

Sistemas de creencia. Entre la oferta y demanda simbólicas

Vega-Centeno, Imelda

Imelda Vega-Centeno: Socio-antropóloga peruana, consultora internacional, profesora de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Autora, entre otros libros y artículos, de *Aprismo Popular: cultura religión y política*, Tarea, Lima, 1991.

Actualmente tanto en el Perú como en todo el mundo se dice que los sistemas de creencia sean cuales fueren se encuentran en crisis. Dicha crisis se manifiesta en el desencuentro entre la oferta, presentada por aquellos a sus posibles adherentes, y la demanda que logra articular el variado público que a ellos se dirige. La denominada crisis de los paradigmas o modelos políticos, actúa consecuentemente sobre los partidos o movimientos políticos, así como interviene en el decremento de las prácticas religiosas dentro de las diversas Iglesias.

Los acontecimientos de este siglo y la caída del marxismo, han extinguido la tentación de creer que el hombre podía llegar a ser dios del universo y su amo. Prometeo ha muerto, Fausto también.
Mons. Gilson, 1994

En el análisis de los sistemas de creencia se ha encontrado que dos de ellos - por el tipo de oferta simbólica que presentan a su clientela - juegan el rol de totalizantes en la vida de los creyentes: hablamos de los sistemas político y religioso. Dada su importancia, el tema de nuestra investigación, de largo aliento, fue el estudio del trasvase simbólico de la oferta y demanda religiosas al campo político, y las prácticas políticas que se expresan como adhesión creyente (Vega-Centeno 1986a, 1986b, 1991a, y 1994, entre otros). Por demás, uno de los más notables trabajos de Bourdieu es su artículo sobre la mutua implicación entre el campo político y el campo religioso. Recordamos todo esto para poner en valor las intuiciones fundamentales de Troeltsch, Weber, Marx y Engels, y más cerca Mariátegui, sobre la religión y sus funciones múltiples en la vida económica y social (Troeltsch; Weber 1967, 1971; Marx-Engels; Mariátegui 1970, 1973). Nuestro quehacer profesional, y el interés actual por estos temas, no sólo habla de acuciantes problemas nacionales del presente, sino que se inscribe en la más clásica historia de la sociología.

Las iglesias históricas son hechos sociales institucionales, complejamente organizados, con una doctrina y un cuerpo de especialistas en la misma. Estos procesos sociohistóricos: organización, institucionalización, dogmática y cuerpo de especialistas (teólogos y no meros administradores o celebradores de cultos), son los que constituyen aquello que la sociología de las religiones ha llamado los fenómenos institucional-eclesiásticos tipo iglesia (Weber 1967; Bourdieu). Vale esta distinción puesto que el lenguaje común llama «iglesia» a toda agrupación religiosa (Kapsoli), inclusive a aquellas, como los nuevos movimientos religiosos (NMR, pentecostales, evangelistas, adventistas, etc.), que rechazan estas formas complejas de institucionalización y que recusan la teología.

¿De dónde proviene la inadecuación entre oferta y demanda simbólica en el campo religioso?, ¿qué es lo que la provoca, qué fenómenos la expresan? Siendo un fenómeno general, ¿qué características peculiares presenta en nuestro medio?

Problemática religiosa actual

Según los teóricos del modernismo, el logro y satisfacción de las necesidades básicas de la población y la solución de los problemas humanos por la ciencia y la técnica, debían haber llevado a la humanidad a la superación de la necesidad religiosa, pues lo sagrado no sería más que una necesidad antropológica «primitiva». Todos los beneficios y satisfacciones que las religiones proveían a los creyentes, estarían solucionados por la modernidad. Sin embargo, nos encontramos a fines del segundo milenio con un sentimiento generalizado de decepción frente al proceso de modernización; esto quiere decir, que en nuestras sociedades complejas, somos dolorosamente conscientes de los límites de este proceso y sus logros concretos, en cuanto al bienestar social y la satisfacción de las necesidades básicas de las mayorías.

Por otro lado, asistimos hoy a un verdadero boom de lo sagrado, proliferan por doquier nuevas expresiones religiosas, bajo los más variados ropajes culturales: el floreciente catolicismo popular y sus múltiples variantes, los grupos pentecostales y neopentecostales, el espiritismo kardecista, las religiones de procedencia oriental, los cultos emergentes, las formas culturales andinas, amazónicas y africanas de conjurar el mal, el esoterismo de variados orígenes, cartas astrales, biorritmos, percepciones de aura, etc. Estas son, entre muchas otras, las principales expresiones de una búsqueda, a veces caótica, de sentido y de lo sagrado, en la vida de los hombres de hoy, aquí y ahora (Hervieu-Léger 1987,1993; Oro 1993; L'ARM).

Las principales formas de que se reviste esta búsqueda de lo sagrado son lo que en sociología de las religiones llamamos las religiones populares y los nuevos movimientos religiosos. Usaremos en el presente trabajo esta terminología, para evitar dos tipos de desviaciones en su interpretación: a saber, las lecturas de las instituciones (eclesiásticas, desde su propia dogmática), y las interpretaciones peyorativas («sectas») (Portelli; Hervieu Léger 1987).

