
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



DE ECLÉCTICOS E INICIADOS

o

*UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LA PRÁCTICA DEL
(NEO)PAGANISMO EN LIMA*

TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE ANTROPÓLOGO QUE PRESENTA EL
BACHILLER:

DIEGO ALONSO HUERTA JIMÉNEZ

ASESOR: José Sánchez Paredes

LIMA, OCTUBRE DEL 2012

A MIS PADRES, PORQUE SIN ELLOS NO
ESTARÍA AQUÍ NI HABRÍA LOGRADO LO QUE HE
LOGRADO.

A DIETER, POR SER UN INQUEBRANTABLE
COMPAÑERO DE VIAJES POR ESTE ESCARPADO
CAMINO DE LA CIENCIA.

A MARIELA, POR HABER ESTADO
SIEMPRE A MI LADO.

A MÍ MISMO, POR MI ESFUERZO Y
DEDICACIÓN Y POR NUNCA DESISTIR DE MIS
SUEÑOS.

~. ABSTRACT. ~

El (neo)paganismo puede comprenderse como la reestructuración de cultos paganos (principalmente europeos) en un nuevo movimiento religioso. El prefijo "neo" se escribe entre paréntesis para indicar que hay quienes reclaman un linaje con tradiciones ancestrales. En el caso de Lima, llama la atención por qué es posible que se dé este fenómeno si no es congruente con la tradición cultural y religiosa. Siendo este el tema de la presente investigación, se indaga en las características etnográficas de las creencias y prácticas de los (neo)paganos peruanos, así como sus principales características y las motivaciones que dicen tener para su conversión. De esta manera, partiendo de que la globalización supone para los (neo)paganos peruanos una fuente de nuevas espiritualidades con las cuales sentirse identificados, nos valdremos tanto de *perspectivas* cualitativas (observación participante, entrevistas, relatos de vida) como cuantitativas (análisis de redes, análisis tipológico, análisis discriminante) para explorar una población escondida con la cual no podemos tener representatividad estadística.

Veremos que existe una desilusión de las opciones religiosas tradicionales, la misma que motiva una búsqueda de significados y símbolos nuevos, así como una tendencia a posturas eclécticas que combinen prácticas de distintas tradiciones. Así, los grupos estructurados serán tan poco comunes como los núcleos de creencias preestablecidos, favoreciendo redes entre individuos que muchas veces son mediadas por plataformas virtuales a través de internet. También existen rivalidades entre facciones, fenómeno que se debe principalmente a la aparición de líderes carismáticos. Finalmente, la información recogida nos permitirá decir que existe una búsqueda por una nueva espiritualidad entre los (neo)paganos limeños, consistente con una insatisfacción con su socialización religiosa inicial, y que reclama mayor individualidad no sólo en las creencias, sino también en las prácticas y la interrelación social. Esto, veremos, es típico de la *postmodernidad*.

~. ÍNDICE .~

INTRODUCCIÓN	i
MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO	v
• <i>Estado de la cuestión</i>	v
• <i>Marco teórico</i>	ix
• <i>Marco metodológico</i>	xxxvi
• <i>Marco ético</i>	xlii
CAPÍTULO I – CREENCIAS Y PRÁCTICA MÁGICO-RELIGIOSA DE LOS (NEO)PAGANOS EN LIMA	1
1.1. Wicca	1
1.1.1. <i>Presentación</i>	1
1.1.2. <i>Historia del grupo/movimiento</i>	2
1.1.3. <i>Organización y funcionamiento</i>	5
1.1.4. <i>Doctrina y Creencias</i>	24
1.1.5. <i>Ética</i>	25
1.2. Magia del Caos	26
1.2.1. <i>Presentación</i>	26
1.2.2. <i>Historia del grupo</i>	26
1.2.3. <i>Organización y funcionamiento</i>	28
1.2.4. <i>Doctrina y Creencias</i>	33
1.2.5. <i>Ética</i>	35
1.3. Eclecticismo	35
1.3.1. <i>Presentación</i>	35
1.3.2. <i>Historia del grupo/movimiento</i>	36
1.3.3. <i>Organización y funcionamiento</i>	39
1.3.4. <i>Doctrina y Creencias</i>	40
1.3.5. <i>Ética</i>	41
1.4. Balance final del capítulo	42
CAPÍTULO II – EXPERIENCIA NEOPAGANA EN LIMA	47
2.1. Cuatro relatos de vida	47
2.1.1. <i>El relato de Pedro</i>	47
2.1.2. <i>El relato de Mariana</i>	51
2.1.3. <i>El relato de César</i>	55
2.1.4. <i>El relato de Paula</i>	61
2.1.5. <i>Balance de los cuatro relatos</i>	65

2.2.	Socialización religiosa de los practicantes del (neo)paganismo en Lima	72
2.3.	Balance final del capítulo	90
CAPÍTULO III – CARACTERÍSTICAS Y TIPOLOGÍAS APLICABLES A		
LOS PRACTICANTES DEL (NEO)PAGANISMO EN LIMA		91
3.1.	Características generales de los practicantes del (neo)paganismo en Lima	91
3.2.	Balance Final del Capítulo	104
CAPÍTULO IV – UNA REFLEXIÓN GENERAL SOBRE EL (NEO)PAGANISMO LIMEÑO EN UN CONTEXTO SOCIAL MAYOR		
		106
CONCLUSIONES		115
BLOGRAFÍA		121
ANEXOS		126

~. INTRODUCCIÓN. ~

Hoy en día muchas personas se embarcan en búsquedas espirituales. ¿Hasta dónde será que puede llevarlos esta necesidad de encontrar una senda con la cual se sientan identificados? Este estudio explora la práctica religiosa y estilos de vida de personas que no peregrinaron para encontrar su fe, sino que “importaron” desde muy lejos ritos y creencias (neo)paganos para adoptarlos y adaptarlos.

El paganismo es, así, un “concepto sombrilla” (Susan Greenwood: 2000) que originalmente englobaba a toda religión distinta del cristianismo. El neopaganismo, en consecuencia, vendría a ser una categoría que alude a la reconstrucción de un culto pagano en un nuevo sistema de creencias y prácticas religiosas. Sin embargo, tal como se ha dado históricamente, tanto “paganismo” como “neopaganismo” casi siempre hacen referencia a cultos europeos – aunque doctrinas como la *teosofía* se han encargado de matizar esto con algunos elementos orientalistas¹ –. En todo caso, queda claro que cuando hablamos de (neo)paganos nos referimos a personas que tienen la mira fuera de América o cuando menos fuera de Perú. Asimismo, cabe acotar que algunos informantes han reclamado seguir tradiciones ancestrales y no reformas y esto ha desatado interminables debates entre distintas facciones. Es en atención de las preferencias de los informantes – y de la información que esto nos da con respecto a su tradición e identidad – y de la carga política que supondría optar por uno u otro término que optamos por utilizar “(neo)paganismo” de aquí en adelante.

Considerando esto, el tema a investigar sería a grandes rasgos el (neo)paganismo como estilo de vida religioso nuevo y sin precedentes en el Perú y, en concreto, el problema de investigación vendría a ser la posibilidad del surgimiento del (neo)paganismo en Lima. Para aproximarnos a este fenómeno, no obstante, hemos delimitado la siguiente pregunta: ¿Por qué es posible que surja en Lima el (neo)paganismo, no siendo este consistente con la tradición cultural y religiosa peruana? Asimismo, como guía para nuestro estudio, postulamos a modo de hipótesis de trabajo que esto sucede pues, dado un contexto de globalización, los individuos buscan nuevas fuentes de espiritualidad: fuentes con las que se sientan más identificados.

¹ La relevancia de elementos africanistas, chamánicos y otros será discutida más adelante.

Los siguientes objetivos se desprenden de los puntos anteriores:

❖ **Elaborar una descripción densa de la práctica mágico-religiosa y creencias de los practicantes del (neo)paganismo en Lima.**

- ↳ Registrar una aproximación a la a) historia, b) organización y funcionamiento, c) doctrina y creencias y d) ética de las distintas formas de agrupaciones y redes neopaganas.

❖ **Señalar cuáles son las características de los practicantes del (neo)paganismo en Lima.**

- ↳ Exponer cuáles son las características sociológicas – a) género, b) edad, c) sector socio-económico, d) ocupación, e) nivel educativo, f) estado civil – de los practicantes del (neo)paganismo en Lima.
- ↳ Exponer cuáles son las características de los estilos de vida de los practicantes del (neo)paganismo en Lima.
- ↳ Analizar las relaciones que existen entre individuos o facciones/agrupaciones que practiquen el (neo)paganismo en Lima.
- ↳ Generar tipologías que permitan una mejor comprensión de las agrupaciones y redes de practicantes del (neo)paganismo en Lima.

❖ **Señalar las motivaciones existentes para la conversión a religiones o estilos de vida (neo)paganos.**

- ↳ Analizar los procesos de socialización en la vida religiosa que han tenido los practicantes del (neo)paganismo en Lima.
- ↳ Ver cómo ha ido cambiando a lo largo del tiempo la experiencia que han tenido los integrantes de la población objetivo con el (neo)paganismo.

Esta discusión nos lleva a tratar la relevancia de realizar un estudio como este, y vamos a ver que tenemos tanto una justificación social como una teórica para llevar a cabo la investigación. En primer lugar, y como veremos con mayor detenimiento en el Marco Metodológico, se trata de una *población escondida* (Merril Singer: 1999) o una cuyos integrantes y la interacción de los mismos es ocultada (en este caso adrede) del ojo público. Al ser así, hay varias consideraciones que debemos tomar en cuenta. Según M. Singer (1999), la estigmatización social es uno de los factores que conlleva a que las personas opten por

ocultarse del ojo público. El mismo autor también señala que estudiar este tipo de poblaciones permite evaluar el impacto de políticas sociales y desarrollar programas para cubrir carencias sociales.

En el caso de nuestro estudio, existe una estigmatización producida ante los prejuicios que se reproducen en una sociedad con una tradición cultural eminentemente católica o cristiana, cuando menos. No debemos olvidar, en ese sentido, que “paganismo” fue un término utilizado tradicionalmente por el cristianismo para denotar el límite de su propia identidad ante una alteridad que era vista como bárbara, caótica y peligrosa no sólo social y políticamente, sino también a una escala escatológica. Actualmente, es muy común entre distintos grupos cristianos asociar todo lo que reclame filiación con el “paganismo” con el concepto del *mal*, muchas veces denominándolos cultos “satánicos” o “demoníacos”. Es por esto que consideramos que debe estudiarse a esta población, para dar luz sobre sus prácticas y creencias y dar a conocer opciones religiosas que no tendrían por qué ser objeto de discriminación en una sociedad y un Estado laicos.

Esto nos lleva a hablar de la relevancia teórica, y empezamos por señalar, precisamente, que es necesario examinar la secularización y la laicidad. Para esto, partamos de la diferenciación histórica que hace Demetrio Velasco (2006) entre laicidad *a la francesa (laicismo)* y *a la americana*. Brevemente, la primera implicaría erradicar la influencia de la cristiandad en el estilo de vida y costumbres del Estado y los ciudadanos y una lucha activa contra la fe cristiana. Por otro lado, la segunda consistiría en una separación de las esferas seculares (política, economía y ciencia) con respecto a la religiosa, no de manera militante, sino buscando la convivencia de todos bajo un mismo Estado a pesar de las creencias que pudieran dividirlos.

Para el caso del Perú, Catalina Romero (2006) señala que, a diferencia de otras ex-colonias como México, la religión no dividió a los fundadores del nuevo Estado y que, aunque hacia 1979 la constitución separara al Estado de la Iglesia, no sería sino hasta el 2002 que nacería la propuesta de un Estado netamente laico. Por tanto, políticamente la religión no ha estado en la mira de todos, por lo que muchas veces es relegada del análisis social. No obstante, esto deja un vacío en la investigación en el Perú respecto a las religiones y una desactualización de la religión como fenómeno social en la experiencia en este país.

En el libro "Ciencias de la Religión en el Perú" (Dorothea Ortmann: 2002) se puede ver que el principal interés en las religiones es desde la arqueología y la historia, principalmente vinculado a los antiguos cultos incaicos y a la mitología. Por otro lado, pasando a hablar de la antropología exclusivamente, podemos destacar la obra del religioso Manuel Marzal, que citaremos seguido a lo largo de esta tesis, quien tiende a enfocarse en el catolicismo popular como una religiosidad típica de lo que llama un "contexto marginal peruano". Otro caso peculiar es el estudio de Alejandro Ortiz (1990) sobre Sarita Colonia que prioriza en su enfoque la iconografía y la historia biográfica de la "santa" por sobre los estudios sobre la organización social y cultural alrededor de la misma. Hay algunos otros autores más que podríamos citar, pero lo que intentamos fundamentar es que una golondrina no hace un verano; es decir, si bien es innegable que hay quienes profundizan en el tema, la religión sigue siendo un fenómeno bastante relegado en el análisis social en el Perú.

Siendo así y considerando los notables cambios en la religiosidad en el contexto de la globalización que describiremos en el Marco Teórico y la poca atención prestada a nivel nacional y regional al (neo)paganismo y la *New Age* que fundamentaremos en el Estado de la Cuestión, proponemos el presente estudio para llenar ese vacío académico en tanto consideramos que puede dar luces sobre un fenómeno que cada vez más extendido no sólo en el país sino a nivel mundial: la postmodernidad y el papel de la religión en la misma. No tardemos más, pues, y pasemos a examinar más a fondo estas ideas en la siguiente sección.

~. MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO .~

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Repasemos brevemente cuáles han sido las principales líneas de análisis que ha habido acerca del (neo)paganismo. Para esto, empecemos a nivel nacional, para luego extendernos a la región latinoamericana y, finalmente, abarcar trabajos escritos a nivel global. Empecemos señalando que en el Perú no hay mucha literatura al respecto. De hecho, únicamente hemos logrado identificar un texto que tiene una temática afín, mas no habla de religiones neopaganas.

Se trata del informe "Investigación: Nuevos Grupos Religiosos en el Perú" (1988) redactado para la LXII asamblea episcopal Peruana. Este parte de un interés eclesiástico, el mismo que busca conocer estos nuevos grupos que surgieron con una matriz cultural y religiosa totalmente distinta a la católica, que vendría a ser la tradicional en el caso peruano. Consecuentemente, la primera parte – la más extensa – es un listado de "Nuevos Grupos Religiosos" (NGR) y sus principales características: una descripción extensa de estos. Luego de estas primeras trescientas páginas, el informe da un giro analítico y esboza una definición de NGR que los diferencia de la de "Sectas" (como grupos que se oponen a una "Iglesia" o referente institucional hegemónico) en su afán de conocer este fenómeno nuevo. Básicamente, entonces, el texto da cuenta de agrupaciones que brotan en 1924 pero que se dan con mayor fuerza a partir de 1970 y, principalmente, busca detallar las peculiaridades de cada uno en una fase exploratoria de lo que señalan representa un 5% de la población peruana según el censo de 1981: aquellos que marcaron "otro" en la sección de religión.

El informe del que hablamos es bastante rico en datos etnográficos, pero como estudio social es bastante limitado. Además de esa descripción, entonces, se trata de aproximaciones teóricas a los NGR como fenómeno y, sin embargo, es nuestro único referente en el Perú, por lo que continuaremos viendo qué se ha trabajado respecto al neopaganismo en América Latina.

Empecemos por la obra de Andréa Osório (2004), quien estudia la identidad de los practicantes de la religión Wicca en Rio de Janeiro, Brasil, desde una perspectiva de género. Así, la "brujería" viene a ser un concepto rastreado a la condición femenina en tanto alude a la figura de las brujas del Medioevo europeo, eliminando la valoración negativa que se tenía. Por

tanto, según nos cuenta la autora, ser bruja sería una condición inherente de toda persona que posea un útero. Los hombres, por otro lado, tienen que pasar por una serie de esfuerzos para conseguirlo, ya que no se trata de algo natural para ellos. En el proceso, muchos hombres son tildados de homosexuales, lo que viene a resultar ser cierto la mayoría de las veces. Es de este modo que los hombres, ya que no pueden construirse como tales por medio de su imposición sobre la mujer, buscan adaptarse a esta situación que rompe con la cultura de la sociedad mayor actuando "más femeninos". Pero la feminización y la homosexualidad son dos fenómenos paralelos: aquellos hombres que tienen una inclinación sexual hacia otros hombres no es porque se hayan "homosexualizado"; si bien su conducta puede cambiar, la prevalencia de homosexuales se debe a un criterio estadístico: el de que aquellos que rechazan su identidad como hombres tienen mayor propensión a simpatizar con los ideales wiccanos/feminizantes en Rio. A. Osório sostiene que esta frecuencia en casos de homosexualidad masculina es única de Brasil y no guarda ninguna relación con Europa o EE.UU, donde los casos son mucho más reducidos.

De una manera totalmente distinta, nuevamente salimos de la Wicca y el (neo)paganismo específicamente con la obra de Maira Muchnik (2002), quien analiza desde una perspectiva histórica el caso del progresivo crecimiento de Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina, tanto aquellos que atribuye a la "New Age" como las religiones afro-brasileñas como el Candomblé y la Umbanda. Su idea principal es que la globalización/transnacionalización conlleva a la afirmación de un sentimiento de identidad trascendental que va más allá de los límites nacionales y se basa en una creciente diversificación religiosa. Asimismo, sostiene que no sólo se da una recomposición significativa del paisaje religioso, sino que esta se enmarca en un contexto de cambio social, económico y político rápido. De manera similar, Maria Julia Carozzi (1999) sostiene que el "New Age" vendría a ser parte de un movimiento sociocultural postsesentista en el sentido en que lo protagoniza una búsqueda de autonomía por parte de clases medias urbanas. En su opinión, desde una perspectiva histórica y contrastando Buenos Aires con EE.UU., se sacraliza la autonomía individual y se exaltan el pacifismo, feminismo y ecologismo en el proceso.

Entonces, a nivel de la región latinoamericana, encontraríamos una tendencia principal, la de las dos últimas obras citadas: una mirada desde la historia al fenómeno del "New Age", el mismo que no se limita al (neo)paganismo sino que incluye nuevos movimientos religiosos orientales y religiones prehispánicas y de origen africano. Asimismo,

no sólo se le ve desde la religión, sino que parece tratarse de un fenómeno más amplio que tiende a enfocar las identidades en el marco en la globalización. En este horizonte, el estudio de Andréa Osório parecería estar flotando en el aire ya que no parece estar directamente relacionado con ninguno de los otros textos. Sin embargo, como veremos, se vincula más con tendencias más internacionales.

A nivel global, hemos identificado una tendencia principal: vincular al (neo)paganismo con la construcción de identidades femeninas. Para ilustrar esto, podemos partir de la reseña hecha por Marion Gibson (2005), que cita a las principales obras de este conjunto. De esta forma, autoras como Jone Salomonsen (*Enchanted Feminism: The Reclaiming Witches of San Francisco*: 2002), Susan Greenwood (*"Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology"*: 2002) y Cynthia Eller (*"Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America"*: 1993) vendrían a ser las más recientes. Centrándose en Europa y EE.UU. (en alguno de los dos en cada caso, no en ambos), señalan que los practicantes de Wicca y neopaganismo son "adoradores de la diosa" (Goddess worshippers) y que la identidad de género femenino es primordial para la construcción de pertenencia a estas religiones. A esto lo llama M. Gibson "feminist spirituality" o "feminist spirituality movement" ("espiritualidad feminista" o "movimiento de la espiritualidad feminista"), y algunos de sus precedentes serían *"Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America Today"* de Margot Adler (1979) y *"Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic and Witchcraft in Present-day England"* de Tanya Luhrmann (1989). Se trata, entonces, de una corriente de estudios del neopaganismo que data desde fines de los años 70, curiosamente, confluyendo con el surgimiento y auge del movimiento feminista a nivel mundial (D. Marre: 2010).

Siendo esta la tendencia general, cabe resaltar que Ronald Hutton, en *"The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft"* (1999), desde la historia (cultural), no se limita a ubicarse o bien en EE.UU. o bien en Europa, sino que efectúa una comparación entre ambos, expandiendo el horizonte. Se trata, así, de un recuento histórico que busca señalar los fundamentos modernos de la religión en oposición a lo que llama "romanticismo rural" que atribuye los orígenes meramente a una tradición antigua. Además, Kathryn Rountree (2004) lleva el estudio de la espiritualidad feminista en el neopaganismo a Nueva Zelanda, aportando que, aparentemente, hay más similitudes que diferencias entre las "Kiwi Sisters" de este lugar y el neopaganismo como fenómeno euro-americano, ya que la construcción de la mujer estaría

directamente ligada a la construcción de pertenencia a esta tradición neopagana de influencias locales. Del mismo modo, podríamos señalar que la obra de Andréa Osório a la que hicimos referencia cuando hablamos de Latinoamérica vendría a situarse en esta misma inclinación analítica de identidades femeninas y espiritualidad.

Diferenciándose un poco de estos estudios, un matiz distinto se puede apreciar en "The resurgence of magical religion as a response to the crisis of modernity: a postmodern depth psychological perspective" de Adrian Ivakhiv (1996), quien centra su análisis en la premisa de que existe una "crisis de la modernidad", la misma que empuja a las personas a buscar una cosmología re-encantada que mantenga correspondencias que le den un significado o valor. No obstante, no rompe con los otros estudios, en la medida en que señala que los mitos que se procurarían hoy en día serían aquellos que re-balanceen el género y sean ecológicos. Actualmente, por otro lado, no sólo se buscaría volver a cosmologías medievales y renacentistas, sino también reivindicar aquellas que se denominan "nativas", el shamanismo, neopaganismo y filosofías orientales, entre otros. El auge de esto vendría a manifestarse con la Golden Dawn (1880's); según el autor, la organización que sería responsable de la supervivencia y renacimiento de la tradición mágica en occidente. Por tanto, el encanto – o atracción – de las religiones mágicas neopaganas, para A. Ivakhiv, radicaría en que remitifican el significado de la vida sin negar los avances del último siglo; es decir, ponen un fin al divorcio entre lo consciente y lo inconsciente.

Para terminar, está "New Age" de Luigi Berzano (2001). Este autor, desde un análisis histórico busca abarcar a la "Nueva Era" como fenómeno global, sin especificar límites geográficos específicos. Sin embargo, señala que tiene dos orígenes: uno europeo centrado en la teosofía (que llama la "astrohistoria") y otro estadounidense, centrado en el trascendentalismo del s. XIX. En ese sentido, el auge de la lucha por los derechos civiles y el feminismo habrían influido en la "New Age", erigiéndola como movimiento social global. Esto, a su vez, se reproduciría mediante las redes en organizaciones sociales menos jerárquicas que en las religiones tradicionales.

Entonces, lo que hemos identificado es que existe una tendencia global al estudio de las identidades femeninas y la "espiritualidad feminista", la misma que empieza limitada a EE.UU. y Europa y coincide con el movimiento feminista. Sin embargo, posteriores enfoques empiezan a llevar el análisis de los grupos neopaganos como "adoradores de la diosa" a horizontes más amplios, realizando estudios en locaciones como Nueva Zelanda y Brasil. De

manera paralela, la New Age” se erige como un tema de investigación para los historiadores que encuentran en ella indicios de un movimiento social que implica no sólo una nueva religiosidad, sino también un cambio político, económico y social que está directamente ligado a la postmodernidad y la globalización. Asimismo, son los países anglófonos los que generalmente toman como objeto de estudio al (neo)paganismo, mientras que lo más común en Latinoamérica – y tenemos también un ejemplo italiano – es el estudio de la “New Age” que no es lo mismo que (neo)paganismo, pero en parte lo contiene. Por último, en Perú estos estudios brillan por su ausencia, a pesar de que trabajos de otros países ilustran que se trata de un fenómeno cada vez más importante para comprender los nuevos giros que está dando el mundo postmoderno. Por tanto, una vez más hacemos énfasis en la importancia de empezar a desarrollar proyectos de investigación al respecto en este país.

