

“Cambios y persistencias del pentecostalismo en sectores populares peruanos. El caso de una iglesia pentecostal en Lima metropolitana”.

José Manuel Sánchez Paredes.

Cita:

José Manuel Sánchez Paredes (2019). *“Cambios y persistencias del pentecostalismo en sectores populares peruanos. El caso de una iglesia pentecostal en Lima metropolitana”*. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/1387>



“Cambios y persistencias del pentecostalismo en sectores populares peruanos. El caso de una iglesia pentecostal en Lima metropolitana”

José Manuel Sánchez Paredes

Resumen

La ponencia presenta el caso de la iglesia pentecostal Centro Apostólico y Misionero “Ríos de Agua Viva” (CAMRAV), del distrito popular de San Juan de Lurigancho, en Lima Metropolitana, cuya historia refleja un proceso de sucesivas crisis y transformaciones tras las cuales consolida su organización de manera estable y permanente. El objetivo del trabajo es mostrar y analizar los cambios producidos en el conjunto del sistema religioso pentecostal de la iglesia estudiada (organización, ritualidad, espiritualidad y normatividad ética). Se plantea la cuestión de interpretar y comprender la naturaleza y sentido social, cultural y religioso que dichos cambios y procesos tienen para la iglesia estudiada y sus integrantes, pertenecientes a sectores populares limeños. El estudio se realizó con métodos y enfoques cualitativos basados en observación simple y participante, entrevistas en profundidad, relatos autobiográficos y algunas encuestas a miembros y líderes de la iglesia. Desde la perspectiva planteada el estudio concluye que la finalidad de estos cambios es la de adaptar la iglesia y a sus integrantes al impacto de procesos mayores producidos en la sociedad y cultura nacional, especialmente en el ámbito de sectores populares urbanos inmersos en procesos de migración, crecimiento urbano, globalización y pobreza urbana. Los resultados de los cambios muestran, paradójicamente, una iglesia renovada, transformada y modernizada, pero que mantiene vigentes y muy fortalecidos los fundamentos tradicionales del pentecostalismo.

Palabras clave

Pentecostalismo, iglesia, CAMRAV, ética, popular.

Introducción

La historia peruana está llena de sucesivas transformaciones, recomposiciones e innovaciones religiosas producidas desde el seno de la sociedad y cultura peruanas. El último Censo Nacional de Población¹ muestra que el Perú, como muchos otros países latinoamericanos, sigue siendo aún un país de creyentes, un país cristiano, predominantemente católico, aunque con un importante incremento del evangelismo pentecostal. El evangelismo pentecostal está presente en todo el espectro



socioeconómico, cultural y étnico peruano, pero es en los sectores populares, urbanos y rurales, en donde tiene su mayor presencia y difusión. Este carácter religioso de una importante parte de la sociedad peruana ha contribuido a poner a prueba las teorías y enfoques sobre la secularización y modernidad latinoamericanas; sin embargo, al mismo tiempo, es una dimensión importante del particular proceso de la modernidad religiosa peruana. Los cambios estructurales que se han producido en el Perú, al menos desde las últimas cinco o seis décadas, han tenido como correlato un proceso de “desregulación institucional”² del ámbito católico. Dicha “desregulación” no significó, sin embargo, una secularización del pensamiento y conductas al estilo occidental, sino que significó la búsqueda de alternativas religiosas de reconstitución religiosa, social y cultural. La iglesia pentecostal Centro Misionero Ríos de Agua Viva, situada en el popular limeño de San Juan de Lurigancho, muestra como los peruanos siguen creyendo sin dejar de pertenecer a un sistema religioso.

El problema

La iglesia Centro Misionero Ríos de Agua Viva es hoy una de las principales iglesias pentecostales de San Juan de Lurigancho; empezó como un pequeño grupo de migrantes provincianos, algunos de ellos ancashinos, que forman una comunidad evangélica. A los pocos años de formado deciden traer pastores de otras iglesias para que les asesore en la conducción de la iglesia iniciando un proceso que le conduce a su afiliación a las Asambleas de Dios del Perú por casi 20 años. Desde el año 2002 y luego de una serie de conflictos con las Asambleas de Dios se autonomizan constituyéndose en el actual Centro Misionero Ríos de Agua Viva.

