

Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos

Esta ponencia trata de analizar, en sus dos partes, las razones de conversión y fuerzas de resistencia que los católicos populares del Perú ofrecen al creciente proselitismo de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR). El Perú actual, como otros países de América Latina, se caracteriza por muchas conversiones y aun por cierto nomadismo religioso. Es verdad que el número no es tan grande como se dice a veces con fines de propaganda, pues según los censos nacionales, en el último medio siglo (1940 y 1993) los evangélicos, que para los censos son los cristianos por fe o inspiración, salvo los católicos, han crecido sólo 6 puntos porcentuales y son hoy el 7,2 por 100 de la población.

Dr. Manuel M. Marzal*

* Pontificia Universidad Católica del Perú.

Introducción

AL enfocar el tema, comienzo con seis precisiones. En primer lugar, no hago una investigación empírica en un sector popular, sino un *análisis global del fenómeno*, aunque parto de mi trabajo empírico sobre la parroquia urbano-marginal limeña de El Agustino (Marzal 1988) y aprovecho otros estudios empíricos recientes. En segundo lugar, analizo la conversión como hecho social. Aunque ésta tenga, para el creyente, una dimensión divina decisiva, la ciencia social sólo estudia su dimensión empírica, o sea, la «cara humana» del fenómeno. Y sobre éste me pregunto ¿qué razones favorecen la conversión y qué fuerzas le oponen resistencia?

En tercer lugar, me limito a los católicos populares. Éstos son las grandes mayorías del Perú, bautizados en la Iglesia, que tienen un escaso cultivo religioso, por falta de mayor atención de ésta o porque ellos no buscan mayor atención, cuya religión se transmite por la socialización más que por la catequesis y abarca todos los sectores, rurales y urbanos, sin excluir la burguesía. El catolicismo popular cree en Dios, en Jesús, que murió en la cruz y resucitó, en los santos y en el demonio; practica los ritos de transición (bautismo, matrimonio y ritos fúnebres), celebra fiestas del santo patrono y peregrina a los santuarios; respeta al sacerdote, organiza cofradías y se identifica con la Iglesia. El catolicismo popular es una forma de espiritualidad, que se basa en la «devoción a las imágenes»; es un lenguaje religioso, que puede reducirse a siete palabras generadoras a las que el pueblo da un significado propio: santo, devoto, milagro, castigo, promesa, fiesta y peregrinación, además permea muchos campos de la cultura peruana y así la conversión entraña cierta deculturación.

En cuarto lugar, me refiero también a los bautizados en las sociedades *andinas*, que lo son todos, y en las sociedades *amazónicas*, que son minoría. Aunque dichos bautizados indígenas pueden ser considerados católicos populares porque participan de los rasgos señalados, conservan formas sincréticas, que hacen que las razones de conversión y las fuerzas de resistencia tengan un vigor y una lógica diferente, tema estudiado en un seminario en el que acabo de participar en la Casa de América en Madrid, y al que me referiré en la segunda parte de la ponencia.

En quinto lugar, pretendo formular una *teoría general de la conversión y de la resistencia* a los NMR. Ahora bien, si las razones de la conversión y las fuerzas de resistencia no son las mismas en todos los NMR, pues los peruanos se hacen testigos o pentecostales por motivos diversos, tal teoría general podría

ser poco útil; sin embargo, creo que, aunque no pueda explicar las razones de conversión o las fuerzas de resistencia, puede, al menos, ayudar a encontrarlas y tener un valor heurístico, si no explicativo.

En sexto lugar, me limito a NMR cristianos o que tienen inspiración cristiana donde he hecho trabajo de campo, y excluyo así a NMR de inspiración oriental y a distintos grupos gnósticos. Para analizar mejor mi universo, clasifiqué su variada oferta por el criterio de su orientación básica. Hay NMR evangélicos, que buscan el cambio personal, pentecostales, la sanación, y escatológicos (adventistas, testigos, mormones e israelitas), la preparación para un fin cercano, que conlleva un comportamiento ético.

Razones de la conversión

LLAMO conversión al complejo proceso por el cual una persona deja una religión, en que se ha socializado y que ha practicado con mayor o menor fidelidad, y decide abrazar otra. Para analizar las razones de este proceso, es útil distinguir las *etapas* de la conversión (razones del contacto, del cambio y de la perseverancia), *los niveles de conciencia* en el cambio, para separar las razones explícitas y conscientes que da el converso de las razones implícitas e inconscientes que formula el analista social, y los *horizontes culturales*, que condicionan el cambio religioso. Si se combinan los tres criterios, se pueden analizar dichas razones en tres acápitos: razones del contacto, razones explícitas de los conversos y razones implícitas de los analistas.