MARCO TEÓRICO

Para crear un marco conceptual que nos permita analizar la información levantada durante el trabajo de campo necesitamos empezar por definir una entrada para comprender la religión. De acuerdo a Gregory Baum (1980) la religión ha sido una preocupación de la sociología desde sus principios. Así, dirá que Max Weber y Émile Durkheim, los “fundadores” de la sociología moderna, habrían tenido por objeto central a la religión. En el caso de M. Weber, se trataría del interés en cómo evolucionaba la sociedad a lo largo del tiempo, siendo la religión el principal factor del cambio social. Además, la diversidad de los fenómenos religiosos alrededor en distintas sociedades supondría otro elemento clave en su análisis. Poniendo todo esto en conjunto, si algo es general alrededor del mundo es que la religión constituye la perspectiva más amplia para pensar no sólo el mundo, sino la vida, el lugar al que pertenecen y hasta la propia muerte; es decir, la matriz de significados estaría pautada por la religión.

Sin embargo, M. Weber también afirmaba que en la sociedad moderna dicha matriz no era religiosa sino fundamentada en la razón. También es cierto que tenía una preferencia axiológica por la racionalidad, por lo que no es extraño que G. Baum señale que M. Weber sintiera aversión por un retorno a la religión que encontraba entre los jóvenes alemanes, el mismo que vinculaba con los cultos anteriores al cristianismo y la posibilidad de que resurjan.

La definición de É. Durkheim, por otro lado, versa sobre el totemismo como realidad sagrada por excelencia y enfoca a la sociedad como una cosa. Siendo así, adopta el termino

melanesio *mana* para denominar a todas las distintas realidades en diferentes sociedades que terminaron por constituir el dominio de lo sagrado. Finalmente, el tótem estaría simbolizando por un lado un poder superior pero también a la sociedad *clánica*. Citándolo:

“Por una parte, es la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o el dios totémico. Pero, por otra parte, es también el símbolo de esa sociedad determinada que se llama clan. Es una bandera [...]. Si es pues, a la vez, el símbolo del dios y de la sociedad, ¿No es por qué el dios y la sociedad no son más que uno?” (E. Durkheim, 1968:218, citado por M. Marzal, 2002:55).

La conclusión de esto es la equiparación de la dimensión sagrada con la colectividad organizada socialmente, siendo fundamental recalcar que la moral se erige como el principal resultado de ambas. En otras palabras, podríamos señalar tres puntos clave en la perspectiva de E. Durkheim. El primero sería que todas las grandes ideas y rituales que subyacen al fenómeno religioso se encuentran en el totemismo. En segundo lugar, la función real de la religión es la de ayudar al creyente a vivir, darle una fuerza para soportar dilemas existenciales. Por último, aunque la religión no tenga un orden de realidad susceptible de ser medidas empíricamente, supone una serie de sensaciones *sui generis* cuyo valor no puede ser considerado inferior al de aquellas experiencias respaldadas por la ciencia.

En función de lo expuesto, concordamos con M. Marzal en que esta definición clásica de la religión aporta en tanto favorece el papel de ritos y creencias como formas de expresión simbólica en mutua interdependencia. No obstante, su defecto radica en que deja de lado temas como el origen del mundo o la idea del más allá que serían de carácter más trascendental. Su sesgo por establecer una equivalencia congruente entre divinidad y sociedad impide que pueda explorar estas dimensiones del fenómeno religioso.

Retomando a G. Baum (1980), hace una diferencia entre las definiciones funcional y sustantiva de la religión. La primera versaría sobre la función social que desempeña y está directamente ligada con aquello que M. Weber privilegiaba de la religión: su capacidad de brindar la matriz del significado a la sociedad. En otras palabras, sería el marco simbólico *supremo* y, por tanto, el único referente capaz de ofrecer una interpretación *total*.

La influencia de este tipo de definición se extendió también a aquellos que llevaron la obra de É. Durkheim a Norteamérica, empezando por Talcott Parsons que veía a la religión como el nivel supremo de la cultura. Por tanto, la sociedad moderna no sería el resultado del

desplazamiento de la religión ante el auge de la razón, como decía M. Weber, sino más bien de la implementación de los valores cristianos y también de aquellos propios del judaísmo. Éstos habrían sido integrados en los símbolos y estructuras sociales que constituyen el *ethos* secular que codifica el orden social.

Otro sociólogo que optaba por este tipo de definición, según G. Baum, era Robert Bellah, quien veía a las nuevas religiones como nuevos movimientos culturales que buscaban protestar contra la tendencia a la secularización de una sociedad cada vez más preocupada sólo por los negocios y, por otra parte, el dogmatismo inflexible de las iglesias. Curiosamente, veía en el futuro el surgimiento de una "religión personal". Pero el aporte de R. Bellah no se limita a esto, también postuló la idea de la *religión civil*: la devoción por símbolos y conductas propias de la sociedad secular que eran enaltecidas como definitorias del orden social.

Considerando esto, vemos que la definición funcional tiene una debilidad: al partir del hecho de que toda sociedad debe presentar algún tipo de conducta u organización religiosa, muchas veces los sociólogos califican como tales ciertos fenómenos que sus practicantes no consideran religiosos. Un claro ejemplo es el de la "religión civil" del que ya hablamos. En esencia, los pensadores sociales podrían llegar a llamar "religión" a cualquier sistema de significados que se vincule con lo "definitivo" o "trascendentes" como las ideologías.

Por otro lado, tenemos la definición sustantiva de la religión, la misma que se caracteriza por reconocer la relación que mantiene con el mundo *invisible* como la cualidad principal a pesar de que no dejan de lado el impacto social que ésta tiene. Es, en ese sentido, una visión externa que puede tener la falencia de permitir que los investigadores se limiten a descripciones y explicaciones puramente fácticas y no busquen problematizar el significado social de la religión. También puede favorecer que algunos estudiosos mitifiquen a la religión y la opongan a la razón, relegándola al mundo de lo primitivo.

Otro ejemplo de definición sustantiva es el que se ve en la obra de Peter Berger, "El Deseo Sagrado" (1969), cuando éste cita "La Cultura Primitiva" de Edward Tylor (1871) para introducir el concepto de animismo. Este concepto tiene la ventaja de denotar que la religión implica una búsqueda por otro mundo, emparentado con este y con la humanidad y que está animado. Todo esto se da a pesar de que esta definición deja de lado las entramadas implicancias sociales que esto tiene, al tiempo que se centra en encontrar un origen a la religión, cuando esto podría no ser tan relevante como entender cómo funciona y en qué

medida es pertinente desde un punto de vista social. Su carácter evolucionista, por último, termina de minar el alcance que puede tener en el análisis sociológico ya que sus premisas epistemológicas se fundamentan en una idea que inferioriza a algunas sociedades en virtud de la occidental moderna.

Las definiciones sustantivas pueden opacar la relevancia de la religión en el orden social pero, a pesar de esto, es esencial que no se deje de lado esta definición típica de un enfoque más *emic* ya que, tal como el mismo T. Parsons reconoce según G. Baum (1980), la postura funcionalista “[...] lleva fácilmente a olvidar que la religión no se agota en su dimensión social y que entraña de hecho una referencia al mundo invisible” (Íbid, p. 357). En otras palabras, nunca debemos olvidar el significado que los propios creyentes atribuyen a su religión pues la definición sustantiva de la religión actúa como una explicación total del mundo.

Una perspectiva más conciliadora puede ser la del historiador de las religiones rumano Mircea Eliade (Manuel Marzal: 2002) rompería con esta limitación. Ésta consiste en presentar a la religión como un fenómeno irreductible y multidimensional pero centrado en dos puntos principales. Dichos puntos serían la dialéctica de lo sagrado y la dialéctica del pensamiento simbólico. El primero de ellos implicaría que las hierofanías – o “manifestaciones de lo sagrado expresadas en símbolos” - otorgan un sentido a la vida del creyente que lo saca del caos y lo introduce a los modelos de vida que los mitos enseñan. Nuevamente está presente la idea de un *orden social*, pero dentro de la interpretación simbólica de la religión como un vínculo con un mundo trascendental.

De manera complementaria tenemos la perspectiva cultural-simbólica de Clifford Geertz. Este autor sostiene que se trata de un sistema de símbolos que se basa en la generación de concepciones o ideas sobre el origen de la existencia más allá de los límites humanos. Así, se gestarían estados anímicos y motivaciones estables y arraigados. Una vez más, entonces, regresamos a los símbolos como clave para entender la religión, mientras que el rito funcionaría para asegurar la persistencia de esta perspectiva de la vida y lo que hay más allá de esta y ordena el cosmos.

Por tanto, nos basaremos en los enfoques de C. Geertz y de M. Eliade para afirmar que la religión, tal como la comprenderemos para esta tesis, es un sistema de creencias y prácticas rituales que cohesionan a un grupo de feligreses. Dichas creencias serían significados creados

por estos grupos, compartidos por todos al interior de ellos y que suponen una matriz central de símbolos. Además, no sólo se trataría de un mecanismo de cohesión inmanente de un grupo, sino que tendría por finalidad una comunicación y explicación de la "divinidad" o "lo numinoso"; que no es otra cosa sino un significado construido para designar a lo inalcanzable por la humanidad en su máxima expresión. Esta relación se daría en ambos sentidos; es decir, para acercar a los "religiosos" a "dios" y para tomarle como guía para actuar en el mundo profano e inmanente, implicando en el proceso diversos sentimientos y emociones propias de la percepción que tienen los hombres y mujeres religiosos de aquel mundo invisible. Se trata, pues, de un fenómeno bastante amplio, pero que para efectos de este proyecto entenderemos en una perspectiva prioritariamente social.

Ahora bien, conceptualicemos sobre la idea de "espiritualidad". Lo primero sería decir que no sólo habría distintas espiritualidades para cada religión, sino que dentro de cada una también las ramificaciones y agrupaciones tendrían sus peculiaridades. En esa línea, Manuel Marzal (1990), siguiendo a Ruth Benedict, recalca que toda cultura no puede ser comprendida completamente si no se entiende su matriz emocional e intelectual. Distintos grupos en una iglesia o corriente religiosa institucional, entonces, tendrían distintas formas de "vivir su fe" en palabras del autor. No se trata de otra cosa sino de diferencias intersubjetivas en las emociones y estados de ánimo de las que hablaba C. Geertz al definir "religión". M. Marzal pone el ejemplo del catolicismo cultural (también llamado "popular"), donde el culto a los santos prima como clave de una experiencia religiosa fundante, pero al mismo tiempo la fe en Jesús como salvador se erige como lo más esencial y fundamental.

Adicionalmente, Dennis D. Carpenter (1996) presenta una breve discusión precisamente sobre el tema de la espiritualidad en la Wicca y religiones mágicas neopaganas. Así, dirá que se trata de los valores últimos y compromisos de una persona al margen de su contenido. Hasta este punto, no obstante, el autor señala que no necesariamente se mantiene un vínculo con lo sagrado, por lo que opta por complementarlo con la idea de que se trata de la concentración de la consciencia humana en aspectos sutiles de la existencia en una interconexión profunda. Resume ambas perspectivas de la siguiente manera: serían los valores últimos, experiencias y creencias de la humanidad que hacen reflexionar sobre las percepciones de lo sagrado y dan sentido a la vida. Entonces, y poniéndolo en conjunto con los insumos teóricos anteriores, la espiritualidad vendría a ser la dimensión emocional e intelectual de la religión que permite reflexionar y comprender de maneras diferenciadas

cuantitativamente la existencia de un *plano invisible* y la relación que el hombre mantiene con él.

¿Pero cómo aprende un individuo a ser un ser religioso? ¿Cómo llega a concebir la idea de este *mundo invisible*? ¿Cómo descubre la manera de relacionarse con él? Profundicemos sobre un la "socialización" para contestar a estas preguntas. Para entender este concepto, un texto clave es el de "la construcción social de la realidad" de Peter Berger y Thomas Luckman (2003). La idea central de la obra es que la realidad se construye socialmente y que la sociología cognitiva ha de encargarse de estudiar los procesos mediante los cuales esto sucede. De manera complementaria, de acuerdo a Peter Berger (1981), es necesario entender a la sociedad como una realidad dialéctica y como un proceso continuo de construcción del mundo. Esto guarda relación con la idea de que, a pesar de que la realidad social solo pueda existir gracias a la actividad humana, pero que el hombre es también un producto de la sociedad. Esto suena a una falacia de petición de principio, pero tiene sentido si consideramos que el individuo puede existir en teoría fuera de la sociedad, pero que sólo dentro de ella puede convertirse en *persona* y lograr una identidad.

Esto se da mediante un mecanismo tripartito, siendo sus componentes los procesos de a) exteriorización, b) objetivación y c) internalización. La exteriorización consistiría en el acto del ser humano de volcarse a sí mismo en el mundo mediante distintas actividades. La objetivación, por otro lado, sería la construcción de una realidad como una actividad que es vista como exterior a sus creadores. Finalmente, esta realidad objetivada sería reapropiada por el hombre mediante la internalización. El resultado es un proceso conocido como "sociedad". El autor señala que, a diferencia de los animales, el hombre tiene que llevar a cabo este proceso para crear su propio mundo ya que cuando nace está subespecializado y no está dirigido a ningún ambiente específico predeterminado. Es decir, el hombre debe fabricar su propio mundo a su medida.

Al expresarse mediante sus actividades, el ser humano se produce a sí mismo dentro de un mundo y este mundo es la cultura, la misma que debe ser producida y reproducida continuamente. Esto sucede siempre entre un conjunto de personas, por lo que la continuidad de la existencia de su cultura depende de pactos sociales específicos. De esta manera, al compartirlo y regularlo, el mundo que el hombre crea se convierte en algo exterior a sí mismo, compuesto de elementos materiales e inmateriales que trascienden los deseos de las personas concretas que los postularon en un principio.

El resultado es que la cultura está ahí y está ahí para todos por lo que todos la pueden experimentar, dándole así un grado de objetividad. Es decir, el orden de realidad de la cultura radica en su reconocimiento colectivo, de ahí que pertenecer a una cultura implique compartir con otros un mundo particular de objetividades y ningún individuo la puede cambiar a voluntad. En este contexto, se entiende una identidad como una objetivación de un rol que se desempeña socialmente y que es aceptada de forma legítima al internalizarla; por ejemplo, un oficio. La internalización, entonces, sería la reabsorción del mundo objetivado colectivamente.

Poniendo en conjunto ambos textos, la *socialización*, entonces, vendría a ser el proceso ontogenético (es decir, del desarrollo del individuo) por el cual "[...] cada nueva generación es enseñada a vivir según las reglas y programas institucionales de dicha sociedad" (P. Berger: 1981, p. 32) proceso que, además, se extiende a lo largo de todo el lapso de vida del individuo. Luego de aprender los significados objetivados, el individuo se identifica con ellos, siendo el diálogo con personas significativas uno de los principales agentes para moldear la percepción del mundo.

P. Berger y T. Luckman (2003) hacen una división, según la cual la socialización primaria sería aquella que correspondería a la niñez y por medio de la cual uno se convierte en miembro de la sociedad y la socialización secundaria, proceso posterior que oriente al individuo a nuevas dimensiones del mundo objetivo de la sociedad en la que ya ha sido socializado. Es preciso traer esto a colación, precisamente, porque los procesos militares y religiosos son las mejores ilustraciones de internacionalizaciones secundarias, según los autores.

Más específicamente, dentro de las socializaciones secundarias, las que nos interesan vendrían a ser las llamadas "*alternaciones*": transformaciones en personas que mantienen el mismo cuerpo y el mismo universo objetivo (sólo cambia el subjetivo). Estas requieren una re-socialización que es más similar a la primaria en tanto se hace necesario enfatizar radicalmente una identificación afectiva con los (re)socializadores. No obstante, no surgen ex-nihilo, por lo que la estructura de normas anterior de la realidad subjetiva debe ser desintegrada mediante condiciones no sólo sociales, sino también conceptuales. Sin esa identificación, que reproduce dependencia emocional de los nuevos significantes, no puede producirse ninguna transformación radical de la realidad subjetiva. Esto sucede porque la identidad se forma por procesos sociales y una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aún reformada por las relaciones sociales.

Ya entrando en el vínculo que tiene la socialización con la religión, debemos regresar al texto de P. Berger (1981) y notamos que el *cosmos* que se crea con ella incluye al hombre pero al mismo tiempo lo trasciende. Esto la cubre de un aura de sacralidad, un estatus que se opone a la condición profana del hombre, pero que al mismo tiempo se opone al caos. Lo sagrado, entonces, supone el orden por excelencia por lo que la religión habría desempeñado un rol fundamental en la historia de la humanidad y la construcción del mundo. Pero también, la religión genera una auto-exteriorización del hombre de su propio mundo: al tiempo que permite que el orden humano sea proyectado a la totalidad del ser, se erige como un orden ulterior más allá de la creación humana. Por tanto, si bien sirve para aprehender lo desconocido siguiendo parámetros ordenados, también conlleva a un proceso de alienación.

La alienación consiste en que el sujeto conciba a la realidad como algo que ocurre naturalmente y de manera aislada de su propia acción y creación. En otras palabras, luego de crear a la religión, el hombre se ve a sí mismo como "personaje" y no como "escritor" de la misma. En este caso en concreto, el tipo de alienación en cuestión es denominado *mistificación*, y se caracteriza porque pinta a la religión y a las instituciones religiosas como algo dado por encima y más allá de la existencia empírica humana. Un elemento clave sería el *terror sacro* que constituye un miedo inducido a lo que es percibido como ulterior y sagrado en tanto está, supuestamente, más allá del entendimiento y alcance humanos. Por tanto, la religión podría ser entendida como el resultado de la alienación e institucionalización de una explicación dada por el hombre para aquello que no puede entender.

Pero debemos recordar que la internalización que conlleva a asimilar una religión debe interpretarse siempre como una fase del proceso tripartito del que hablamos al principio. De otro modo, corremos el riesgo de incurrir en un determinismo mecanicista según el cual el individuo sería un mero producto de la sociedad. El cambio es factible en la reproducción del modelo en tanto la insatisfacción o discrepancia de los individuos con éste formará parte del proceso dialéctico como un elemento que da forma al individuo mismo y al mundo. Por tanto, el estatus de santidad del que gozan ciertas instituciones por medio de una legitimación religiosa puede ser retirado de las mismas. Esta es la tesis que llevará a P. Berger a hablar de secularización, aunque para nosotros ir más allá por ese lado implicaría desviarnos de nuestro tema central.

Este es el tipo de socialización que debería aplicar al convertirse alguien a una nueva religión y los *socializadores* serían, precisamente, los miembros de la nueva jerarquía eclesial.

¿Pero qué sucede si no existe tal jerarquía? ¿Qué tal si el individuo busca su propio lugar sin necesidad de un grupo social? ¿Es esto posible? Para responder a estas interrogantes, necesitamos consultar más fuentes.

Revisemos, entonces, el concepto de “religión invisible” propuesto por Thomas Luckman (1967). La idea de fondo es la de entender cuál es el lugar del individuo en el mundo moderno, a lo cual el autor responde diciendo que se trata de un problema esencialmente religioso. Examinemos los puntos que sustentan esta idea, empezando por destacar que la religión es vista por T. Luckman como aquello que define la esencia del ser humano. Esto se puede ver reflejado en la siguiente cita:

“El organismo – un mero proceso subjetivo desprovisto de significado cuando está aislado – se convierte en un *Self* al embarcarse junto con otros en la construcción de un “objetivo” y un universo moral de significación. De esa manera, la organización trasciende su naturaleza biológica.” (Íbid: p. 48)

En esta cita hay dos elementos que no debemos pasar por alto: uno, la construcción de un objetivo común a varios individuos que actúan en conjunto y dos, la importancia de trascender la naturaleza biológica. Esto se complementa con la idea de que es la institucionalización de universos simbólicos (compartidos) lo que atañe principalmente a la religión, en la medida en que éstos suponen sistemas de significados objetivados que vinculan la experiencia cotidiana con una condición trascendental de la realidad. Esto último sería el punto clave, ya que el autor sostendrá que únicamente la religión traza esta línea que une a la vida diaria con algo ulterior; por tanto, la problemática del ser humano sería esencialmente religiosa. Pero hay un cabo suelto: ¿qué hay de la idea de que los universos objetivados se construyen en conjunto mediante la interacción?

Para responder esta pregunta y entender el rol del *individuo*, primero tenemos que explicar la teoría de T. Luckman respecto a la vida religiosa en general, en *conjunto* por defecto. Así, el autor sostiene que en la sociología existe una asociación muy marcada entre aquello que es religioso y la iglesia. Esto tendría por efecto disminuir las posibilidades de estudio que puede abarcar la sociología de la religión, particularmente considerando que en las sociedades modernas la religión orientada a una iglesia es un fenómeno cada vez más marginal de acuerdo al autor.

Sin embargo, también dirá que es la relación entre el *self* del que hablamos antes con la sociedad lo que lo lleva a ser formado y formado como un ser fundamentalmente religioso. En otras palabras, la religión nace de la internalización y objetivación de universos simbólicos que son posibles únicamente si existe un agente socializador institucionalizado: la iglesia. Pero la iglesia católica es sólo una de las muchas variedades de manifestaciones empíricas de esto alrededor del mundo, aunque el autor también dirá que la religión está presente de manera no específica en todas las sociedades e individuos socializados. Como vemos, este es un presupuesto del que parte, siendo su única explicación el que la religión sea el único medio de trascender la naturaleza biológica y que esta sea, a su vez, la cualidad por definición del hombre.

De más está decir que no necesariamente es así; por ejemplo, la reflexión lingüística supone otro universo simbólico que trasciende la biología, al igual que los mitos, la literatura y hasta las caricaturas. Pero aceptemos junto con T. Luckman que la religión es otra de estas opciones y que, si bien no nos atrevemos a afirmar que está presente pro definición en todo ser y grupo humano, ahí donde está presente permite reflexionar sobre significados que trascienden lo tangible y lo concreto. La siguiente cita encaja a la perfección en este "punto medio" que acabamos de establecer:

"Las instituciones religiosas no son universales; los fenómenos que subyacen a las instituciones religiosas o, para ponerlo de otra manera, desempeñando funciones análogas en la relación entre el individuo y el orden social son, presumiblemente, universales." (Íbid: p. 43)

Siendo así, utilicemos la reflexión teórica de este autor para hallar una respuesta a la pregunta que él mismo se plantea: ¿cómo localizamos a los seres humanos en el orden social? Si bien es cierto que las ciencias sociales están avocadas casi exclusivamente al análisis de sistemas sociales, no deben ignorar el destino del individuo en las sociedades. El autor afirma que el vínculo entre éste y el orden social es histórico y actualmente se ha producido un pico en el problema de entender la relación entre ambos. Por tanto, la relevancia actual de la sociología debe estar vinculada con el papel que el individuo juega en la sociedad contemporánea.

Para enfocar el problema de la individualidad junta las perspectivas de M. Weber y É. Durkheim. Ambos buscaron entender la posición social del individuo en el estudio de la religión. Nos dice que É. Durkheim mantenía que la realidad simbólica de la religión suponía

el núcleo de la conciencia colectiva y que su internalización transformaba al hombre en un ser social y moral. Para M. Weber, por otro lado, el contexto histórico más específico de cada religión en particular pautaba una condición social del individualismo que variaba en cada caso.