Esta iglesia representa un caso ilustrativo del desarrollo de muchas iglesias pentecostales que se formaron en los años 70' y que han persistido y resistido durante varias décadas los diversos procesos estructurales que atravesó la sociedad y Estado peruanos. El Perú de la segunda década del siglo XXI no es definitivamente el Perú del último tercio del siglo XX. Muchas transformaciones han ocurrido en los ámbitos políticos, social, económico, cultural y, fundamentalmente, en el campo religioso, que han afectado a los sectores populares, especialmente a los más pobres. Desde el fin del régimen militar del Gral. Velazco y su corporativismo de Estado, el proceso migratorio a las ciudades y el desorganizado crecimiento urbano con el consecuente deterioro de las condiciones de vida de los sectores populares, hasta el cruento y doloroso periodo de la guerra subversiva y los desastrosos gobiernos de Acción Popular y del APRA, sin mencionar la imposición del modelo neoliberal de Estado por Fujimori y la consecuente estructuración de los sistemas de corrupción política y económica, los



más afectados han sido sectores populares como los que constituyeron la iglesia Ríos de Agua Viva en sus inicios.

La historia de esta iglesia muestra sucesivos procesos de recomposición organizacional, pastoral y espiritual que, en momentos de crisis institucional en contextos sociales más amplios como los acabados de mencionar, les ha permitido seguir funcionando y manteniendo espacios comunitarios de vida religiosa y social. Un modelo de funcionamiento basado en la denominada iglesia “celular” ha sido importante en el proceso de recomposición y continuidad religiosa de los miembros de la iglesia.

Un complejo proceso de individuación está en la base de una intensa vida institucional en cuyo marco los pentecostales recomponen sus estructuras personales, socioculturales, psicoemocionales y espirituales, operando así transformaciones y conversiones religiosas muy sólidas y duraderas. Estos grupos de raigambre popular constituyen parte de la población peruana que en el marco de la vida pentecostal parecen “resistir” y responder a las tendencias modernizantes y de desregulación institucional de las iglesias históricas tradicionales.

¿Qué representa y cómo se puede interpretar la persistencia del evangelismo pentecostal en sectores populares de un país que ha experimentado importantes cambios estructurales en el plano político y socioeconómico durante varias décadas? ¿Por qué la religión y específicamente el pentecostalismo parecen haberse constituido para algunos sectores populares en el Perú un ámbito de resistencia frente a los cambios experimentados en las demás esferas sociales? ¿El pentecostalismo peruano expresa un proceso de modernidad religiosa en esta parte del mundo? De modo más específico y en relación con estas cuestiones ¿Cómo entender el caso específico de la iglesia Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho? ¿Cómo refleja esta iglesia los aspectos centrales de los debates en ciencias sociales sobre modernidad religiosa, “modernidad tardía” y/o “mutación religiosa”?

Metodología

La metodología empleada en este trabajo ha sido fundamentalmente cualitativa complementada con algunas técnicas cuantitativas sencillas. A nivel institucional y organizacional reconstruimos los principales aspectos del proceso histórico de formación, constitución y sucesivas transformaciones seguidas por la Iglesia pentecostal Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho. Dado el estrecho vínculo que suele haber entre una iglesia pentecostal y sus pastores fundadores, reconstruir la historia de la iglesia implicó también reconstruir las historias de vidas de varios de sus integrantes.



Complementariamente realizamos una encuesta a una muestra de 31 pentecostales miembros de la iglesia.

El enfoque de este estudio fue cualitativo porque formó parte de un trabajo mayor cuyos objetivos eran describir y analizar los procesos de transformación o conversión religiosa de los miembros de la iglesia pentecostal, lo cual implicó una inmersión en las profundidades de sus historias personales. Igualmente se privilegió un enfoque más cualitativo por considerarlo el más apropiado para reconstruir el modelo de cultura pentecostal popular que parece ser clave para entender la continuidad y persistencia de las estructuras religiosas y psicoespirituales de una población que se resiste tenazmente a abandonarlas por otras más “modernas” y “secularizantes”.