Las razones del contacto

HAY dos impuestos complementarios que facilitan este contacto. Uno es el proselitismo de las personas que quieren comunicar un mensaje, impulsados por la fuerza del viejo axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*, y el otro, la situación de búsqueda que viven hoy muchos peruanos:

1. *El proselitismo*. Aunque todos los NMR practican el proselitismo, porque, como todo grupo nuevo, sienten la necesidad de crecer y porque hacen de su crecimiento un criterio de verdad, su proselitismo es diferente. Primero, por su *intensidad*, que va desde la invitación cortés del que anuncia su buena noticia, que practican ciertos grupos evangélicos, hasta la tenaz persecución salvífica de los Testigos de Jehová, que miden su entrega por el

número de horas dedicadas a predicar. Segundo, por el *método*, donde se puede trazar un *continuum* creciente entre lo conocido y lo desconocido: invitación a parientes y amigos; visita de casa en casa; visita a gente marginal (enfermos en hospitales, presos, drogadictos y pobres en general); programas de radio; campañas con concentraciones masivas; programas de TV, con las técnicas de la llamada *Iglesia electrónica*.

Tercero, por el *discurso*, entendido tanto en su forma como en su contenido. El discurso suele ser un mensaje popular, sencillo y lleno de ejemplos, rico en citas bíblicas y pobre en reflexión teológica, que invita con un tono emotivo y optimista a una conversión personal como único requisito y ante la cual desaparecen los demás requisitos, si bien éstos reaparecen y se multiplican, cuando el oyente empieza a acudir a dicha iglesia. Junto al discurso del pastor en la calle o el templo hay, entre los pentecostales y en otras iglesias, el *testimonio*. Consiste en la pública confesión que hace un miembro de su conversión o de otra experiencia religiosa que juzga una gracia de Dios; el contexto litúrgico, los detalles personales, el tono emotivo, el carácter apologético y las frases ritualizadas por la repetición, dan vigor a tales testimonios e impresionan a los visitantes, que no esperaban confesiones tan sentidas de simples miembros.

Y cuarto, por el *contradiscurso*, que se centra en el catolicismo popular. No en las fallas morales de los adeptos de éste, sino en la «devoción a santos», entendida en su doble acepción de veneración de las imágenes y de recurso a los del Antiguo Testamento sacadas de su contexto y a éstos, negando, contra la habitual práctica de súplica fraterna en la comunidad, todo poder de intercesión. Otro tema del contradiscurso son el Papa, a pesar de la autoridad moral que hoy le reconoce todo el mundo, y la Iglesia institución, a la que identifican ciertos pastores con la gran ramera del Apocalipsis.

2. *Personas en búsqueda*. Es el otro gran impulso del contacto y comprende a gente de diversos recorridos. Sin tratar de agotar el espectro, señalo cuatro tipos. Uno son los que viven un vacío religioso, acentuado en el país por la disminución del clero, la escasa atención de zonas campesinas y suburbanas y cierta secularización. El segundo son muchos migrantes urbanos, golpeados por la pobreza, la enfermedad, la corrupción, la anomía y la pérdida de referentes religiosos por el desarraigo; parece repetirse lo que ocurrió en las migraciones masivas del siglo XIX y XX a Estados Unidos, donde el clima cálido de los evangélicos fue refugio a los inmigrantes. El tercero son universitarios que buscan superar la crisis de su subjetividad en una sociedad que, a pesar de sus logros, parece haber perdido los paradigmas. Y el cuarto

son todos los que se replantean la pregunta del sentido en este mundo posmoderno, donde se multiplican las más diversas experiencias religiosas y retornan los brujos y el gusto por lo maravilloso.

Las razones explícitas de los conversos

A pesar de la diversidad de Iglesias, las razones más decisivas para que la gente se convierta son cuatro:

1. *Encuentro personal con Dios.* No es que los católicos populares no tengan la experiencia personal de Dios. Muchos de ellos, en su lenguaje cultural de la «devoción al santo», tienen una real experiencia de Dios, en el que creen porque les ha hecho milagros, al que sienten cercano en sus sueños, que toman como revelaciones, y en sus dificultades y del que piensan que premia y castiga en esta vida, sin preocuparse mucho de las sanciones del más allá. Para tales católicos populares, su conversión y su nuevo encuentro personal con Dios es un tránsito del Dios sacral del aquí y del ahora, transmitido por la cultura, a un Dios más personal, transmitido por la palabra bíblica, que salva y promete vida eterna.

2. *Experiencia de sanidad.* Esta razón es importante, porque el enfermo se ve libre de una situación insoportable, que acecha al ser humano y mucho más a los pobres de zonas rurales o urbano-marginales sin servicios. También es importante, porque la curación viene de Dios, que se manifiesta en un clima emotivo y voluntarista; para los pentecostales, Dios en algunos casos no sólo cura, sino que opera quirúrgicamente a los enfermos, como se oye en los testimonios, que son parte notable de la liturgia. Tal confianza en el Dios que cura hace que muchos pentecostales no acudan a las consultas médicas ordinarias.

