

Pluralismo, desinstitucionalización de la religión y nueva religiosidad¹

Harold Hernández Lefranc

Resumen

Este artículo relata y explica un episodio real: un acólito de una parroquia limeña frecuentaba una iglesia japonesa en principio exótica para el Perú y creía en la efectividad mágica de un objeto sagrado. Ante ello, el párroco reaccionó quitándole el objeto, pero el padre del acólito criticó su actitud porque el objeto exótico «le daba buena suerte al niño». Las categorías que se utilizan para entender este episodio son fundamentalmente sociológicas.

Un estudiante de teología me refirió un episodio muy curioso acontecido en su parroquia:

El párroco, al ver que un acólito de once años que servía en la liturgia llevaba una medalla exótica colgada de su pecho, le inquirió por ella. El niño le

¹. Este texto fue presentado como ponencia para el Simposio Internacional «La Religión en el Perú», organizado por el Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP), en 1999. La presente versión ha sido ligeramente adecuada al formato de artículo.

dijo que la medalla la había conseguido asitiendo a unas reuniones de una llamada Iglesia Mesiánica Mundial, y que le traía buena suerte. Indignado, el párroco le decomisó la medalla: cómo era posible que un acólito creyera en amuletos y peor aún, que asistiera a reuniones de una «secta». A los pocos días, el padre del niño reclamó el objeto: el cura no tenía derecho de prohibirle la posesión de dicha medalla; además, desde que se la decomisaron, al niño le iba mal en el colegio, lo cual evidenciaba la efectividad de dicho objeto.

El estudiante de teología no entendía qué podía haber en las mentes del niño y de su padre para que al tiempo que participaran de la parroquia y fueran católicos, asistieran a un culto «orientalista», de una iglesia fundada en el Japón en 1935, por un tal Mokichi Okada. Y peor aún, que ambos, padre e hijo, creyeran en la efectividad «mágica» de dicha medalla exótica y en los cultos aún más exóticos de dicha iglesia venida desde el lejano oriente.

Lo que sigue es un intento de entender el episodio que me fue relatado, no desde el inmediatismo del sentido común, sino desde categorías medianamente explicativas.

Tenemos a un niño y su familia, peruanos, criollos, de tradición católica y creyentes, que acceden al espacio simbólico y mágico de una doctrina fundada en el Oriente; a un representante de la iglesia católica que no permite compartir la experiencia cristiana con otra doctrina, y menos si es magizada; y a una iglesia nacida en 1935 en el Japón, que permite que sus seguidores compartan su fe cristiana católica original con sus propias creencias y oraciones y medallas de la buena suerte. Es decir, tenemos al individuo que se enfrenta a la posibilidad, y aun, a la exigencia de elegir y combinar creencias y prácticas respecto de lo sagrado: situación de pluralismo religioso; a una institución tradicional como es la del «tipo iglesia», que pretende el estatuto de monopolio de legitimidad de acceso al espacio religioso, pero que experimenta lo que puede llamarse «deseclesiazización de la vida social» por un proceso histórico moderno inevitable; y a una institución a la que genéricamente y por falta de investigaciones, se le llama «secta», pero que sin embargo, puede ser más abierta que la «forma iglesia», pues en principio acepta compartir su doctrina con elementos básicos de cualquier otra.

Entonces, los factores del panorama que me interesa desarrollar son tres:

1. el pluralismo religioso como nueva atmósfera cultural en el Perú;
2. un consiguiente proceso de desinstitucionalización de la religión y
3. las consiguientes nuevas formas de institucionalización (cultos, sectas,

fundamentalismos, Nuevos Movimientos Religiosos, gnosis, etc.²). Lo que observo es que el entendimiento de la proliferación de opciones religiosas en el presente no se satisface con las clásicas teorías sobre sectas y fundamentalismos; sino que se trata de un fenómeno mucho mayor, y que es expresión de una crisis global de la sociedad, y que afecta, por tanto, a la propia sociedad peruana.