Justamente, comprobar la eclosión, este «florecimiento» sin cesar renovado de lo sagrado, nos muestra los límites y los alcances de la «secularización» producida por la modernidad; pero al mismo tiempo demuestra que - puesto que esta eclosión incluye al primer mundo - la solución de las necesidades materiales del hombre no evacúa su necesidad de lo santo (Hervieu-Léger 1987, 1993; Champion y Hevieu-Léger 1990).

Otra característica de esta eclosión asombrosa de fenómenos religiosos, es la ampliación del campo religioso, casi al infinito. Las ciencias sociales, así como las de las religiones, habían reducido casi exclusivamente su campo de estudio al análisis de las religiones históricas, y esto por su importancia y representatividad como fenómenos sociales universales. Sin embargo asistimos hoy a un progresivo decremento de las prácticas dentro de las religiones históricas, y a un incremento de prácticas esotéricas, animistas, demoníacas, de brujería, etc., para no hablar del éxito de los NMR - antes llamados sectas - (Champion y Hervieu-Léger 1990; L'ARM).

Para conocer el impacto de esta ampliación del campo religioso en la vida de las colectividades no disponemos sino de los datos censales (INE 1981, 95,5% católicos; IB. 1993, 91% católicos, para Lima metropolitana), los cuales son producto de algunas preguntas aisladas planteadas por estadígrafos que no conocen la problemática específicamente religiosa, y que han sido aplicados por personas menos capacitadas aún para obtener una información especializada. No poseemos datos como los que accesibles en Francia, por ejemplo, a través de la encuesta hecha por el instituto de sondeos SOFRES en 1986, o la del Instituto CSA en 1994. Estas fueron elaboradas por especialistas (filósofos, sociólogos, y antropólogos de la religión, conjuntamente con teólogos y pastoralistas); por ello la información que aportan es relevante, y permite análisis más precisos sobre el presente y futuro de las religiones. En el presente trabajo tendremos en cuenta esta información, a modo ilustrativo (L'ARM)¹.

¹Un dato importante, en la encuesta francesa de 1994, es que sus resultados nos refieren más al incremento de la indiferencia en materia religiosa, que al fenómeno de incredulidad propiamente tal. A partir de esto el obispo Gilson, subrayaba hace poco la importancia de replantearse algunas cuestiones. Lo hace señalando «la gran distancia que existe entre la comunidad conciliar, que utiliza un

La panorámica sobre el significado del boom de lo sagrado y la ampliación del campo religioso es pues compleja y llena de preguntas abiertas. Una vez planteado el problema, tratemos de indagar en torno a las características de esta eclosión de lo santo, dentro la compleja situación nacional-internacional presente, a las puertas del tercer milenio.

Los nuevos movimientos religiosos y las paraciencias

Tratemos inicialmente de describir cuales son las características de este abanico abierto de nuevas ofertas religiosas para, posteriormente, entender a qué necesidades (demandas) antropológicas están respondiendo. Las tres primeras han sido planteadas por Oro, señalamos una cuarta que aparece como relevante (Vega-Centeno, 1991b).

Se trata de masas creyentes, pero para las cuales los sistemas oficiales de creencias - iglesias - han perdido su atractivo, su capacidad de convencimiento.

Religiones eficaces ante la demanda de sentido

Un primer problema en la oferta religiosa de los fenómenos eclesiásticos (catolicismo, protestantismo, anglicanismo), es el de su inadecuación frente a las necesidades de significación de los sectores mayoritarios de la población. Centradas en una historia gloriosa, la misma que se proclama apologeticamente, sus ofertas religiosas subrayan contenidos que tienen que ver más con los debates teológicos de otros tiempos, como el combate contra el adversario institucional, o con una moral sexual basada en prohibiciones. Descuidan, por eso las necesidades religiosas inmediatas de las mayorías, para quienes tanto la apologética histórica como la doctrinal resultan completamente ajenas (vg. el dogma de la Inmaculada Concepción, el celibato sacerdotal, las listas de pecados etc.).

A lo largo de un proceso histórico difícil, estas religiones histórico-institucionales (sociológicamente, las iglesias), se han ido alejando de las prácticas comunitarias de solidaridad y se fueron centrando cada vez más en el individuo, por lo mismo

vocabulario nuevo y que ha recibido una formación excepcional, y la gran mayoría de la población; tal distancia podría engendrar un día, un gueto católico que sería fuente ilegítima de un integrismo militante» (L'ARM).

