
UNOS CONVERTIDOS, NI DECIDIDAMENTE CRÍTICOS NI SÓLO ESPIRITUALISTAS

Breve balance de un diagnóstico
reciente sobre el impacto social de las
nuevas iglesias (Perú 1995–2000)

Dominique Motte



YA, DURANTE UN COLOQUIO reciente organizado en Estrasburgo (Francia) en 1999 por J.P. Bastian, A. Touraine había enunciado la siguiente opinión: “Puede considerarse el conjunto del presente coloquio como un cuestionamiento (...) sobre *el mejor modo de análisis* de los hechos religiosos, por lo menos dentro de las sociedades latinoamericanas”.

Por supuesto, el calificativo de “mejor” estará ausente de nuestro propósito, pero sí es nuestra intención el insistir en los diferentes *modos de análisis* y, por ende, en las prácticas metodológicas que explican el estilo de este estudio. No dejaremos de precisar los modos de análisis que fueron o no puestos en práctica por nosotros mismos en el marco de una investigación reciente, voluntariamente exploratoria y basándose principalmente en entrevistas de convertidos ubicados, de ser posible, dentro de su contexto. Esperamos evitar el carácter rebarbativo de toda enumeración, aún incompleta, y nos centraremos en torno a tres herramientas de análisis:

- Las claves de interpretación por privilegiar

DOMINIQUE MOTTE

- Las variables por tomar en cuenta
- Los campos de exploración por elegir

1. LAS CLAVES DE INTERPRETACIÓN

Un artículo sobre “el conflicto de las interpretaciones” del historiador bautista Samuel Escobar nos ilustró mucho, pero, entre otras fuentes, la lectura reciente de las actas del coloquio de Estrasburgo ya citado nos parece imponer la toma en cuenta de dos tipos de claves ámpliamente ausentes de nuestro trabajo, que citaremos sin profundizarlas mucho: la categoría de modernidad y el horizonte del pluralismo.

La categoría de modernidad: estábamos poco dispuestos a considerar como instancia privilegiada para dar cuenta del pentecostalismo en América Latina la confrontación comparada de las ofertas católicas, evangélicas o pentecostales con la modernidad, y ello por, al menos, dos motivos: antes de poder hablar de alternativas no católicas hubiera debido estarse muy al tanto de la presencia o ausencia de afinidades electivas entre las diferentes formas de catolicismo peruano y la modernidad, lo que no era nuestro caso. Y luego, el hecho de las influencias recíprocas entre el campo sociocultural y el campo religioso, cuando se trata de evaluar el proceso de entrada a la modernidad, nos parecía frecuentemente opacar más que esclarecer un diagnóstico posible respecto al carácter más o menos “moderno” de una oferta religiosa en América Latina.

En cuanto al *horizonte del pluralismo*, somos igualmente reticentes en otorgar un estatuto privilegiado a dicho concepto, si se trata de evaluar el impacto de las nuevas iglesias en América Latina por ahora. Ciertamente, se puede pensar que las sociedades latinoamericanas esperan un cierto pluralismo, lo que puede ir en el sentido de la modernidad, pero no necesariamente. Sin embargo, ¿de qué tipo de pluralismo podría tratarse?, ¿convendría aquí limitarse al paradigma del pluralismo occidental, estrechamente dependiente de los procesos de racionalización, secularización y laicización que los occidentales tanto tienden a considerar como normativos, si no universales?, ¿no deberíamos tomar en cuenta aquel fondo de

UNOS CONVERTIDOS, NI DECIDIDAMENTE CRÍTICOS

adhesión religiosa de una nación como el Perú, tanto entre los católicos como entre los evangélicos, crisol cultural de siempre que lleva a esperar una forma de pluralismo local hallando su legitimidad dentro del mismo vivero ideológico, vale decir, bíblico, más que dentro de una racionalidad laica “a la francesa”?