Análisis y discusión de resultados

El objetivo de este trabajo ha sido mostrar cómo, pese a las diversas crisis que atraviesan y ponen en riesgo su continuidad, algunas iglesias pentecostales logran recomponerse, renovarse institucionalmente, renovar religiosamente a sus miembros y seguir existiendo en el campo religioso peruano. En el caso que nos ocupa, esta persistencia pone de relieve dos cosas importantes. En primer lugar, la capacidad de una iglesia pentecostal popular de reestructurarse frente al riesgo de disolución por crisis cismáticas. Pero, más importante aún, revela que tiene una organización religiosa pentecostal capaz de constituirse en un sistema de organización total de la vida religiosa, espiritual, social y cultural de sus integrantes. Es decir que, llega a constituirse en una especie de “cultura” pentecostal cuyo marco de intensas ritualidades y actividades institucionales constantes produce la absorción casi total de la persona en un sistema de símbolos, significados y representaciones de la realidad que se consolidan como una cosmovisión o ethos religioso. La estrecha y estructurada relación que históricamente ha habido en el Perú entre la religión, lo social y lo cultural constituye una base importante para entender cómo amplios sectores sociales de origen migrante, como los que mayormente constituyen las membresías de las iglesias pentecostales, mantengan una visión religiosa de la realidad, aun cuando hayan dejado atrás las matrices sociales que sostuvieron su experiencia religiosa. En este sentido una organización pentecostal mantiene vigentes esas esferas de la vida social, cultural y religiosa.

Como ya se indicó la iglesia Ríos de Agua Viva tiene una trayectoria histórica y sociológica de sucesivas transformaciones de su estructura organizacional e institucional, siendo la más importante la que permite su constitución como iglesia



autónoma. En otro trabajo (Sánchez 2016) mostramos este complejo proceso de conflictos, crisis y cambios que derivó en su desafiliación de las Asambleas de Dios del Perú. Dicho proceso se puede resumir en las siguientes cuatro fases: una primera de asimilación inicial a las Asambleas de Dios del Perú y sujeción a sus estatutos, reglamentos y directivas pastorales; una segunda fase de inicio de conflictos y desacuerdos derivados de la exigencia de las Asambleas de Dios de total sujeción a sus estatutos y autoridades pastorales; una tercera fase de ejercicio de mayor autonomía por parte de un grupo de pastores y miembros más jóvenes de la iglesia que promueven importantes cambios en el funcionamiento de la iglesia y, finalmente la fase en que se constituye el CAMRAV como iglesia autónoma e independiente.

De este proceso destacamos la importancia de las dos últimas de sus fases por estar marcadas por una serie de elementos decisivos en la transformación definitiva de la iglesia. El aspecto más importante que se introdujo fue un nuevo y activo papel asignado a los sectores jóvenes de la iglesia a quienes se promovió como líderes y futuros pastores. Se estructuraron dinámicas de renovación espiritual en base a los denominados “Encuentros”, verdaderos ciclos rituales de transformación y renovación espiritual de todas las generaciones de miembros de la iglesia. Además, se incorporaron los principios del denominado “Quíntuple ministerio” que desafía los tradicionales modelos doctrinales del evangelismo pentecostal en varios países del mundo.

¿Cuáles fueron las principales implicancias que esta renovada iglesia tuvo en la organización y reestructuración religiosa y social de sus miembros?

La nueva iglesia pentecostal independiente enfatizó la importancia de la persona como objetivo de su renovado modelo pastoral, espiritual, doctrinal y organizacional bajo el cual cada miembro de la iglesia debía convertirse en un apóstol, un líder y un misionero. Bajo esta premisa la organización de la iglesia prácticamente se constituyó en el marco de la vida social de sus integrantes quienes empezaron a transcurrir en ellas gran parte de su vida cotidiana. Una intensa formación bíblica en centros e institutos de formación académica y el seguimiento de rigurosas normas y pautas de conducta fue configurando unos sistemas de normas éticas fundamentales para el sostenimiento estructurado de su vínculo religioso con lo social.

Mostramos algunas de las características socioeconómicas y religiosas de nuestra muestra de miembros de la iglesia. Como se aprecia son personas de características muy similares a otras que integran diversas iglesias pentecostales populares urbanas. Se trató de un grupo de 31 pentecostales 18 mujeres y 13 varones; una gran mayoría



(71%) tenía más de 40 años de edad, mientras que 12 de ellos (38%) tenían entre 50 y 60 años.