Por otra parte, y con gran pertinencia se cuestiona un teólogo, P. Jaquemont, ¿nos encontramos ante un «hervidero religioso, o ante el reflujo sobre lo religioso de las creencias?». La pregunta es válida, puesto que la creencia tiene su lugar en la vida, sin que sea posible contar necesariamente con un «retorno de lo religioso». J. Sutter, sociólogo, director del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) francés, comentando los resultados de la reciente encuesta decía: «no se puede hablar de un retorno de lo religioso, la baja de las creencias confesionales significa el rechazo de las respuestas hechas, desadaptadas, sin consistencia simbólica actual» (L'ARM).

se han convertido en productos de consumo simbólico privado (Pin). Privilegiando al individuo, estas formas religiosas en cierta medida están «adaptadas a la modernidad» que es individualista. Sin embargo dejan huérfano al hombre en sus necesidades de práctica religiosa colectiva, puesto que estas modernas prácticas individuales defraudan necesidades religiosas, pero no permiten su superación. Por otro lado, las iglesias dejan de ser las comunidades - signo, por la forma cómo se aman sus miembros (Jn. 13/35); se abre paso entonces a formas de consumo de estilo «supermercado», especie de autoservicios simbólicos donde cada cual encuentra la devoción o la práctica, que requieren sus pequeñas necesidades inmediatas. Cuando las iglesias se satisfacen con las prácticas religiosas individuales, al estilo de la sociedad de consumo, se privan ellas mismas de sus contenidos evangelizadores, limitan más su autonomía relativa, devaluando así su propia oferta religiosa (Pin).

La actividad del creyente ha dejado de ser eclesial, esto no quiere decir que estemos ante masas sin religión, todo lo contrario. Se trata de masas creyentes, pero para las cuales los sistemas oficiales de creencias - iglesias - han perdido su atractivo, su capacidad de convencimiento. Ante su incapacidad de convencer y de convocar, se producen curiosas amalgamas entre creencias de diversos orígenes y alcances (orientalismo, brujería, astrología, vudú, etc.). Las creencias se vuelven «flo-tantes», en una especie de supermercado de autoservicio bien provisto, pero éstas resultan inconsistentes, etéreas y objeto de la selección simple del consumo barato.

Pero, más grave aún, la demanda de sentido que existe en toda necesidad de creencia no es satisfecha por la práctica religiosa convertida en objeto de consumo simbólico individual; por eso deja un gran vacío existencial en aquellos a quienes el mero consumo de bienes de salvación no satisface. Como dice la sabiduría evangélica: no se enciende la lámpara para ponerla debajo de la cama, sino sobre la mesa, para que alumbre a toda la casa (Mt. 5/14). La actual eclosión pluriforme de formas de consumo religioso sería un intento, no-institucional, de poner la lámpara en su sitio para que pueda iluminar toda la casa.

Por eso las mayorías desposeídas se vuelven al campo religioso buscando el opio que alivie sus padecimientos como en la vieja, frecuentemente descontextuada y mal traída cita de Marx: «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el clamor de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu: la religión es el opio del pueblo».

El hombre actual vive cotidianamente repetidas experiencias deshumanizantes, se vuelve hacia lo religioso en búsqueda de lo propiamente humano que otras experiencias le niegan. Dirige entonces sus demandas de sentido a las religiones; sin embargo estas demandas resultan ineficaces, pues la oferta de las religiones institucionales es fundamentalmente ideológica, mientras que las demandas de la mayoría de la población tienen que ver con necesidades básicas, muy concretas, de insatisfacción y sufrimiento en la experiencia cotidiana: sanación, consuelo, paz, hambre, trabajo, educación, y en general de sus necesidades materiales. Las religiones histórico-institucionales no responden directamente a estas necesidades, por eso comienzan a ser reemplazadas por otras formas simbólicas, que sí parecen ser eficaces frente a las demandas concretas de los fieles: los adventistas «curan» el alcoholismo, el P. Rodríguez hace caminar a paralíticos, los majikaris hacen sentir la paz y tranquilidad interior, el «uso de los cuarzos cura y esclarece» la mente, etc.

Por eso católicos que se sienten ortodoxos comienzan a consumir bienes de salvación dentro de la amplia y heterodoxa oferta religiosa actual: se produce entonces una práctica religiosa sincrética e «ingenua», que no pone en cuestión la ortodoxia de sus fieles. Es común encontrar personas de un catolicismo tradicional, que sin embargo asisten a mesas de brujería, y/o son asiduos esotéricos, miembros de logias masónicas, practicantes de supersticiones, encantos y amarres, lectores de carta astral por computadora, y asistentes de fines de semana de aprendizaje de lectura del «aura» con presupuesto en dólares, etc. Todo junto y al mismo tiempo, sin que ninguna de estas prácticas entre en contradicción con la religión oficial que dicen profesar, ni con la modernidad de sus formas de vida.

Religiones de misterio: el encanto de lo sagrado

En décadas pasadas, en algunos ambientes eclesiásticos se vivió un verdadero «fervor» secularizador, puesto que el reconocimiento de la autonomía de lo secular debía restituir su lugar a lo propiamente religioso. Los grupos religiosos más concientes y respetuosos del mundo y de su autonomía resultaron frágiles ante el embrujo de lo secular. Como toda búsqueda, al tratar de desembarazar lo religioso de falsos ropajes de misterio, y de una omnipotencia explicativa que no respetaba la autonomía de lo secular, las iglesias no sólo se liberaron de los resabios de cristiandad que había dentro de ellas, sino que llegaron a desacralizar su oferta religiosa. El encanto, que es parte del contacto con lo santo, del sentido y del misterio, con el que se celebra el rito, a través del cual participamos en lo sagrado; en fin, el encanto, propio de la experiencia religiosa y mística, fue evacuado de la oferta religiosa institucional. La secularización a ultranza produjo entonces el desencantamiento de las

religiones de 0 origen bíblico, vaciando sus formas y liturgias de su capacidad de transmitir, celebrar y comulgar con lo inefable (Cox; Oro).

