

MANUEL M. MARZAL

CATALINA ROMERO

JOSÉ SÁNCHEZ

EDITORES

PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ 2003

Capítulo 2



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

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 reflorecen, 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, analíticamente 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 cotidianeidad 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.