La mayoría de ellos, 20 personas (66%), tenían diversos orígenes migrantes (Junín, Ayacucho, Lambayeque, La Libertad, Arequipa, Huánuco y Pasco) mientras que los otros 11 eran limeños, pero de familias provincianas. Los siguientes cuadros resumen los rasgos más resaltantes del perfil socioeconómico del grupo observado. Como se puede apreciar (Cuadro 1) el grado de instrucción de las dos terceras partes de la muestra es relativamente bajo y básico (instrucción escolar), mientras que una tercera parte es de instrucción superior.

| Nivel | n° | % |
|----------------|-----------|-------------|
| Superior | 6 | 19.4 |
| Instituto sup. | 5 | 16.1 |
| Secundaria | 12 | 38.7 |
| Primaria | 8 | 25.8 |
| Total: | 31 | 100.0 |

Cuadro 1. Muestra de miembros del CAMRAV. Grado de instrucción. Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Las ocupaciones de los pentecostales (Cuadro 2) parecían tener relación con los grados de instrucción alcanzados, es decir, ocupaciones de baja calificación comerciantes vendedores minoristas en mercados, dueños de pequeñas tiendas o puestos de venta ambulatoria; otros tenían diversos oficios menores (reparaciones, taxistas, etc.), además de unos pocos obreros. Seis personas (19.4%) manifestaron dedicarse a “su casa”. Se trata de un grupo de personas con ocupaciones muy típicas de los sectores populares.

| Ocupación | n° | % |
|--------------------------------|----------|-------------|
| Comerciante (vendedores) | 6 | 19.4 |
| Su casa | 6 | 19.4 |
| Empleado | 5 | 16.1 |
| Independiente | 3 | 9.7 |
| Estudiante | 3 | 9.7 |
| Oficio propio | 3 | 9.7 |
| Obrero | 2 | 6.4 |
| Jubilado | 1 | 3.2 |
| Otro (pastor, profes. inicial) | 2 | 6.4 |
| Total: | 31 | 100.0 |

Cuadro 2. Muestra de miembros del CAMRAV. Ocupación Actual. Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.



Las motivaciones para pertenecer a la iglesia son todas ellas variantes de motivaciones de carácter religioso y espiritual: búsqueda de sanidad, búsqueda de Dios, búsqueda de dirección y de cambio personal, búsqueda de paz, de salvación, por ya pertenecer a un hogar cristiano. Es decir, los pentecostales mantienen las bases de una trayectoria de socialización religiosa, aunque esta se haya visto seriamente deteriorada a lo largo de sus vidas.

¿Por qué es duradero el Ethos o cosmovisión religiosa pentecostal entre las personas una vez que forman parte de la iglesia y asumen todas las dimensiones de su sistema religioso?

Como ya hemos anticipado, la persistencia del pentecostalismo y de los pentecostales en él se entiende en términos de constituir la iglesia pentecostal un sistema religioso sólidamente articulado de formas de organización, de prácticas rituales, de creencias y doctrinas, de códigos éticos y morales, todo en conjunto inmerso en un sustrato emocional que penetra y da sentido a lo acontecido en todas las esferas de la vida personal y comunitaria. Es decir, el sistema religioso pentecostal adquiere la fuerza de un sistema estructurado y estructurante de elementos sociales y religiosos que actúa como una verdadera cultura configurando estilos de vida y formas peculiares de ver la realidad entre los pentecostales.

En realidad, esto no es novedad ya que es parte de la interpretación sociológica que se ha hecho del pentecostalismo. La cuestión que nos interesa ver es qué más podemos decir sobre el pentecostalismo en el marco del debate sobre la modernidad religiosa occidental.

El debate sobre la modernidad religiosa en nuestro continente y países como el Perú sigue siendo un debate abierto e inconcluso. Para Max Weber la modernidad occidental empieza a germinar en el proceso de difusión secular de la ética protestante puritana que da origen al denominado espíritu del capitalismo (Weber 2017). Esto significó, según Weber, un proceso de racionalización de los distintos ámbitos de la vida social que tendría su expresión más importante en la producción de una serie de conductas racionales entre los actores sociales, siendo la racionalización económica uno de los mayores factores determinantes de la ética impulsora del capitalismo. La modernidad se abre paso, nos dice Weber, en la medida en que retrocede “aquella forma de sentir y comportarse a la que se puede denominar tradicionalismo” (p.17). Dicho tradicionalismo se expresa fundamentalmente en los sistemas de creencias mágico religiosas. Los planteamientos de Weber son ampliamente conocidos como para



reproducirlos nuevamente aquí. Lo importante es señalar las grandes dificultades que supone su generalización para explicar procesos de cambios estructurales en la composición del campo religioso y social de países latinoamericanos como el Perú.

