domésticas para solventar los gastos del hogar y, a veces, del mismo marido. En esta situación, estas mujeres logran relacionarse en espacios más abiertos, más allá de los familiares o vecinales, con otras mujeres de distinta procedencia étnica y ubicación social, que atraviesan experiencias similares, abriendo una «socialización» de sus pesares y padecimientos. Empero, frente a las normas que rigen los roles sexuales del hombre en la sociedad, la mujer casada no logra formular una imagen diferente de la que se tiene de ella. Puede ser autónoma económicamente, pero sumisa, simbólica y físicamente. Incluso las que cansadas del maltrato abandonan el hogar u obtienen un raro divorcio eclesiástico son forzadas a vivir dependiendo de parientes o de instituciones de depósito, como las «casas de recogimiento», que mantienen la vigencia de los mecanismos de

³¹ AAL. Causa de Nulidad de Matrimonio. Leg. 53, años: 1737-1752.

dominación masculina, esta vez a través de normas y leyes estatales.³² Más aun, las que se libran de estas dependencias legales y viven de su trabajo están acechadas, en su búsqueda afectiva de una figura varonil, por ser concubinas de otro casado o entrar en el marasmo de relaciones inestables. Es una mujer paria, desvalida y objeto de un discurso legal sumamente denigrante. En ese mundo es difícil no caer en cualquiera de los tentáculos del sistema. Como dice doña María del Carmen Álvarez: «La mujer no tiene otras armas que sus palabras auxiliadas del llanto».³³

DIVERSIÓN Y REPRESIÓN SOCIAL ILUSTRADA: SÍMBOLOS E IMÁGENES

«No es regular en aquellos países el haber mujeres públicas y comunes, cuales las hay en todas las poblaciones grandes de Europa», decía Antonio de Ulloa, viajero español, al mencionar la poca existencia de prostitutas en el virreinato peruano. En verdad, cuando analizamos documentación de archivos, nos encontramos con escasos datos de prostitución en Lima o en otras ciudades. En el Archivo Arzobispal de Lima aparece, en algún proceso, mención a alguna casa de tolerancia o de alguna prostituta específica. Pero que no aparezcan febrilmente en documentos escritos no es óbice para que no existieran. Más aun, si sabemos que la moral tridentina de los siglos anteriores se impuso de una manera tal que es poco probable que se hablase de ellas. Además, en el siglo XVII, las disposiciones de Felipe III respecto a clausura de casas de tolerancia en ciudades españolas había causado una verdadera paranoia, y sus consecuencias deben haber llegado hasta el virreinato. En el siglo XVIII, con la moral católica sin resquebrajar, con la doble moral en la mente de muchos vecinos, era obvio que la prostitución existiese y pocos hablasen de ella.

Adolfo Tantaleán, quien estudia el fenómeno en ese siglo, ha encontrado varias referencias a casas de tolerancia en Lima y de muchas prostitutas dedicadas al oficio en forma individual (típica expresión

³² A través de quienes solventan el sustento de estas recogidas, un varón, que puede ser tío, hermano o el mismo marido.

premoderna de trabajo), particularmente en los cuarteles dos y tres de Lima, zonas de castas. También ha detectado la presencia de caravanas de prostitutas en los ejes Lima - Potosí, Lima - Cerro de Pasco o Lima - Huancavelica, empresas probablemente bajo la administración de funcionarios reales, que debieron tener un alto nivel de injerencia en el negocio bajo el amparo de la Pragmática de Felipe III.³⁴ No nos parecen extrañas estas aseveraciones, como tampoco que, en Lima, este negocio se desarrollaba en zonas periféricas de las ciudades, en barrios de la plebe, pues el arzobispo Ladrón de Guevara acusaba a las zambas y negras limeñas de «cálidas y ardientes de por sí», de lascivia y de hacer tratos deshonestos.³⁵ Otro prelado, Abad Yllana, acusó tiempo después a las damas de Lima de propiciar la prostitución de sus negras esclavas, al no educarlas correctamente. Mulatas, zambas, criollas y españolas pobres eran las prostitutas por excelencia en las ciudades. El hecho entre blancas pobres lo grafica este ejemplo: la abadesa del colegio de Nuestra Señora de la Presentación acusó a los mayordomos del hospital contiguo de prostituir a sus pupilas, aprovechando su pobreza. Mientras, en 1752, el arzobispo Pedro de Barroeta pedía limosna a sus feligreses para construir una casa de recogida de prostitutas. De igual parecer era don Alonso de la Cueva Ponce de León, próximo a los prelados limeños.