Ambos reconocieron el problema del individuo como religioso en la medida en que se vinculaba con la secularización del mundo moderno, entendiendo por "secularización" la expansión de un pensamiento cada vez más fundamentado en la razón. Si bien T. Luckman partirá de estas bases, su perspectiva será un poco distinta: aceptará que hay un declive de la religiosidad por iglesias, pero estará en desacuerdo con que esto sea causado por esta expansión de un modo de pensamiento no religioso.

La identificación de la religión con la iglesia se ajusta al estudio de las instituciones sociales. La idea de que la religión supone un estadio de evolución inferior del ser humano ha contribuido con la asunción de que la secularización se mide por el declive de las iglesias. Pero aunque el autor indique que esta idea supone un reduccionismo, la religiosidad individual no se puede entender sin una referencia a una realidad institucional de ritual y creencias. Así, en un principio la especialización institucional de la religión da forma a la relación del individuo con la visión de mundo y con el orden social en general pero, a medida que la laicidad crece, la iglesia entra a relacionarse con otras instituciones cuyas funciones son primordialmente seculares.

De esta manera, las iglesias se ven en la necesidad de desarrollar prácticas económicas, políticas y administrativas, entre otras. El resultado es que, al transmitir el mensaje oficial a los laicos, éstas deben dar explicaciones sagradas a asuntos seculares, lo cual muchas veces rompe con el modelo original. Así, se busca garantizar un estatus oficial que pretende asegurarse un carácter doctrinal superior con un nivel de pureza mayor al de los asuntos seculares, a pesar de que mantiene una interrelación bastante cotidiana con ellos. Podría decirse que esto supone una respuesta al proceso que planteaba Craig Calhoun (2010): el aislamiento de la religión de la vida cotidiana que se da cuando incluso las instituciones religiosas y sus integrantes se desenvuelven en la sociedad basándose en reglas y requerimientos tan seculares como cualquier otra persona.

Lo cierto es que, en condiciones de cambio social rápido, el modelo oficial de una iglesia institucionalizada – que se basa en un canon y regula que la conducta de los fieles se

ajuste al mismo – no podría modificarse al mismo ritmo que los procesos sociales que moldean las nociones de trascendencia de los individuos. Esto debido a sus limitaciones textuales y organizacionales que en un principio rechazan el cambio en favor del cumplimiento de la tradición. Ante la confusión resultante, algunos individuos podrían ignorar las inconsistencias seculares que encuentren en el discurso oficial y acatarlo tal cual; sin embargo, esto lo aislaría del mundo social no religioso. En una situación así, la necesidad de adaptarse al mundo en general haría que se busque idear alguna solución.

Para esto, ese proceso de duda y confusión permitiría una reflexión que reconstruiría la religiosidad individual. De no darse dicha reflexión, no obstante, la rutina anterior continuaría sin cambios, probablemente incurriendo en trasladar roles religiosos a situaciones seculares. Claro está, también existe la posibilidad de que la religiosidad se abandone por completo. Pero si se reconstruyera, los individuos restringirían las normas religiosas a espacios que no hayan sido previstos por las instituciones sociales primarias (públicas); por tanto, la especialización institucional de la religión la conduciría, en última instancia, a una transformación paulatina de esta en una realidad privada como respuesta a la interacción de la iglesia con el mundo secular.

Consecuentemente, se daría una liberación de la conciencia individual que la emanciparía de la estructura social para darle ese carácter de autonomía típico de la esfera privada. Siendo así, el autor no atribuye la disminución de las formas tradicionales del cristianismo (por Iglesias) a una popularización del pensamiento racional y antirreligioso, sino a un cambio más revolucionario: el reemplazo de las formas institucionales por un nuevo modelo social de religión. Una característica de este nuevo orden sería que cada vez habría más incongruencias entre la religiosidad individual y la oficial, por lo que la autonomía de cada quién se exaltaría al romperse poco a poco el vínculo entre la identidad individual y la de pertenencia a una iglesia.

El resultado es un individuo consumidor de la cultura religiosa, eligiendo de entre la gama de significados ulteriores que crea convenientes basado en su reflexión subjetiva y elección propia para satisfacer los lineamientos de su propia identidad personal. Sería, entonces, a la vez un sistema individual de significados ulteriores y un sistema privado de significados ulteriores. La religiosidad individual no sería más una réplica de un modelo oficial, aunque la religiosidad de iglesia continuaría teniendo un lugar importante en la sociedad debido a su relevancia histórica y estrecho vínculo con la cristiandad tradicional. Las

sociedades industrializadas modernas se caracterizan, entonces, por un acceso directo a una amplia gama de representaciones religiosas distintas.

Esto hace de la religión un fenómeno típico de la esfera privada: sin un modelo obligatorio de religión preestablecido, sólo quedan temas religiosos que se mediatizan socialmente de una u otra manera. Estos temas religiosos serían inestables, al estar fundados sobre emociones y sentimientos típicos de la esfera privada y no regulados por las instituciones públicas, por lo que se socializarían mediante lo que el autor denomina "instituciones secundarias", como los medios (canciones, televisión), literatura y otros similares que están dirigidos explícitamente a cubrir las necesidades de los consumidores.

En ese sentido, aunque las instituciones públicas pautan el marco económico y legal en el que se inserta lo que T. Luckman llama "el mercado de significados ulteriores", son las biografías personales las que determinan directamente a este último y biografías similares darán como resultado elecciones similares. Pero el universo de significados creado por los individuos autónomos puede ser inestable si las instituciones públicas no ofrecen ningún apoyo externo a esta religiosidad subjetiva.

De ser así, ésta se convertiría en una realidad incierta para el individuo y es por esto que debe ser apoyada por otros integrantes de la esfera privada, aquellos cuya propia concepción no parezca tener ningún conflicto con la de ellos. Puede tratarse de la familia, amigos, vecinos o cualquier otra persona significativa que comparta la construcción y objetivación de los universos (privados) relevantes a los significados ulteriores, siendo la familia el principal medio de acuerdo al autor. También, señala T. Luckman que si estos "universos privados" consiguen unirse hasta cierto punto, se crearán organizaciones sectarias.

Así, en conclusión, el monopolio de las iglesias de definir los universos ulteriores se vio en la necesidad de competir con un sinfín de posibilidades equivalentes a las elecciones de los individuos autónomos que son quienes los crean ahora. El individuo mismo es investido de un aura sacra en función de su autonomía: ésta representa la ausencia de limitaciones externas y la liberación de la tradición y tabúes sociales. El objetivo es la búsqueda de la identidad personal, por lo que estaríamos ante un proceso de toda una vida que representa el fenómeno del individualismo, algo muy similar a lo que plantea G. Lipovetsky (2002). La nueva forma de religión que emerge se caracterizaría, entonces, por una transformación radical entre el individuo y el orden social, donde la institucionalización de la religión decae,

sí, pero en función de la creación de una religiosidad determinada por la propia voluntad de cada quien.

Hay un último detalle que revisar, y es que el consumo de medios de entretenimiento también se puede ver como un medio de socialización, particularmente para el caso de los adoelscentes. Según Jeffrey Jensen (1995: p. 519):

“[...]Los medios difieren de agentes socializadores como la familia, la escuela, la comunidad y el sistema legal en que los adolescentes tienen mayor control sobre sus elecciones que en su socialización por estos otros medios El resultado es un nivel sustancial de auto-socialización, en el sentido de que los adolescentes pueden elegir de entre una variedad diversa de materiales mediáticos aquellos que calcen mejor con sus preferencias individuales y personalidades”.

En estos casos, la *autosocialización* sería un indicador más de la búsqueda del individuo por formarse a sí mismo. Pasemos a analizar más a fondo, entonces, el concepto de postmodernidad que se encuentra estrechamente ligado con esta propiedad del individuo en un nuevo orden social.

En ese sentido, la primera referencia que debemos consultar es “La era del vacío” de Giles Lipovetsky (2002), obra cuyo eje central es el *proceso de personalización*. Así, la principal consecuencia de dicho proceso sería llegar a una cultura de libre expresión donde la personalidad es lo más importante que puede existir: se pretende la total liberación de la influencia del “otro” para obtener una autenticidad superlativa en el caso de cada individuo. Con esto vienen también formas nuevas de organización alrededor de valores que el autor define como “hedonistas”, siendo algunos de estos la liberación de la persona y el relajamiento, así como un respeto por las diferencias entre los demás. Como contexto, menciona también un consumo masificado complementado por la propagación de lo que llama los *mass media*.

En consecuencia, a medida que crece el individualismo se van anulando puntos de referencia externa como son los valores considerados superiores para privilegiar sentidos únicos. Esta indiferencia enaltece el narcisismo y genera que la máxima solidaridad social a la que se pueda apuntar sea la de micro grupos y redes de individuos con gustos coincidentemente afines. Es decir, si dos o más individuos deciden juntarse es porque se parecen, buscan la reagrupación de seres idénticos con los mismos sentidos existenciales.

Consecuentemente, se diluyen los roles públicos en la medida en que el sentimiento de pertenencia a algo mayor decrece para favorecer la asociación por exclusión.

En esencia, la flexibilización de las relaciones es lo que prima, haciéndolas cada vez más libres y menos intensas y posicionando como objetivo central de todo individuo el de buscar mayor autenticidad: el principal valor social. Es por esto que podemos decir que el *proceso de personalización* es aquel que conlleva al narcisismo como condición.

El narcisismo, entonces, sería aquel nuevo estado del individuo que se encuentra desprovisto de valores sociales últimos (salvo el de la maximización de la autenticidad) y se subyuga únicamente a su propio deseo siempre cambiante. Según el autor, cada quien vive para sí mismo sin tener ningún objetivo trascendente, siendo este un síntoma del narcisismo colectivo. Esto deja entrever que parte de una postura organicista, por lo cual no sorprende el enfoque crítico que utiliza para hablar de este proceso de individuación a lo largo de toda la obra. Valga decir que nosotros tomamos de él únicamente el valor expositivo de las características de la postmodernidad, mas no necesariamente concordamos con sus juicios de valor a respecto.

Retomando el tema, el autor recalca que los *mass media* suponen una afluencia de información tan rápida y vertiginosa que no es posible interiorizarlos más que de manera efímera, siendo esta condición propia de la postmodernidad. En ese sentido, G. Lipovetsky sostiene que se está dando una revolución informática, una revolución interior que se lleva a cabo dentro de cada individuo y para sí mismo. Esta revolución conlleva a que los valores morales cedan ante el deseo de placer, por lo cual el Yo viene a centrarse en el *bienestar* por encima del *bien*. Dicho deseo de placer tampoco es algo fijo, sino que se encuentra en constante mutación, por lo que la principal función del narcisismo vendría a ser que el Yo se transforme en la encarnación de la disponibilidad al cambio, que sea algo así como un espacio flotante sin ninguna referencia externa, únicamente comprensible dentro de sí mismo.

Consecuentemente, el cuerpo se redefine para dejar de ser un mero objeto material y convertirse en la principal fuente de identificación con un mismo. El autor señala que se debe a que se ha abandonado la importancia de lo trascendental y es la inmanencia del propio cuerpo en la que se enfoca toda la atención, justificándose así el miedo generalizado a envejecer y morir, pero sobre todo a envejecer. Siendo así, la definición del propio cuerpo, de la personalidad y, consecuentemente, del *Yo* en todos sus aspectos es crucial y demanda

originalidad en todo sentido: lo importante es ser uno mismo indistintamente de cómo pueda ser el otro. Es por esto que sólo son posibles círculos cálidos de convivencia, mas no de pertenencia.

G. Lipovetsky también menciona que la postmodernidad le rinde culto al consumo y no cualquier consumo sino uno que prioriza lo superficial y vuelve a las personas indiferentes a los procesos históricos. Esta "era del consumo" se basa en una moral hedonista y materialista que enaltece pro sobre todas las cosas a los objetos y las diversiones. De ahí que la innovación y el cambio sean los valores máximos, lo mismo que conlleva a dar un papel preponderante a la *moda*. Asimismo, el autor afirma que se consume para uno mismo, lo mismo que sucede en un contexto en el que la oferta innova constantemente con la finalidad de relanzar el consumo en el mercado y en el que el confort, la capacidad de elegir una opción individual, la novedad y la estética suponen los principales valores de la sociedad.

Por tanto, el autor sostiene que los objetos son exponentes de clase en tanto el consumo ostentoso es una marca de status, aunque nosotros preferiríamos extender un poco más esta idea. Saliendo de los límites de la teoría de la época en que fue escrito el libro, la misma que otorga una preponderancia desmesurada a la idea de "clases", podemos decir sin romper con la idea de G. Lipovetsky que el consumo también pauta diferencias cualitativas que denotan y ostentan la preferencia por uno u otro patrón estético asociado con medios en torno a los cuales se erigen identidades. Por ejemplo, las denominadas "tribus urbanas" con patrones de vestimenta, música, colores y símbolos comunes. Todo esto guarda relación con un concepto que trataremos más adelante, que es el de "acumulación flexible".

Como hemos visto, la *moda* es otro concepto importante, es la vía para salir del mundo de la tradición: la negación del pasado y la exaltación del furor de las novedades que torna al presente social en el eje central en todo sentido. Nuevamente, G. Lipovetsky encontrará en ella un indicador de que la seducción y lo efímero son lo que organiza la vida colectiva postmoderna, teniendo esto un eco político en tanto las personas manifiestan una mayor preocupación por la construcción de sí mismos que por la *res pública*.

Sin embargo, la principal característica de la moda sería que se desestandaricen los productos y se multipliquen las preferencias, generando así un abanico de gamas de entre las cuales escoger productos esencialmente similares pero con microdiferencias. La diferencia, entonces, sería el valor central junto con la novedad siendo que ambas tendrían un valor

homogéneo al de la utilidad de los objetos. Pero la moda no puede pensarse de manera desligada de la publicidad.

La publicidad, pues, se entremezcla con lo artístico y una vez más la originalidad, el cambio permanente y lo efímero serían los mecanismos que la operan. Por tanto, su eficacia está medida en función de cuán fácil hace introducir cambios continuos en las costumbres y las personalidades de los individuos postmodernos, satisfaciendo así las necesidades de placer y expresión de los mismos. Por tanto, para el autor la publicidad contribuye a agitar el deseo de las personas que presentan una sed insaciable de consumo.

Por otro lado, como ya mencionamos, la idea del deber se ve miniaturizada y el deseo pasa a ser el concepto reinante en esta nueva era, lo mismo que el autor identifica como una *moral indolora*. La cultura del sacrificio se elide en función de la explotación del placer, generando así una sociedad del *postdeber* que es el último estadio del proceso de personalización. Se habla de una *lógica postmoralista* donde el bienestar es más importante que el bien. Siendo así, la neutralidad se convierte en un principio fundamental; por ejemplo, la publicidad estaría por encima del bien y del mal pero sólo en la medida en que no emite ningún juicio respecto a nada. Esto genera una cultura del bienestar, la cual no tiene nada que ver con el "Estado del bienestar". Por lo tanto, en la era del *postdeber* la autoconstrucción y el reciclaje priman por sobre todo.

El resultado de este proceso es una era que rompe con los valores sociales y formas de comportamiento previos; es decir, se trata de un modo de socialización (y de individuación) que rompe con los esquemas de los siglos anteriores. Esto sucede en lo que podemos llamar una mutación sociológica de envergadura global que se manifiesta a través del *proceso de personalización* del que hemos venido hablando y crea una sociedad basada en la información y la estimulación de las necesidades individuales. Esta idea de ruptura con una tradición histórica se complementa con los conceptos de *postmoralismo* y *postdeber*, por ejemplo, dándonos la idea general de que los valores de la modernidad se están dejando de lado en un momento posterior, por lo que no tenemos reparo en concordar con el autor en que se trata de una "cultura postmoderna".

En esta nueva cultura, hay una necesidad de expresarse por expresarse, y la forma en que se hace es más importante que el mensaje o el contenido. Esto se debe a que el valor estético es parte inseparable de la función de todo lo que se produce. Dentro de esta idea, el

cuerpo se torna el principal exponente del ser-sujeto, por lo que el *Yo* se torna la principal preocupación humana: se genera una autoconciencia que supera otro tipo de identidades, siendo que el autor pone como ejemplo la "conciencia de clase". En el proceso, las relaciones sociales se vuelven más libres y el sentido del deber mengua a favor del placer, haciendo menos intensas no sólo a las relaciones sino también al sentimiento de pertenencia a un colectivo mayor. El valor de lo *efímero* hace que las agrupaciones se reduzcan a una búsqueda por la calidez de la interacción con individuos que comparten los mismos valores trascendentes por coincidencia.

Todo esto nos indica que en esta nueva era se está socializando a los seres humanos en el cambio como principal objetivo y los prepara para un reciclaje permanente de sus propias identidades a través del consumo. Siendo la religión el significado trascendente y la encarnación de la moral por excelencia, todo parecería indicar a que la era postmoderna debería ser un momento histórico desfavorable para ésta.

De más está decir que las características expuestas por G. Lipovetsky pueden ser un poco exageradas: no es cierto que todos y cada uno de los individuos se encuentre en un estado de desligue total de toda referencia externa, ni mucho menos que todos y cada uno de ellos presenten una indiferencia política plena. En todo caso, tomemos a la postmodernidad de este autor como un *idealtipo*: evaluemos en qué medida y de qué manera la sociedad en la realidad se parece o se diferencia de esta categoría imaginada por él.

De modo complementario, Mike Featherstone (2008) define al postmodernismo como un rango de estilos de vida adoptados por clases medias o emergentes urbanas, tratándose de individuos sin una identidad enraizada. Asimismo, añade que esta es una situación que se ha desarrollado en el seno de la cultura de consumo de las ciudades contemporáneas e influencia cómo vivimos y percibimos el mundo. Se favorece, así, una estetificación de la vida donde lo que se concibe como hermoso es equiparado a lo moralmente bueno en un mundo donde no se concibe una naturaleza humana o sentido del *self* únicos. La meta de vida se convierte, entonces, en una interminable persecución de nuevas experiencias, valores y vocabularios.

David Harvey (1989), por otro lado, nos introduce a un concepto que nos puede ayudar a comprender mejor el "mercado religioso" del que hablamos antes: la *acumulación flexible*. El autor centra su análisis en un intento de reconciliar el concepto de acumulación flexible (como diversificación de patrones de consumo e innovación tecnológica creativa en

un marco competitivo urbano; como opuesto al *fordismo* y su producción de línea de ensamblaje) con el surgimiento del post-modernismo urbano, llegando a la conclusión de que el segundo es el envoltorio cultural del primero.

Las clases dominantes, entonces, recurren al capital simbólico como recurso creativo para renovar el capitalismo postmoderno en un período de alta competitividad, a suerte que el acceso al conocimiento y a las representaciones del espacio son lo que determina que se reproduzca el poder al interior de una determinada clase social. Su conclusión es, en ese sentido, muy semejante a la de G. Lipovetsky en la medida en que se limitan a las diferencias de *clase*.

Pero, como también lo dijimos en su momento al hablar de este otro autor, las diferencias que se establecen mediante el consumo diferenciado al interior de una sociedad no sólo marcan distinciones de clase y estatus, sino también de identidades. En otras palabras, ante una gama de entre la cual escoger lo que se consume, el individuo tomará lo que más se ajuste con su propia identidad, ya sea autónoma (como decía G. Lipovetsky), étnica o de cualquier tipo. Lo cierto es que el postmodernismo, como "envoltura cultural" de las relaciones económicas que dan lugar a la acumulación flexible, se erige como un contexto en el cual el consumo pauta la reafirmación de las identidades

Para complementar esta idea, tenemos la perspectiva de Douglas Kellner (1992), quien propone una diferenciación en tres tipos de sociedades para delimitar cómo funciona en cada una de ellas la identidad. Así, en sociedades *premodernas*, las identidades están fijadas y basadas en el parentesco; en la modernidad, por otro lado, son más móviles y cuestionan el cómo los individuos pretenden presentarse a sí mismos y para otros. De esta manera, surge la alteridad como elemento de apoyo en tanto la oposición con *el* otro es lo que determina las características de *uno*. Finalmente, en la postmodernidad la cultura popular presenta modelos a seguir que dan forma a una imagen de *self* de manera individual. La identidad no desaparece, sólo que ahora toma los rasgos que quiere mantener y deja de lado lo que no le interesa retener. Esto permite un cambio dramático de personalidad e identidad que puede ser beneficioso para algunos como puede no serlo para otros.

Esta idea se recrea de manera análoga en la obra de Stuart Hall (1992), quien también distingue tres tipos de identidades; esta vez: a) la de La iluminación, b) la sociológica y c) la postmoderna. La primera alude al siglo de las luces y es fija de por vida sin opción a

modificaciones ni elección. Por otro lado, la llamada "identidad sociológica" se define en oposición a lo que se percibe en otros y también es inamovible luego de haber elegido lo que se quiere ser (por ejemplo, una profesión). Por último, la identidad postmoderna se caracteriza por no poder lograr completarse nunca, siempre se busca, siempre es variable y se adoptan distintas identidades en distintos momentos; es decir, nunca hay una identidad fija, sólo una narrativa convenientemente creada para que cada quien crea que sí la tiene cuando en realidad persigue una búsqueda perenne de la misma.

También, podemos decir que las identidades se elaboran, construyen y actualizan sin cesar en las interacciones entre individuos, grupos y sus ideologías (Jean-Claude Ruano-Borbala: 2004). En ese sentido, no son entes preexistentes asignados a un grupo, son más bien una construcción social (Catherine Halpern: 2004) que evoca relacionalidad y prescriptividad con respecto a otros grupos (Fredrik Barth: 1976). En síntesis, estamos ante una noción de pertenencia a un grupo que presenta una serie de características que lo definen y distinguen de otros, la misma que se construye, reproduce y reconstruye de manera dinámica.

En función de lo que hemos expuesto hasta este punto y viendo la llegada de nuevas ideas y formas de religiosidad desde fuera del país, se hace importante hablar de la globalización. Así, entonces, tendríamos que empezar por resaltar que no es una mera *internacionalización* o contacto entre distintos países, ya que eso vendría ocurriendo casi desde los albores de las civilizaciones. ¿Qué es entonces? Manuel Castells (1999) sostiene que se trata del "*proceso resultante de la capacidad de ciertas actividades de funcionar como unidad en tiempo real a escala planetaria*" (p. 2); es decir, centra su perspectiva en la economía para referirse a las decisiones y procesos que se dan casi al mismo tiempo alrededor del mundo para crear la interacción económica que conocemos.

Una perspectiva complementaria es la de Miriam Chion (2002), quien nos dice que la globalización sería más que una simple intensificación del proceso de interacción internacional que data de tiempos tan antiguos como la era colonial: tres elementos se tornarían clave para entender esta distinción; a saber, la aparición de transporte y telecomunicaciones de alta velocidad, de lugares a modo de nodos en una red internacional interconectada y una organización espacial de las elites que influye y genera la dominación sobre la ciudad. La misma autora ubicaría a Lima como uno de estos nodos de telecomunicaciones y movimiento de capital internacional.

Hasta este punto hemos hablado de una globalización de la economía, pero Manuel Castells (1999) sostiene que también existe una globalización de la ciencia, una globalización de la tecnología, pero sobre todo una globalización de la información. Para este caso, esta última será primordial. Sin embargo, también es esencial tener en cuenta que el aumento considerable de la inversión extranjera directa hace de la globalización una parte esencial de la producción de bienes y servicios en torno a empresas multinacionales, formando así un mercado global (ÍDEM) que favorece el consumo de productos culturales otrora ajenos a la tradición.