Una importante observación crítica es la que plantea Bastian (1997) cuando diferencia el proceso descrito por Weber respecto a Europa de lo que ocurre en las sociedades latinoamericanas. En efecto, la relación planteada por Weber “entre el protestantismo intramundano y el espíritu de una forma de practica económica racional” (p. 191) explica la peculiaridad histórica de un proceso en el que tuvieron un rol fundamental las doctrinas y las organizaciones religiosas. En el caso europeo las doctrinas protestantes fueron muy complejas y elaboradas y con unas solidas teologías que las sustentaron. Tal relación, señala Bastian, no se produce en el caso de los cambios religiosos en Latinoamérica, no al menos en la forma como lo plantea Weber para Europa. En el caso latinoamericano más próximo a lo que podrían ser las formas de expresión religiosa análogas a las de los grupos puritanos europeos del s. XVII, es decir los grupos y movimientos pentecostales de países como el Perú, no existe ninguna compleja “doctrina codificada sistemáticamente”, ni tampoco “un corpus de textos redactados por teólogos pentecostales”; más aún, los pentecostalismos son religiones orales... una yuxtaposición de credos...tabúes y prohibiciones corporales, alimentarias y vestimentarias” en una clara ruptura con el orden religioso tradicional determinado por el catolicismo popular. Tal ruptura no ha implicado, en nuestro caso, “la adopción de la racionalidad del protestantismo histórico” que supuestamente se opone a las practicas mágico-religiosas. Por el contrario, el pentecostalismo latinoamericano pasa, de su ruptura religiosa con el catolicismo, a asumir una serie de prácticas religiosas populares relacionadas con “practicas chamanicas reformuladas en la triple expresión glosolalica, taumatúrgica y exorcistica” (pp. 192-193). Por todas estas y muchas otras razones más, concluye Bastian, “parece difícil poder aislar en los pentecostalismos latinoamericanos las características doctrinales que Weber pudo encontrar en los protestantismos puritanos”. No obstante, reconoce en el “rigorismo moral” del pentecostalismo una importante fuente de renovación y reestructuración familiar y social de los pentecostales. Sin embargo, aún no hay estudios suficientes para mostrar el tipo de influjo que dicha normatividad ético moral ejerce sobre las actitudes y mentalidades económicas de los pentecostales (p. 199).

En el caso de la iglesia Ríos de Agua Viva, sus miembros reflejan, como muestra Bastian, esa estrecha relación que se ha establecido entre sus vidas cotidianas y un riguroso sistema de normas éticas que enfatizan la centralidad del cuerpo, del vestido y



del comportamiento en el mundo pentecostal que, por otra parte, funda su condición en un fuerte emocionalismo de naturaleza espiritual y vinculado a una experiencia que no se puede caracterizar precisamente como de racional en el sentido weberiano.

En la misma línea crítica de planteamientos facilistas de relaciones entre religión, pentecostalismo y modernidad, Semán (1997) señala necesidad de “crítica de los preconceptos” con los que, desde una cierta “forma de concebir la relación entre modernidad y religión”, se plantea “la comprensión de la plural e intensa vida religiosa en América Latina” (p.2). Semán ve en el pentecostalismo una estrategia de algunos sectores populares latinoamericanos por la que reelaboran su religiosidad, establecen una “alternativa cultural y articulan una forma de politización... capaz de desplazar y erosionar algunos lazos políticos tradicionales” (p.1).

No es este el caso exacto de la iglesia Ríos de Agua Viva, pero, en general, en relación con el pentecostalismo se ha visto en las últimas décadas en el Perú el protagonismo político de las iglesias evangélicas y pentecostales en campañas políticas de elecciones presidenciales que, como sucedió en 1990, le dieron el triunfo con su voto “creyente” a Alberto Fujimori en 1990. Desde entonces el evangelismo y pentecostalismo más radical y conservador ha tenido presencia e influencia en el Congreso de la República promoviendo al movimiento “Con mis hijos no te metas”.