Lima era entonces una ciudad en plena transformación, de fiestas y paseos, de cafés y reuniones bulliciosas, un «abismo de corrupción» que «aun de las cenizas de los muertos hacen nacer volcanes de lujuria», según el arzobispo Barroeta, o víctima del clima o la educación, al decir de intelectuales laicos. Según Rossi y Rubí, entre los 8 y 12 años eran

³³ AAL. Causas de Divorcio; Leg. 71, años: 1751-1760.

³⁴ TANTALEÁN, Adolfo. *Prostitución en la Colonia. Siglo XVIII* (tesis de magíster). Lima: UNMSM, 1999.

³⁵ La mujer negra, zamba o mulata como fuente de deseos sexuales se mantuvo a lo largo de la historia. OLIART, Patricia. «Temidos y despreciados. Raza y género en la representación de las clases populares limeñas en la literatura del siglo XIX». En: HENRÍQUEZ, Narda y Maruja BARRIG (eds.). *Otras Pielés. Género, historia y cultura*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

muy pocos los que desconocían los secretos y perversiones de la vida erótica: «La enervación de nuestra juventud en Lima y las muertes prematuras y repentinas en la de la Sierra provienen del anticipado y excesivo uso de los placeres». ³⁶ Obviamente, se trataba en cierto modo de opiniones que buscaban crear conciencia para una «reforma» de las costumbres, aunque también respondieran a realidades visibles, pues es muy probable que los adolescentes tuviesen una cierta experiencia sexual, situación que se habría repetido desde generaciones anteriores. La sociedad «hervía de lujuria» y, en ese ánimo, virreyes como Avilés o Gil de Taboada buscaron, por ejemplo, reglamentar los baños públicos para evitar los continuos desórdenes que existían entre hombres y mujeres, mientras las mismas fiestas religiosas eran motivos para citas, enamoramientos y hasta orgías. Es bien sabido que los llamados «rosarios galanos», competencia entre hermandades populares, se prestaban para fiestas de sentido muy erótico y sexual. Entonces, en las noches, se organizaban en diversos barrios danzas con el pretexto de recoger limosnas, con participación de zambos y negros de la ciudad, que terminaban en «excesos». Allí, o en otros lugares, muchos chicos zambos o negros se dedicaban a la sodomía: «Mozuelos que llaman maricas en sus hablas, aires de andar y aun parte del traje», según el arzobispo Barroeta. ³⁷ Por las noches, también se juntaban en bailes y saraos, adoptando nombres de las principales familias limeñas.

Los juicios contra Francisco Morel y Francisco Pro nos informan que las fiestas religiosas populares se constituyeron, de manera efectiva, en espacios públicos para estas prácticas. Sin embargo, no fueron las únicas. Así como la prostitución poseía ámbitos distintos para su ejercicio, la sodomía también los tenía. A inicios del siglo XIX, en la antigua calle del Sauce, había una casa de tolerancia dedicada a los homosexuales. Salían a la hora de la retreta, por los portales y calles de la plaza (según el periódico *El Investigador* de 1814). Todo esto mereció la atención de

³⁶ *Mercurio Peruano*, 3-2-1791.

³⁷ Edicto de 1757.

muchas personas e instituciones, que lo consideraban un mal de la plebe antes que de los sectores altos. En un par de cartas publicadas en el *Mercurio Peruano* (firmadas por un tal Sofronio y Teagnes, una de ellas con el sugerente título de «Carta sobre los maricones»³⁸) se confirma el carácter popular de este «vicio» («tan radicado entre gentes de la más baja clase»). Influencia del clima, la educación o de rezagos de una vida femenina anterior, lo cierto es que estos hombres comprobaron que este vicio tenía un carácter clasista.