En ambos casos, no obstante, tanto para el consumo como para la difusión de información, se da un doble proceso que es a la vez incluyente y excluyente: incluyente de todo lo que tenga valor según los códigos dominantes, excluyente de todo lo que carezca de ello. Es decir, al tiempo que se incluyen códigos, costumbres y gustos de otros barrios, ciudades y países, se excluyen otros que no son considerados interesantes o importantes. (ÍDEM). El resultado sería la creación de redes transnacionales de componentes dinámicos de la globalización, las mismas que permitirían que las identidades se redefinan. En el caso concreto de la religión, viene dándose una tendencia a que se busque una tradición con la cual se perciba afinidad más que un legado familiar, lo mismo que nos da luces de una creciente individualización de la vida religiosa (Manuel Castells: 2003).

A modo de complemento, presentamos la idea de Mike Featherstone (1995), quien señala con respecto a la globalización que a medida que *occidente* es penetrado por influjos culturales de lo que él denomina "el resto" (ya que *oriente* no abarca a todas las instituciones no occidentales), estas últimas permiten que los modelos que se habían formado desde su propia perspectiva puedan ser re-pensados y modificados de ser necesario para concebir la realidad como un espectro más amplio. Esto tendría una influencia directa sobre las identidades, cuya base es cultural, a suerte que se haría posible un replanteamiento de las mismas.

Habiendo visto todos estos conceptos, debemos profundizar un poco más sobre la secularización y si queremos hablar de secularización en el Perú no podemos dejar de mencionar el desarrollo de los estados laicos. Para esto, a su vez, partamos de la diferenciación histórica que hace Demetrio Velasco (2006) entre laicidad *a la francesa (laicismo)* y *a la americana*. Brevemente, la primera implicaría erradicar la influencia de la cristiandad en el estilo de vida y costumbres del Estado y los ciudadanos y una lucha activa

contra la fe cristiana. Por otro lado, la segunda consistiría en una separación de las esferas seculares (política, economía y ciencia) con respecto a la religiosa, no de manera militante, sino buscando la convivencia de todos bajo un mismo Estado a pesar de las creencias que pudieran dividirlos.

Para el caso del Perú, Catalina Romero (2006) señala que, a diferencia de otras ex-colonias como México, la religión no dividió a los fundadores del nuevo Estado, siendo que éste incluso obtuvo el patronato por parte de la "Santa Sede" en 1874. Sin embargo, hacia 1979, la constitución separaría al Estado de la Iglesia, aunque continuaría dándole cerca de 1 808 000 soles anuales debido a su aporte "*en la formación histórica, cultural y moral del Perú*" (ÍDEM: p.119). La autora concluye que la laicidad no ha sido un tema de mayor interés en el desarrollo histórico del Perú como nación aunque esto cambiaría en el 2002 con la propuesta de un Estado laico y señala que el proceso en este país se asemejó mucho al de España (que D. Velasco (2006, p. 34) define como "anticlerical pero no antirreligioso"). Considerando esto, podemos hablar de algo más cercano a la laicidad estadounidense que al laicismo francés pero con un incuestionable trasfondo cultural católico bastante enraizado. Asimismo, curiosamente la religión comienza a tomar creciente importancia hacia fines del s. XX y comienzos del s. XXI; interesante, considerando que otro proceso que se acentuaba de forma paralela era nada más y nada menos que el de globalización.

Esto lo podemos complementar con la propuesta de Craig Calhoun (2010) de repensar la secularización. El autor parte de una distinción similar a la de D. Velasco entre Europa (militancia antirreligiosa) y EE.UU. (pluralismo religioso) y agrega que en la India y varios Estados post-coloniales lo segundo fue una vía de catarsis contra lo primero. Como vimos, en el caso del Perú la cultura se empapó de la fe católica por lo que, si bien el Estado no negaba este pluralismo, tampoco lo apoyaba. De esta manera, la secularización no implicaría la desaparición de la religión, sino su aislamiento del resto de la vida cotidiana; por ejemplo, un sacerdote no dejaría de ser religioso, pero su interacción con el mundo día a día se basaría en conceptos tan banales como los que rigen la rutina de un abogado. La política, la economía y la religión son separadas y esto tiene una influencia en la forma en cómo son creadas las instituciones en el mundo moderno. Asimismo, se crea una *consciencia de lo secular* en la que las personas optan por identificarse con ello en oposición a la religión en la medida en que lo consideran *mejor* o más racional.

Sin embargo, C. Calhoun también sostiene que "*el cosmopolitanismo global se ve no sólo como una vía de escape de la cultura sino como un campo dominado por la razón que escapa también a la religión*" (ÍDEM: p. 24). Es aquí donde entra a tallar la idea de Fernando Fuenzalida (1995) que ya hemos tocado, la misma que puede resumirse en que lo que se verá favorecido no es la desaparición de la religión, sino de la religiosidad tradicional en pos de la *segunda religiosidad* y es interesante ver cómo a partir de mediados del s: XX empieza la entrada al Perú de Nuevos Movimientos Religiosos – o espirituales/esotéricos – como Sukyo Mahikari, La "conciencia en Krishna" (popularmente conocidos como *Hare Krishna*), Nueva Acrópolis y varios otros (COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE: 1988).

¿Pero hasta qué punto podemos reconocer que se aplica la secularización? En el libro "Tierra Baldía", Fernando Fuenzalida (1995) nos muestra que aún hay quienes mantienen en la mira a la religión y la religiosidad como objeto de estudio en las ciencias sociales, y también nos ofrece una aproximación a un proceso que parece estar reemplazando – o respondiendo – a la secularización: la *resacralización*. Para esto, es importante resaltar que F. Fuenzalida entiende a la secularización como una "*desacralización de las sociedades modernas*" (ÍDEM: p. 15), la difusión de una mentalidad cada vez más racional en oposición a las interpretaciones que hace la religión acerca del mundo, como nos dice parafraseando a Peter Berger. Pero de la mano vendría una "*angustia existencial postmoderna*" (ÍDEM: p. 10) que se podría ver expresada en el auge de juegos de *rol*, series y películas de ciencia ficción y otros medios de entretenimiento similares que estarían apareciendo para llenar un vacío.

Esto supondría una búsqueda por *lo real* en un contexto en el que, según nos dice el autor, la mayoría de filósofos posteriores a la filosofía de Immanuel Kant – que presenta al hombre encerrado en sí mismo y ante una realidad que en todos los casos es siempre virtual – se encontrarían atrapados en lo que F. Fuenzalida llama "*la perpetua prisión de lo irreal*" y estarían enfrascados en buscar alguna vía de escape.

La conclusión de todo esto es que "*el fin del segundo milenio nos sorprende en medio de una apocalíptica crisis de nuestra confianza en lo real*" (ÍDEM. p. 9). En este contexto de insatisfacción es que se enmarca el comentario que F. Fuenzalida cita del teólogo Harvey Cox: "*Estamos entrando en una era post-cristiana. La influencia de las instituciones religiosas y las formas tradicionales de piedad está en una declinación irreversible*" (ÍDEM. p. 15). Pero la idea va más allá de esto y se extiende para decir que:

"La religión parece estar preparando su retorno. Una nueva era que algunos llaman postmoderna ha empezado a aparecer. Nadie está totalmente seguro del aspecto que tendrá pero una cosa parece clara. Más que una era de secularización y decadencia religiosa parece ser una era de revivalismo religioso y retorno de lo sagrado. (ÍDEM. p. 27)"

En otras palabras, según F. Fuenzalida, todo esto nos llevaría a un proceso de *resacralización* caracterizado por una remitificación y romantización del pasado, muchas veces reviviendo identidades étnicas o regionales. Esto conduce, finalmente, al concepto de la *segunda religiosidad* que toma de Oswald Spengler. Se trataría de una religiosidad que se difunde a partir de focos urbanos, que tiende a diferenciarse de aquella que es tradicionalmente conocida y respetada, que favorece la autonomía en sus practicantes y que se encuentra en expansión constante, reviviendo cultos de la antigüedad.

Asimismo, busca el misterio en respuesta a una insatisfacción que O. Spengler denomina "la miseria del alma", pero no lo hace de manera creativa u originaria, sino que *las viejas formas* de religiosidad estarían reapareciendo a través de un proceso tripartito: primero, el racionalismo desaparece; luego, se reviven lo que O. Spengler llama "figuras de las épocas primarias" y, finalmente, se retorna a lo que él llama una "religión primitiva" que se difunde en un sincretismo popular.

De manera más específica, esta nueva religiosidad alude a un tema que es afín al surgimiento del (neo)paganismo desde sus mismas raíces, siendo que los nacionalismos emergentes y neo-romanticismos de los que habla F. Fuenzalida retoman características que luego son sacralizadas por las "sectas", en palabras del autor. Esto nos lleva a cuestionarnos: ¿Qué es una secta? Para evitar un matiz peyorativo, recurrimos al libro "la sociología de las sectas religiosas" (Bryan Wilson: 1970), donde se las propone como agrupaciones emergentes que protestan contra una religiosidad anterior. Esto lo podemos comparar con la figura del "profeta" que plantea Max Weber (1974), quien sería aquel que innova y rompe con la jerarquía eclesiástica anterior para pasar a transmitir su propio mensaje/interpretación y establecer un nuevo culto.

Retomando a Bryan Wilson, podemos listar las siguientes características: 1) la asociación es voluntaria; 2) la afiliación puede someterse a examen; 3) puede existir una pretensión de exclusividad; 4) puede existir una pequeña élite; 5) existe una aspiración a la perfección personal; 6) hay una afirmación real del sacerdocio de todos los creyentes; 7)

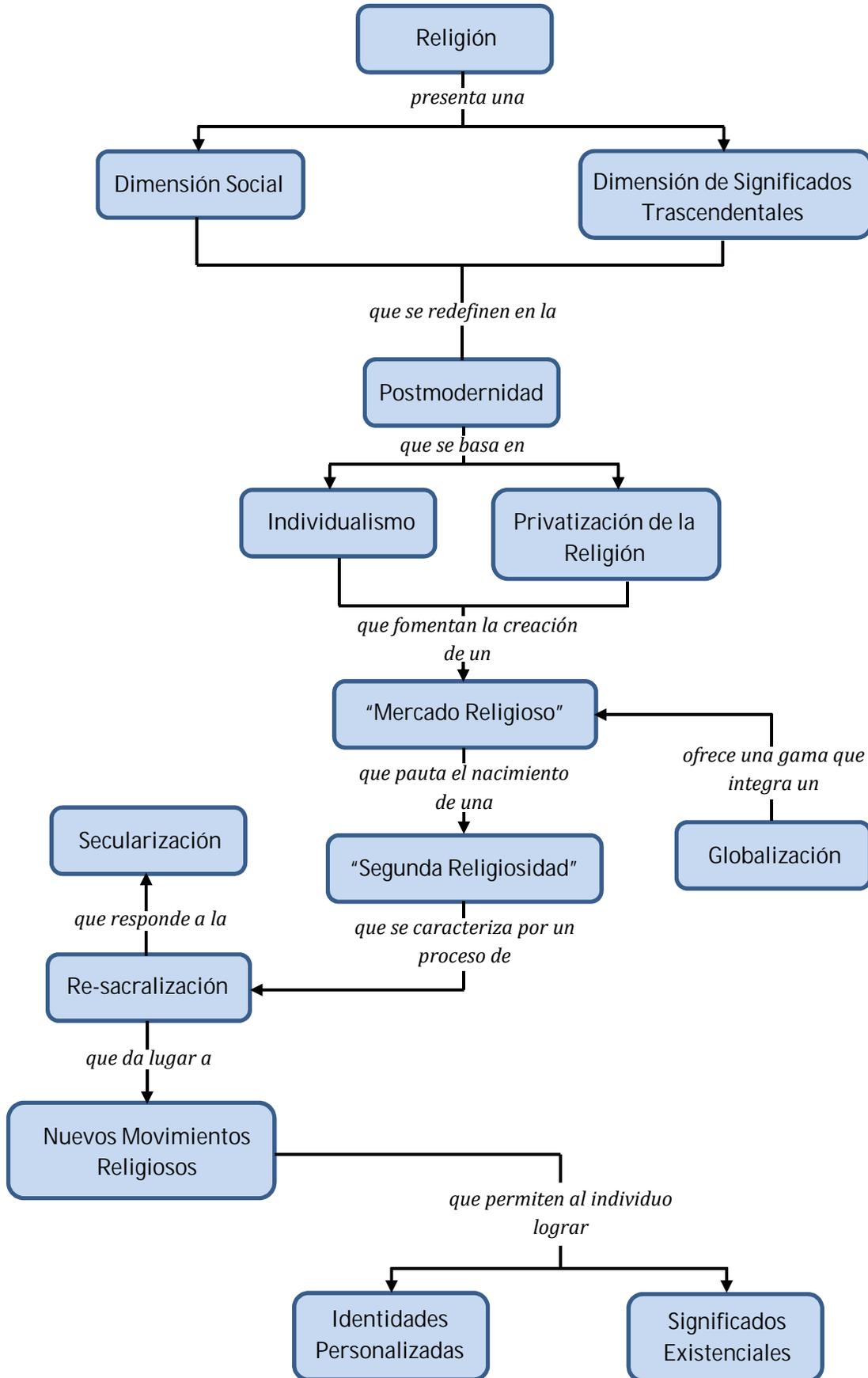
puede basarse en una participación laica; 8) los miembros pueden expresar voluntariamente su compromiso; 8) pueden mostrar indiferencia hacia la sociedad secular o el Estado.

Esta información se ve complementada por la perspectiva de D.D. Carpenter (1996), quien señala que el neopaganismo es una nueva religión en la medida en que enfatiza la individualidad por sobre textos sagrados o una autoridad central. Si recordamos bien, el informe de 1988 describe a los NGR como distintos de las sectas, precisamente porque no se desprenden de una institución mayor previa y algunas de sus características son: a) surgir al margen de las religiones tradicionales; b) una relación didáctica entre las autoridades y los fieles; c) el cuestionamiento de la mediación con lo sagrado; c) un proceso de transformación espiritual y personal de carácter sincrético. Por tanto, y considerando que el término NMR fue acuñado porque el de "secta" tenía acepciones peyorativas, decir que el (neo)paganismo es una secta no sólo sería inapropiado y sesgado, sino también poco certero académicamente ya que no existe relación alguna entre este movimiento y ninguna iglesia hegemónica con la cual romper.

Queda aclarar, simplemente, que la categoría de "Paganismo" es insuficiente dado que se trata de un "concepto paraguas" que agrupa distintas religiones únicamente en oposición a la religión católica (SUSAN GREENWOOD: 2000). En ese sentido, S. Greenwood se inclina más por una contextualización histórica, ubicándola en un momento conocido como la "Nueva Era" o "New Age" en el que han surgido espiritualidades nuevas ya sea a modo de reinterpretaciones de religiones ya existentes o rescatando tradiciones antiguas como la práctica de la astrología, el yoga o la magia (Philip Wilkinson: 2008). Por tanto, no se trata de un NMR, sino de una corriente o tradición que se gesta en el macro movimiento de la New Age y en la que se enmarcan varios NMR's.

En función de todo los datos expuestos, podemos sistematizar el diagrama de flujo que se ve en la página siguiente. En él vemos que la religión comprende tanto una dimensión social como una vinculada al nexo entre el hombre y un mundo invisible de significados trascendentales. La primera incluiría todos los aspectos mediante los cuales los individuos aprenden a seguir una religión e interiorizan los símbolos y códigos de conducta requeridos para luego ponerlos en práctica, exteriorizando así a la religión en un proceso dialéctico. Por otro lado, la dimensión de los *significados ulteriores* aludiría a ese aspecto más emocional, al misterio que reconocen los fieles en lo divino y a la fe.

CONCEPTUALIZACIÓN DE LA RELIGIÓN PARA EL CASO
DEL (NEO)PAGANISMO EN LIMA



Ambos componentes de la religión se expresan mediante formas tradicionales de organización, como puede ser el caso de una iglesia. Sin embargo, la *postmodernidad* supone un replanteamiento del vínculo entre el individuo y el orden social, lo cual repercute en las formas que adopta la religión en la sociedad. Una de las características de este nuevo orden es la tendencia al individualismo. Uno mismo pasa a ser el artífice de su propio destino y la autonomía y la originalidad se erigen como valores sociales supremos que pautan cómo se debe construir el mundo. Las interacciones, por tanto, se dan principalmente en agrupaciones de individuos con intereses afines antes que en grupos cohesionados de personas que se sienten parte del mismo.

Esto repercute en la religión y el resultado es que la organización por iglesias sea cuestionada. Asimismo, las iglesias se ven inmersas en una sociedad laica, forzándola a mantener relaciones seculares. Para evitar tener que someterse a dichas relaciones y para mantener la pureza sacra de la religión, los individuos autónomos redefinen también su propia conexión con los significados trascendentales y los restringe a la esfera privada. De manera paralela, la globalización crea una difusión de información a escala mundial y crea un mercado unificado de redes alrededor del planeta. Consecuentemente, la variedad de opciones religiosas se potencia por el nuevo conocimiento de otras sociedades. También, el consumo adopta una mayor selectividad porque el mercado unificado global permite escoger qué es lo que se prefiere y excluir todo aquello que se considera ajeno. Poniendo ambas ideas en conjunto, los individuos aplican la misma lógica a la religión, creándose así un “mercado religioso”.

La nueva espiritualidad individualista y selectiva forma parte de una “segunda religiosidad” que rompe con las formas tradicionales de la religión. Por tanto, suponen una alternativa a la propuesta de la secularización y el auge de la razón por sobre la fe, que era típica de la modernidad. De esta manera, reforzamos la idea de que el contexto del que hablamos es más bien propio de una postmodernidad, cuyo rasgo más resaltante es una re-sacralización el mundo mediante la creatividad y voluntad individual. En concreto, esto se manifiesta en forma de Nuevos Movimientos Religiosos que satisfacen la necesidad de los individuos de forjar una identidad propia de manera personalizada y de resolver sus dudas existenciales sobre el *mundo invisible* al margen de una organización eclesial.

MARCO METODOLÓGICO

A partir de los conceptos que acabamos de revisar y de los objetivos planteados en la introducción, definimos nuestra entrada metodológica como preeminentemente cualitativa. Se tratará, entonces y como el título de la misma tesis lo dice, de una entrada etnográfica donde el trabajo de campo prolongado y la interacción supondrán las principales fuentes para desentrañar los significados más ocultos en esta práctica cultural y social. enfoque cualitativo principalmente debido a que se trata de un estudio exploratorio que evoca conocimientos tácitos de una población, así como concepciones subjetivas e interpretaciones de la misma. Es posible, en ese sentido, que identifiquemos variables relevantes en el mismo proceso de investigación, motivo por el cual se hace indispensable una metodología flexible.

Para asegurar la viabilidad del trabajo de campo con una población desconocida para la antropología peruana, nos hemos tomado la libertad de hacerle un seguimiento desde fines del 2010 hasta terminar el 2011 a uno de los grupos implicados en la interacción (neo)pagana en Lima: una agrupación afiliada a una religión llamada "Seax Wicca" de la cual daremos mayores detalles en el Capítulo I de esta tesis. Este período de "pre-campo" nos ha servido para familiarizarnos con el fenómeno y para facilitar la posterior entrada al campo².

Asimismo, conseguimos permiso para seguir el período de *neofitado* de un año y un día en esta misma agrupación, lo cual nos dio la oportunidad de tener una vista desde adentro. Esta idea la tomamos de Susan Greenwood (2000) quien también se inició como neófita para hacer su trabajo de campo entre *altos magos* en el Reino Unido. Esto permite no sólo construir *rapport* más fácilmente y de manera más viable, sino insertarse en las redes de los informantes de manera cotidiana. Claro está, aquello que es secreto respecto a los integrantes y la dinámica interna no se incluirá en esta tesis por respeto y gratitud para con nuestros informantes. Lo mismo aplica para todos los otros actores sociales, no únicamente aquellos que integraron este grupo, y todos los nombres se han mantenido en el anonimato, siendo estos reemplazados por otros escogidos mediante el uso de un algoritmo aleatorio.

Siendo así, reconocemos un período de *pre-campo* durante el año 2010, un trabajo de campo efectivo con una de las agrupaciones por un año a lo largo de todo el 2011 y un trabajo de campo de medio año entre enero y Julio del 2012 con toda la muestra final utilizada para esta tesis.

² Para mayores referencias en este aspecto se puede consultar el Anexo 2: "*Balance de la ejecución del trabajo de campo*"

Por otro lado, la población objetivo es, idealmente, el total de (neo)paganos limeños. No obstante, existe una limitación bastante significativa y es que estamos tratando con una población escondida; es decir, siguiendo a Merrill Singer (1999), que se caracteriza porque no sólo el comportamiento sino incluso hasta la misma presencia de sus integrantes se encuentran ocultos de la vista y el conocimiento públicos. En ese sentido, calcular un *tamaño poblacional* se haría virtualmente imposible, lo cual a su vez implica que no se puede calcular el tamaño de una muestra representativa.

En el diagrama 1.1 se expresa esto, mostrándose así que existe una gran proporción del universo de posibles informantes a la que no se puede acceder o, en todo caso, no podremos estar seguros de haberla registrado en su totalidad.

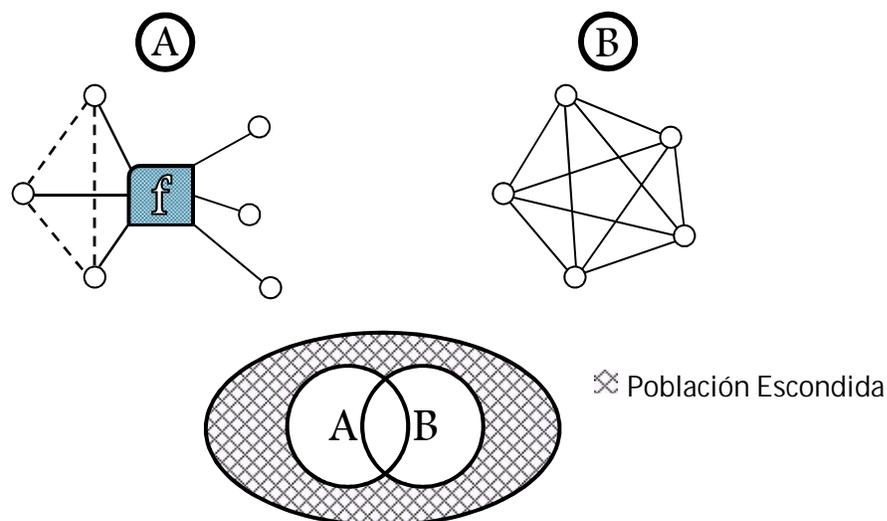


Diagrama (a) - Población Objetivo

A pesar de esto, dentro del universo observable y al cual hemos podido tener acceso, nuestra experiencia en el campo nos permite identificar dos tendencias principales en la organización de la población³. Dicha diferenciación, sin embargo, es crucial para plantear la metodología que presentaremos más adelante, y es que algunos (neo)paganos prefieren relacionarse como individuos que integran una red de contactos, mientras que otros optan por formar parte de grupos estructurados. Más adelante corresponderá ahondar en detalles, pero por ahora baste con explicar muy someramente los rasgos más característicos tal y como vemos en el diagrama (a).

³ Aunque sólo más adelante se precisará en qué medida y de qué manera se cumple este esquema y profundizar más en los detalles y variedades.