3. *Experiencia de cambio ético.* Esta tercera razón es también muy importante. Es clara en la emigración a la ciudad, que se traduce a menudo en un deterioro ético, porque se rompen los mecanismos de control de la sociedad campesina y se ingresa en un campo hostil. La ruptura inicial con la familia, la lucha por la vida, el recurso a la bebida como evasión o para crear solidaridades, el anonimato urbano, la corrupción y la violencia hacen que ciertos migrantes caigan en un estado ético insufrible. Entonces el apoyo de los pastores es decisivo. Así, un informante decía: *yo llevaba una vida muy desordenada y por influjo de los misioneros mormones llegué a cambiar por completo; entonces yo apenas sabía nada de José Smith..., pero, como el contacto con los misioneros había cambiado mi vida, lo que ellos decían tenía que ser verdad* (Marzal, 1988: 410). Pero el emigrante desarraigado no es el único que tiene problemas éticos. El

mundo moderno es un escenario donde campean la violencia, el sexo y el alcohol, con la hipócrita complicidad de ciertos medios de comunicación que, de vez en cuando, hacen escándalos por los frutos de lo que siembran cada día; muchos viven hoy en una sociedad anónima y permisiva, que perdió muchas formas de control social y no es referente ético para nadie. La conversión y la ética puritana permiten salir del mal y asegurar cierta perseverancia por el control estricto del grupo.

4. *Descubrimiento de la biblia*. Es la cuarta razón. Parece reunir el prestigio de la moderna Ilustración (el libro) y de la vieja Revelación (Dios que habla). Volviendo otra vez a los migrantes, la oferta bíblica es atractiva por el prestigio del libro para éstos, siendo la educación formal el camino más seguro de ascenso social en el Perú. Pero, además, la biblia es un libro religioso, que para ciertos evangélicos se convierte en un recetario ético-mágico para responder todas las preguntas, que ellos expresan con citas bíblicas repetidas incansablemente («¡ya lo dice la biblia!»). Esta unilateralidad de la biblia se debe sin duda al mínimo conocimiento que se tiene de la historia de la Iglesia y de la gran tradición cristiana. Más aún, se diría que, para conversos populares que por su escasa formación no conocen bien la biblia, ésta, como el «santo», son simples símbolos de la fe más que una mediación para profundizarla y así la aprietan, como los católicos populares hacen con sus santos.

Pero, junto a estas formas de absolutización y aun de magización de la biblia, hay conversos que hallan en ella una relación personal con Jesús. Por ello, si para muchos católicos su devoción (forma de fe-confianza) al *santo Cristo* (imagen) del *milagro* (ayuda en la situación límite), el *castigo* (relectura religiosa de la desgracia), la *promesa* (ofrenda de algo que a menudo no exige nada a cambio), la *fiesta* (celebración religiosa y popular) y la *peregrinación* (marcha a templos muy venerados), puede ser una mediación válida para vivir una relación profunda con Jesús, para otros la biblia, que descubren en el proselitismo evangélico, les resulta una mejor mediación y así se convierten.

Las razones implícitas de los analistas

JUNTO a las razones explícitas del converso, es cierto que, tanto en la conversión como en la permanencia en la nueva Iglesia, hay razones implícitas que formula el antropólogo, al estudiar el contexto cultural de la conversión con las teorías de los grupos humanos y del cambio social. Prescindo aquí de los muchos que se alejan pronto de su

nueva Iglesia y aun de los que viven cierto *nomadismo religioso*. Las razones de los analistas son: características del grupo sectario, continuidad y rechazo cultural en el converso y horizonte cultural de la conversión.

1. *Características del grupo sectario*. Wilson (1970) enumera los rasgos de dicho grupo: asociación voluntaria, ingreso por méritos, acceso seguro y exclusivo a Dios legitimado por una revelación, fuerte sentido de identidad, alto nivel de exigencia, status de elite mantenido por la exclusión de incumplidos, buena organización y confianza en los líderes (1970: 28-35). Troeltsche (1911) llamaba sectas a las órdenes religiosas de la Iglesia, lo que es cierto porque en ellas se cumplen la mayoría de los rasgos citados. Retomando el tema, estos rasgos funcionan en los NMR citados y son para mí la mejor explicación de por qué la gente se siente a gusto y permanece en ellos, aunque la exigencia hace que muchos se marchen. Completa la explicación aclarando algunos puntos:

a) *Solidaridad mecánica*. Esta solidaridad, que se basa en la similitud de los integrantes de un grupo (pensar lo mismo, tener el mismo comportamiento o hablar el mismo lenguaje) es lazo de unión muy fuerte en los NMR; más aún, como tal solidaridad está sancionada religiosamente y se apuntala por la excomunión de los que no cumplen o no parecen capaces de lograr las metas comunes, se evita la desmoralización y la anomia.