Decayó así el sentido de la contemplación, las liturgias se simplificaron pero se vaciaron de la necesaria solemnidad, serena alegría y seriedad, que acompañan y estimulan un acto religioso (el hieratismo). El templo, de haber sido un tremendo espacio silencioso y vacío donde se oían rezos susurrantes en lengua desconocida, con una simbólica para iniciados, pasó a ser una especie de supermercado, donde la improvisación y el mal gusto reemplazaron el sentido litúrgico y las necesidades de celebración y contemplación. Por otra parte, el universo pasó a ser un mero objeto científico, dejó de ser ese espacio sagrado, misterioso escenario de la lucha paradigmática entre el bien y el mal; y el hombre común empezó a sentirse perdido dentro de éste «universo sin alma», como diría aún, el poco contemplativo Marx.

Se puede decir que en respuesta a este vaciamiento del sentido del misterio, es que surgen hoy, con bastante éxito, formas religiosas basadas en cosmogonías totalizantes con una cosmovisión globalizante; formas religiosas que buscan rescatar el misterioso diálogo entre el hombre y lo santo, que se expresa en una comunión con la naturaleza y una relación no-explotadora con el medio ambiente. No deja de ser interesante que estas nuevas formas religiosas rescaten tradiciones culturales no-occidentales, como formas más humanas - porque religiosas - de reencuentro del hombre con su hábitat (vg. sabidurías orientales, Championi Hervieu-Léger 1987).

Finalmente, este proceso de «secularización interna», de las religiones y de los grupos religiosos se realizó siempre dentro de espacios jerárquico - institucionales y de élites laicas ligadas a éstas sin tener en cuenta las necesidades simbólicas, ni las demandas o las formas de comprensión de lo religioso por parte del pueblo. Podemos decir que respondieron a percepciones institucionales sobre el ser luz del mundo pero que, frente a la mayoría de la población, frecuentemente apagaron la lámpara (para seguir con la metáfora evangélica ya utilizada).

Religiones de éxtasis: la necesidad de contemplación

Una característica de los NMR es la importancia del trance, éxtasis y comunicación con lo santo, en la práctica cotidiana de los fieles. Estos movimientos parecen haber entendido mejor que las hoy secularizadas religiones históricas, que el trance es una forma de expresión y comunicación en las culturas populares, y que no es mera fuga hacia lo imaginario. Hay que tener en cuenta que, en las tradiciones culturales originales del Perú el trance existe en las religiones andinas, y es amplia-

mente cultivado en las religiones amazónicas, inclusive con la ayuda de las «plantas sagradas» (coca, ayahuasca, chuchuhuasi, etc.).

El trance o contemplación es una necesidad antropológica imprescindible para importantes sectores de la población . Necesidad que la secularización a ultranza de las religiones históricas tipo iglesia parece no haber entendido. Oro decía que las iglesias del Brasil no habían entendido que allí 60 millones de personas todos los días entraban en trance; por esa incapacidad de entender las demandas de contemplación de sus fieles simplemente dejaban de ofrecer la comunión con el misterio que estaba en su propia tradición cultural y que el pueblo necesita (ib. 1993).

Pero toda necesidad busca su satisfacción. Puesto que las iglesias históricas no ofrecen el trance, sí lo hacen los grupos pentecostales - católicos o evangélicos - las religiones de origen oriental, andino o amazónico, además de una serie de experiencias animistas. Los grupos pentecostales, sobre todo en el ámbito católico, no fueron bien aceptados por los sectores más progresistas y secularizadores de las iglesias, pues sólo vieron en ellos evasión. Volviendo a la metáfora evangélica, no distinguieron el trigo de la paja, y arrojaron todo a la basura (Mat 7/3-5). La necesidad antropológica de contemplación o de trance es una cosa, otra es la evasión sensiblera en el misticismo individualista.

Las prohibiciones religiosas: el tabú del sexo

En el Perú, cuando los líderes religiosos y agentes institucionales (sacerdotes y obispos), intervienen en la vida política con opiniones sobre lo social, el público en general y más aún los políticos en el poder, responden iracundos, negando a los representantes eclesiásticos la capacidad de opinar en materia social; de esta manera se afirman, supuestamente, adultos en el campo religioso. Sin embargo y en abierta contradicción, cuando los mismos políticos, cuestionadores de la iglesia en lo social, son interrogados o deben decidir en materia de moral sexual, acuden presurosos a cobijarse bajo la autoridad eclesiástica, independientemente de la justeza de sus juicios, eludiendo su responsabilidad individual y política, detrás de una supuesta obediencia a las enseñanzas del magisterio de la Iglesia. En nuestro medio la opinión política se afirma hipersecular en materias sociales, pero ultraeclesiástica en cuanto a moral sexual. Este es otro de los aspectos como se expresa la doble moral que subyace a los comportamientos sociales de los peruanos (Vega-Centeno 1991b).