1. El pluralismo religioso

P. Berger y Th. Luckmann (1997: 57) entienden por pluralismo un estado de coexistencia de distintos sistemas de valores, y fragmentos de dichos sistemas, en una misma sociedad; es decir, la existencia simultánea de comunidades de sentido completamente diferentes.

Hablar de pluralismo nos remite al problema de la crisis de sentido: en un espacio de ofertas múltiples, no hay una propuesta que se exija como suma de valores supraordinales de carácter incuestionado y vinculante, dada la diversidad de gentes en el espacio urbano y moderno. El pluralismo, esta coexistencia de valores multiformes, es el resultado de una suma de procesos históricos complejos: desarrollo técnico, crecimiento demográfico, migración, industrialización, urbanización, movilidad social, desarrollo de medios de comunicación masiva; el consiguiente estrechamiento de una pluralidad de grupos étnicos, nacionalidades, lenguas y religiones; y la necesidad, ante tanta diversidad, de un mínimo de coexistencia pacífica.

Esta coexistencia pacífica de algún modo exige la generación del valor de la tolerancia, del respeto y la consideración. Sin embargo, estos valores supraordinales, es decir, los valores que están por encima de todos, como encuentran Berger y Luckmann, si bien dicen cómo comportarnos con el extraño, «no sirven para contrarrestar en forma directa la propagación de las crisis de sentido»; «no nos dicen cómo deberíamos conducir nuestra vida cuando comienza a temblar el carácter incuestionado del orden tradicional.» (Ibid: 62).

Es decir, el hombre moderno, o mejor, el hombre que vive en el espacio moderno (plural y diverso), sólo debe aceptar un valor vinculante, obligatorio: la tolerancia. Así, no está obligado por raza o pertenencia étnica o clase social o nacionalidad o nacimiento, a adscribirse a algún valor y menos a una institución determinados. Pero esta libertad no es por sí misma satisfactoria en términos de respuesta definitiva y absoluta que ofrezca seguridad, certeza y confianza.

². Se trata de distintas categorías que forman parte de diversas tipologías; sin embargo, esto no es el espacio para precisarlas.

Obviamente el espacio religioso en términos de institución, ha sido el más minado por la realidad objetiva del pluralismo y por el pluralismo como valor. Especialmente el espacio religioso porque la religión (y esto lo sabemos al menos desde Durkheim) es la institución social en que tradicionalmente se ha centrado la producción, la distribución y el control del sentido. En el mundo moderno (con este pluralismo), otras instituciones compiten con la centralidad de la iglesia, recabando para sí el derecho de autonomía de valores con arreglo a fines racionalmente decididos, y específicos de estas instituciones. Se trata de la política y la economía, con su criterio racional funcionalista, que corresponde a lo que puede llamarse mentalidad operativo-funcional.

Sin embargo, el pluralismo no llama necesariamente a lo que puede denominarse secularización. Son conocidos los límites de la llana teoría de la secularización, que considera que el espacio moderno lleva a la pérdida inevitable de autoridad de las instituciones religiosas, y que las formas privatizadas de religión son las últimas manifestaciones del *homo religiosus*. Lluís Duch, penetrante estudioso del fenómeno religioso, por el contrario, halla que la secularización «es un síntoma muy agudo de la crisis actual de la religión, pero no significa la desaparición pura y simple de la religión como tal.» (1995: 24). A ese mismo respecto, Berger y Luckmann encuentran «que la desclericalización no debería confundirse con la pérdida de religiosidad.» (1997: 73).

Para volver al punto esencial que rescato del pluralismo, debo insistir en que esta realidad de «mercado abierto de valores» ofrece una libertad inusitada a nivel individual para acceder a respuestas convincentes y para contrarrestar las contingencias de la existencia. Pero esta libertad no es por sí misma dadora de sentido; es decir, no es *axiopoética*, no es creadora de valores que hagan frente al *caos* del pluralismo. El propio sistema de valores del espacio moderno, sujeto a la lógica del mercado abierto y la libre competencia, no ofrece un valor digno de constituir un discurso estructurador de sentido absolutamente satisfactorio, es decir, una *teodicea*.³ Este es el déficit de todas las teodiceas laicas o seculares o antropodiceas.