b) *Ambiente comunitario*. En los NMR hay un buen nivel de interrelación, por ser un grupo pequeño que se conoce entre sí y se reúne con frecuencia y por ser personas en las que se puede confiar, por el filtro que da la excomunión. Es una comunidad bastante democrática, tanto por el pastor que la preside como por la forma de tomar decisiones; el pastor no es célebre, tiene una educación formal breve y se puede ser pastor con facilidad, lo que le hace cercano y su lenguaje más popular; lo mismo ocurre con la toma de decisiones, que a menudo son por elección.

c) *Exigencia*. Los miembros de los NMR están sometidos a gran exigencia litúrgica, económica y ética y se excluye a los que no cumplen. La exigencia litúrgica supone participar tres o cuatro veces por semana en el culto, la formación personal, la ayuda social o el proselitismo. La exigencia económica se muestra en el compromiso del diezmo, que sí, por una parte, puede parecer excesivo, por otra, expresa el compromiso en una empresa común. Aunque a menudo se han criticado las ayudas asistenciales de los NMRS y se ha atribuido a ellas su éxito proselitista, la mayoría de éstas se autofinancian con los diezmos; es cierto que algunas reciben donaciones para la ayuda social, como Cáritas en la Iglesia católica. Quizás la única excepción de grandes donaciones de fuera son los mormones.

d) *Fácil teología*. Ésta oscila entre la seguridad del mito y la sencillez del catecismo, y está garantizada, además, por un magisterio oficial, que puede llegar al caso extremo de la revelación permanente de los mormones. Ésta es contraria a la tradición católica, que supone que la revelación de Jesús terminó con los apóstoles y, por eso, las «revelaciones» privadas (por ejemplo, la aparición y los mensajes de Jesús o de la Virgen a ciertos santos), no son parte de la fe de la Iglesia; lo mismo piensan la mayoría de las iglesias cristianas, con la excepción del protagonismo del Espíritu Santo entre los pentecostales, aunque éste tampoco sea una nueva revelación. Esta fácil teología de los NMR contrasta con el pluralismo teológico de la Iglesia a raíz del Vaticano II y con el relativismo moderno. Aunque los católicos populares, a diferencia de los más cultos, no tengan problemas con ambos hechos, hallan en los NMR gran seguridad, pues la «secta» *no tiene teología y posee tan sólo una ética muy estricta, una mitología viva y una apasionada esperanza de futuro* (Troeltsch, 1960: 996). Bajo la fácil teología se esconde el problema del miedo a la libertad, y parece creerse más en la uniformidad que en la unidad. Un caso típico son los Testigos que ofrecen en su revista *Atalaya* las mismas lecciones, preguntas y notas de pie de página, para todos los que van cada semana en todo el mundo a sus lugares de culto («salones del reino»). No es fácil compaginar esto con las diversas culturas humanas, ni con la libertad de Dios, que sopla donde quiere.

2. *Continuidad y rechazo cultural del converso*. Según Lavile d'Épinay (1968), hay en el converso una actitud ambigua de continuidad, para ser él, y de rechazo, al verse cuestionado por el Otro, que invita a la conversión:

Esta integración del pentecostalismo a la cultura chilena, con la cual se mantiene a la vez una relación de rechazo y de continuidad —ya sea que rechace la institución reemplazándola por otra nueva que cumple la misma función latente, o ya sea que tome prestada la institución dándole un nuevo sentido— se debe directamente a que los primeros dirigentes participaban de esta cultura (1968: 96).

La continuidad se da sobre todo en la *afinidad emotiva*. Se puede decir que, por las vicisitudes de la evangelización del Perú y la disminución del clero tras la Independencia, muchos católicos populares tienen un sentimiento cristiano más que una visión y formación cristianas. Así, la conversión puede ser, sobre todo en el católico que se hace pentecostal, un cambio de religión más emotivo que intelectual, puede tener una religión más sedante que problematizante y puede seguir captando a Dios como «Misterio tremendo y fascinante» (Otto, 1917).

La ruptura, en cambio, se da en la necesidad de *sacrificar al santo* o imagen, que es la matriz cultural del católico popular y base de su espiritualidad. Pero, sin duda, este sacrificio del santo puede ser una metáfora del cambio de la conversión más que expresión de la misma. Lo que el Evangelio exige del converso es un cambio profundo y una renuncia a la «concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y a la soberbia de la vida» (1 Jn 2, 15) y no el cambio a una mediación cultural, como puede serlo la devoción a los santos u otras prácticas reñidas con la ética puritana (no fumar, no tomar bebidas alcohólicas, no ver la TV o que las mujeres lleven falda y no pantalón).