Diversos trabajos, sobre todo en Europa, muestran la paulatina conversión de lo religioso en una ética de vida y menos en una profesión dogmática; los hombres mo-

ernos van construyendo su autonomía no en el dogma, sino en la moral. Esta comprobación es aplicable a nuestro medio, y se expresa particularmente en materia sexual. Una reciente encuesta en Francia muestra la progresiva pérdida de la noción de pecado, aun en los católicos practicantes. En materia sexual, sólo un 13% de éstos juzga el aborto como un pecado, en contradicción con la enseñanza oficial de la iglesia, que lo considera un crimen; o sólo el 8% de los católicos practicantes considera la homosexualidad como pecado, cuando aparece en el Catecismo para adultos de los obispos franceses como «una desviación objetivamente grave», y en el Catecismo de la Iglesia Católica (ambos de 1992), como algo «contrario a la ley natural».

En dicha encuesta, la lista que se obtiene de pecados nos muestra la relevancia de la moral sexual en la enseñanza de las iglesias: las dos primeras desviaciones están referidas a faltas en materia sexual (infidelidad conyugal y aborto), la tercera está referida a la moral social (robo), pero nuevamente la cuarta y la quinta están referidas a materias sexuales (homosexualidad y cohabitación). Estos resultados nos muestran la preeminencia que ha tenido en la prédica eclesial, el control de la vida sexual de sus miembros, en desmedro de otras prácticas evangélicas, más directamente ligadas a la justicia y la caridad, por ejemplo.

En nuestro medio comprobamos hace poco, que el tamaño promedio de la familia en Lima había disminuido. De siete en 1981, a cinco miembros en 1991 (Vega-Centeno 1991b), lo cual significa objetivamente que se está controlando la natalidad de una u otra forma, pese a que una mayoría de la población metropolitana se reconoce como católica y que la jerarquía eclesiástica sigue condenando el control natal (91%, INEI, Censo de 1993). Las prácticas en materia sexual son un indicador de la distancia que se va instalando entre la consciencia individual de los creyentes y muchas de las enseñanzas tradicionales de las iglesias por muy influyentes y agresivos que sean sus voceros.

Causas de la diversificación religiosa y de su éxito

Siguiendo algunas propuestas (de Hervieu-Léger, Champion, Oro, entre otros) vemos las causas para que el hombre de hoy haya ampliado el campo religioso y generado una tan amplia diversificación en la oferta y demanda religiosas.

Diversificación del mercado de bienes simbólicos y fortalecimiento del campo religioso

Nos encontramos ante un efecto totalmente contrario al que imaginaron los grupos secularizadores en los 60; el mercado de bienes simbólicos y las ofertas religiosas se han ampliado y diversificado. Esto se comprueba no sólo por la eclosión de religiones, sino a través del fortalecimiento y ampliación del campo religioso, el mismo que según los teóricos de la modernidad debía haber ya desaparecido. Ni la secularización purificó lo religioso, en ciertos sentidos sí lo hizo con las iglesias, ni la modernidad evacuó la necesidad de lo santo en el ser humano. Tratemos de puntualizar analíticamente las respuestas espontáneas al desencuentro entre oferta religiosa institucional y la demanda religiosa de amplios sectores de la población.

a) La crisis del «modelo de desarrollo», produce la profundización de la desigualdad, la injusticia y la incapacidad de poder «futurizar» (Macera 1993). La respuesta popular es la actuación dentro del campo religioso: esto explica el auge de los modos de prever el futuro y conjurar el mal, hablamos del esoterismo, la astrología, las cartas astrales, la brujería, los hechizos, y de las paraciencias en general. No exageramos, basta con leer las ofertas que aparecen en los diarios, desde el tarot por discado directo internacional pasando por el Chamán de Tarapoto, hasta la posibilidad de sesiones de vudú y predicción del aura en París, Pueblo Libre, Berlín o Machu Picchu. Pero si todo esto no es suficiente, surgen al alcance de la mano misticismos diversos, sea en la línea del budismo, del Tai Chi, o el Zen; o, más cerca de nuestras tradiciones ancestrales, la coca, y el ayahuasca: medios que permiten paliar en lo cotidiano, las durezas de la condición humana, percibir el misterio, y proporcionan cierta experiencia de contemplación.

b) Por otro lado está la insatisfacción ante los valores propuestos por la modernidad: nos encontramos a cada paso con los límites y las trampas del «progreso», las ofertas «salvadoras». La ciencia, la técnica y la economía, que debían haber solucionado los problemas de la humanidad, pareciera que han enloquecido; ciencia, técnica y economía aparecen existiendo para sí mismas, vuelven la espalda a la humanidad que esperó (y tal vez espera aún), que humanicen la naturaleza, dominen la enfermedad, alivien la insatisfacción y el sufrimiento humano. Así, la racionalidad puesta en práctica por aquellas es percibida en toda su lógica inhumana y desesperanzadora. Es en este contexto que se produce el reforzamiento del discurso y práctica religiosos, pues estos son portadores de un sentido trascendente ya que reconstruyen la esperanza.