Para Semán es necesario también superar el viejo mito occidental de la secularización como correlativa al avance de la modernidad, es decir, superar el mito de ver “la modernidad como un proceso de secularización ilimitada” por el que la religión se convertiría en “una rémora del pasado” (p. 2). En realidad, el de la secularización es un tema ampliamente debatido y existe un cierto consenso en cuanto a relativizarlo, evitando sus sesgos ideológicos y procurando destacar sus aspectos más objetivos para el análisis científico de la religión. Autores como Berger (1971), Luckmann (1973), Wilson (1969), Martin (1978), entre otros, han desarrollado de diversos modos el modelo clásico sobre la secularización. Este modelo haría referencia a tres procesos que caracterizarían la secularización como un cambio progresivo en la religión: la diferenciación, la racionalización y la mundanización. Por la diferenciación la religión se fue distinguiendo de otros ámbitos de la vida social haciéndose más autónoma, mas pluralizada y más privatizada. Por la racionalización la religión deja de ser una institución rectora del funcionamiento de otras instituciones como la economía, la política, por ejemplo. Esas otras instituciones no religiosas empiezan a regirse racionalmente según su propia lógica interna. Y la mundanización de la religión por la que esta gradualmente



va dejando las preocupaciones, funciones y fines más espirituales para enfocarse en aspectos más “mundanos” y sociales. El resultado de todo este proceso en su conjunto es la “desacralización” o “desencantamiento” del mundo (Tschannen 1991, 1994, citado por Frigerio 1995). Según Frigerio se podría decir de las religiones en la actual “modernidad” que se trataría de una “religiosidad encantada”, más que de una “religiosidad secularizada” (p. 45).

Sin duda un importante aporte a la interpretación sociológica y antropológica de la dinámica y panorama religiosos contemporáneos en América Latina y, desde luego, también en el Perú, son las hipótesis de Bastian (1997) en su ya citada obra sobre la Mutación religiosa latinoamericana. Para este autor lo que está experimentando Latinoamérica es un proceso muy complejo de cambios religiosos drásticos, “sin precedentes históricos” y que se expresa en una “una explosión religiosa radicalmente nueva”. Desde mediados del siglo XX se viene produciendo un doble proceso; de un lado el descenso, debilitamiento y fragmentación de las iglesias históricas, especialmente la Católica Romana y de su monopolio en el Campo religioso latinoamericano, frente al inusitado surgimiento de un universo religioso independiente, cada vez más creciente, diverso y heterogéneo. No se trata de un simple cambio social o religioso, sino de una verdadera “mutación religiosa” que está modificando radicalmente las estructuras religiosas y sociales de América Latina (Bastian 1997: 11-14). Dentro de este proceso habría que ver, con particular interés, el surgimiento de los diversos e innumerables movimientos pentecostales surgidos en el Perú y otras partes de Latinoamérica. Frente a este indiscutible hecho histórico, religioso, social y político, Bastian plantea la hipótesis de que se trataría de la versión latinoamericana de la “modernidad” occidental, no la misma ni en el sentido weberiano exactamente, sino en el sentido de ser un proceso de cambios estructurales en lo social, económico y político derivados o fuertemente asociados a cambios en las estructuras religiosas. Se refiere a este proceso como el de una “recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía” (Bastian 2004).

Además de las diversas interpretaciones que, como vemos, enfatizan el hecho de interpretar los procesos religiosos latinoamericanos en la línea y como parte de los procesos de “modernidad” clásicos, de raíces occidentales, nos parece importante destacar la necesidad de enfatizar el carácter cultural que tiene el pentecostalismo. No es solo un sistema de prácticas y de creencias religiosas, sino que, en la medida en que reestructura de modo casi integro los distintos ámbitos de la vida personal, constituye un sistema de símbolos y de significados estructurante, capaz de determinar, definir y



canalizar la continuidad de la organización religiosa de la vida de las personas que se adhieren y convierten a él.

El caso de la iglesia Rios de agua Viva muestra cómo se constituye una cultura pentecostal en base a un conjunto de elementos, entre los cuales, es de una centralidad fundamental la construcción y adhesión, más emocional que racional, a un sistema de normas y reglas éticas y morales de conducta. Aunque estamos ante procesos que, como vemos, los diversos autores prefieren vincular a los procesos históricos de “modernidad”, análogos a los producidos en Occidente, aquí proponemos enfatizar el carácter cultural de procesos que constituyen los marcos en que la gente ha desarrollado siempre sus mundos de vida cotidiana.