En el pluralismo, p.e. el religioso, que es el que nos interesa, se tiene la situación descrita por Berger y Luckmann:

«cierto número de proveedores de sentido compiten en favor de un público que se enfrenta a la dificultad de tener que elegir el más apropiado de entre un raudal de sentidos disponibles.» (1997: 40).

³. Max Weber, Peter Berger, Lluís Duch, Juan Antonio Estrada, entre muchos otros, trabajan desde las CC.SS. el asunto de la teodicea. Se podría agregar a Horkheimer y Adorno.

Pero aun, esos donantes de sentido dejan de ocupar la centralidad, la omnipresencia y la posesión del espacio público, propias de las sociedades tradicionales.

Así, el pluralismo es un espacio que permite al individuo salir de la institución religiosa donde se encuentra y entrar cuantas veces pueda o quiera a otras alternativas. Además, las instituciones religiosas alternativas son producto del espíritu de ese pluralismo, incluso la naturaleza de sus doctrinas, con mezclas y agregados difícilmente concebibles en el espacio de sociedades tradicionales. Pero veamos la condición de la institución que tradicionalmente detentaba el monopolio del acceso a lo sagrado.

2. La desinstitucionalización de la religión

Parece no ser justa la observación que hace responsable a la iglesia de su propia crisis de institucionalidad. Duch propone situar la deslegitimación de la forma iglesia dentro del contexto de la «crisis generalizada de las instituciones, que tienen como misión fundamental la transmisión de determinados valores, pautas de comportamiento, visiones del mundo, etc.» Y añade que todas las instituciones, incluida la religión, «deben hacer frente a una creciente deslegitimación, cuya consecuencia más notoria es la... desinstitucionalización.» (1995: 21).

A este hecho añade otro: la «desecclesiastización de la vida social»; y que no es otra cosa que el enviar a la institución especializada en producir sentido al espacio si no privado, por lo menos al individual. De este modo, mantenerlo como «institución intermedia» entre el individuo y la sociedad para evitar las patologías producto de las crisis de sentido. Es el espacio en el que le interesa mantener a la religión a la llamada *teología neoconservadora* de P. Berger y M. Novak, entre otros, para su adecuación al llamado *capitalismo democrático*.

Aquí, en el espacio moderno, hay una dificultad estructural por parte de la iglesia, pues ésta rige su legitimidad en base a su carácter jerárquico-sacramental, a la doctrina del sacerdocio y de los sacramentos, y a la posesión objetiva de verdades; la forma iglesia supone una institución de carácter divino y de pretensión absoluta. Esto no ha significado mayor inconveniente, sino hasta la Reforma, ruptura de la legitimidad institucional monopólica de la religión en Occidente; fue un hecho histórico definitorio que guió la legitimidad institucional a esferas cada vez más individuales o personales desde el principio *cuius regio, eius religio*.

Antes de este hecho trascendental, el discrepante era un herético sin éxito. En el presente, lo herético ya no es en muchos sectores una posibilidad abierta, sino incluso una exigencia. «Haireo» significaba originalmente «coger con la mano»; luego, «elegir personalmente». Esta es la situación actual en algunos sectores socioculturales, en que se tiene la posibilidad y libertad de elegir la doctrina a la cual adscribirse; y aun la posibilidad de mezclar o amalgamar doctrinas, símbolos e instituciones.

La actitud del niño de 11 años del que me contaron, supuso por lo menos un conato de «*herejía*» o libre elección personal, pero limitada por su pertenencia más o menos estrecha a la parroquia. En el mundo moderno constantemente se manifiesta esta tirantez entre la legitimidad de la institución *iglesia* como vía de la gracia, y la subjetividad y necesidades afectivas del individuo, que no se satisfacen en la iglesia y que intentan resolverse muchas veces en otras formas religiosas con un nivel institucional menor. Esta es la constante en el problema de la institucionalización. Al respecto, J.A. Estrada dice:

Hay una prioridad de lo afectivo y no racional, propio de la vivencia religiosa primera, respecto a la racionalización y conceptualización doctrinal posterior. Lo problemático es que la mediación institucional y doctrinal acabe desplazando la experiencia matriz de la que brotó el mundo de representaciones e instituciones, que son una proyección y creación humana aunque tengan su origen en una inspiración divina. En la medida en que se esclerotizan esas experiencias originales y pierden actualidad, se da también la maximalización institucional. Es lo que lleva del carisma a las instituciones. Estas son necesarias para transmitir el carisma, pero también son sofocadoras y potenciales sustitutoras del carisma del que proceden. (Estrada 1997: 31).