c) Por otro lado, la experiencia cotidiana moderna divide al hombre actual entre muchas solicitaciones, intereses y conflictos, por eso necesita de una cultura, cuya base posea una visión holística (totalizante), del mundo y de su misma experiencia

humana. Hay que tener en cuenta que la religión es la instancia básica de construcción del universo simbólico, la demanda religiosa actual exige una visión holística de la religión, experiencia totalizante, al estilo de la que proporcionó el catolicismo medieval cuando, por ejemplo, a través de los ritos de pasaje celebrados por los sacramentos, y de cierta familiaridad con lo sagrado, mediante el culto a los santos y a las advocaciones de la Virgen, reunió toda la experiencia humana, objetiva y subjetiva, en torno a una explicación total del hombre y del cosmos.

d) La compleja sociedad moderna tiene necesidad de explicaciones totalizantes, por eso demanda a los sistemas de creencia la construcción de un principio de unidad, una oferta religiosa sin divisiones esquizoides entresagrado y profano, una oferta religiosa humanizadora, que comprenda al hombre en todas sus potencialidades y horfandades.

Consecuencias de la diversificación de la oferta religiosa

Los efectos de la diversificación actual de la oferta religiosa son múltiples, sin embargo una primera comprobación fundamental es que los valores religiosos son valores sociales y por esto mismo modelan el orden social. Si los valores religiosos que priman en la actualidad son los de consumo privado para la satisfacción individualista, esta misma perspectiva será la que se proyecte en la sociedad global. Cuanto más individualismo haya en el consumo religioso existirán menos posibilidades de influir en la construcción de un orden social que sea más humano y solidario.

Por otro lado, la dinamización de la oferta religiosa amplía las opciones pero relativiza el compromiso confesional, que es social y se materializa en la construcción de un orden basado en los valores y visión del mundo que se profesan. Sin embargo podemos decir, sin temor de equivocarnos, que los peruanos nos encontramos cada vez más envueltos en un aura religiosa, pero que estamos cada vez menos ligados a una única religión, con todas sus consecuencias en cuanto a la coherencia en materias de práctica, doctrina, cultura y construcción del orden social.

Por estas razones sería necesario plantearse una serie de preguntas con respecto a la supuesta identidad cristiana de la cultura nacional, para poder entender si se trata solamente de un distanciamiento de las instituciones, como son las iglesias, o si nos encontramos ante cierto desfase de una identidad cultural cristiana. Es preciso poder distinguir entre fe y cultura, y nosotros, latinoamericanos, debiéramos ser particularmente concientes de los excesos a los que llevó la identificación del cristianismo con, por ejemplo el expansionismo occidental. Sin embargo es preciso re-

conocer, además, que toda fe se produce dentro de culturas concretas. La situación que hemos descrito nos muestra que es posible la toma de distancia frente a las instituciones tipo iglesia, pero habría que preguntarse si este distanciamiento está o no referido, específicamente, al surgimiento de una cultura que no descansaría más sobre una visión religiosa - cristiana - del mundo, o qué otro tipo de explicaciones se están produciendo.

Finalmente podemos decir que la modernidad y la religión aquí y ahora no se excluyen, sino que tanto como en el primer mundo la modernidad provoca la recomposición del campo religioso, con todos los riesgos y posibilidades que esto conlleva para las religiones históricas, hasta ayer hegemónicas. Por otro lado, la oferta religiosa diversificada permite llenar algunas lagunas de sentido, originadas por la modernidad y sus insatisfactorias consecuencias, tanto en las religiones históricas en general, y en nuestro caso, para los desencuentros entre la amplia y diversa demanda religiosa popular, y el catolicismo oficial.

Oferta y demanda religiosas diversificadas

Ante la quiebra de las grandes ideologías, así como la pérdida de espacio del humanismo y de la creencia del progreso ilimitado por la ciencia, la economía y la educación; frente a la crisis global de todos estos puntos de referencias, el hombre actual se vuelve a la religión, pero dentro de un campo diverso, heterogéneo, múltiple y aún caótico. Podemos comprobar una disminución en las prácticas sacramentales y en las creencias oficiales, y también el incremento de la aceptación de las paraciencias: astrología, numerología, hervolgía, parapsicología, teosofía, etc., todas las cuales tienen mucho más impacto en los jóvenes que en los adultos. La importancia de las paraciencias puede ser corroborada, por ejemplo, con la abierta convocación y respuesta al curandero Teixeira. En Francia se dice que existen oficialmente 80.000 adivinadores, cantidad que se aproxima a la de médicos generalistas (98.000). Lo irracional se publicita, y se vende.

La oferta religiosa diversificada permite llenar algunas lagunas de sentido, originadas por la modernidad y sus insatisfactorias consecuencias.

Las creencias en las paraciencias, según la encuesta francesa, es más frecuente en aquellos que se declaran sin religión (61%), que en los católicos practicantes (5% de desviación tipo inferior frente al promedio general), los mismos que disponen de sistemas explicativos más sólidos y coherentes. Sin embargo, las creencias en las paraciencias coinciden con determinadas creencias religiosas oficiales, como la

existencia de un dios y la del más allá, coincidencia que suscita una cierta heterodoxia en las creencias de los católicos, aún en los practicantes (Michelat en L'ARM).