Así, el esquema bajo el rótulo (A) grafica la organización por redes. Aquí la comunicación se da, más que nada, por medios virtuales y el objetivo suele ser intercambiar información competente a sus preferencias espirituales o concertar reuniones ocasionales a las que asisten sólo unos pocos. El recuadro con la letra "f" representa los medios de comunicación utilizados, que suelen ser foros virtuales y casi siempre el *facebook*. Las líneas punteadas representan los lazos que se van forjando entre aquellos asistentes asiduos a las reuniones pues, aunque no es siempre el mismo grupo de personas el que conforma la totalidad de asistentes, hay algunos pocos que casi nunca dejan de ir. Finalmente, las líneas continuas representan la conexión entre distintos contactos a través de un núcleo, que no es otro sino el medio virtual que usen para comunicarse.

En contraste con lo visto en el párrafo anterior, el esquema bajo el rótulo (B) simboliza la organización por grupos. En este caso, todos los integrantes se interrelacionan entre sí y es del seno de esta interacción que nace la cohesión y estructura de la agrupación. En el diagrama, las líneas continuas que conectan a todos los individuos representan estas interrelaciones. Sin embargo, tal como vemos en la parte inferior, ambos tipos de organización no son mutuamente excluyentes. Esto significa que quienes integran un grupo estructurado bien pueden estar en contacto a través de redes con otros individuos que no lo hagan. De esta manera, hemos esbozado una caracterización de la población objetivo, siempre recordando que la descripción que damos se enmarca dentro de los límites de lo que podemos observar dentro de lo que hemos reconocido como una *población escondida*.

¿Pero cómo se logra una muestra para una *población escondida*? La estrategia que utilizamos estuvo basada en la técnica de *bola de nieve* y tiene sus raíces en la estrategia de Susan Greenwood (2000) descrita líneas arriba. Así, recurrimos a nuestros conocidos para ubicar una agrupación de la religión *Wicca*, lo cual nos permitió acceso al blog del grupo de *Seax Wicca Perú*. En este espacio virtual, notamos que había convocatorias para reuniones y rituales públicos, por lo que empezamos a asistir a los mismos. Mantuvimos contacto de esta manera con este grupo y comenzamos a analizar también sus interacciones con otros grupos en las reuniones y a través de medios virtuales.

A partir del año siguiente, acordamos seguir el proceso de neofitado, lo cual nos permitió acceso a las reuniones privadas del grupo y poder conocer más a fondo sus creencias y posturas filosóficas y éticas. Asimismo, nos insertó en el corazón de la red de contactos (neo)paganos, por lo que nos facilitó poder extender nuestros contactos conociendo a los

asistentes a rituales y reuniones. También, empezamos a tener interacción y conversaciones mediante los espacios virtuales, lo cual nos permitió acceder a más informantes. Por tanto, sugerimos la siguiente respuesta a la pregunta que acabamos de plantear: una muestra de una población escondida se hace entrando en el núcleo de sus interacciones, compartiendo sus actividades e insertándose en las redes como uno más de ellos. Cabe resaltar que esto no supuso problemas para nosotros debido a un detalle muy importante: desde un principio nos pareció una propuesta religiosa interesante, no sólo académicamente sino también como opción religiosa. No obstante, llegado el momento dejamos el grupo siguiendo los procedimientos del caso y con la venia del líder del mismo.

Siendo esta nuestra muestra, utilizamos siete instrumentos distintos; a saber:

- Revisión de textos sagrados (neo)paganos
- Observación participante
- Seis entrevistas a profundidad
- Cuatro relatos de vida
- Seis entrevistas estructuradas
- Una *encuesta etnográfica* realizada a veintiún personas que se reconocían a sí mismas como paganas o neopaganas.

El primero de ellos es sencillo de explicar: consiste en leer los textos de los fundadores y principales exponentes de distintas tradiciones (neo)paganas para aproximarnos a sus creencias y prácticas, así como filosofía y ética. La selección de textos se hizo en el campo, en función de los comentarios y citas que los informantes hacían de algunos autores. Por ejemplo, uno de los principales sería *Raymond Buckland*, fundador de la *Seax Wicca*, con quien incluso tuvimos oportunidad de intercambiar algunos mensajes por medios virtuales gracias al nexo que supuso el grupo de esta afiliación religiosa en el Perú. Como vemos, entonces, esta técnica estuvo en estrecha relación con la *observación participante*, la cual implementamos durante un período prolongado de tiempo. Así, participamos de rituales y eventos públicos, así como reuniones privadas y actividad en plataformas virtuales. Todo esto nos permitió obtener una idea general de las relaciones entre distintos grupos, las oposiciones entre distintas "facciones" (eclecticos y tradicionalistas) y los detalles etnográficos de los cultos.

Sin embargo, estos dos métodos nos dejaban un vacío muy grande, ya que necesitábamos conocer las perspectivas y motivaciones para la conversión de los informantes,

así como conocer los momentos fundacionales en sus vidas y analizar la relación entre ellos. Para esto, necesitábamos obtener información de primera mano que saliera directamente de ellos; principalmente, necesitábamos preguntar. Por eso, utilizamos una entrevista a profundidad para delimitar los dominios generales de información. A partir de esta base, planteamos una guía para entrevistas semi-estructuradas y otra para relatos de vida. Por último, la información recopilada con estos dos instrumentos se empleó para diseñar un cuestionario para la encuesta etnográfica. Pasemos a detallar cada una de estas técnicas.

En primer lugar, la entrevista a profundidad es abierta pero gira en torno a ciertos lineamientos particulares. Dichos lineamientos son el resultado de la leve y precaria sistematización de datos de las conversaciones informales y observaciones que caracterizan la entrada al campo. Es por eso mismo que necesitamos empezar con instrumento que nos permita conocer a fondo los detalles de la práctica religiosa de los informantes: para transmutar esa información difusa y sesgada que tenemos intuitivamente en una más organizada y fundamentada en más perspectivas. Hay, por tanto, una secuencia pautada de temas de conversación respecto a los cuales el informante reflexiona, siendo que este puede introducir otros nuevos. Estos temas de conversación, tanto aquellos planteados por nosotros que se validen de esta forma como aquellos nuevos que los informantes propongan, constituyen los dominios de información que utilizamos para el resto de la investigación.

Esto nos lleva a las *entrevistas semiestructuradas*, que buscan delimitar variables un poco más específicas en torno a las cuales reflexionar. Así, a partir de la guía anterior se elabora una nueva con preguntas específicas, siendo que el informante aún puede reflexionar al respecto y divagar un poco pero esta vez sólo acerca de los temas propuestos (sin proponer otros nuevos). Una vez más, la lógica es la misma: se validan las variables propuestas y se incorporan aquellas que los informantes plantean (una vez más, restringiéndolas sólo a los temas o dominios preestablecidos con la ayuda del instrumento anterior).

En ambos casos, con las entrevistas se busca comprender las acciones de los actores sociales. Nos es claro que sólo podemos esbozar una aproximación a lo que ellos piensan, por lo que esta dimensión está restringida a sus motivaciones, las mismas que sopesaremos y contrastaremos con las actividades y sucesos que dicen experimentar o haber experimentado. Es decir, primordialmente buscamos un insumo para interpretar los comportamientos de los informantes. Asimismo, cabe resaltar que restringimos el número a seis personas para cada tipo de entrevista debido a que necesitábamos entrar en detalle sobre las variables y temas a

discutir y porque no sería factible procesar un número mayor de entrevistas, sobre todo considerando que según nuestra estrategia metodológica cada instrumento se diseña en función de los resultados del anterior.

Esto nos lleva a hablar de los *relatos de vida*, para los cuales seleccionamos cuatro personas de entre aquellos que entrevistamos (con cualquiera de los dos instrumentos descritos líneas arriba) y aplicamos más entrevistas hasta obtener la información requerida. El número de veces que fue necesario hacer esto difirió en cada caso. Por otro lado, a pesar de que es común escuchar hablar de “historias de vida”, nosotros hemos optado por un instrumento en cuyo nombre la palabra “historia” es reemplazada por la palabra “relato”. Parece una minucia intrascendente, pero Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez (2006) establecen una diferencia entre la historia de vida (*life story*) y el relato de vida (*story life*) donde la primera complementa el relato del informante con otros documentos y se centra en un acontecimiento en particular que está presente en la historia, mientras que el segundo registra únicamente la experiencia del informante desde su subjetividad y toma al individuo como foco en tanto no es concebido como un “átomo social”, sino como una síntesis de los elementos sociales en los cuales está inmerso.

Considerando estos puntos, hemos optado por relatos de vida para complementar nuestra investigación, partiendo de la idea de que la naturaleza eminentemente cualitativa y subjetiva de esta técnica permitirá registrar los procesos mediante los cuales se pasó de una religiosidad tradicional a una neopagana dentro de los contextos sociales que suscitaron o permitieron esta conversión. Asimismo, presentamos cuatro relatos (dos hombres y dos mujeres) para poder abarcar una mayor variedad de experiencias, siendo que hemos elegido cada uno pretendiendo un muestreo que cubra casos más o menos representativos de toda la gama de posibilidades que identificamos previamente con las entrevistas. Esta entrada, a su vez, nos permitirá construir mayor validez y confiabilidad

Por otra parte, no hemos utilizado una entrada *autobiográfica*, por lo que los relatos se encuentran escritos en tercera persona. A pesar de esto, hemos querido mantenernos fieles al discurso de nuestros informantes, motivo por el cual hemos priorizado el trabajo con citas textuales de las entrevistas. No obstante, para mantener el sentido gramatical, la continuidad y la fluidez – que suelen perderse en el discurso hablado e improvisado – hemos empleado dos técnicas: 1) introducir frases conectoras e información de otros fragmentos no citados entre corchetes al interior de las citas y 2) modificar el tiempo en el que fue dicha la cita al

pasado y cambiar de primera a tercera persona, muchas veces incluyendo un cambio en los pronombres utilizados (yo → él/ella)

No obstante, lo más resaltante es la encuesta: ¿por qué hacerla si hace poco dijimos que nuestra entrada metodológica no es ni puede ser cuantitativa? El motivo es que una encuesta etnográfica es, de acuerdo a Stephen Schensul (1999), el paso siguiente a los dos tipos de entrevista que listamos; es decir, el resultado de aplicar un cuestionario que se valida en tanto está basado en la información recopilada y estructurada paulatina y progresivamente a partir de los dos instrumentos previos.

Es por esto que una encuesta tan sencilla como ésta actúa únicamente como medio de alcanzar una saturación cualitativa. Es decir, es una herramienta que restringe la profundidad de la información a respuestas muy puntuales, pero al estar validada con los dos tipos de entrevistas realizadas anteriormente, permite llegar a más personas y evaluar si siempre sí siguen saliendo las mismas respuestas. Es la hipérbole de la entrevista estructurada y su relación con ésta es la misma que ella mantiene con la entrevista a profundidad.

Partiendo de este supuesto, haremos observaciones estadísticas que pueden ser generalizadas únicamente a la *muestra* mas no a la *población*, permitiéndonos explorar algunos aspectos presentes entre los (neo)paganos aunque estos pudieran no ser compartidos por todos y cada uno de ellos. En otras palabras, si bien no pretendemos generalizar nuestras observaciones a nivel del total de la población de (neo)paganos limeños, la *encuesta etnográfica* nos permite corroborar si determinados patrones se repiten en varios casos: si bien no hay representatividad estadística, podemos identificar la saturación de determinadas variables en la información proporcionada por los actores sociales.

MARCO ÉTICO

A partir de los artículos que hemos tenido oportunidad de revisar en el libro "Dilemas éticos en Antropología" de Margarita del Olmo (2010) hemos podido reflexionar sobre las situaciones presentadas y evaluar cuán pertinentes eran las experiencias narradas para el debate ético en nuestra disciplina. Así, en base a las fuentes consultadas distinguimos 2 maneras en las cuales un dilema ético puede estar directamente vinculado con la antropología; a saber, 1) cuando tratan de la relación entre los informantes y los investigadores y 2) cuando tratan de las acciones que puede o no tomar el investigador en el campo. A estas dos les podemos agregar una tercera manera, y es: 3) sobre la rigurosidad del método científico como

aval de la validez de la investigación antropológica. Considerando estos tres puntos, ofrecemos la siguiente reflexión sobre nuestro trabajo de campo.

Empecemos por señalar que en el año 2000 la antropóloga británica Susan Greenwood publicó su libro "Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology" en el que tomó por unidad de análisis a lo que ella denomina la *comunidad ocultista británica* y centró su investigación en un grupo de practicantes de la Alta Magia. La importancia de este texto para el proyecto en cuestión radicaba en el procedimiento metodológico. La autora sostenía en el diseño de su propia investigación que parte de su estrategia operativa implicaba unirse a un nivel de "neófito" al grupo que suponía su muestra, lo cual le otorgaba un status adquirido de potencial iniciada puesta a prueba.

De esta manera, podía construir confianza (*rapport*) con personas que guardaban un profundo recelo ante la sociedad mayor y eran bastante esotéricos (en el sentido original de la palabra; es decir, bastante cerrados en la información que revelan) y, al mismo tiempo, habitar una zona de *communitas* (Victor Turner: 1988) que no la definía como parte del colectivo a estudiar. Claro está, no se pretendía violar ningún voto de secreto, sino simplemente presentarse ante los informantes como alguien que no suponía amenaza alguna, lo cual se conseguía al erradicar las barreras de identidad que la mantenían como un "otro" para ellos.

Volviendo a nuestro caso, la agrupación con afiliación a la religión *Seax Wicca* en Perú tenía una estructura similar, donde los neófitos permanecían en esta especie de estado liminal durante un año y un día. Por tanto, siguiendo el ejemplo, decidimos imitar a esta autora y aplicar al neofitado; además, nuestro interés en esta religión no era sólo académico. Ellos aceptaron- en pleno conocimiento de nuestro interés científico - y conseguimos recabar información mediante conversaciones informales, observaciones participantes y hacia fines del 2010, algunas entrevistas. No obstante, hacia mediados del 2011 hubo un problema inesperado: una deserción masiva por parte de los integrantes del grupo, la cual lo redujo a dos personas además de nosotros. Es importante mencionar, también, que de esas dos personas uno era el fundador y la otra, una neófito. Ante esta situación, como es de esperarse y como sucedería en cualquier institución social que queda reducida a lo mínimo indispensable, tuvieron que tomar medidas extremas, por lo cual las responsabilidades de los neófitos se incrementaron y tuvieron que asumir un papel activo durante los rituales.

Sin embargo, no es en esto *per se* en lo que radica el dilema ético, ya que el fundador se mantenía y seguía ejerciendo dominación sobre los dos que quedábamos, convirtiéndonos en meros ejecutores. Nuestra opción fue asumir un rol pasivo, siendo que el éxito en llevar a cabo la performance de los rituales tal y como estaban estipulados no alteraba la realidad observada, al menos no fuera de lo que sería si no fuéramos nosotros quienes los condujeran. Además, equivocarnos de por sí representaba un dato importante a registrar, ya que el fundador nos llamaría la atención y lo corregiría, indicándonos así datos importantes sobre la tradición y práctica cultural. Además, como dijimos, también la hipocresía era un tema totalmente descartado en la medida en que compartíamos una afinidad religiosa por este culto. Entonces, más que una amenaza a nuestro trabajo se trataba de una ventaja, una oportunidad de desarrollar una verdadera *observación participante* de primera mano.

No fue ese el problema, pero sí tuvo que ver con la disminución súbita y extrema de los integrantes del grupo. En realidad, el verdadero problema surgió no porque fallara nuestra estrategia operativa, sino porque funcionó demasiado bien, más de lo que esperábamos. Nos referimos a que el fundador nos comenzó a tomar confianza no sólo por lo pequeño del grupo, sino por también por nuestras aptitudes, las mismas que él encontraba apropiadas para el aprendizaje mágico y religioso de la Seax Wicca. En ese sentido, en varias oportunidades nos preguntó nuestra opinión sobre el curso de acción que debería tomar ante distintas situaciones, como pueden ser relaciones con otros grupos, ejecución de talleres abiertos al público, etc.

Fue aquí cuando nos vimos ante una disyuntiva: ¿debíamos o no ayudar a este grupo a “resurgir de las cenizas”? ¿Qué pasaría si el grupo se disolvía? ¿El trabajo de todo un año se iría a la basura? No, debíamos ayudarlos. ¡No teníamos otra opción! Era imperativo reclutar más personas para que no muera y poder presentar nuestra tesis, de otra forma todos nuestros sueños se perderían, tendríamos que replantear todo, hacer el trabajo de campo de nuevo desde cero. ¡Nos atrasaríamos demasiado! Sí, preguntas como estas no dejaron de asediar nuestros sueños cada noche y tenemos que admitir que sí lo consideramos. Sin embargo, llegamos a la conclusión de que proceder de esa manera sería un absurdo en sí mismo, desde todo tipo de perspectiva. Estaríamos yendo en contra de todo en lo que creemos por beneficio propio: estaríamos yendo en contra de la ciencia.

Es por estos motivos que decidimos mantenernos al margen de las decisiones y de dar nuestro consejo, al menos hasta terminar el trabajo de campo. En lo que a nuestra

investigación respecta, decidimos ampliar la población objetivo a otros grupos y practicantes “solitarios”⁴ de otras religiones y estilos de vida (neo)paganos. De esta forma, todos los datos recogidos seguirían siendo útiles aunque nuestro enfoque se expandiera; es más, la casi desaparición del grupo dejó de ser un problema inminente para convertirse en un dato fundamental, relacionado con la cultura del individualismo y la postmodernidad (como veremos en los capítulos a seguir). Pero, lo más importante era que de esa manera no caeríamos en hipocresía ni engañaríamos a toda la comunidad universitaria presentando observaciones de datos que eran el resultado de nuestras propias acciones.

Considerando esto, quisiéramos continuar nuestra reflexión en lo referente a entablar un vínculo tan directo con los informantes con el fin de construir *rapport*. Claro está, no anticipamos el problema tremendo que se armaría si tantas personas decidieran dejar este grupo, no anticipamos que esto acrecentaría aun más la intensidad de dicho vínculo. Algo similar le sucedió a Pilar López en “Delitos de Omisión” (En: Margarita del Olmo: 2010), donde un personaje fundamental llamado Tomás le presentó a su familia – sus informantes clave – pero también se convirtió en su “novio” o “enamorado”.

En ese sentido, los vínculos que se mantienen en el campo con los informantes condicionan los lazos y las distancias que permitirán no sólo acceder a la información de manera instrumental, sino también influir en ellos emotivamente como personas. Lo que la autora señala es que el antropólogo debe anticipar los conflictos que se pueden originar por el “choque de comunidades” que se produce al salir de “casa” y trasladarse al campo, pero que también existen algunos que no se pueden anticipar y el caso de su relación con Tomás es uno de ellos. Finalmente, los lazos que crea con Tomás y toda su familia no se limitan a su trabajo de campo, sino que salen de este contexto y pasan a formar parte de su vida cotidiana.

En nuestro caso, también el grupo de la *Seax Wicca* dejó de ser parte del campo o simples informantes cuando acabamos nuestra investigación y algunos de ellos se convirtieron en nuestros amigos, pero mientras aún no acabábamos consideramos más apropiado alejarnos un poco para preservar nuestra objetividad tanto como fuera posible. Por otra parte, en nuestro caso fue algo que no se pudo anticipar, fue una situación de “emergencia” que sucedió contra todo pronóstico. Sin embargo, al igual que en sucedió con

⁴ Se hacen llamar así, conservamos el término etnográfico entre comillas ya que sociológicamente no es correcto. Podría decirse que son *independientes* pues mantienen afinidad pero no integran ninguna institución, únicamente se comunican por medios virtuales y se reúnen esporádicamente.

Susan Greenwood y con Pilar López, fue ese vínculo el que permitió que pudiéramos conducir nuestro trabajo de campo. Por tanto, llegamos a la conclusión de que esta relación a través del neofitado fue necesaria y crucial y fue uno de los “gajes del oficio” etnográfico el tener que solucionar el problema que se generó cuando todo sucedió como no se suponía que pasara.

Hemos hablado de la relación entre el investigador y los informantes, pero quizás parezca un tanto extraño que no haya aparecido el término “sujetos de estudio” en todo este tiempo; ni siquiera “objetos de estudio”. Para profundizar un poco más al respecto, recordemos el texto “Sujetos como objetos de estudio” de Matilde Fernández Montes, donde la autora se centra en la idea de que el objeto de estudio que asume la antropología como disciplina son, de hecho, seres humanos o “sujetos”. Es a partir de esta idea que rastrea el hecho de que la ética sea esencial al trabajo antropológico en la medida en que estos sujetos desconocidos con características llamativas que pretende estudiarse tienen distintas voces que deben considerarse al momento de redactar el producto final de la investigación.

No obstante, tenemos que señalar que, particularmente, no estamos de acuerdo con esta premisa tal cual está planteada. Somos de la idea de que el objeto de estudio (lo que se observa, lo que se analiza, de lo que se habla finalmente: el eje central de la investigación) no son las personas, sino conductas, discursos y códigos que se manifiestan en la interacción social entre estas personas. En este sentido, no nos alejamos mucho de lo que dice Max Weber al establecer que el foco de la “sociología” son las relaciones sociales (2005). Por tanto, los “sujetos” de los que habla la autora vendrían a ser la unidad de análisis; es decir, el “lugar” en el que los antropólogos vamos a buscar la información para poder realizar nuestras pesquisas. Claro está, aun así estamos tratando con personas, por lo que la sensibilidad y la polifonía no deben dejarse de lado; por el contrario, deben gozar de fundamental importancia en el trabajo de campo y al redactar el informe final. Pero la idea que acabamos de introducir implica que, también, en esa misma redacción hagamos explícito que no vamos a generalizar sobre las personas con las que trabajamos, sino los códigos, discursos y conductas que hemos estudiado.

Como hemos visto, entonces, sería reprochable que el antropólogo mantuviera relaciones con sus informantes que pudieran poner en riesgo el curso de la investigación. Esto mismo aplica para el objeto de estudio, que en este caso no serían los integrantes de grupo, sino la Seax Wicca como religión expresada en sus discursos, símbolos, conductas y representaciones. Fue en ese sentido que identificamos un problema con nuestra estrategia operativa, ya que al unirnos al grupo – así fuese en una condición liminal – aceptamos formar

parte de éste, lo cual nos creaba responsabilidades que corrían de manera paralela a las que nos suponía el ser investigadores. Por tanto, cuando el cauce de ambos ríos dejó de fluir en un mismo sentido y se encontraron frente a frente, hubo que tomar una decisión por alguno de ellos.

En "Mi colegio sin mí" (en Margarita del Olmo: 2010), C. Osuna relata sus experiencias con una investigación que llevó a cabo en el colegio donde estudió cuando era niño. Al igual que él, en nuestro caso nos vimos en una situación en que nuestra familiaridad con el objeto de estudio, la misma que nos facilitó la entrada al campo y el acceso a la información, hacía que peligrara el registro de esta última. Utilizamos un arma de doble filo y nos estábamos cortando. Nuestra salida fue serle fieles a nuestra condición de investigadores por encima de cualquier otra cosa, pero lo cierto es que eligiéramos la postura que eligiéramos, tendríamos que vulnerar el correcto cumplimiento de nuestras responsabilidades en la otra.