Ante la convivencia de distintas ofertas institucionales y el valor de la autonomía del individuo por encima de las instituciones, aquellas que tienen pretensiones que excedan o violenten los valores modernos son deslegitimadas por el juicio autónomo-individual y subjetivo del creyente.

3. Las otras instituciones

Un diagnóstico grosero de la diversidad de manifestaciones religiosas, empieza por llamar «secta» a todo lo que parezca extraño o exótico. No dispongo de mucho espacio para desarrollar ideas al respecto, pero conviene referir lo siguiente: en el sentido más sociológico, B. Wilson halla que sectas son «movimientos de protesta religiosa», cuyos miembros «rechazan la autoridad

de los líderes religiosos ortodoxos... y ponen su fe ante todo y ordenan su vida de acuerdo con ellas» (Wilson 1970: 7). La secta es pues:

- Una agrupación de carácter voluntario; por tanto,
- Una entidad que tiene conciencia de sí misma, y cuya formación y reclutamiento son procesos conscientes y deliberados,
- La cual admite o rechaza a los que pretenden integrarse,
- En donde hay un sometimiento pleno y consciente que hace superar compromisos con otras instituciones o personas,
- Que posee un fuerte sentido de identidad,
- En donde se recaba para sí un acceso especial, si no exclusivo a las verdades sobrenaturales,
- Que se considera, por tanto, a sí misma como una élite, que
- Constituyen un movimiento de protesta religiosa; lo cual significa que
- Se considera como un grupo aparte y que también
- Considera que la salvación es brindada primeramente a sus miembros, cuando no de modo exclusivo.
- Esto supone considerar la práctica de la Ley como imprescindible para todos sus miembros, lo cual supone a su vez, la necesaria
- Santidad de todos sus miembros. (Ibid: 22, 23). Y todo esto, dentro de un contexto de transformaciones sociales violentas, como la industrialización y la urbanización.

Sin embargo, el problema de los términos muy genéricos es que no pueden explicar ningún grupo en particular: grupos tan disímiles entre sí respecto a la intensidad y combinación de características que supone el término *secta*, son calificados con el mismo nombre. Es de suponer que si utilizamos un término, nos va a servir para definir un objeto, delimitarlo; sin embargo, el término *secta* no delimita, pues la diversidad de grupos que se califican como *sectas*, no mantienen entre sí la misma suma de características fundamentales enumeradas más arriba.

El propio autor mencionado observa que «la tarea de formular las características generales de las sectas ha ganado en dificultad, debido a las múltiples combinaciones de elementos nuevos que las sectas engloban actualmente en un mundo en el que los hombres cuentan con una experiencia social mucho más amplia.» (Ibid: 26). Y además, indica que en su texto se aplica el término *secta* «indiscriminadamente a todos los movimientos religiosos que ponen de relieve el carácter de separación y peculiaridad de su misión, prescindiendo de lo que a su organización se refiere.» (Ibid: 17).

Por tanto, el término secta y la teoría que implica, no ayudan mucho a entender, por ejemplo, el espacio social de acceso de nuestro niño de once años, a una iglesia mesiánica japonesa que pretende el paraíso en la tierra.

Wilson más adelante intenta entender las sectas en sociedades en vías de desarrollo, y presenta el caso del Japón; dice que en el caso de este país, «las sectas parecen haber sido afectadas más por el contagio cultural que por la industrialización.» (Ibid: 212). Y la explicación sociológica apunta a lo siguiente: «Se originan con facilidad en sociedades secularizadas en las que las ideologías de tipo nacional han comenzado a corromperse, o en las que no han llegado a consolidarse en el oleaje de tradiciones diversas.» (Ibid: 219). Así, las sectas son una reafirmación de viejos valores o una adaptación a situaciones nuevas.