Tercera clave de interpretación, que, por esta vez, hemos valorado nosotros mismos: los recientemente convertidos y sus respectivas iglesias, ¿merecen ser percibidos como *nuevos actores sociales*? Por cierto, en el sentido fuerte de líderes y de grupos sociales ya prefiguradores de nuevas prácticas económicas y sociales, es difícil contestar enfáticamente sí. Pero varios índices dejan percibir un proceso discreto de lo que podría constituirles el día de mañana en nuevos actores sociales. Pensamos en el brote de nuevas élites, como los presidentes de las comunidades campesinas, cada vez más elegidos entre los no católicos; pensamos también en algunos jóvenes pastores de la región de Lima, actuando desde una doble cultura, teológica y humanista, y adeptos en su práctica de un doble “nosotros”: el de su propia congregación y el de su barrio, municipio y país. Pensamos igualmente en la gestión calificada de algunos problemas sociales, así como la acogida a los pobres, la acción contra el alcoholismo, la droga y la exclusión social, en su gran valoración de la familia, de la igualdad de la mujer en la pareja y la sociedad: de este trabajo de siembra, ¿cuáles serán los frutos del mañana? Finalmente, hemos podido observar en la mayoría de los convertidos un capital de disposiciones interiores –bien expresado por el concepto de “habitus”, tan apreciado por Pierre Bourdieu– implicando una imagen nuevamente positiva de ellos mismos, poco crítica y raras veces abierta por ahora a la dimensión política, pero que no puede en ninguna manera considerarse, en la mayoría de los casos, como indiferente ante la realidad social y refugiándose en lo espiritual.

Otras tres claves de interpretación tuvieron o tienen todavía sus partidarios convencidos:

- Las nuevas comunidades, ¿*punta del imperialismo económico y cultural de Estados Unidos en América Latina* (cf. David Stoll)? Pero hoy en día, ¿debemos aún sospechar detrás de

DOMINIQUE MOTTE

cada canto del aleluya la sombra anticomunista de la CIA, según la teoría del complot?

- Las nuevas comunidades, ¿tendrían en primer lugar como significado el *hallar una salida a la anomia*? Willems interpretaba positivamente esta función, Lalive d'Epinau más negativamente. Si es difícil negar que exista una correlación entre muy numerosas rupturas del lazo social y las nuevas afirmaciones de identidad religiosa, ¿habría sido expresado de este modo lo más significativo del nuevo paisaje religioso que se va diseñando? ¿Sería la anomia más que un factor facilitador y quizás coyuntural?
- Finalmente, ¿hay que especificar el impacto social de las nuevas iglesias en función de la homogeneidad o de la distancia que demuestran *en relación con sus antecesoras del protestantismo histórico*? David Martin lee una continuidad entre una cierta timidez social de los metodistas de América Latina y lo que vivieron anteriormente en Estados Unidos y sobre todo en la Inglaterra industrial del siglo XVIII; mientras J.P. Bastian interpreta el pentecostalismo de América Latina como un "catolicismo de sustitución", muy alejado de las implicaciones sociales que dejaba esperar el liberalismo protestante introducido en Latinoamérica en la bisagra de los siglos XIX y XX.

En suma, no podemos acabar de desplegar el abanico de las posibles claves de interpretación de la pluralidad de las iglesias en América Latina sin mencionar, por lo menos, las distancias que habría que tomar hoy en día tanto de *la polarización marxista*, pretendiéndose excluyente de todo otro acercamiento del sentido de la religión en la sociedad, como de *las hipótesis de Max Weber*, guardando hoy toda su fascinación, acerca de las afinidades electivas entre la valoración del enriquecimiento y una cierta lectura del referente bíblico. Sabiendo que se trata aquí de dos universos que conllevarían cada uno una biblioteca íntegra, no podemos sino ser someros:

- En el contexto del Perú del 2002, la apreciación del impacto

UNOS CONVERTIDOS, NI DECIDIDAMENTE CRÍTICOS

social de las nuevas iglesias no puede utilizar sin más precauciones las tenazas de la polarización sobre la religión, ya sea por “expresión del desamparo real”, por “protesta contra este desamparo real”, por legitimación del poder y de la explotación o, al contrario, por demistificación del poder y de la explotación. La mayoría de los convertidos que hemos entrevistado se sitúa a igual distancia de estos dos polos.