Pero existe una última disyuntiva ética vinculada al eterno dilema entre mantenerse al margen y buscar objetividad o inmiscuirse en la realidad observada y modificarla para ayudar. En el libro de Margarita del Olmo (2010) al que hicimos referencia al principio, podemos decir que uno de los principales temas es el cuestionamiento sobre si el científico debe o no modificar la realidad estudiada y sobre si hacerlo o no lo hace menos o más científico. Por ejemplo, está "De responsabilidades, compromisos y otras reflexiones que llevan a la antropología aplicada" de Alicia Re Cruz, quien sostiene que la antropología aplicada y la investigación acción participativa suponen los paradigmas más apropiados a ser tomados en cuenta, a pesar de que en un principio pudieran haber sido consideradas "hijas ilegítimas" de la disciplina. De manera similar, en "La posición del antropólogo en la revalorización del patrimonio: el dilema de la «participación observante» en la Batalla Naval de Vallecas" de Elizabeth Lorenzi, el argumento principal es que si bien la ciencia busca la imparcialidad, el antropólogo no puede mantenerse al margen cuando la construcción de una identidad es lo que está en juego entre los informantes. En síntesis, según ambas, tomar acción no es anti científico y, es más, es parte de las responsabilidades que debe tomar el investigador.

Por otro lado, es nuestra opinión personal que el deber de un científico es primero como científico y luego como cualquier otra de sus facultades como ser humano. Básicamente, y siguiendo la línea de ambas autoras, esto se debe a nuestra propia formación, por lo que no pretendemos instaurarlo como verdad universal. Así como Elizabeth Lorenzi es influida por su educación en intervención social, en nuestro caso la búsqueda de la verdad se impone

como nuestra meta principal. Claro está, el objetivismo es una utopía, por lo que la inclusión de varias voces busca garantizar el acceso una parte más amplia del espectro aunque éste jamás podrá ser retratado en su totalidad ni a la perfección. Se trata de alguna especie de “justicia epistemológica”, si se quiere, pero cuyo fin es lograr mostrar las situaciones tan reales como sea posible.

De acuerdo a esta finalidad, no podíamos permitirnos elegir las responsabilidades como neófitos del grupo por encima de las que teníamos como investigadores. Por tanto, fue claro que debíamos mantener cierta distancia a partir de ese momento y hasta terminar la investigación. Por otro lado, también fue claro que no podíamos anteponer nuestros miedos al fracaso y debíamos enfrentarlos con valor e idear alternativas que no traicionaran la veracidad del método científico; de otro modo, acabaríamos siendo oportunistas y cualquier logro que consiguiéramos sería vacío. Es en este sentido que hablamos de una “ética científica”, la ética que supone el no falsificar la información que se presenta como veraz ante una comunidad académica.

Por otro lado, esta reflexión ética que está basada en el primer año de trabajo de campo nos sirvió para implementar las modificaciones del caso en nuestra relación con los informantes en el medio año siguiente. De más está decir, asimismo, que se ha mantenido el anonimato de todos y cada uno de los informantes reemplazando sus nombres reales con otros obtenidos mediante un algoritmo aleatorio. Del mismo modo, la información personal de cada quien, así como todo aquello que ellos quisieran mantener en secreto, no está presente en esta tesis por respeto y gratitud para con nuestros informantes, sin los cuales nada de esto podría existir.

~. CAPÍTULO I.~

CREENCIAS Y PRÁCTICA MÁGICO-RELIGIOSA DE LOS (NEO)PAGANOS EN LIMA

En este primer capítulo sentaremos las bases para el análisis posterior. Por tanto, si bien nuestro objetivo central está enfocado en evaluar las motivaciones y los objetivos que suscitaron la conversión en nuestros informantes, esto sólo podrá lograrse a cabalidad si antes nos damos un espacio para conocer y entender la naturaleza de sus cultos y sus prácticas. No obstante, de más está decir que no sería posible abarcar todos y cada uno de los detalles; particularmente, si consideramos que hay una preferencia muy marcada por combinar un sinfín de elementos rituales, míticos y culturales de distintas tradiciones de todas partes del mundo, como veremos a continuación. En ese sentido, las permutaciones se harían virtualmente infinitas.

Por tanto, hemos seleccionado tres tendencias principales, las mismas sobre las que se hablará recurrentemente en el desarrollo posterior de esta tesis; a saber, la *wicca*, la *magia del caos* y el *eclecticismo*. Cada uno será tratado en su propia sección, exponiendo los detalles según apliquen en cada caso.

1.1 WICCA

1.1.1 Presentación

La *Wicca* (o *Wica*) es una religión que evoca diversos elementos referentes a la naturaleza y lo silvestre, a pesar de lo cual ha tenido bastante acogida en medios urbanos. Los orígenes de la *wicca* dependen de sus practicantes: hemos identificado que hay quienes dicen que se trata de la religión de las brujas del oeste de Europa, por siglos mantenida en secreto por miedo a la inquisición mientras que otros alegan que ésta empezó a existir a mediados del s. XX con la obra del inglés *Gerald Gardner*. Lo cierto es que actualmente hay varias ramas de entre las cuales destacan la *wicca gardneriana*, la *seax wicca* o tradición sajona, la *wicca diánica feminista* y la *wicca alejandrina*. Se caracteriza por la práctica de la magia como complemento de la religión y la deidad está encarnada en una dualidad entre el *Dios* y la *Diosa* o "*el Señor*" ("*the Lord*") y "*la Señora*" ("*the Lady*"). En Lima, hemos identificado wiccanos gardnerianos, *Seax wiccans* y *wiccanos celtas*, aunque hay quienes dicen seguir la *wicca* sin especificar una rama.

1.1.2 Historia del grupo/movimiento

1.1.2.1 Origen

Como dijimos, el origen de la wicca es doble, según las dos perspectivas que mencionamos. En primer lugar, está la percepción del origen mítico de la misma que es rastreado hasta las tradiciones de brujería previas a la llegada del cristianismo al oeste de Europa. Los informantes que defienden esta postura sostienen que existe una continuidad entre aquellas antiguas prácticas y las actuales, continuidad que se habría mantenido por medio de la transmisión oral de los conocimientos de padres y madres a hijos e hijas. Muchas veces, se trata de personas que siguen ellos mismos una tradición familiar y sostienen que la wicca gardneriana y sus derivadas están meramente *basadas en* la original.

Por otro lado, hay quienes sostienen que la wicca empezó en los años cincuenta con Gerald Gardner y que las tradiciones anteriores – en las cuales se basó G. Gardner – se habían perdido. Es decir, para ellos se trataría de una reestructuración de las creencias que el mismo G. Gardner había recopilado. Según el coven de Seax Wicca en Perú (JUAN MANUEL ESPINOZA: 2008), el antecedente más antiguo sería un gitano conocido como *Old George Pickinhill*, quien formó "*nueve covens*" o grupos cerca de 1860. A uno de ellos ("*The New Forest Coven*") pertenecieron Aleister Crowley y Gerald Gardner. Más adelante, A. Crowley crearía el *Thelema* – su propia corriente – y, antes de morir, le entregaría a G. Gardner su *libro de las sombras*, donde estaría escrita la esencia de su práctica mágica. Con esta influencia y la de lo que llamó "*estructura tradicional de ritos*", G. Gardner formó "*The Wica*" en 1953 para luego dejarla y crear "*The Scottish Wica*" junto con otro hombre llamado Charles Clark (Melissa Seims: 2008).

Hay quienes hacen una diferencia entre "Wicca Tradicional Británica" ("British Traditional Wicca" o BTW) y "Wicca ecléctica" (Patricia Deneen: 2009) y, si bien es cierto que esta distinción tiene más sentido en EE.UU. donde "[...] *cientos de covens eclécticos con diferentes filiaciones han aflorado durante la última parte del s. XX [...]*" (Íbid), en el Reino Unido también surgieron otras agrupaciones paralelas. Melissa Seims (2008) cuenta cómo Charles Cardell, un integrante de un coven de "*The Scottish Wica*", quiso formar su propia tradición a fines de los años cincuenta y llamarla "*Wicce*", alegando que G. Gardner la había copiado de él. A esto sucedieron una serie de incidentes y altercados entre ambos, llegando incluso a litigios judiciales que resultaron favorables para el segundo. Como resultado de esto, a pesar de la idea de que etimológicamente "Wicca" es más apropiado que "Wica", fue esta

última la que se consideró más legítima. Sin embargo, hubo otra mujer que influyó en la creación del "*libro de las sombras*" (libro de rituales y creencias) gardneriano y su nombre era Doreen Valiente. Ella defendió la etimología a pesar de la rivalidad entre G. Gardner y C. Cardell y aunque no se sabe si habrá sido por ella, porque los litigios popularizaron la brujería o por algún otro motivo, hacia finales de los años sesenta la tradición era muy conocida pero con su escritura con doble "c" (Íbid).

En 1966 otro iniciado – pero esta vez de de "*The Wica*" –, Alex Sanders, formó su propia tradición, la cual es conocida como "wicca alejandrina" (JUAN MANUEL ESPINOZA: 2008). Sin embargo, él aceptó que ésta se desprendía de la gardneriana y no pretendió acusar a su fundador. Trece años después, un iniciado de "*The Scottish Wica*", Raymond Buckland, migraría a EE.UU. donde formaría su propia religión basada en la *Wica* de Gardner pero no como una continuación de esta sino como una nueva religión con influencia de la wicca gardneriana: estamos hablando de la Seax Wicca (Íbid; correos electrónicos con R. Buckland).⁵

1.1.2.2 Proceso de establecimiento en el Perú

En el Perú, hemos rastreado la llegada del (neo)paganismo a los años noventa, aproximadamente, según las entrevistas. Sin embargo, el *post* más antiguo que hemos encontrado en un foro es de 1999 (Libro de Contactos de Wicca y Paganismo – Perú: 2011), aunque da a entender que ya antes ha existido información previa que quizás se haya perdido por su antigüedad: "*Quisera más información sobre su religión, estoy muy interesado sobre ustedes quisiera que me respondan a mi correo o e-mail para poder formar una iglesia.*"; otro comentario: "*Me intereso mucho su historia quisiera saber si hay libros que tengan mas informacion y quisiera saber mas sobre la iniciacion, ya que muchas de sus ideas coinciden con las mias y con que personas me puedo contactar para una posible iniciacion. Gracias*"⁶. El foro se mantiene activo hasta la fecha con un total de setenta y cinco páginas con comentarios. Veamos otros dos ejemplos de 1999 para ilustrar cómo la Wicca fue uno de los primeros temas de los que se habló: "*Quisiera conocer mas sobre «Wicca»*"; "*He leído sobre magia celta y wicca y muchas de las ideas que tengo coinciden con muchas de las cosas que he leído, quisiera saber si aquí en Lima se practica la Wicca y me gustaría saber dónde y cómo*".

⁵ Para más detalles en la sucesión de tradiciones wiccanas ver el apéndice 1.

⁶ Las citas se han mantenido tal cual están escritas en el foro, incluyendo los errores ortográficos originales.

Si bien es cierto que pudo haber llegado antes – y probablemente haya sido así –, es a partir de estas fechas que comienza a popularizarse y difundirse por internet. Claro está, el internet mismo empieza a popularizarse (en su uso y en su costo) en estos años, por lo que antes puede haber sido difundido entre secciones de la población de (neo)paganos en Perú que no hemos identificado. Sin embargo, la observación, las entrevistas y las encuestas que hemos hecho indican que fue a partir de esta década que empezaron a programarse reuniones cara a cara entre distintos (neo)paganos, complementarias a la comunicación por foros de internet como el que citamos. Las primeras reuniones también tuvieron como tema central a la Wicca, según nuestros informantes.

Sólo resta decir que entre quienes integran nuestra muestra varios se consideran “*practicantes solitarios*” y sólo uno proviene de una “*tradición familiar celta*” (de España) que él ha equiparado con la *wicca celta*. A grandes rasgos, la historia de este caso en particular es la siguiente. Nuestro informante dice haber tenido dos tías maternas que se casaron, ambas, con hombres españoles. Nos dice, también, que el mayor de estos tíos políticos inició a su otro tío en un *clan* familiar (“*Vallés*”) y este, a su vez, lo inició a él posteriormente. El culto era de origen celta, y fue recién más adelante que nuestro informante, al “*ver un documental sobre wicca*” en el canal “*infinito*” llamó a su tío para preguntarle “*por qué habían tantas semejanzas*” con lo que ellos hacían. Esta pregunta parece haber sido el desencadenante para que, luego de un largo proceso de pruebas, reciba la última iniciación en la religión de su clan y es a partir de esto que él denomina a su tradición “*wicca celta*”. Cabe enfatizar que él mismo llama a su tradición como propia de un “*linaje familiar*”: por su familia ritual – y, a la vez, parentela extensa – y no porque sea algo propio de toda su familia consanguínea.

Fuera de eso, el único grupo estructurado que hemos identificado ha sido el coven de Seax Wicca que recientemente cambió su nombre a “Mimir’s Well Se þ Coven” (pronunciado “*mimirs wel sax coven*”). Desde su formación, ha cambiado varias veces de integrantes y el único miembro fundador que aún continúa es el líder del grupo. En el blog de esta agrupación (JUAN MANUEL ESPINOZA: 2008) señalan que tuvieron una participación activa en el *Witan* internacional, algo similar a un consejo de representantes de cada país en que se practica la Seax Wicca.

1.1.3 Organización y Funcionamiento

1.1.3.1 Organización

Como mencionamos antes, el único grupo organizado de practicantes de wicca que hemos encontrado es el Mimir's Well Se þ Coven, fuera de lo cual hay "*practicantes solitarios*": individuos que siguen de manera autónoma su fe y practican sus ritos solos, pero sí comparten información con otros. Varios de ellos incluso celebran algunos rituales junto con el coven Mimir's Well. El "practicante solitario" es una alternativa que existe dentro de la wicca para aquellos que no quieren formar parte de un coven. Si bien es una figura conocida y difundida, no estamos seguros hasta qué punto es aplicable en ramas jerarquizadas y estructuradas como la gardneriana o la alejandrina donde incluso existe un voto de secreto. Por otro lado, en la *wicca ecléctica* es una figura muy común y en la seax wicca también. En esta última, basta con que el interesado en la religión haya leído las bases – que se encuentran en el libro "Buckland's complete book of witchcraft" (RAYMOND BUCKLAND: 2004) – y atravesado un rito de "autodedicación en solitario" en el que jura ante los dioses seguir esta tradición (Ídem). Un "autodedicado" o "practicante solitario" en la seax wicca es considerado un *gesith* o iniciado y, si este quisiera adscribirse a un coven, los miembros de este tendrían que tratarlo como a un igual siempre y cuando lo juzgasen apropiado. En Lima, esta es la opción más frecuente entre los que dicen ser wiccanos y siempre están en contacto con otros (neo)paganos a través de foros, grupos de facebook o simplemente contacto cara a cara con amigos que practican religiones afines.

Por otro lado, está el caso de alguien que sigue la *wicca celta* que practica voto de secreto y nos es desconocida toda información salvo sus creencias más básicas. Por tanto, habiendo indicado esto, dedicaremos esta sub-sección a la agrupación de tradición sajona que mencionamos primero, excepto en los puntos sobre "ramas y especializaciones" e "instancias internacionales de organización" para los cuales es posible complementar con información teórica sobre la wicca presencia global a lo largo de la historia.

1.1.3.1.1 Organigrama

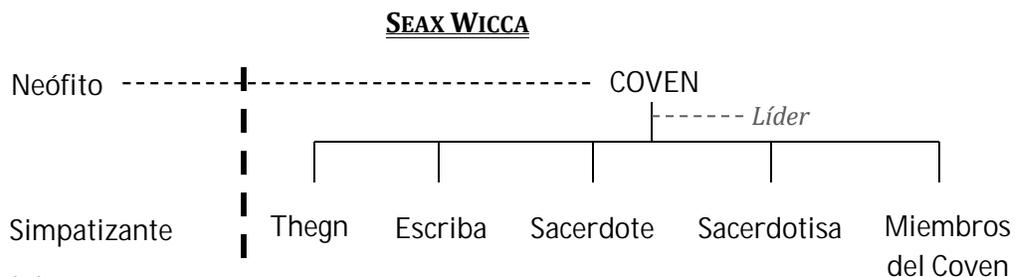


Diagrama 1.1.3.1.1

En la Seax Wicca – y en la wicca en general – las agrupaciones se conocen como “covens” y están integrados por iniciados. Cada coven es autónomo y se regula a sí mismo, por lo que no existe algo similar a una “iglesia” de escala internacional. Para efectos de esta explicación, tomaremos como ejemplo un coven en la seax wicca y las diferencias que existan con su equivalente en otras ramas de la religión serán explicitados. Así, el diagrama 1.1.3.1 nos muestra una estructura sinárquica que prescinde de grados, la cual representa cómo debe ser en teoría. Sin embargo, del lado derecho se puede ver en color plomo que existe un filtro adicional entre los miembros del coven y las decisiones finales que se toman a nivel de grupo: el líder. La seax wicca se caracteriza, precisamente, por haber elidido los grados de iniciación que las otras ramas aún conservan. En la “confederación de brujos americanos” organizada en 1974 en Minnesota por un editor llamado Carl Llewellyn, el fundador de la seax wicca estableció trece principios que hacían a su creación distinta de la Wicca Gardneriana de la cual él procedía (JUAN MANUEL ESPINOZA: 2008) de los cuales es pertinente uno:

" 8- Llamarse a sí mismo "Bruja/o" no hace a uno/a Bruja/o, pero tampoco lo hace la herencia, ni el coleccionar títulos, grados e iniciaciones. Una Bruja trata de controlar a las Fuerzas que la vida posible dentro de ella misma para vivir sabiamente y hacer su voluntad sin perjuicio para otros y a tono con Naturaleza."

Sin embargo, otras ramas como la wicca gardneriana y la alejandrina, por ejemplo, mantienen una iniciación en tres grados que probablemente esté influida por la estructura masónica, siendo que dicha institución iniciática tuvo una gran influencia en Gerald Gardner (JUAN MANUEL ESPINOZA: 2008). Sobre la wicca celta que practica uno de nuestros informantes, sabemos que también hay tres grados de iniciación y un cuarto grado honorario (“ algo similar a un obispo”, nos dice). En todos los casos anteriores existe voto de secreto, por lo que los detalles y las funciones de cada grado nos son desconocidas, aunque nos queda claro que

existe una jerarquía de rango que se manifiesta en la interacción entre sus miembros de diversos grados.

En el caso de la seax wicca, como se ve en el diagrama, todo iniciado tiene el mismo rango, pero también hay una triple partición de categorías utilizadas para denominar a quienes tienen contacto con el coven. En primer lugar, están los "*Gesith*" (pronunciado "*llecith*") que son los iniciados; es decir, quienes integran formalmente el coven y han realizado un juramento ante los dioses. En oposición a ellos están los *theow* y los *ceorl* que no forman parte del coven sino que tienen relación de proximidad con el mismo. Los "*Ceorl*" (pronunciado "*kowl*") son los *neófitos*; es decir, aquellos que tienen un status liminal en la medida en que están próximos a formar parte del coven, si es que son aprobados desde luego. El período de neofitado dura un año y un día y los *ceorl* reciben una capacitación en la doctrina y preceptos básicos de la seax wicca. Además, deben asistir a todos los *sabbats* o ritos de devoción ordinarios (de los que hablaremos más adelante). Pasado este tiempo, el *ceorl* será iniciado cuando los miembros del coven lo juzguen apropiado. Finalmente, está el "*Theow*" (pronunciado "*thow*") o simpatizante, que básicamente es cualquier persona externa al coven e mantenga cierta proximidad por vínculos de amistad o asistencia a eventos y actividades abiertas al público en general, siempre que mantengan algún interés en la wicca. De esta forma, existiría un paso progresivo de *theow* a *gesith* donde el *ceorl* ocuparía una fase intermedia por un período prolongado de *communitas* en el que gozaría de un status liminal sin formar parte ni del coven ni del cuerpo de personas ajenas a este dentro de la estructura (Arnold Van Gennep: 1975; Victor Turner: 1988). Sin embargo, no se puede hablar de grados porque tanto *theow* como *ceorl* son etapas previas a formar parte del coven.

De manera paralela, existió un tiempo algo llamado "*Witan*", un consejo de representantes escogidos de cada país de culto Seax Wicca. Dentro del *Witan* había un director conocido como "*Steward*". No obstante, esta forma de organización internacional no duró mucho ya que el tercer Steward tuvo que ser destituido luego de que manifestara públicamente y a nivel institucional un rechazo homofóbico y un interés en el sacrificio de animales. Luego de esto, Raymond Buckland, el fundador, eliminó este cargo y el *Witan* se convirtió en algo más bien simbólico. Mientras existió, sus funciones fueron regular que la religión se practicara correctamente en cada país y una guía a todos los *gesiths* de sus respectivas áreas. Cabe mencionar que el líder del Mimir's Well Seax Wicca integró el *Witan* a

nivel de América Latina durante un tiempo. Finalmente, R. Buckland tiene el título honorífico de "*faeder*" o "padre".

Por último, dentro de un coven existen cuatro cargos que pueden asumir los iniciados: el *thegn* o guardia, el escriba, el sacerdote y la sacerdotisa (si cualquiera de estos dos últimos asume este cargo más de una vez entonces se le considera "sumo sacerdote" o "suma sacerdotisa"). El primero es más bien simbólico, ya que no es necesario guardar a los practicantes de ningún peligro como ocurría con las brujas durante la inquisición; el segundo es el secretario que mantiene registro de todo en el libro de las sombras (conocido en la Seax Wicca como "tree") del coven. Veremos más sobre el "libro de las sombras" más adelante, pero baste decir que se trata de un diario, a grandes rasgos. Finalmente, los dos últimos son los celebrantes de los rituales y las decisiones deben tomarse en conjunto con todos los integrantes del grupo. Como vimos, no obstante, eso no sucede exactamente así, por lo que pasaremos a hablar ahora de la relación que existe entre el líder y los seguidores.

1.1.3.1.2 Los líderes y seguidores

Empecemos por señalar que el único miembro fundador que ha permanecido en el grupo es al que actualmente nos referimos como "*líder*" en ausencia de un término técnico dentro de su propia organización (en teoría este cargo no existe y en la práctica los seguidores lo llaman por su nombre). Se trata, así, de un líder carismático, el mismo que es visto como un *maestro* por los demás integrantes del coven. Ciertamente es que desde mediados de los años noventa sus miembros han cambiado con el tiempo y este líder se ha encargado de "*entrenar*" o adiestrar a los neófitos que se han ido iniciando en el grupo, por lo que su influencia ha sido bastante marcada en la socialización de todos al culto. Esto, además, cumple la función de medio para legitimar su liderazgo.

En el siguiente diagrama se muestra la sucesión de momentos en los que el coven ha cambiado de integrantes y se ve la experiencia del líder en la Sacra Orden del Corpus Hermeticum.