Es preciso anotar aquí que el creyente de lo paranormal es más bien joven, educado y ciudadano. Los jóvenes de hoy, hijos de las cuestionadoras generaciones de los 60 y 70 no tienen una cultura religiosa, se encuentran con iglesias que no les comunican el sentido del misterio, con sacerdotes que son fácilmente confundidos con administradores, y que no están a la escucha de sus inquietudes. En la citada encuesta, los jóvenes marcan un 12% de desviación tipo superior, frente al promedio general, en cuanto a las creencias en las paraciencias: comunicación con los muertos, transmisión del pensamiento, astrología, brujería, predicciones, videntes, etc. En todo caso poseen un prejuicio a favor de las paraciencias, superior al de la población en general.

Sin embargo, creencias tan endebles como estas, tironeadas entre el puro escepticismo y la más ingenua de las credulidades, no pueden tener un impacto práctico en la vida de estas jóvenes generaciones. Podríamos decir que los jóvenes no están abandonando lo religioso, sino adhiriendo a cierto sobrenatural fofo, flotante, esotérico, adogmático, poco exigente y no comprometido, pero que les resulta cómoda e individualmente reconfortante. No obstante, estas creencias-retaceadas son insuficientes para satisfacer sus necesidades de seguridad en el presente y su miedo al futuro; frente a ellos, la falla de las religiones histórico-institucionales ha sido justamente no haber atendido sus perentorias necesidades emotivas. Esta ausencia es paliada, parcialmente, por las paraciencias y su oferta simbólica de «retaceo» trascendental. «Los jóvenes se alejan progresivamente de las iglesias institucionales para 'construirse' su propio sistema, 'bricolage' de un conjunto de creencias tradicionales y de creencias diversas, que satisfacen su necesidad de simbolismo preservando una parte de misterio, y respondiendo a sus interrogantes en torno a la muerte» (Lambert/Michelat). Veamos ahora algunos aspectos globales de la situación analizada:

a) Nos encontramos frente a una especie de «nebulosa mística esotérica», que aparece como respuesta al avance de la modernidad, a la distancia del hombre con la naturaleza, a la dispersión que implica la especialización: se busca a través de estos recorridos espirituales, recrear la armonía, la unicidad (Champion, en Briet/Hénau).

b) Detrás de esta «nebulosa» nos encontramos con dos fenómenos de largo aliento: la descristianización y desinstitucionalización de la sociedad urbana. Estos fenómenos revelan que, frente a las instancias tradicionales, se busca nuevas formas religiosas que sirvan de marco de referencia, aunque sean individuales y/o autárquicos (Burke, en Briet/Hénau 1989).

c) Ante el rigorismo teológico, institucional y sexual de las religiones históricas, fenómenos religiosos como el de la «Nueva Era» significan el triunfo de la intuición sobre la razón, del imaginario sobre la racionalidad, del cerebro derecho sobre el izquierdo. Podría decirse que son una prolongación difusa del feminismo, del sentido de la lucha por una feminización de lo social, de una lucha profunda y plenamente humanizadora (ib. 1989).

d) Contrariamente a los movimientos religiosos tipo peace and love de los años 70, que fueron producidos por élites económicas y educativas, los NMR implican a todas las categorías sociales e intelectuales. Se escarba en todas las tradiciones religiosas como en una especie de gran cantera, para encontrar instrumentos que permitan conocer y realizarse. Este nuevo reavivamiento religioso privilegia la experiencia más que la creencia; la experiencia es emocional, compromete sentimientos, afectos, intuiciones e imaginario. Es una forma práctica de recusar la omnipotencia de la razón; al mismo tiempo que es una comprobación de la unicidad fundamental de todas las tradiciones religiosas. Este movimiento está en crecimiento y se hará cada vez más público, justamente, este último es uno de los principios y de las profecías de la «era de Acuario» (Movimiento Nueva Era, Briet-Hénau 1989).

e) Asistimos además a la orientalización de Occidente, más aún, a la expansión de todos los cultos imaginables hacia el mundo occidental: traspasan fronteras que otrora ni los ejércitos coloniales lograron romper. Es el caso de los cultos afro-brasileños, el vudú o la macumba, en Europa, EEUU o el resto de América Latina. Contrariamente a la modernidad, que consistía en exportar el modelo occidental a todo el orbe, hoy la tendencia se invierte a partir de la dinámica de las demandas religiosas. Según Champion, esto nos habla de la «extensibilidad del yo»: se busca, como en las sabidurías orientales, la comunión con el cosmos, el contacto directo con la naturaleza. Toda esta revolución religiosa se mezcla con el fin del siglo, el reavivamiento metaconciente de los mitos del perpetuo retorno y del cataclismo final, estamos ante un verdadero hervidero de culturas y de religiones. Lo que nos habla de la lucha contra la escisión, simbólica u objetiva, del ser humano y de su destino en el mundo (Champion, en Briet/Hénau 1989).

f) Sin embargo, este bomm puede ser el fruto de una sociedad permisiva e individualista, que teme la libertad personal. El rechazo de la comunidad de creyentes tipo iglesia lleva a caer en el terreno vago del místico-esoterismo y de las religiones seculares (ib.1989). En una sociedad instalada en el individualismo, cada cual produce su propia religión, basada en el empirismo y las sensaciones; se llega así a una «mística tolerante», vacía de dogma y de coherencia; de modo que «asistimos a una lenta desintegración de los sistemas simbólicos organizados, como el catolicismo, en un transfondo de disminución de creencias estas son reemplazadas, progresivamente, por Sistemas individuales, contruidos a partir de piezas sueltas de diversos orígenes» (Michelat en L'ARM).