Reflexiones finales

- 1) El Perú sigue siendo un país de creyentes, según lo muestran los últimos censos de población. Ha cambiado la composición y proporción de los actores religiosos, pero; ha habido una reagrupación interna de posiciones religiosas; hay menos católicos y más evangélicos que hace 12 años, en el 2007 pero, en general, el Perú, puede decirse, sigue siendo un país de “creyentes”. El pentecostalismo es una de las principales señales de este cambio religioso en el Perú, como también en el resto de Latinoamérica. Se observa un cambio continuo, irreversible y muy influyente en las diversas esferas no religiosas de la vida social peruana, especialmente en la política, como se ha visto en los últimos tiempos. Cada vez más inmersos en modos globales y neoliberales de organización del mercado y de la vida de consumo al estilo occidental, pero el Perú sigue manteniendo su impronta religiosa.
- 2) Un paso muy importante en la precisión de la particularidad de los procesos propios latinoamericanos, ya ha sido los de relativizar los alcances de la supuesta “modernidad” latinoamericana respecto de la europea. Sin embargo, la referencias a una “modernidad tardía” o “modernidad inconclusa”, siguen siendo expresiones que reflejan una dependencia interpretativa de procesos latinoamericanos de otros muy distantes en la historia. Una sugerencia a seguir desarrollando y profundizando es la necesidad de construir marcos conceptuales, más allá de los clásicos contruidos para examinar procesos que tienen su correlato a nivel de las dimensiones culturales que ciencias sociales como la antropología social y cultural han desarrollado para explicar y comprender el comportamiento humano. En este sentido, conceptos como los de cultura, actividad simbólica, sistema de significados, etnicidad, cosmovisión



religiosa, entre otros, pueden ayudar a matizar la construcción, análisis e interpretación de fenómenos socio religiosos que hoy son fundamentalmente referidos a una “modernidad tardía”.

- 3) Personas como los miembros de la iglesia Ríos de Agua viva, históricamente y por generaciones han nacido, crecido, vivido y muerto en un país con unos mecanismos propios de construcción de sus procesos religiosos, culturales, políticos, económicos y sociales. Un país que se ha construido culturalmente en el marco de cosmovisiones y ethos religiosos sigue haciéndolo hoy en día, no obstante, los profundos procesos de transformación que, cambian las formas de vida social, política y económica de las personas, pero que no logran “modernizar”, “racionalizar” ni “eliminar” formas religiosas de ver el mundo y de actuar frente a él.
- 4) Sigue siendo un reto para las ciencias sociales de la religión encontrar nuevos paradigmas interpretativos que den cuenta de procesos propios y específicos en contextos histórica y culturalmente particulares como el Perú y las demás sociedades latinoamericanas.

Notas

¹Según el Censo Nacional de Población del 2017, el 76 % de la población peruana afirma ser católica, frente a un 14.1 % de población evangélica. Es decir, el Perú sigue siendo mayoritariamente católico, aunque en descenso respecto de décadas anteriores.

²Por “desregulación religiosa” nos referimos aquí al proceso por el cual las instituciones y sistemas de normatividad religiosas colectivos dejan de tener influencia y determinación en la configuración del comportamiento y pensamiento de la gente.

Referencias citadas

Bastian, J. P. (1997). La mutación religiosa de Latino América. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: FCE.

Bastian, J. P. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En: Bastian, Jean-Pierre (Coordinador). La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada (pp. 155-174). México: FCE.

Berger, P. (1969). El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires: Amorrortu.

Frigerio, A. (1995). Secularización y nuevos movimientos religiosos. Boletín de lecturas sociales y económicas, Año 2 N° 7: 43-48. Recuperado de: <http://200.16.86.50/Digital/Economia/Blse/blse-frigerio-2-2.pdf>



INEI (2017). Censos Nacionales: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. Lima: INEI.

Luckmann, T. (1973). La religión invisible. Salamanca: Sígueme.

Martin, D. (1978). A General Theory of Secularization. Oxford: Blackwell

Sánchez, J. (2016). Cambios y modernización en el pentecostalismo popular peruano: el Centro Apostólico Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho. En: Romero, Catalina (editora). Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples. Lima: CEP, IBLC, PUCP.

Semán, P. (1997). Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana. En: Nueva sociedad N° 149, mayo-junio: 130-145. Recuperado de: <http://biblioteca.ues.edu.sv/revistas/10701660N149-12.pdf>

Weber, M. (2017). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Argentina, España, México: AKAL.

Wilson, Bryan (1969). La religión en la sociedad. Barcelona: Labor