Esta parece una explicación convincente de la proliferación de grupos religiosos novedosos y de doctrinas y ritos mezclas de diversas tradiciones. Pero lo que me interesa aquí no es cómo o por qué en el Japón nacen grupos religiosos novedosos e inéditos, y menos llamarles sectas.

Lo que me interesa es el espacio casi absolutamente libre que tiene el individuo, incluso en Lima, para acceder a estas ofertas religiosas, e incluso su actitud de mezclar en su experiencia individual tradiciones absolutamente disímiles y no ver en ello contradicción. Lo extraordinario de esto se halla en que el referente de autonomía no es el grupo (es lo que indica la teoría de las sectas), sino el individuo, que transita por diversos grupos, casi a su antojo, dentro de una atmósfera llamémosle gnóstica.

No es un espacio monocentrista, institucionalista, o sectario y exclusivista, sino otro espacio, alternativo, policentrista, en que la espiritualidad del individuo puede impregnarse o asimilarse a alternativas incluso orientalistas; y en que el referente es el individuo. R. Bergeron (1983), desde la teología, halla que su visión del mundo considera la multiplicidad de los seres como manifestación ilusoria de la unidad metafísica absoluta: todo es uno. Y tiende a reducir la religión a un «conocerse a sí mismo, conocer a Dios y conocer al Cosmos»; y para ello usa diversas técnicas, terapias o ciencias.

Este fenómeno se caracterizaría por derogar los principios sacramental (no se puede sacramentalizar tiempo ni espacio, pues son ilusorios), histórico (la gnosis trasciende la historia) y dogmático (la salvación o liberación no exige autoridad objetiva ni mediaciones imprescindibles), propios de la forma iglesia y de la forma secta.

Diversos autores ya han observado este fenómeno, que parece constituirá una espiritualidad preponderante en este siglo. Y parece haber sido la alternativa al desencanto del marxismo, utopía secular o escatología política preponderante

de los 60s y 70s. Ante el fracaso del intento de cambiar el mundo, la gnosis deja de otorgar valor a la historia y apunta a la interioridad y el beneficio (la «buena suerte») de la persona. Son las «respuestas cálidas», de las que habla Duch, en oposición a las «respuestas crispadas».

Sin embargo, una observación respecto al pluralismo, al centralismo del individuo y a las formas más bien cúllicas, es la siguiente: el pluralismo y la pérdida de la condición adscriptiva de la pertenencia religiosa, no necesariamente llevan a la perfecta fluidez y búsqueda incesante del individuo por infinidad de alternativas religiosas. No. Debe observarse que los individuos que conforman la estructura básica de cada grupo religioso, han accedido a él desde otro espacio social y cultural, pero al integrarse han llegado a absolutizar la fe y creencia en la nueva institución.

Corolario

El episodio que me fue referido hace pocos años debe de replicarse con mucha frecuencia en Lima y aun en provincias, con el acceso de carreteras, publicaciones editoriales abarataadas e internet. Pero no se trata sólo de un fenómeno mediático o comunicacional o publicitario o empresarial, como podría creerse. Es un fenómeno social y humano más complejo, cuyas bases de entendimiento he pretendido señalar en este texto. El niño de 11 años, acólito de una parroquia católica, ya tenía acceso a un grupo fundado en el «Lejano Oriente». Empezaba a generar su propio sincretismo: monaguillo de una religión que apunta a la salvación ultraterrena y *habitué* de un grupo que magiza objetos y que pretende literalmente construir el Paraíso Terrestre con técnicas místicas y moderno-científicas.

BIBLIOGRAFÍA

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thoma

1997 «*Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno.* Barcelona, Paidós.

BERGERON, R.

1983 «*Interpretación teológica de las nuevas religiones*» en CONCILIUM, 181, enero, 1983.

DUCH, Lluís

1995 *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*. Madrid, PPC.

ESTRADA, Juan Antonio

1997 *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid, Trotta.

WILSON, Bryan

1970 *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid, Guadarrama.