- Y, en cuanto a Max Weber, si bien es perfectamente legítimo cuestionarse acerca de la performance económica y social comparada de muestras católicas y evangélicas (Lalive d’Epinay lo hizo con rigor en el Chile de los años sesenta y J.P. Bastian en la Costa Rica del año 1995), por lo menos no podemos inducir de ello ni la fecundidad de una cierta lectura de la Biblia por los evangelistas de hoy ni la menor expectativa de que la eficiencia del capitalismo neoliberal actual resulte algo reforzada o debilitada.

2. ¿QUÉ DECIR AHORA ACERCA DE LA SELECCIÓN DE LAS VARIABLES?

Pensamos especialmente en el interés de tres variables que explicar, y en otras tres que explican.

Las primeras, deberíamos hacerlas surgir de la observación para luego intentar explicarlas:

- La acogida a los pobres
- La opción entre unas actitudes éticas pasivas o activas
- Las siete paradojas señaladas por Droogers, investigador holandés en Chile

El tipo de acogida a los pobres

¿No sería ésta la razón principal del éxito de las nuevas iglesias, con el rechazo de la pobreza y el atractivo hacia las capas medias dignas y encorbatadas? Con nuestras propias muestras, habíamos llegado a esta escala de actitudes.

DOMINIQUE MOTTE

	1	2	3	4
<i>Los pobres percibidos como:</i>	Culpables	Víctimas	Asistidos	Actores
<i>Actitud recomendada hacia ellos:</i>	El reproche y el llamado a la conversión	La oración y la ayuda individual	El servicio y las ayudas institucionales	La acción social y política

Precisemos que la gran mayoría de los entrevistados se ubica dentro de las categorías 2 y 3.

El contraste se produce dentro entre los convertidos y sus iglesias, *entre las actitudes o virtudes negativas o pasivas y las positivas o activas*, como lo describía Lalive d'Epina y que consideramos siempre vigente. Esta polarización podría oponer un sistema de actitudes tendiente hacia el repliegue, la dicidencia, cierta nostalgia quizás del mundo deseado perfecto (de "las reducciones"), lo que frecuentemente percibimos entre los adventistas, a un sistema de actitudes más participativo dentro de la sociedad global, más orientado hacia la imaginación económica y política, lo que atañerá quizás más a las generaciones siguientes.

Y, finalmente, *las paradojas relevantes* señaladas por Droogers: en las relaciones sociales de los grupos estudiados, ¿tenemos mayormente que ver con:

- jerarquía o igualitarismo?
- espontaneidad o disciplina?
- dentro o fuera del mundo?
- huelga política o compromiso político?
- énfasis en el más allá o el más acá?
- fidelidad a la Iglesia o autonomía?
- más presencia de la mujer o su subordinación?

En cuanto a las *variables explicativas*, nos parece difícil pasar por alto las tres siguientes:

UNOS CONVERTIDOS, NI DECIDIDAMENTE CRÍTICOS

- *Las variables morfológicas*: de *sexo*, con toda la importancia del género hoy; de *edad*, para captar si de la primera a la segunda y luego a la tercera generación se van precisando evoluciones; de *escolarización* y de *capa social* también; y de *función en la iglesia*: el hecho de ser pastor o ser hermano permite evaluar a la vez el tipo de liderazgo del primero y la progresiva dependencia o independencia del segundo.
- *La variable denominacional*: aquí hemos utilizado la tipología de Manuel Marzal: los evangélicos, los pentecostales, los apocalípticos (aun si algún historiador como Samuel Escobar no está conforme); salvo en cuanto a estos últimos (pensamos que se es igualmente testigo de Jehová en Nueva York o en Cusco, en el campo o en la ciudad, ya que la vulnerabilidad a los problemas propiamente locales parece casi inexistente entre ellos), hemos sido mucho más sensibles entre los evangélicos y los pentecostales al peso explicativo de la variable contextual, la tercera que queríamos subrayar.
- *La variable contextual*: en el Perú se manifestaba en dos niveles: a) el de una cultura nacional y de incidencia de varios eventos recientes. Así como el filósofo Paul Ricoeur buscaba dentro de la cultura contemporánea la presencia de un “creíble disponible”, a lo que podría corresponder la fe cristiana, así se podría decir que lo que es “económicamente o políticamente disponible” en el Perú de hoy solicita muy poco el ardor y la movilización de los convertidos, de origen generalmente modesto, y de sus comunidades, y que la presión ética más fuerte se halla ahora del lado de los valores individuales y familiares; b) lo contextual se encuentra también en la muy alta diversidad regional y local que caracteriza al Perú. Los colonos de la selva no van a construir sus comunidades evangélicas como las de los grandes desiertos urbanos de las afueras de Lima; el catolicismo monolítico devocional y triunfante de Cusco no va a suscitar el mismo tipo de anticuerpos evangélicos que el catolicismo más abierto y social de Cajamarca; el compromiso en la zona de Puno de los pione-