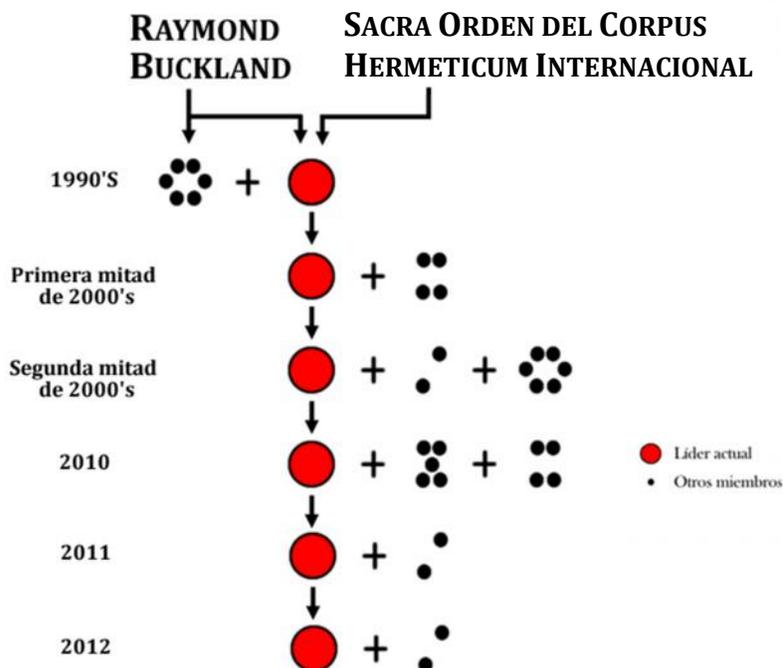


Diagrama 1.1.3.1.2

Tenemos, entonces, seis momentos en los que se producen cambios en la composición del grupo. Durante la primera fase, el coven es constituido por siete miembros fundadores. El actual líder era en ese entonces el más joven de todos y los siete tenían una formación en una organización iniciática conocida como la "Sacra Orden del Corpus Hermeticum Internacional" o SOCHI. Sin embargo, según nuestras entrevistas, seis de los miembros originales fueron abandonando uno a uno por la dificultad que suponía para ellos darse tiempo para estas prácticas y para hacer su vida día a día, trabajando o estudiando. Uno a uno fueron legándole algo que ellos conocen como *vril*, dicho en sencillo un tipo de energía espiritual, al actual líder que terminó manejando toda la energía del coven él solo. Esto sucedió hacia finales de la década del noventa y el nombre original del grupo fue "*Coven of the Awen Seax*".

Ya a comienzos de siglo, el líder contactó nuevos interesados en la religión, siendo que sólo cuatro aprobaron el neofitado y pasaron a integrar el grupo. Sin embargo, por motivos distintos dos de ellos dejaron el coven, principalmente por diferencias con el líder y encuentros no resueltos que los llevaron a cuestionar su autoridad. Los dos que se quedaron ayudaron al líder a iniciar a una nueva generación compuesta por seis neófitos. Poco antes de que éstos se inicien, el grupo cambió de nombre para llamarse *Seax Wicca Peru Coven*. Sin embargo, no se iniciaron todos juntos. Sólo dos de ellos pasaron a ser gesiths y otros tres se mantuvieron como neófitos por un tiempo hasta que hubo una convocatoria para nuevos

ceorls en el 2010. Fue entonces que uno más pasó a ser *gesith*, quedando así cinco iniciados en total además del líder.

Hacia este punto, que sería la cuarta fase, llegaron varios interesados que, tras pasar una entrevista, fueron considerados aptos para ser *ceorls*. Sin embargo, después de poco tiempo varios lo dejaron y sólo quedaron cuatro. En febrero, para el Sabbat de Lughnasadh (que trataremos más adelante), el coven hizo un campamento de una noche en Lomas de Lachay y celebró con botellas de licor, carne a la parrilla, una fogata y danzas con antorchas. También fue durante este ritual que los nuevos neófitos eligieron sus *nombres mágicos* y los escribieron con runas en un papel que quemaron en la fogata. Con este acto, quedaron consagrados a los dioses. Pero a este ritual no pudieron asistir los dos iniciados más antiguos que dijeron que se les complicaba con sus nuevos horarios de trabajo. Menos de un mes después estaban dejando el coven. Más adelante manifestaron que también habían tenido desacuerdos con el líder y, sobre todo, consideraban que estaba llevando la religión por un lado demasiado hermetista.

Los demás se mantuvieron y hubo una nueva convocatoria de neófitos, de los cuales sólo quedó una persona, mujer. La estrategia fue asignar un neófito a cada iniciado, siendo que el líder tuvo dos a su cargo, entre ellos la última en integrarse al grupo. Hacia mediados del 2011, un neófito había dejado el grupo y lo mismo sucedió con uno de los iniciados. Posteriormente, los dos iniciados restantes tuvieron diferencias entre sí y ambos decidieron dejar el grupo, una de ellos no sólo decepcionada de su experiencia sino con un rechazo marcado hacia el líder. También, la última neófito en unirse decidió dejarlo porque consideró que el líder "enseñaba hermetismo y no wicca", ante lo cual el líder apela que "el hermetismo es la base para entender cualquier religión" y que R. Buckland había aprobado que utilizara esta metodología. Como resultado, el coven quedó reducido al líder y dos neófitos, una de ellos era mujer. Esta sería la quinta fase en el diagrama.

Finalmente, durante el 2012 esos neófitos tuvieron que hacer las veces de sacerdote y sacerdotisa hasta que uno de los *gesiths* que habían dejado el coven el año anterior decidió reincorporarse. Más adelante, el otro que había abandonado el grupo en el 2011 también retornó. En ese momento se supo que varios de los neófitos y *gesiths* que dejaron el coven habían formado un *kindred* o grupo de practicantes de otra religión (neo)pagana de filiación nórdica: *Asatru*. No obstante, este último que mencionamos había dejado esta nueva agrupación para volver a sus raíces porque encontró que sucedió lo mismo: una de las ex-

gesiths del Seax Wicca Peru Coven se había vuelto una lideresa carismática en el *kindred*. Sobre este último punto sólo tenemos este testimonio, ya que el *kindred* nunca nos permitió conversar con ellos ni observar su práctica ritual. En este punto, el líder comenzó a intercambiar correos electrónicos de manera frecuente con R. Buckland, por lo que decidió formar “30 lineamientos” que resumieran la práctica de la seax wicca y comenzó a contactar covens en Alemania y Filipinas, entre otros, para extender sus redes sociales y su influencia. Parte del cambio fue renombrar a la agrupación como “*Mimir’s Well Seāþ Coven*” (Veremos más sobre esta historia en el último capítulo de esta tesis). A estas alturas, los dos neófitos que habían tenido que actuar como sacerdote y sacerdotisa ya eran también iniciados, pero un mes luego de su juramentación como tales decidieron dejar el coven por no sentirse del todo devotos a los dioses que ahí adoraban. Queda, de esta forma, la última fase en la que únicamente restan en la agrupación el líder y los dos iniciados que regresaron.

Como vemos, a excepción de los dos últimos que dejaron el coven, todos los demás lo hicieron por cuestionar la autoridad del líder, entre otras cosas al menos. Asimismo, muchas veces fue puesta en duda la preponderancia que éste le otorgaba al hermetismo en la instrucción. Sin embargo, el discurso del líder es bastante paternal, él mismo dijo una vez a los neófitos que estaban a su cargo que “los quería como a hijos” y que velaba por su bienestar y educación. Es decir, si bien es cierto que ha habido roces entre los miembros del coven y el líder, siempre ha habido un primer momento en el que lo han considerado su maestro y nunca se ha puesto en duda su conocimiento. Sobre el liderazgo carismático dentro de esta y otras agrupaciones (neo)paganas veremos más detalles en el último capítulo.

1.1.3.1.3 Ramas y Especializaciones

Es importante recordar que el origen de la wicca es visto de maneras distintas según distintos practicantes de la misma. Históricamente, esta viene de la obra de Gerald Gardner, tal como mencionamos anteriormente; míticamente, la tradición guarda filiación directa con la religión de las brujas de Europa occidental. En ese sentido, existen ramas que reclaman descender de esta religión antigua, como es el caso de la *wicca celta* que sigue uno de nuestros informantes. Sin embargo, la mayoría de ramas reconocidas descienden de *the wica* o de *the scottish wica*, tal como mencionamos al principio. Para mayor detalle, recomendamos revisar el esquema creado por el Mimir’s Well Se þ Coven que se encuentra en el apéndice A de esta tesis. En este momento sólo hablaremos de las tendencias principales.

En primer lugar, está la wicca gardneriana que es como se conoce al total de prácticas registradas por Gerald Gardner en su libro de las sombras o *diario* del coven. Esta presenta una organización jerarquizada en tres grados de iniciación y mantiene voto de secreto con respecto a sus prácticas y a los nombres de sus dioses. No obstante, siempre es un dios y una diosa. La wicca gardneriana forma parte de lo que se conoce como la BTW o "*British Traditional Witchcraft*". Un derivado de esta rama es la *wicca alejandrina*, fundada por Alex Sanders al reestructurar el libro de las sombras gardneriano. También ellos forman parte de la BTW por descender directamente de la wicca de Gardner y también ellos mantienen voto de secreto. En ambos casos existe una cabeza que lidera a nivel mundial: en un principio fueron sus fundadores pero ahora lo son sus sucesores.

Por otro lado, la seax wicca no es una rama que se desprenda directamente de la gardneriana, por lo que no forma parte de la BTW. Lo que sucedió en este caso fue que Raymond Buckland, el fundador, era un iniciado de tercer grado de *the scottish wica* y fue portavoz de la misma por varios años y mantuvo contacto directo con el mismo Gerald Gardner. Sin embargo, él decidió dejar la religión y formar su propia tradición, una sin sistema de grados ni voto de secreto. Por tanto, se trata de una religión aparte, aunque sigue manteniendo filiación con la wicca en general. Por último, uno de los *stewards* de la seax wicca, Sean Percyval (Inglaterra), decidió crear un corpus de prácticas y rituales mágicos propios de la tradición sajona e inglesa al cual denominó *Lyblac*. Este es reconocido oficialmente como un *offshoot*; es decir, algo que se desprendió de la seax wicca pero que no supone una tradición autónoma en sí misma sino que permanece como un suplemento de la rama de la cual proviene.

Por último, está la *wicca ecléctica* que no tiene ningún tipo de organización internacional. En realidad se trata de una rama mayor que incluye distintas tradiciones que dicen pertenecer a la wicca. En gran medida, estas surgieron en EE.UU. en los años setentas (Juan Manuel Espinoza: 2008) tuvieron distintos orígenes. Un ejemplo representativo es el de la *correlian wicca*, que lleva su nombre en honor al apellido de un clan de indígenas norteamericanos que sistematizaron las prácticas mágicas de su tradición familiar y agregaron la palabra "wicca" al final. Este fenómeno de agregar "wicca" luego del nombre distintivo de cada rama ecléctica se generalizó durante el auge y popularización de esta religión en EE.UU. luego de que R. Buckland empezara a enseñar por medio de un seminario por correspondencia en este país (Ídem). Hoy en día sigue siendo común que nazcan nuevas

“ramas” de la wicca de la misma manera y existen conflictos a nivel internacional por este motivo entre quienes defienden la tradición y quienes son partidarios de la libertad de formar y reformar su propia religión “wiccana”. Algunas veces, esto hace que se regrese a la vieja disputa entre si debe escribirse *wica* o *wicca*; por ejemplo, el Mimir’s Well Se þ Coven prefiere utilizar la versión con una sola “c” para legitimar su tradición. Veremos más sobre este antagonismo entre facciones en el último capítulo.

1.1.3.1.4 Medios de Comunicación

Los principales medios de comunicación que utiliza este grupo son su blog y su perfil de facebook. El primero es usado para publicar información teórica con respecto a su historia, tradición y creencias, así como principal recurso de estudio para los neófitos y quienes quieren llegar a formar parte del coven. El segundo, por otro lado, reemplazó las funciones de comunicación de eventos que antes desempeñaba el blog por ser un medio más eficiente para difundir información. Asimismo, en facebook el coven tiene un grupo llamado “Seax Wicca Grove” que emplea para mantener en contacto a aquellos que ya han participado antes de charlas, eventos y rituales públicos y otro llamado “Americ(k) Esotéric(k)” para difundir los conocimientos que están en el blog pero de manera más completa y con la posibilidad de que los participantes contesten y hagan preguntas. Ambos grupos empezaron con mucha actividad, pero actualmente el que más se usa es el propio perfil del coven Mimir’s Well.

1.1.3.1.5 Financiación

La financiación del grupo corre por cuenta del líder del mismo principalmente. Por ejemplo, últimamente han comprado bustos de los dioses, cuchillos rituales y otros elementos más, así como bastantes libros: todo ello pagado por el líder del coven. Sin embargo, cuando es momento de celebrar los rituales, todos los integrantes contribuyen para comprar el vino y el biscocho que utilizarán o, en todo caso, la comida y el licor que será usado. Por último, luego de algunos eventos públicos, han implementado una caja de donaciones que circulan entre los asistentes antes de terminar. Dicha donación es voluntaria.

1.1.3.1.6 Instancias internacionales de organización

Como mencionamos anteriormente, no existe una jerarquía universal de la wicca sino que hay diversas ramas que son autónomas de la misma manera en que lo son las diversas ramas del cristianismo. Sin embargo, tradiciones como la alejandrina y la gardneriana sí

tienen una estructura donde existe un líder mundial. En el caso de la primera, empezó siéndolo Alex Sanders y ahora lo es su viuda; en el caso de la segunda, empezó siéndolo Gerald Gardner, luego compartió este cargo con una iniciada llamada Doreen Valiente. En el caso de la seax wicca, si bien Raymond Buckland sigue siendo reconocido a nivel mundial como fundador, no ejerce un liderazgo militante de quienes se adscriben a su religión; es más, formalmente dejó la religión y empezó una nueva de inspiración gitana.

Durante un tiempo, no obstante, existió el *witan* en la seax wicca tal y como mencionamos en la primera parte de esta sección. El motivo que ocasionó que R. Buckland decidiera elidirlo fue el mismo que lo llevó prescindir de los grados cuando recién estaba fundando la religión. Lo que quería evitar era algo que él llamaba "*ego trips*"; es decir, que apareciera alguien que creyera ser superior a los demás y pretendiera dominar a los seguidores de la religión. Esto es algo que él criticó en las demás tradiciones.

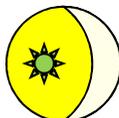
De manera paralela a la wicca, existe algo llamado la "*Federación Pagana Internacional*" o PFI por sus siglas en inglés. Se trata de una organización que agrupa a miembros de distintas religiones y tradiciones (neo)paganas y publica una revista y ofrece un foro de discusión en línea para facilitar la comunicación entre ellos (principalmente en inglés). Viene al caso mencionar esta asociación mundial de (neo)paganos porque el Mimir's Well Se þ Coven se adscribió a la misma a partir de la primera mitad del 2012 precisamente en busca del aval internacional que no tiene desde su propia organización dentro de la religión. Sin embargo, es importante recalcar que, aunque varios wiccanos gardnerianos, alejandrinos y de otras ramas pertenezcan a la PFI, esta tiene una organización totalmente autónoma y no forma parte de la wicca; es más, la afiliación es personal y quien está asociado a esta en Lima es el líder del coven Mimir's Well.

1.1.3.2 Funcionamiento

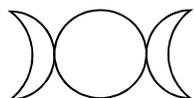
En esta sección nos ocuparemos de exponer los detalles sobre las prácticas y creencias que hemos observado dentro de la wicca. Sin embargo, considerando que tanto la wicca gardneriana como la alejandrina y la celta tienen voto de secreto, nos centraremos únicamente en la seax wicca en la medida en que no existen mayores diferencias con las tradiciones que no pudimos observar, según hemos podido leer.

1.1.3.2.1 Vida cultural

Dentro de la seax wicca es común utilizar un símbolo en el que se puede ver un sol y una luna de la siguiente manera:



Este se encuentra en los tabardos que utilizan los integrantes del coven al celebrar los rituales y representa no sólo a la religión para distinguirla de otras ramas, sino que se ve también la simbología del dios (el sol) y la diosa (la luna). Por otra parte, en la wicca en general se suele utilizar también un símbolo que representa al sol y a la luna pero de la siguiente forma:



El símbolo de la izquierda es *la triple luna* que simboliza las distintas fases que atraviesa la diosa a lo largo de su vida tal y como se ve plasmado en los momentos del año que son celebrados en los *sabbats* (que trataremos en breve). Por otro lado, el símbolo de la derecha sería la representación del *dios astado*, el dios cazador que es venerado en la wicca. El primer símbolo, al igual que la popular expresión *el camino de la diosa* o *la vía de la señora* suele utilizarse como modo de simbolizar a la wicca. Muchas veces se utiliza en el lenguaje de internet la siguiente manera de escribirlo: ")O(". Generalmente se emplea junto con un saludo final; por ejemplo, "Bendiciones)O(".

La vestimenta ritual en el Mimir's Well Se ð Coven consiste en ropa común y corriente, casual, lo que hayan llevado puesto ese día. No obstante, los gesiths utilizan tabardos blancos con el símbolo amarillo y verde que vimos a inicios de esta subsección, los cuales van amarrados con sogas con hebras de tres colores: rojo, blanco y negro. En el caso del líder, por haber integrado el *witan* utiliza un tabardo verde esmeralda y porta encima un hábito similar al de un druida abierto por la parte de adelante (como un abrigo); a veces también porta un *cetno*, una gran rama.

Los colores blanco, negro y rojo representan un simbolismo muy común en sociedades iniciáticas como el hermetismo que examinan el tema de la alquimia. El negro, el *ningredo*, es el estado de putrefacción natural o inicial de las cosas. Al iniciar su transmutación, llegan al blanco, el *albedo*, en el que están un poco más cerca de la pureza. Sin embargo, esta sólo se

alcanza al llegar al rojo, el *rubedo*, y esta triple concepción la llevan atada a la cintura en la forma de una soga que sostiene sus tabardos. Estos últimos son blancos para representar la pureza en oposición a quienes no son parte del coven y no llevan ningún atuendo ritual. Por último, los colores y ornamentos del líder se usan para denotar jerarquía y enfocarlo como parte de este *consejo de ancianos* o *sabios* que simboliza el *witan* ahora que no tiene una función política como sí la tuvo al principio.

De manera complementaria, en los rituales se utilizan herramientas y elementos empleados para realizar magia, como agua, sal, varitas, cuchillos, espadas, incienso, velas y estatuillas. El agua a veces se utiliza para representar a la tierra; por ejemplo, si se debe verter vino en la tierra cuando se está en exteriores, al realizar el ritual en interiores este se vierte sobre un cuenco de agua con sal. Esta última se emplea para purificar, siendo el acto de mezclarla con el agua uno de los primeros momentos de todo ritual. Adicionalmente, se utiliza fuego (en las velas) e incienso para reforzar esta purificación. Las varitas no son muy utilizadas, pero simbolizan lo mismo que los cuchillos y las espadas: una vía para canalizar energías. Por último, una vela blanca y otra negra representan la dualidad, la misma que se ve en las estatuillas o bustos de los dioses (*Woden y Frigg*) que están sobre el altar.

Por último, el *libro de las sombras*, o *tree* en la seax wicca, es básicamente un diario en el que se escriben los sueños, hechizos y rituales que se implementan, por lo que habría uno para cada integrante del coven. No obstante, el coven mismo también tiene un libro de las sombras y, en el caso del *tree*, funciona como libro de actas que es llenado por el escriba. En él se detallan los nombres de los integrantes (nombres mágicos y nombres legales), las actividades y los rituales realizados. Hablando de los nombres, es pertinente decir que la iniciación supone una muerte ritual: se deja de lado la *vida mundana* para pasar a ser un *sacerdote* dedicado a los dioses. Es por esto que el aspirante a neófito de crear un nuevo nombre utilizando las letras de su nombre original y otras que obtiene al calcular numerológicamente la fecha de su nacimiento y decodificar los números en letras. En la seax wicca, el primer Sabbat al que asiste un nuevo neófito es el momento en el que consagra su nombre a los dioses. Para esto, crea un *sello* utilizando runas para escribir su nuevo nombre mágico y las superpone de tal modo que quede un único carácter. Este sello es marcado a presión sobre un papel transparente y quemado durante el ritual. Posteriormente, un año y un día después, el neófito debe juramentar ante los dioses que quiere seguir la religión, motivo

por el cual el sacerdote que preside el rito le pregunta si está preparado para morir y tiene un momento de reflexión a solas antes de ser iniciado.

Por otra parte, el culto ordinario está compuesto por rituales que se llaman Sabbats y hay un total de ocho por año. Cuatro de ellos corresponden a las estaciones y los otros cuatro encajan en los puntos medios. Cada uno de ellos corresponde a una etapa distinta de la historia en que la Diosa pasa de ser consorte del Dios a ser madre del nuevo Dios y este pasa de ser hijo de la anterior, a morir y luego un nuevo Dios nace. Estos se dividen en sabbats mayores y menores: Samhain, Imbolc, Beltane y Lughnasadh y Yule, Ostara, Litha y Mabon, respectivamente. En la siguiente tabla se pueden ver los detalles de cada uno:

SABBAT	FECHA	CELEBRA	TIPO
Samhain	1 de Mayo	La noche en que los muertos van al más allá, "año nuevo"	Mayor
Yule	21 de Junio	Solsticio de invierno	Menor
Imbolc	1 de Agosto	Fertilidad, fiesta del fuego	Mayor
Ostara	21 de Setiembre	Equinoccio de primavera	Menor
Beltane	31 de Octubre	Fiesta del fuego, fertilidad	Mayor
Litha	21 de Diciembre	Solsticio de verano	Menor
Lughnasadh	1 de Febrero	Cosechas y prosperidad	Mayor
Mabon	21 de Marzo	Equinoccio de otoño	Menor

Matriz 1.1.3.2.1-1

Como vemos, los sabbats mayores están asociados con la fertilidad y con el fuego, ya que el origen de estos es el de una sociedad campesina que utilizaba este calendario para festejar y recordar momentos cruciales a lo largo del año.

Los Sabbats constan de cuatro etapas. En primer lugar, la "*erección del templo*", el momento en el que se ritualiza la sacralización del espacio en el que se va a dar la performance del Sabbat. Acto seguido, hay un momento específico para cada ritual; por ejemplo, en Ostara se "plantaron" semillas en un maceta junto con papeles con deseos escritos por todos los participantes; en Beltane se ataron cintas a un mástil y cada participante tomó una y dieron vueltas de manera semejante a una yunza. Sin embargo, en ambos casos hubo música y se invocó a los dioses (Woden y Frigg) para participar. Luego, hay un momento

llamado "*Tortas y licores*" en que se comparte comida y bebida y se tiene una conversación entre todos, es un momento para compartir. Finalmente, se "*aclara el templo*", lo que hace que el espacio abandone su carácter sagrado y vuelva a ser común y corriente. De ahí que pudieran celebrarse virtualmente en cualquier lado; por ejemplo, unos rituales se desarrollaron en la casa del líder mientras que otros se celebraron en el parque *María Reiche*.

Lo primero que debemos destacar es la alta movilidad y flexibilidad que existe para llevar a cabo los sabbats. Así, si bien el espacio en que se realizan es considerado un templo, estos son sacralizados cada vez que es necesario. En otras palabras, los wiccanos toman un espacio profano y se apropian de él para convertirlo en un lugar sagrado, al menos momentáneamente. Asimismo, existe una diferenciación de funciones que se asumen en una jerarquía ritual (sacerdote, sacerdotisa, sumo sacerdote) incluso cuando el grupo alega que no existen jerarquías en su estructura, sino que se trata de una sinarquía.

Por otro lado, los elementos sagrados se vinculan con el motivo de la celebración (i.e. semillas en primavera), pero los informantes nos dijeron durante los rituales que las herramientas (cuchillos rituales, espadas, cálices de agua con sal, velas) se consideran sagradas según sus propiedades enmarcadas en un discurso mágico que les da una funcionalidad para redirigir la energía. Por último, cabe mencionar que en el caso del coven Mimir's Well no hay mayor adaptación de los rituales y existe consistencia entre la performance y los manuales y guías oficiales.