Para mejor comprender el cambio cultural que trae consigo el cambio religioso, se ha comenzado a estudiar más en concreto este punto en la creciente literatura sobre los NMRS en Perú. Uno de ellos es de Gutiérrez Neyra (1992) sobre las denominaciones no católicas de Iquitos. Su hipótesis es que *el contenido ideológico del mensaje doctrinal de tales agrupaciones influye fuertemente en algunos sectores, llevándolos a asumir nuevos modelos de comportamiento, principalmente el «American Way of Life» que rompe con sus rasgos culturales propios y les aliena de su realidad* (1992: 23). Su conclusión sobre implicancias socio-culturales en las Iglesias cristiano-evangélicas es:

El fundamentalismo bíblico y doctrinal tiene correspondencia con su intolerancia y rigor en la conducta moral. Por otra parte, la práctica de relaciones primarias, su familiaridad, fraternidad, etc. hacen que las personas se sientan acogidas, comiencen a autovalorarse. La abstención de toda bebida alcohólica, de tabaco y de cualquier otro tipo de droga, les aproxima al ideal de vida cristiana en sencillez, disciplina, y es una característica común a todos ellos.

El individualismo o unicidad, el etnocentrismo denominacional, el fundamentalismo bíblico, la ausencia de una conceptualización que asuma histórica y socialmente, son también algunos rasgos de su ideología, principalmente de los independientes, que catalogamos como sectas (1992: 127-128).

Más radical es su conclusión sobre los testigos y mormones, por la conocida postura escatológica de estas denominaciones:

Para ellos ya no hay opción en este mundo, sólo queda prepararse intensamente para la venida del Señor, y tienen aún mayor desprecio por la cultura tradicional. Promueven el ideal de vida norteamericano, el «American Way of Life», como la forma correcta de vivir para alcanzar la

felicidad y la salvación. Para ellos, la defensa de las culturas locales es algo fuera de lugar en un mundo donde debe primar la idea de progreso y modernidad. Se han convertido en aguerridos defensores de esta ideología para que las nacionalidades nativas puedan integrarse al mundo moderno (1992: 255).

3. *Conversión en el horizonte cultural moderno.* Si la mayoría de los católicos populares no han vivido la modernidad, no puede atribuírseles un desencanto ante el confuso horizonte posmoderno de la actual civilización. Pero, así como puede tacharse de consumistas a muchos peruanos, pese a sus ingresos decrecientes y modestos, porque los medios de comunicación y la vida social los orienta al consumo, así hay valores posmodernos, que aparecen en el horizonte cultural de la vida peruana y pueden influir por la moda o el prestigio, aunque no se haya vivido la modernidad. Por eso, es útil para la conversión, analizar la relación consumismo-secta, relativismo-secta y fundamentalismos-secta:

a) *Consumismo-secta.* Nuestra sociedad está dominada por el consumo. Si éste fue siempre un estímulo para satisfacer las crecientes necesidades de los nuevos proyectos civilizatorios, aunque no hubiera nacido aún el mito del progreso, hoy lo es más que nunca. La economía neoliberal se basa en la necesidad de producir cada vez más y al menor costo; si no se consume, no se produce, y si no se produce, peligran el nivel de vida y la paz social en un mundo que ha olvidado las carencias de otras épocas y tiene conciencia de su gran tecnología. Este ambiente cultural permea toda la vida social y ha llegado a la religión. Ésta puede estar pasando, de modo más o menos consciente, de ser una verdad, que se busca para descubrir sentido trascendente a la vida, a una mercancía, que se fabrica para los gustos del consumidor y se vende con las mejores técnicas del mercado. Así, no extraña que haya tantas personas que resuelvan su problema de sentido con un cóctel de distintas tradiciones religiosas y que nazcan religiones trasnacionales (que no es igual que universales), como la Nueva Era, que fabrican sistemas eclécticos en nombre de la convivencia pacífica y de la civilización planetaria.

b) *Relativismo-secta.* Esta relación está vinculada a la anterior. Si también la religión es una mercancía que sirve para la venta y el consumo, es porque no importa la verdad. Ésta ya no se busca con pasión, con la esperanza de ser verdaderamente libres y de conocer la revelación sobre el misterio de Dios y la fórmula de convivencia de los hombres inscrita en la creación. A causa de la crisis epistemológica de la cultura moderna, la verdad no se basa en un hecho o una ley aceptada como universal, sino en un precario consenso de las

distintas opiniones. A la tolerancia respetuosa frente a la conciencia subjetiva de los demás, ha seguido cierta indiferencia. Y a ésta, un relativismo donde todo es permitido, con tal de no atacar la vida, las propiedades o la fama de otras personas. En un horizonte cultural así, no es de extrañar que surjan nuevas religiones con las más extrañas metas y métodos, que no son ya una reserva espiritual para la humanidad, tentada de crasos materialismos, sino una verdadera amenaza; los suicidios colectivos, el terrorismo religioso, la promiscuidad sexual religiosamente legitimada y otros escándalos que trae la prensa, son prueba del relativismo sectario. Con razón, estados democráticos respetuosos del derecho de los ciudadanos a buscar la verdad en su conciencia subjetiva, han creado comisiones para analizar el fenómeno sectario.

