

MANUEL M. MARZAL

CATALINA ROMERO

JOSÉ SÁNCHEZ

EDITORES

PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ 2003

Capítulo 11



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

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 antisubversiva 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 eclesiales. 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

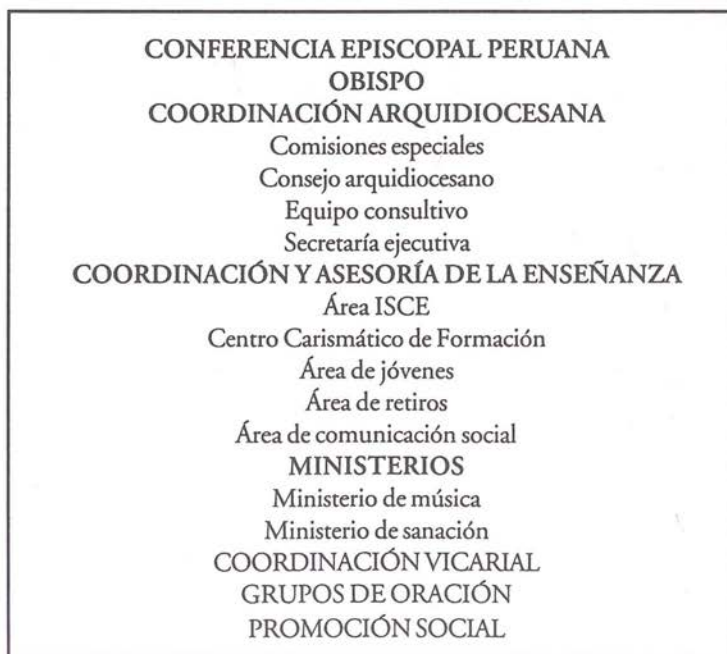
Hay coordinadores que corresponden a las grandes divisiones jurisdiccionales eclesiales (diócesis, arquidiócesis y otras); estas se encuentran a su vez subdivididas por zonas, cada una de las cuales tiene un coordinador. En cada zona, existe cierto número de grupos de oración dirigidos por sus respectivos 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 eclesíástico.

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.