DOMINIQUE MOTTE

ros adventistas, mártires de la causa de la enseñanza a favor de los peones de los años veinte, deja todavía huellas hoy, etc.

3. FINALMENTE, ALGUNAS PALABRAS SOBRE LOS DIFERENTES CAMPOS POR EXPLORAR

De hecho, éstos son múltiples, dentro del marco de la imaginación sociológica. Si mencionamos una decena es para tender la mano a otros múltiples campos posibles que simplemente desconocemos. Por ende, si queremos describir, caracterizar o interpretar los inicios de alternativa social ofrecidos por las nuevas iglesias, ¿dónde ir a buscar nuestros terrenos de observación?

- a) Acudir a las *estadísticas*, no sólo para evaluar el porcentaje de no católicos, de evangélicos de “otras religiones”, de los sin religión y la evolución de estos porcentajes, sino también para afinar estas cifras precisando las identidades por sexo, edad, capas sociales, grado de escolarización, zona de residencia...
- b) El *dato histórico*, con su indispensable puesta en situación de los grupos de hoy, y de donde resaltan dos conceptos: las olas y los hitos.
 - Las olas de llegada o surgimiento de los grupos religiosos con el difícil problema de la periodización de estas olas. Por ejemplo, hemos comparado tres tipos de periodización que no corresponden siempre entre sí: los tres de Kessler (las iglesias que practican el bautismo de niños, luego las que practican el bautismo de adultos y las que practican el bautismo en el Espíritu) no se identifican exactamente con las tres fases de Bastian (las sociedades protestantes y la modernidad liberal, luego la democracia y el panamericanismo protestante y al fin la mutación de los protestantismos latinoamericanos) ni tampoco con la trilogía de Escobar (el protestantismo de trasplante, luego

UNOS CONVERTIDOS, NI DECIDIDAMENTE CRÍTICOS

el protestantismo misionero y después el protestantismo pentecostal).

- Y los hitos serán los eventos o instituciones que ya constituían las semillas de nuestras problemáticas de hoy. Por ejemplo, en el Perú hay que recordar todo lo que demuestra la tensión ya antigua entre lo espiritual y lo social, lo que demuestra que las nuevas iglesias no se preocupaban solamente de las almas sino también de varios problemas de la sociedad en términos de educación, salud, respuesta a la violencia de la subversión o la gran pobreza, de los partidos políticos, etc.
- c) Todo tipo de *monografía*: aquí abundan los ejemplos respecto a una región (Cajamarca), a una zona (Ocongate en Cusco), a los caminos de migración interna hacia un barrio de Lima, a las actitudes modernas o tradicionales frente a la salud (entre los aimaras pentecostales de Chile) etc.
- d) Las *entrevistas de convertidos*, con la precaución de querer comprobar las opiniones forzosamente subjetivas por varios indicadores si es posible medibles.
- e) Recorrer a la *evaluación de testigos privilegiados* o a un microgrupo capaz de acoger y discutir las primeras conclusiones, lo que hemos vivido en Cusco dentro de un taller de pastores, un taller muy difícil, pero, ¿no es interesante cuestionarse sobre estas dificultades?
- f) Estudio de *las obras* de cada denominación o congregación, tanto las sociales como las educativas y reflexivas.
- g) Estudio del *referencial ideológico común*: la Biblia. ¿Qué textos se utilizan más, qué otros se callan?
- h) Práctica por uno mismo... de *la práctica litúrgica*, para observar la generación posible de nuevas actitudes culturales (cf. Corten) más favorables a lo emocional, a las mujeres, a los

DOMINIQUE MOTTE

jóvenes, a la música, a la explicitación o, al contrario, la disimulación de los problemas cotidianos, y esto sin imaginar que pronto lo del templo va a seguir en la calle.