Finalmente, y tal como comprobaba Champion, estamos convencidos de que estas formas «hirvientes» de lo santo y el «bricolage» del místico-esoterismo no son más que formas diversas de repliegue sobre sí mismos; los creyentes-consumidores no intervienen en el debate ético, no están orientados hacia los grandes problemas de la sociedad, la construcción de un orden justo y solidario les resulta indiferente o ajeno; son, fundamentalmente, individualistas. Estamos ante formas peculiares, porque religiosas, de narcisismo e individualismo contemporáneos, con nefastas consecuencias en lo social (Briet/Hénau 1989).

Referencias

- *Bourdieu, Pierre, REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE. XXI. p295-334 - 1971; Assmann, Hugo -- Génèse et structure du Champ Religieux.
- *Briet, Marie O.; Henau, Valérie, ELLE. 2277 - París, Francia. 1989; Mate, Reyes -- Mystico-esoterisme: il-y-a du bizarre dans l'air - Dossier.
- *Cox, Harvey, LA CIUDAD SECULAR: SECULARIZACION Y URBANIZACION EN UNA PERSPECTIVA TEOLOGICA. - Barcelona, España, Península. 1968; Steger, H. A. -- Religiones populares y modernidad en Brasil.
- *Champion, Françoise; Hervieu-Leger, Danièle, DE L'EMOTION EN RELIGION: RENOUVEAUX ET TRADITIONS. - París, Francia, Le Centurion. 1990; El Maestro: ¿qué puedes decirme tú de Víctor Raúl?
- *Hervieu-Leger, D., VERS UN NOUVEAU CHRISTIANISME?. - París, Francia, Ed. du Cerf. 1987;
- *Hervieu-Leger, D., LA RELIGION POUR MEMOIRE. - París, Francia, Eds. du Cerf. 1993;
- *Kapsoli, Wilfredo, GUERREROS DE LA ORACION: LAS NUEVAS IGLESIAS EN EL PERU. - Lima, Perú, SEPEC. 1994;
- *Lambert, Y.; Michelat, G., CREPUSCULE DES RELIGIONS CHEZ LES JEUNES?. - París, Francia, L'Harmattan. 1992;

- *Larnbert, Y.; Michelat, G., L 'ACTUALITE RELIGIEUSE DANS LE MONDE (L 'ARM): LES FRANÇAISES LEURS CROYENCES. DOSSIER. 122. p15-51 - París, Francia. 1994;
- *Mariátegui, Jose C., EL ALMA MATINAL Y OTRAS ESTACIONES DEL HOMBRE DE HOY. - Lima, Perú, Amauta. 1970;
- *Mariátegui, Jose C., 7 ENSAYOS DE INTERPRETACION DE LA RELIGION PERUANA. - Lima, Perú, Amauta. 1973;
- *Marx, Karl; Engels, Friedrich, SOBRE LA RELIGION. - Salamanca, España, Sígueme. 1974;
- *Oro, Ari P., SOCIEDAD Y RELIGION. 10-11 - Buenos Aires, Argentina. 1993;
- *Pin, Emile, LA SECULARIZACION Y LOS PROBLEMAS QUE ELLA SUSCITA EN LA IGLESIA. - Lima, Perú, Congreso Nacional de Pastoral Post-conciliar. 1967;
- *Portelli, Hugues, GRAMSCI ET LA QUESTION RELIGIEUSE. - París, Francia, Ed. Anthropos. 1974;
- *Troeltsch, Ernst, EL CARACTER ABSOLUTO DEL CRISTIANISMO. - Salamanca, España, Sígueme. 1979;
- *Vega-Centeno, Imelda, APRISMO POPULAR: MITO CULTURA E HISTORIA. - Lima, Perú, Tarea. 1986;
- *Vega-Centeno, Imelda, IDEOLOGIA Y CULTURA EN EL APRISMO POPULAR. - Lima, Perú, Tarea; Fundación Ebert. 1986;
- *Vega-Centeno, Imelda, APRISMO POPULAR: CULTURA RELIGION Y POLITICA. - Lima, Perú, CISEPA-PUC; Tarea. 1991;
- *Vega-Centeno, Imelda, LA CONCEPCION DE TIEMPO Y ESPACIO EN EL MUNDO ANDINO. - Francfort, Alemania, Universidad de Erlangen-Nürnberg. 1991;
- *Vega-Centeno, Imelda, LATEINAMERIKA STUDIEN. 18 - Francfort, Alemania, Vervuet Verlag. 1991;
- *Vega-Centeno, Imelda, SIMBOLICA Y POLITICA: PERU 1978-1993. - Lima, Perú, Fundación Ebert. 1994;
- *Weber, Max, L'ETHIQUE PROTESTANTE ET L'ESPRIT DU CAPITALISME. - París, Francia, Plon, 1967;
- *Weber, Max, ECONOMIE ET SOCIETE. 1 - París, Francia, Plon. 1971.