Por supuesto que esto no era así, y los sectores altos de la sociedad también lo practicaban, pero había un horror en admitirlo. Sea como fuere, la población (en verdad siempre lo había vivido) tenía que convivir con enfermedades venéreas como la sífilis, bubas o gálico. Lima era una ciudad donde la sífilis era muy popular. En sus *Disertaciones médico quirúrgicas* de 1815, el médico mulato y peruano Juan Manuel Valdés narra esta situación, responsabilizando al clima y al libertinaje de estos males.

Pero si la sociedad presentaba manifestaciones de ir avanzando hacia formas muy complejas de diversión y placer, la represión existía a través de leyes, edictos y advertencias de los intelectuales sobre las consecuencias perniciosas para la sociedad por la existencia de estos males. Esta represión ya no era religiosa sino civil, de la mano de un Estado que incluso pretendía imponerse sobre lo religioso. Se ha señalado, hablando de los homosexuales, como en el caso del proceso criminal a don Agustín de la Encarnación, acusado de andar travestido, que hay un problema de competencias entre la autoridad civil y la Inquisición, pues la primera argumenta que un caso de sodomía es delito sexual civil, ya que un sodomita no usa su simiente para efectos poblacionales, atentando contra el orden social;³⁹ en tanto que la Inquisición lo ve como

³⁸ *Mercurio Peruano*, 27-I-1791. Cabe anotar que había entonces una distinción entre un maricón (travestido) y un sodomita (homosexualidad asumida en todo orden de vida).

³⁹ TANTALEÁN, Adolfo. «Vivo según mi naturaleza. La experiencia de la homosexualidad en la sociedad colonial limeña 1770-1810» (pro-manuscrito). 1999.

un caso de pecado. La Iglesia termina inhibiéndose de casos de sodomitas, e incluso se alega que «el fuero de Dios Nuestro Salvador [...] no juzga delitos que amenazan el bienestar de los asuntos de nuestro amantísimo monarca». La reconceptuación de la sodomía —de pecado a delito— se basó en una «economía de líquidos», el no desperdiciar «simiente» o semen, con lo cual se perseguía a los que atentasen contra la felicidad social, contra el crecimiento poblacional y económico.

A partir de dichas consideraciones, el Estado dirigió sus esfuerzos en la búsqueda de medios y mecanismos que reprimieran la sodomía desde sus raíces. Dicho esfuerzo también fue compartido por algunos miembros de la elite limeña. Por ello, en las dos últimas décadas del siglo XVIII, la prensa limeña, en especial el *Semanario Crítico*, dirigió sus esfuerzos a la construcción de imágenes ideales que pudieran ser imitadas por todos los miembros de la sociedad colonial. La prensa tendría una función pedagógica, parte de las funciones que la Ilustración le asignó.⁴⁰ En este período, por ejemplo, la sodomía pasó a considerarse una «monstruosidad» equiparable al enanismo o hermafroditismo, por la falta de una acorde educación maternal. En el razonamiento elaborado por la prensa, el sodomita no era el producto de la voluntad del individuo sino el resultado del desasosiego y el desarreglo materno, puesto que la enseñanza de los roles sexuales y los comportamientos sociales adquiridos por el sodomita era la consecuencia inevitable de la desatención de las obligaciones de toda mujer que fuera madre. La desatención de dichas obligaciones era atribuida a la dedicación de la mujer a la construcción de una falsa belleza o al cuidado de sus vestimentas cotidianas.⁴¹

⁴⁰ ROSAS LAURO, Claudia. «Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado». En: O'PHELAN, Scarlett (comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú - IRA, 1999, pp. 369-413.

⁴¹ Foucault sostiene que las mujeres europeas de inicios del siglo XIX dedicaban numerosas horas del día a la búsqueda de pinturas para el rostro, y eso ocasionó que fueran consideradas deshonestas e incompetentes para distintos oficios. FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*

El Estado colonial buscó reprimirlos e incluso reeducar a los sodomitas, como se aprecia en su interés por establecer «casas de recogimiento» o debatir su incorporación a los cuerpos de milicias como mecanismo de reeducación. Como la legislación colonial contemplaba la vergüenza pública y el destierro perpetuo como represión para el delito de sodomía, el confinamiento en una casa de recogimiento fue desestimado, por lo que ganó consistencia la idea de reeducarlos en la milicia. Al parecer, dicha iniciativa fue una motivación de ciertas autoridades virreinales que, en este período de estudio, se caracterizaron por ser militares de carrera.