c) *Fundamentalismo-secta*. Esta relación es una reacción a la anterior. Ante la banalización del hecho religioso y ante el relativismo interpretativo de las más antiguas y venerables tradiciones religiosas surgen, como reacción, formas más o menos extremas de fundamentalismo. Así, la religión, cuya muerte habían pronosticado las ciencias sociales, no sólo ha vuelto, sino que lo ha hecho militantemente. También en religiones sincréticas por el origen de muchos de sus elementos, no es extraño que surjan reformadores con una nueva legitimidad, vinculada con alguna hierofanía, que asume tenor fundamentalista. Hay fundamentalismo en distintos campos de la cultura (Garaudy, 1991), pero es más propio de la religión, porque ésta trata de lo absoluto y exige respuestas totales. Muchas iglesias del protestantismo evangélico norteamericano del siglo XIX son poco ecuménicas y es un rasgo del fundamentalismo, pero lo son menos las iglesias que he calificado de escatológicas. No quiero cerrar el punto sin observar que el fundamentalismo es fuente de seguridad, frente a los equivocados o indiferentes, y un motivo más de los conversos para reafirmar las razones de su propia conversión.

Fuerzas de resistencia

EN la segunda parte de la ponencia, analizo las fuerzas de resistencia a la conversión. Para ello, es útil distinguir las fuerzas personales, que están en la formación del creyente, las culturales, que están marcadas en su cultura religiosa, y las institucionales, que son producto de los reiterados llamamientos de la Iglesia en las últimas décadas contra

«la amenaza de las sectas» y la reacción de distintos sectores eclesiásticos frente a la misma.

Fuerzas personales

EL católico popular peruano, por haber vivido en un país monolíticamente católico, no sintió nunca la necesidad de conocer mejor su fe frente a otras confesiones cristianas. La constitución de 1860, síntesis de la posición religiosa desde la Independencia, decía: *La nación profesa la religión católica, el Estado la protege y no permite el ejercicio público de ninguna otra* (art. 4). La libertad de cultos se dio en 1915 con la reforma de la constitución, la separación de la Iglesia y Estado poco antes de la Constitución de 1979 y la multiplicación de los NMR es un fenómeno de las tres o cuatro últimas décadas y numéricamente aún poco significativo. Así, a diferencia de otros países con una temprana y agresiva presencia evangélica, en el Perú ni el pueblo ni el clero han estado preocupados por un fenómeno, que tenía en el catolicismo popular una barrera infranqueable.

Fuerzas culturales

POR lo dicho, la defensa ante el proselitismo era una defensa de la identidad católica popular, argumento que veían con simpatía los obispos y que esgrimían también todos los grupos de izquierda del país por motivos políticos y económicos, sobre todo en el apogeo de la teoría de la dependencia. Es útil separar las fuerzas culturales del catolicismo popular de las del sincrético, aunque éste es un caso del primero:

1. *Catolicismo popular*. Aunque no deba alargarme en un tema más conocido, es sabido que la conversión a un NMR significa para el católico popular romper con parte de su cultura. Primero, ésta está asociada a momentos fuertes religiosos-sociales, como el bautismo, primera comunión, matrimonio y ritos fúnebres. En ellos, se asienta la cultura del pueblo, que genera un conjunto de estados de ánimo y motivaciones, fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, según la identificación de cultura de Geretz (1975). Y ello sin contar otras instituciones vinculadas a los momentos fuertes, como por ejemplo el compadrazgo. Segundo, la cultura popular está asociada a la fiesta patronal, la experiencia religiosa colectiva más común del país, que sigue siendo el sím-

bolo religioso de los pueblos y que trasladan a la ciudad cuando emigran (Marzal, 1988). Tercero, la socialización religiosa se hace en la familia y en la sociedad más que en la catequesis. Y cuarto, la devoción a la Virgen María. Los templos del Perú tienen una o varias imágenes marianas, donde se inicia una temprana devoción, y muchos pueblos y santuarios tienen a la Virgen como centro de una gran fiesta o peregrinación, como por ejemplo la Virgen de la Merced (Paita), la Puerta (Trujillo), el Carmen (Lima), Chapi (Arequipa) y Mamacha Belén (Cusco).

2. *Catolicismo sincrético*. Retomando la ambigüedad de continuidad-ruptura de la conversión, puede hablarse de que la *escatología* (mundo cíclico andino) y el *mesianismo* (mito de Inkarrí), tan vinculados a la cultura del Andes, pueden hacer más atractivo el discurso pentecostal sobre el milenio y el discurso sobre el fin cercano de las denominaciones escatológicas, y así, las actuales culturas indígenas pueden ser un caldo de cultivo para el proselitismo evangélico. De hecho, en el Perú ha crecido la Iglesia Cruzada Católica Apostólica Peruana de Francisco de la Cruz, un brasileño que promovió un movimiento de vitalización religiosa a base de curaciones y acabó creando una Iglesia de sabor autóctono (Regan, 1983, Gutiérrez Neyra, 1992). Más conocida es aún la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal de Ezequiel Ataucusi Gamonal (Espinosa, 1984, Granados, 1986, Marzal, 1988).