- i) Elección de *un espacio de confrontación entre lo religioso y lo socioeconómico*, por ejemplo, en la Cooperativa Atahualpa-Jerusalén de Porcón (Cajamarca), en la que una iniciativa evangélica produjo y sigue inspirando una obra de desarrollo agropecuario y forestal de gran amplitud.

- j) *Comparación entre actores católicos y evangélicos* que permita ver si está naciendo en la sociedad una forma propiamente evangélica de ser campesino, estudiante, militar, empresario, artista, hombre político... no lo hemos emprendido.

Claves de interpretación, variables, campos de observación. No vamos a concluir en esto, sino a terminar. Les propongo escuchar un texto fuerte de Harvey Cox que, a nuestro parecer, aboga bien en favor de dos preocupaciones para el investigador de hoy en el campo religioso y especialmente pentecostal: el arraigo de los nuevos grupos en varias tradiciones y convicciones preexistentes y su fecundidad para favorecer el adecuado enfrentamiento a los nuevos desafíos de la vida moderna. Escuchemos:

“Mi exploración mundial de la expansión del pentecostalismo me convenció de que, para que una religión se desarrolle en el mundo de hoy, debe poseer dos aptitudes: primero debe ser capaz de incluir y de transformar por lo menos algunos rasgos de las religiones preexistentes que siguen manteniendo una fuerte influencia sobre la cultura subconciente; segundo, debe armar a la gente para permitirle vivir dentro de las sociedades de cambios rápidos, donde es imprescindible manifestar responsabilidad personal y creatividad, cualidades particularmente necesarias en los regímenes democráticos y las economías liberales”.

BIBLIOGRAFÍA

BASTIAN, Jean Pierre

1990 *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México.

1998 “Protestantisme et comportement économique. La thèse wéberienne à l’épreuve du Costa Rica”, en *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuse*, París, pp 451-466.

2001 (Bajo la dirección de) *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe Latine – Amérique Latine*. KARTHALA, París.

BENITES, Wilser Hilario y Aldo Pereyra Romo

1995 *Conquistadores de la fe: un estudio de los movimientos religiosos no católicos en Cajamarca* (tesis de licenciatura en sociología).

CÁRDENAS RUIZ, Eleazar

1997 *Ocongate. Los cristianos no católicos y el desarrollo*, CBC, Cusco.

CORTEN, André

1995 *Le Pentecôtisme au Bresil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, KARTHALA, París.

DOMINIQUE MOTTE

COX, Harvey

1995 *Fire from heaven. Pentecostalism, Spirituality and the Reshaping of Religion in the XXI Century*. Con la traducción francesa: *Retour de Dieu, voyage en pays pentecôtiste*, Desclée de Brouwer.

ESCOBAR, Samuel

1994 *Historia y misión: revisión de perspectivas*, Ed. Presencia, Perú (con el artículo "Un acercamiento al conflicto de las interpretaciones").

GUERRERO, J. Bernardo

1994 *A Dios rogando... los pentecostales en la sociedad aymara del Norte grande de Chile*, Amsterdam (con la mención de los siete paradojas de Droogers, p.60).

KESSLER, Juan

s-f *Historia de la evangelización en el Perú*, Librería El Inca, S.A., Lima

LALIVE d'EPINAY, Christian

1959 *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Ed. del Pacífico.

MARTIN, David

1993 *Thongs of Fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford U.K. and Cambridge MA.

MARZAL, Manuel

1998 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, PUCP, Lima.

MARX, Karl

1960 *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Sur la religion*, París, Ed. Sociales.

UNOS CONVERTIDOS, NI DECIDIDAMENTE CRÍTICOS

MOTTE, Dominique

2001 *¿Una revolución silenciosa? El impacto social de las nuevas iglesias no católicas en el Perú*, CBC, Cusco.

STOLL, David

1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, Desco, Lima.

TOURAINE, Alain

2001 "Individualisme ou Communautarisme?", en *La modernité religieuse...* KARTHALA, París, pp.229-241.

WEBER, Max

1996 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Tiempos Nuevos, Lima.

WILLEMS, E.

1967 *Followers of the new faith*, Nashville.