CONCLUSIONES

Resumiendo, en el siglo XVIII el discurso sobre el sexo es objeto de muchas definiciones, básicamente desde la esfera civil, que pasa a suplantarse a la Iglesia en la concepción de normas e imágenes. El sexo es visto ahora desde la óptica de las necesidades sociales y, por tanto, sus posibles transgresiones no son vistas sencillamente como pecados sino, también, como delitos. Por supuesto, este hecho no impide que la prostitución, homosexualidad, concubinatos y otras ilegitimidades existan e incluso se recreen en sus prácticas, sino que, a pesar del discurso ilustrado que busca encerrar a las mujeres en casa,⁴² ellas tienen, al menos en la Lima urbana, espacios de diversión y deleite,⁴³ bodegones para compras de vestidos y artículos suntuarios que llegan de Europa y provocan coquetería y consumo;⁴⁴ así como lugares para galanteos e incluso infidelidades. Ciertamente, estas diversiones tienen sus límites y están marcadas por la impronta de los discursos. Ellas mismas son temerosas de ir más allá: participan, por ejemplo, de la idea de que una mujer sola y que anda de noche por las calles es una puta o una mujerzuela.⁴⁵

⁴² *Gaceta de Lima*, 11-VI-1794.

⁴³ *Mercurio Peruano*, 10-II-1791; *Diario de Lima* 13-VI-1791.

⁴⁴ *Mercurio Peruano*, 8-IX-1791.

⁴⁵ *Mercurio Peruano*, 18-IX-1791.

BIBLIOGRAFÍA

- a) Fuentes primarias
AAL – Archivo Arzobispal de Lima. Causas de Divorcio. Leg. 71. 1751-1760.
AAL – Causas de Nulidad de Matrimonio. Leg. 52 y 53. 1724-1752.
AGN – Archivo General de la Nación. Superior Gobierno. Leg 36. 1818.
AGN – Cabildos. Causas Criminales. Leg. 6,12,14, 19, 38 y 44. 1806-1809.
Diario de Lima, 1791.
El Investigador, 1814.
Gaceta de Lima, 1794.
Mercurio Peruano, 1791.
Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Madrid: CSIC, 1987.
- b) Referencias bibliográficas
- ARMAS, Fernando
«Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII)». *Revista de Indias*, vol. LXI, Madrid, septiembre-diciembre, 2001.
- ÁVALOS Y FIGUEROA, Diego de
Defensa de Dama. Lima: Antonio Ricardo (imp.), 1603.
- BURNS, Kathryn
«Amor y rebelión en 1782. El caso de Mariano Túpac Amaru y María Mejía». *Histórica* n.º XVI, 2, 1992.
- CASTRO, Ignacio de
Disertación sobre la Concepción de Nuestra Señora la Virgen María. Lima, 1782.
- CASTAÑEDA, Paulino y Pilar HERNÁNDEZ
La Inquisición de Lima., tomo I (1570 - 1635). Madrid: Deimos, 1989.
- COSAMALÓN, Jesús
Indios detrás de las murallas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- DE LA PUENTE, Luis
Directorio espiritual de los santos sacramentos de la confesión. Sevilla: s/e, 1625.