Pero, en el actual enfoque de la evangelización de las culturas y del pujante movimiento étnico, la Iglesia católica está más presente, por aceptar las semillas del Verbo y aun el sincretismo como otra forma de inculturación y por su postura frente al movimiento indio, y es, así, una fuerza de resistencia al proselitismo evangélico. Es útil recordar la Conferencia de Iquitos (1971) y la reunión del Departamento de Misiones del CELAM (1987). Como ejemplo de los aportes del cristianismo indígena, fuerza de resistencia cultural al proselitismo, recojo lo que escribí en el prólogo de la obra colectiva *El rostro indio de Dios* (1991):

Entre los aportes del cristianismo indígena... creo que pueden citarse: la dimensión sacral del ecologismo (la «Madre Tierra» y los cerros de las culturas aymara y quechua); la unidad de toda la persona (cuerpo y alma); el papel de todos los sentidos en la experiencia religiosa; las imágenes o «santos» como hierofanía; ciertas formas de «animismo» que nos borrian desde nuestro concepto del Dios único, pero que pueden verse como símbolos del Dios único providente y cercano; la lógica de lo corpóreo y de lo sensorial, menos dominada por generalizaciones de dogmas intocables y más respetuosa de la

variedad y unicidad de cada realidad; las formas de acercamiento más polifacéticas a la divinidad (como, por ejemplo, las danzas o ciertos ayunos), etc., etc. (1991: 38).

Fuerzas institucionales

AUNQUE las voces de alarma de los obispos en sus juntas nacionales o continentales, como en la de Santo Domingo (1992), no han tenido muchos resultados en la toma de conciencia de los católicos populares, en el organismo de la Iglesia hay viejos y nuevos anticuerpos contra las razones de conversión. Analizo los principales:

1. *Encuentro personal con Dios y Cristo.* Como ya dije, la experiencia religiosa del católico popular está centrada en la *devoción* (forma de fe-confianza) al *santo* (representación visible de Cristo, la Virgen María o un santo del calendario católico), que se hace presente en los *milagros* (ayudas en las situaciones límite) y los *castigos* (lectura religiosa de las desgracias) y las *promesas* (ofrenda sin nada a cambio a veces), y que es venerado en *fiestas* (rito religioso y social) y en *peregrinaciones* (visita a imágenes veneradas). Tal experiencia religiosa ha sido siempre válida para vivir la fe católica, cuya medida es la relación personal con Jesús, Hijo de Dios muerto y resucitado por los hombres, pues su objeto es a menudo un Santo Cristo de milagros y promesas, y muchos católicos populares no necesitan otro encuentro más personal con Dios o el Cristo de la biblia.

2. *Curaciones por la fe.* Es un nuevo anticuerpo. Si las curaciones por la fe son un frecuente motivo para la conversión (Hernández, 1994), su aceptación y multiplicación en la Iglesia puede ser un freno para los que se van. La Iglesia católica cree en las curaciones, aunque las acepte con mayor cautela que los evangélicos, como se prueba al comparar los dictámenes médicos de la Congregación Romana para las Causas de los Santos, que sólo dicen que una curación no puede explicarse médicamente, con cierto milagristo de los grupos pentecostales; además, la Iglesia apoya las curaciones y en el Perú hay un gran Movimiento Carismático, donde se cura con métodos parecidos a los pentecostales (Sánchez, 1990), y otras formas de curación por la fe, como las concurridas misas de sanación del claretiano Manuel Rodríguez (Cornejo, 1995).

3. *Sentido comunitario.* Es otro moderno anticuerpo. Si hay católicos que se alejan, por el comunitarismo y calidad de los pequeños grupos evangélicos frente a la frialdad anónima y masiva de sus templos, la proliferación de

comunidades vivas con alto nivel de exigencia y compromiso en la Iglesia es otro freno del éxodo. Ésta tuvo siempre comunidades vivas en los institutos de vida consagrada, pero éstos no podían ser una alternativa para todos por los votos de pobreza, castidad y obediencia. Pero hoy la Iglesia tiene comunidades vivas en las organizaciones laicales de distintas tendencias y teologías (Comunidades de Base, Cursillos de Cristiandad, Sodalitium Christianae Vitae, Comunión y Liberación, Opus Dei y Movimiento Neocatecumenal), que acogen a los fieles que buscan un compromiso comunitario sin renunciar a su familia.

4. *Descubrimiento de la biblia.* Aunque los católicos populares lean poco la biblia, también a ellos está llegando el movimiento bíblico católico y así hay un nuevo anticuerpo. Es sabido que no sólo la liturgia oficial en castellano desde el Concilio Vaticano II, sino los círculos bíblicos, la renovada catequesis parroquial, las comunidades de base, etc. permiten al católico medio de los pueblos jóvenes, cuya capacidad de lectura, además, ha mejorado por la creciente educación formal, conocer la biblia mejor que sus abuelos. Pero insisto aquí en una satanización de ciertos evangélicos que desconciertan. Si muchos católicos populares del Perú tienen una relación profunda con Cristo —amor a su persona, confianza en su providencia, propósito de cambio personal y de imitar su compasión y solidaridad— por sus *santos Cristos* (Señor de los Milagros, Señor Cautivo, Señor de Huamantanga, Señor de Luren, Señor de los Temblores, Señor de Huanca, etc.), que recorre toda la geografía peruana, ¿por qué se sataniza esta mediación con textos del Antiguo Testamento sobre la idolatría sacados de su contexto?

5. *Pluralismo sin sectas.* Es un nuevo anticuerpo. Quizás la Iglesia de los últimos siglos quiso sacrificar la uniformidad para asegurar la unidad. Hoy hay muchos indicios de apertura, cuya mejor expresión es el Vaticano II y los esfuerzos y búsquedas del postconcilio, a pesar de sus excesos. Hoy en la Iglesia hay un real pluralismo, donde caben todos los pueblos y todas las culturas, sin traicionar a su identidad. Hoy se piensa que es mejor tener las sectas dentro que fuera o que puede haber pluralismo sin sectas. Es el viejo mensaje de Jesús de anunciar su palabra a los hombres de todas las culturas, quienes, para seguir a Cristo, deben renunciar al pecado, pero no a su cultura.

Referencias citadas

- Bosch, Juan: *Para conocer las sectas. Panorámica de la nueva religiosidad marginal.* Estella, Verbo Divino, 1993.
- Carreras, José María: *Las nuevas sectas en el Perú.* Lima, 1983.

- CELAM: *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena*. Bogotá, Departamento de Misiones, 1987.
- Comisión para la Doctrina de la Fe: *Informe sobre los grupos religiosos contemporáneos no católicos del Perú*, 1987, y *Informe-Investigación: nuevos grupos religiosos en el Perú*. Lima, Conferencia Episcopal Peruana, 1988, mimeo.
- Concilio Nacional Evangélico del Perú: *Directorio evangélico 1986*, Lima, Callao y Balnearios. Lima.
- Cornejo, Hernán: *Cúrame con las manos en las misas de sanación del P. Manuel Rodríguez*. Lima, Arteidea editores, 1995.
- Espinosa, Enrique: «La secta Israel del Nuevo Pacto Universal: un movimiento mesiánico peruano», en *Revista Teológica Limense*. Lima, Facultad de Teología, vol. XVIII, 1984, pp. 1-81.
- Garaudy, Roger: *Los integrismos. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Barcelona, Gedisa, 1991.
- Geretz, Clifford: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1987.
- Granados, Manuel: *El movimiento religiosa de los israelitas del Nuevo Pacto Universal*. Lima, PUC, tesis de magister, PUC, 1986.
- Guerra Gómez, Manuel: *Los nuevos movimientos religiosos (las sectas). Rasgos comunes y diferenciales*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993.
- Gutiérrez, Tomás: *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y Proyecciones*. Quito, CLAI.
- Gutiérrez Neyra, Javier: «Los que llegaron después...». *Estudio del impacto cultural de las denominaciones religiosas no católicas en Iquitos*. Iquitos, CETA.
- Hernández, Harold: *La Iglesia Dios es amor: demonismo, brujería, milagro y fundamentalismo*. Lima, PUC, tesis de licenciatura, 1994, mimeo.
- Kapsoli, Wilfredo: *Guerreros de la oración. Las Nuevas Iglesias en el Perú*. Lima, Sepec, 1994.
- Marzal, Manuel M.: *Los caminos religiosos de los migrantes de la Gran Lima*, PUC, 1988. *El rostro indio de Dios*. Lima, PUC, 1991.
- Paredes, Tito: *El evangelio en platos de barro. Fe y misión cristiana, ciencias sociales y antropología*. Lima, Presencia, 1989.
- Pérez Guadalupe, José Luis: *¿Por qué se van los católicos?* Lima, Conferencia Episcopal Peruana, 1992.
- Regan, Jaime: *Hacia la Tierra sin mal*. Iquitos, Zeta, 2 tomos.
- Sánchez, José: *La renovación carismática en el mundo popular*. Lima, PUC, tesis de magister, mimeo, 1990.
- Troeltsch, Ernest: *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York, 1960. Harper and Row Publishers, 1911.
- Wilson, Bryan: *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid, Guadarrama, 1970.