- DURÁN, Juan Guillermo
El catecismo del III Concilio y sus instrumentos pastorales. Buenos Aires : Plus Ultra, 1982.
- FOUCAULT, Michel
Historia de la sexualidad. Madrid: Siglo XXI, 1978, 3 tomos.
- FLORES GALINDO, Alberto
Aristocracia y plebe. Lima: Mosca Azul, 1984.
- GIDDENS, Anthony
The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies. Cambridge: Polity Press, 1992.
- HAITIN, Marcel
Late Colonial: Economy and Society in an Era of Reform and Revolution (tesis doctoral). Berkeley: University of California, 1982.
- HERRERA, Alonso
Espejo de la perfecta casada. Lima: Gerónimo de Colmenares (imp.), 1627.
- JIMÉNEZ, Miguel
Sexo y bien común. Cuenca: Instituto Juan de Valdez, 1994.
- LESEVIC, Bruno
La recuperación demográfica en el Perú durante el siglo XIX. Lima: INAMDER, 1986.
- MACERA, Pablo
 «Sexo y coloniaje». En: *Trabajos de Historia*, tomo III. Lima: INC, 1977.
- MANNARELLI, María Emma
Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima. Siglo XVII. Lima: Flora Tristán, 1993.
- MEDINA, Bartolomé de
Instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia. Alcalá, 1591.
- MILLAR CARVACHO, René
 «El delito de sollicitación en el Santo Oficio de Lima». *Hispania Sacra*, n.º 48, 1996, pp. 741-803.

OLIART, Patricia

«Temidos y despreciados. Raza y género en la representación de las clases populares limeñas en la literatura del siglo XIX». En: HENRÍQUEZ, Narda y Maruja BARRIG (eds.). *Otras Pielas. Género, historia y cultura*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

ORTEGA NORIEGA, Sergio

«El discurso teológico de santo Tomas de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales». En: MORTIZ, Joaquín (comp.). *El placer de pecar y el afán de normar*. México D.F.: INAH, 1988.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan

Ritual formulario o institución de curas para administrar a los naturales deste Reyno los santos sacramentos. Lima: Gerónimo de Contreras, 1631.

ROSAS LAURO, Claudia

«Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado». En: O'PHELAN, Scarlett (comp.). *El Perú en el Siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú - IRA, 1999.

SARABIA VIEJO, María Justina

Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. Sevilla: CSIC/EEHA, 1986/9.

SEED, Patricia

Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial. 1574-1821. México D. F.: Alianza, 1991.

SILVERBLATT, Irene

Luna, Sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1990.

TANTALEÁN, Adolfo

«Prostitución en la Colonia. Siglo XVIII» (tesis de magíster en curso). Lima: UNMSM, 1999.

«Vivo según mi naturaleza. La experiencia de la homosexualidad en la sociedad colonial limeña 1770-1810» (promanuscrito), 1999.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco *et al.*

Sexo barroco y otras transgresiones premodernas. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

UNANUE, Hipólito

El clima de Lima. Lima: s/e, 1805.

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
MAYO 2004 LIMA - PERÚ

Próximas publicaciones

El problema del riesgo del desarrollo
Olenka Woolcott

Juan Santos Atahualpa
Arturo de la Torre

*La Desaparición Forzada de Personas y
su tipificación en el Código Penal
peruano*
Giovanna F. Vélez Fernández

Fondo Editorial de la PUCP
Plaza Francia 1164
Cercado de Lima
Correo electrónico:
feditor@pucp.edu.pe

Con su gran diversidad de culturas y formas de expresión religiosa, el Perú es un vivo ejemplo de la permanente actualidad e impacto social, cultural y político que los fenómenos religiosos han tenido y tienen en la vida de todos los pueblos. Por esa innegable importancia que la religión tiene en nuestro país, el Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Religión (SIER), del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, hace entrega de este segundo conjunto de ensayos sobre distintos aspectos del fenómeno religioso peruano. Su variedad de temas describe y analiza, entre otros aspectos, la compleja relación de la religión en el Perú con el mundo actual de la «modernidad» y «posmodernidad»; el papel del catolicismo en la sociedad; la creciente búsqueda de formas emocionales de experiencia religiosa; la importancia de la visión histórica de la religión, etc. Como en el volumen anterior, los ensayos contenidos en este libro son el resultado de investigaciones de diversos especialistas que, desde sus respectivas disciplinas, han abordado el estudio del fenómeno religioso en el Perú. Dichos ensayos han sido sometidos a una cuidadosa discusión y revisión por parte de todos los miembros del SIER. Esperamos con este esfuerzo conjunto estarles brindando algunos elementos útiles para entender la religión en la actualidad.

ISBN 9972-42-637-8



9 789972 426377 >