En la siguiente página encontraremos la matriz 1.1.3.2.1-2 que resume los datos registrados durante la observación participante de cinco de los ocho *sabbats*. En ésta encontramos una división cronológica la estructura de los cinco rituales. El primer momento sería la erección del tempo, tiempo en el que el espacio ritual es creado encima del espacio profano. Es en este punto cuando se traza un círculo imaginario alrededor del altar y el espacio para los invitados y, luego de pedir a los dioses que santifiquen el espacio, pasa a ser sagrado. Asimismo, durante el transcurso del ritual, nadie puede abandonar este espacio purificado. Siendo que esta parte ha sido más o menos igual en todos los sabbats, hemos optado por hacer una única descripción que los abarque a todos.

El segundo momento es el que corresponde a cada Sabbat específico; es decir, hay un *guión* delimitado para cada uno y una *performance* distinta dependiendo de lo que se conmemore (ver matriz 1.1.3.2.1-1). Al tercer momento se le denomina "*Tortas y licores*" que

es una traducción de "*Cakes and Ales*" hecha por los miembros del coven. El nombre mismo lo define: se comparten ambos elementos entre todos los participantes y se tienen conversaciones – que suelen ser prolongadas – sobre temas vinculados al ritual que se está celebrando. Muchas veces estos espacios son utilizados por el coven para llegar a más personas y hacer comunicados para publicitar charlas o cambios que piensan realizar. De nuevo, este momento también ha tenido una parte que es común a todos los sabbats pero además hay detalles específicos para cada uno. El último momento del Sabbat es el "*cierre del círculo*", toma un tiempo muy breve, ha sido siempre exactamente igual (siguiendo el guión) y no involucra mayor performance que limitarse a leer un par de líneas mientras se mantiene en alto la *Seax* (espada ritual). Las implicancias rituales, no obstante, son de proporciones mayores en la medida en que este acto devuelve al espacio su condición profana y da por terminado el Sabbat.

Además de esta división cronológica, la matriz 1.1.3.2.1-2 también incluye la distribución de asistentes a cada ritual por a) sexo y b) adscripción al coven (si son neófitos, iniciados o visitantes). Por último, hay una sección con comentarios para cada caso.

	OSTARA			BELTANE			LITHA			LUGHNASADH			MABON		
Asistentes	<i>Neóf.</i>	<i>Inic.</i>	<i>Visit.</i>	<i>Neóf</i>	<i>Inic</i>	<i>Visit</i>	<i>Neóf</i>	<i>Inic</i>	<i>Visit</i>	<i>Neóf</i>	<i>Inic</i>	<i>Visit</i>	<i>Neóf</i>	<i>Inic</i>	<i>Visit</i>
	3 ♂ 2 ♀	4 ♂ 1 ♀	1 ♂ 5 ♀	3 ♂ 0 ♀	2 ♂ 1 ♀	4 ♂ 2 ♀	1 ♂ 1 ♀	1 ♂ 0 ♀	3 ♂ 4 ♀	0 ♂ 0 ♀	3 ♂ 1 ♀	2 ♂ 4 ♀	3 ♂ 2 ♀	3 ♂ 0 ♀	4 ♂ 3 ♀
"Erección del Templo"	<p>Los miembros del coven llegaron a la hora prevista y ordenaron todo para dejarlo listo para la ceremonia. Entre una y dos horas después, terminaron de llegar los invitados. Encima del altar había un depósito con agua, otro con sal, una vela blanca a la derecha y una negra a la izquierda, una vela morada al centro, una varilla de incienso, una flauta, una espada, dos botellas de vino y dos kekes bimbo. Asimismo, al costado había un mástil blanco con doce cintas atadas de colores negro, blanco y rojo.</p> <p>Ante el altar estaban el sacerdote, la sacerdotisa y el sumo sacerdote; los demás estaban sentados del otro lado en semicírculo. La sacerdotisa comenzó a bailar alrededor del círculo salpicando agua con sal, primero, y con el incienso después. Mientras tanto, el sacerdote tocaba la flauta y el sumo sacerdote invocaba a los dioses Woden y Frigg a participar del Sabbat y ocasionalmente tocaba el tambor. Al final, agregó: "¡Así sea! ¡El templo está ahora erigido! ¡Nadie podrá entrar o salir si no es por una buena razón!". El sacerdote sirvió una copa de vino y, levantándola, la consagró a los dioses Woden y Frigg.</p>														
Ritual Específico	<p>Luego, vertió un poco en la maceta que había sobre el altar, bebió un poco y la pasó hacia su izquierda. Cada participante bebió un sorbo y al final el sumo sacerdote (que tocaba el tambor en silencio) terminó lo que quedaba. Luego, la sacerdotisa elevó la maceta pidiendo a los dioses que bendijeran a los presentes y que, florezcan los sueños de los participantes como flores en primavera. Mientras tanto, el sacerdote entregó a cada uno de ellos un papel donde les solicitó que escribieran un deseo o una meta. Después, cada participante colocó una</p>			<p>Luego, vertió un poco en la tierra, bebió un poco y la pasó hacia su izquierda. Cada participante bebió un sorbo y al final el sumo sacerdote (que tocaba el tambor en silencio) terminó lo que quedaba. Luego, el coven cantó una canción llamada "Song to Woden" y el sumo sacerdote explicó que la celebración de Beltane evocaba la fertilidad y que en tradiciones antiguas esto se celebraba dando vueltas alrededor de un palo (May Pole) enredando cintas que formaban un patrón. Luego todos hicieron exactamente eso mientras</p>			<p>Luego, vertió un poco en la tierra, bebió un poco y la pasó hacia su izquierda. Cada participante bebió un sorbo y al final el sumo sacerdote terminó lo que quedaba. Por ser un rito dedicado al <i>dios</i>, el sacerdote tuvo preeminencia. Levantó un cuerno y una vela que representaban al <i>dios</i> y la sacerdotisa los invocó. Luego el sacerdote dio doce vueltas al círculo mientras recitaba un pasaje sobre el sol y el esfuerzo que hay que aplicar para lograr las metas. Después, se paró tras el altar y todos los participantes debieron tomar una manzana y colocarla frente a él haciendo una venia.</p>			<p>Luego, vertió un poco en un cuenco con agua, bebió un poco de vino y pasó la copa hacia su izquierda. Cada participante bebió un sorbo y al final el sumo sacerdote (que tocaba el tambor en silencio) terminó lo que quedaba. La sacerdotisa invocó a los dioses mientras el sacerdote levantaba la espada (Seax). El año anterior este ritual se celebró en Lomas de Lachay y los miembros del coven llevaron antorchas y bailaron con ellas. Esta vez se quedaron en Lima y se limitaron a circular una vela alrededor del área consagrada.</p>			<p>Luego, vertió un poco en un cuenco con agua, bebió un poco de vino y pasó la copa hacia su izquierda. Cada participante bebió un sorbo y al final el sumo sacerdote (que tocaba el tambor en silencio) terminó lo que quedaba. El sumo sacerdote hizo un ritual de consagración para volver el círculo en un "santuario" (esto lo tomó de Lyblac, no es parte original del rito). Luego, un sacerdote elevó la espada (Seax) e invocó a los dioses. El otro sacerdote habló sobre el amor y de cómo se conmemoraba en este ritual la unión de las parejas, al igual que lo hacían la diosa y el dios-consorte.</p>		

	semilla en su papel, la envolvió y "sembró" en la maceta. Representaban los sueños que debían hacerse florecer con esfuerzo.	el sacerdote tocaba una melodía en la flauta. Después, los participantes retornaron a sus lugares.	Finalmente, todos se sentaron en sus sitios nuevamente.	El ritual fue bastante corto y simple, se dio preferencia a la siguiente parte.	Normalmente el sacerdote y la sacerdotisa se besan en este ritual, pero en este caso lo omitieron.
"Tortas y Licores"	El sacerdote exclamó: "¡Así como los dioses nos dan también nosotros compartamos!" y la sacerdotisa circuló vasitos con vino tinto y kekes Bimbo. Luego todos empezaron a comer y se desató una conversación en la que los simpatizantes hacían preguntas y el sumo sacerdote respondía todas, ocasionalmente los iniciados acotaban algo. Después de esto, los miembros del coven cantaron una canción llamada " <i>Song to Woden</i> ", una adaptación de una canción llamada " <i>Song to Odin</i> " que encontraron en internet. El sacerdote tocó una vez más una melodía en la flauta. Acto seguido, el sumo sacerdote dijo levantando la Seax: "¡Así como los dioses nos dan, también nosotros compartamos con ellos y con todos! ¡Por Woden y Frigg! ¡Qué así sea!" a lo que todos los miembros del coven respondieron: "¡Así sea!"				
	Luego de esto, empezó una conversación entre todos los participantes, que se resumió en una serie de preguntas que los invitados hacían y el líder del coven las respondía. Los iniciados comentaban de vez en cuando pero los neófitos nunca dijeron nada. Básicamente, eran preguntas orientadas a los rituales practicados en la Seax Wicca y cómo unirse al coven, a lo que siempre respondían que debían asistir a tres Sabbats y luego pasar un examen. Duró más o menos media hora.	Todos empezaron a comer y se desató una conversación en la que los simpatizantes hacían preguntas y el sumo sacerdote respondía todas, ocasionalmente los iniciados acotaban algo. Las preguntas estaban dirigidas a la historia del ritual y también preguntaron una vez por las consecuencias de haber atacado con magia a alguien, las represalias que esto implicaba y el daño que les sería devuelto por sus acciones. Esta sección duró aproximadamente media hora.	Ya cuando estaban comiendo, empezaron a hablar entre todos de videojuegos. Luego, el sumo sacerdote empezó a explicar el rol protagónico que había tenido el dios en este Sabbat y hubo un par de preguntas sobre el ritual y sobre la magia. En total duró cerca de media hora.	Todos comieron y brindaron, el sumo sacerdote habló del <i>Grove</i> que era un espacio que iba a implementar para dar charlas a los que no integraban el coven. Además, dijo que había dado una charla en la UPCH y otra en la PUCP sobre neopaganismo y también anunció que iban a empezar a llamar " <i>seguidores de los dioses</i> " a quienes asistieran recurrentemente. Anunció que el coven se afiliaría a la <i>Federación Pagana Internacional</i> , respondió preguntas sobre magia e historia de la wicca y de " <i>por qué no adoraba a Inti si era peruano</i> ": básicamente, porque le gustaban las espadas y los vikingos. Duró cerca de una hora.	Todos empezaron a comer y beber. Platicaron sobre las eddas y el sumo sacerdote mencionó que había habido un conversatorio sobre ese tema organizado por ellos dos días antes. También introdujo las nuevas herramientas rituales y los bustos de los dioses que había adquirido. Finalmente, habló del ritual de "consagración" que había usado con estos objetos y que tomó de <i>Lyblac</i> , un <i>offshoot</i> de la <i>Seax Wicca</i> creado por un sumo sacerdote inglés y aprobado por el fundador. Duró cerca de cuarenta minutos.
"Aclarando el Templo"	El sumo sacerdote levantó la Seax y dijo: "¡Así como vinimos en libertad y libre voluntad ahora vamos a partir! ¡Que así sea, el templo está ahora aclarado! ¡El amor es la ley, el amor es el vínculo!" y los miembros del coven respondieron: "El amor es la ley, el amor es el vínculo". Todos conversaron un rato más mientras guardaban las herramientas y limpiaban. Luego todos se dieron un abrazo y se fueron.				
Comentarios	Se realizó en el local del coven. Se usó una maceta para reemplazar la tierra.	Se realizó en el parque <i>María Reiche</i> . Hubo una fogata de palosanto.	Se realizó en el parque <i>María Reiche</i> . No hubo fogata por prohibición.	Se realizó en el local del coven.	Se realizó en el local del coven. Hubo nuevas herramientas y ornamentos rituales. No hubo sacerdotisa, sino dos sacerdotes.

Por otra parte, el culto extraordinario vendría a estar conformado por los *esbats*, que son rituales que corresponden a las fases del calendario lunar. En ellos se realiza magia: constructiva durante el dominio de la luna llena y destructiva durante el dominio de la luna nueva; es decir, cada mitad de cada mes corresponde a cada una de estas fases. Cabe acotar que wicca prohíbe dañar por medio de la magia, por lo que la magia *destructiva* a la que hacemos referencia podría ser, por ejemplo, erradicar un tumor. En este coven, sólo el líder actual y único miembro fundador realiza magia, pero lo hace apelando a su formación como hermetista y no desde la brujería propia de esta religión. Los demás miembros nunca la han practicado. En los Sabbats está prohibida la práctica mágica: son sólo para adorar a los dioses y expresar la devoción.

Adicionalmente, están los ritos de iniciación y de liberación. Los primeros muchas veces se insertan dentro los sabbats, pero también se da el caso de que se realicen el mismo día pero de manera autónoma. Esto último, por ejemplo, sucedió cuando el coven quedó reducido al líder y dos neófitos, momento en el que fue necesario iniciarlos antes de empezar con el ritual ya que, si iban a celebrarlo, no podían dar paso a su propia iniciación. Básicamente, consisten en tres etapas. Durante la primera el neófito está frente al altar mientras que los *gesiths* están detrás del mismo. Estos últimos llaman a los neófitos uno por uno por sus nombres mágicos y salpican agua con sal formando un pentagrama sobre sus frentes para purificarlos. Luego les preguntan si están preparados para morir y ellos deben tomarse unos minutos para reflexionar, tras lo cual juran ante los dioses que la wicca es el camino que quieren seguir. Finalmente, los nuevos iniciados son investidos con un tabardo y una soga blanca, negra y roja que lo ata a sus cinturas., recién un triple abrazo de cada iniciado y se ubican detrás del altar. Si la iniciación se dio durante un sabbath, ellos se mantienen ahí y proceden con el resto del ritual; de otro modo, se da por terminada la celebración y se pasa a la siguiente actividad (generalmente empezar el Sabbat).

Existe también la autodedicación, que vendría a ser el equivalente a la iniciación pero para los practicantes solitarios. Según Raymond Buckland (2004), el aspirante debe trazar un círculo en el suelo y mantenerse dentro de él desnudo con un cuchillo ritual, agua y sal. A continuación, debe invocar a los dioses y consagrar cada punto cardinal. Luego, jura seguir la religión y aceptar los preceptos y creencias de la misma. Una vez hecho esto, *cierra el círculo* y pasa a ser un practicante solitario.

Por último, recientemente se ha añadido el rito de consagración. Este se ha tomado de *Lyblac*, el *ofshoot* de la seax wicca que creó el gesith inglés Sean Percyval. Básicamente, se invoca energías de cada punto cardinal por medio de la invocación del nombre de una runa distinta para cada caso mientras se apunta con una varita en esa dirección. Cada vez que se invoca la energía de una runa, se sopla un cuerno o, en su defecto, algún instrumento que produzca un sonido similar como una flauta. Una vez hecho esto, se moja el objeto a consagrar y se dice en voz alta: "¡Woden y Frig! ¡Dios y Diosa! ¡He aquí un [nombre del objeto], un instrumento dedicado a vuestra adoración. ¡Consagradlo y purificadlo!". Existe una variación para crear un "*santuario*" que se hace limpiando el espacio que se va a consagrar con agua con sal y reemplazando la palabra "instrumento" por "santuario".

1.1.3.2.2 Formación e Instrucción

La formación está dirigida principalmente a los neófitos aunque, en el caso del coven Mimir's Well, el líder también instruye a los iniciados en prácticas mágicas. Antes de formar parte del coven, no obstante, la enseñanza se centra en los preceptos básicos de la wicca así como su historia. Adicionalmente, el líder decidió incorporar elementos propios de la instrucción en la SOCHI tal y como él mismo fue instruido. Entre estos elementos encontramos el manejo de energía, los principios básicos de la transmutación alquímica y *hiemarmene*, un concepto muy similar al del *karma* pero con la diferencia de que se plantea la posibilidad de cambiar el destino.

Para llevar a cabo esta instrucción, se organizan reuniones periódicas (generalmente semanales) en las que todo el coven debe juntarse. Básicamente, el líder es quien imparte las lecciones. Sin embargo, hacia los últimos momentos del trabajo de campo, la metodología cambió y el líder asignó un neófito a cada iniciado para que lo instruya. Lugo de implementar este cambio, las reuniones de todo el coven se redujeron a los sabbats y una reunión mensual para compatir lo que cada grupo había aprendido. La formación de un neófito lleva un año y un día como mínimo (los gesiths pueden decidir que el neófito aún no está preparado luego de este período y extenderlo un poco más).

En el caso de la instrucción a los gesiths, se organiza una reunión a la cual los neófitos no pueden asistir. Aquí, se les enseña a leer las cartas del tarot, a leer runas y otras prácticas de adivinación. Así, si bien en la seax wicca se promueve la adivinación, la herbología y la

magia simpática, estas dos últimas son dejadas para que cada quien las desarrolle por su cuenta y el conocimiento teórico que se imparte es únicamente en lo referente a la primera.

1.1.3.2.1 Proceso de Integración

La integración a la seax wicca se puede dar de dos formas: como practicante solitario o dentro de un coven. En el primer caso, el aspirante deberá realizar el rito de autodedicación detallado en la subsección anterior y estudiar los libros de doctrina básica. En el segundo caso, el proceso es un poco más complejo. El aspirante empieza como *theow* o simpatizante y, tras expresar su interés por formar parte del coven, se le evalúa para ver si está apto para pasar a ser un *ceorl*. En el caso del coven Mimir's well, solían hacerse convocatorias a través del blog del coven en momentos específicos (casi nunca).; sin embargo, hacia los últimos momentos de nuestro trabajo de campo, esto cambió y se decidió que todo *theow* que asistiera a tres sabbats podía solicitar una entrevista. De pasar la entrevista, el aspirante pasará a ser un neófito y deberá asistir a todos y cada uno de los sabbats durante un año y un día, así como a todas las reuniones de instrucción. En el primer Sabbat luego de pasar a ser neófito, deberá consagrar sus nombres mágicos a los dioses tal como se ha detallado anteriormente en esta sección.

Un *ceorl* tiene un status liminal, como dijimos líneas arriba. Esto se refuerza día a día con la actitud de los *gestiths* hacia los neófitos. Por ejemplo, el líder del coven Mimir's Well repetía incesantemente que los neófitos "no estaban ahí porque él quisiera, sino porque ellos querían" y que a él "no le importaba si iban o no". Se espera mucho de los *ceorls* en materia del estudio que éstos deben realizar por su cuenta para dominar los temas que se tratan en las reuniones de instrucción. Una vez finalizado este período de *communitas* extendido, los neófitos son iniciados y pasan a ser *gesiths*.

1.1.4 Doctrina y creencias

Los dioses en la wicca son comprendidos como una dualidad masculina y femenina. Los nombres que se le dan en la Wicca gardneriana, alejandrina y celta son secretos; los que reciben en la Seax Wicca son "Woden" y "Frigg" (A veces "Freyja"). Para muchos, basta con llamarlos "el Señor" y "la Señora" y también hay quienes le asignan el nombre del dios y diosa de su preferencia o mayor afinidad en el panteón antiguo que considere apropiado. Esta última es más ecléctica, pero sigue estando dentro de los parámetros de la wicca. Estos dioses

no siempre son vistos como creadores, sino más bien como regentes de las fuerzas presentes en el mundo ya los cuales pueden apelar.

No existe una cosmología definida para la wicca, aunque se habla de un lugar llamado *Summerlands* donde el alma humana va al morir y antes de reencarnar. Fuera de eso, sólo sabemos que la Seax Wicca plantea la visión nórdica del Yggdrasil como árbol del universo compuesto de distintas secciones de entre las cuales resaltamos el *midgard* o tierra media (donde viven los humanos) y *asgard* (donde viven los dioses principales).

Un aspecto interesante de la práctica ritual wiccana es el "círculo mágico" como espacio sagrado. A grandes rasgos, se trata de un círculo trazado en el piso y consagrado. Revisando textos, encontramos que estos círculos pueden ser abiertos incluso en espacios cotidianos como la cocina de un apartamento (RAYMOND BUCKLAND: 2004). Esto hace que no sean necesarios grandes templos y que el culto tenga una gran movilidad.

Por otro lado, en lo que respecta a la espiritualidad o concepción de la vida, se la puede definir brevemente con la siguiente cita: *"La filosofía básica de la Antigua Religión [Wicca] se fundamenta en los caminos de la naturaleza y en una comprensión de la espiritualidad por la humanidad, revelada por un sentido de comunidad saludable. Es una estructura que sustenta códigos de conducta, cortesía común y respeto por los otros y el que la esencia de nuestra espiritualidad puede ser comprendida."* (RAVEN GRIMASSI: 2001)

1.1.5 Ética

En la Wicca, la ética se reduce a dos preceptos clave. El primero de ellos es la "rede" que es un poema cuyos últimos versos son citados cotidianamente: "Haz lo que quieras y a nadie dañes". Bajo este imperativo moral, los wiccanos de toda tradición prohíben entre sus prácticas mágicas cualquier ritual o hechizo que esté destinado a lastimar a alguien. Esto se extiende y abarca todo aspecto de la interacción social, generando así un ideal de pacifismo. Esto se ve reforzado por lo que ellos llaman "la regla de tres" que consiste en que todo daño hecho a otra persona regresará a uno intensificado tres veces. Esta idea de sanción cósmica puede motivar a muchos a evitar situaciones en las que pudieran perjudicar a alguien, pero varios van más allá de esto y entienden que no dañar "a nadie" implica no dañarse tampoco a sí mismos.

El otro precepto que rige la ética de los wiccanos es el de retribución, el cual establece que es lícito defenderse de un ataque y no es necesario “dar la otra mejilla”. Esta idea es particularmente apreciada por los Seax wiccans de Lima, ya que su panteón nórdico es de dioses guerreros y la lucha es algo que ellos no buscan evitar. En términos generales, esto hace que los wiccanos no sean pacifistas pasivos, sino que estén dispuestos a responder ante ataques tanto a nivel mágico como físico o cualquier otro (legal, político, etc...).

Finalmente, la Seax Wicca predica que “el amor es la ley, el amor es el vínculo”, idea que tiene sus bases en el Thelema de Aleister Crowley. Esto implica que debe evitarse el daño innecesario, respaldando lo que se predica con la rede. Por otro lado, también implica que la congregación y el culto en grupo es la manera ideal de llevar la religión.

1.2 MAGIA DEL CAOS

1.2.1 Presentación

La *Magia del Caos* consiste en permitirse a uno mismo sentir emociones fuertes (amor, odio, ira...) con la finalidad de que esta “*explosión de emociones*” permita lograr los resultados que el practicante busque sin necesidad de sistematizar un modo de invocación de deidades ni hechizos. De este modo los rituales y conjuros provendrían, principalmente, de la propia inspiración. La información sobre esta tendencia es muy limitada y básicamente no incluye ningún corpus de creencias delimitado, salvo apelar a uno mismo y al poder de la voluntad personal. Existe, sin embargo, la idea de que hay energías que aumentan la capacidad de acción de cada individuo y que tienen una existencia sutil pero innegablemente real.

Aunque varias personas en la población identificada dicen seguir esta tendencia, la información se ha obtenido más que nada de fuentes teóricas y entrevistas ya que no se nos permitió observar las prácticas como hicimos en el caso de la seax wicca. Por estos motivos, en ciertos momentos hemos tenido que contrastar “*retazos*” de información para intentar obtener la figura completa.

1.2.2 Historia del grupo/movimiento

1.2.2.1 Origen

Según Phil Hine (1995), la *chaos magic* surge en la década de los años setenta en *West Yorkshire* en Inglaterra. Los autores a los que se rastrea la creación de esta tradición serían

Peter J. Carroll y Ray Sherwin. El primero de estos dos sería quien más desarrolló esta tradición mágica de carácter experimental, siendo sus libros más destacados "Liber Null" y "Psychonaut". A pesar de esto, diversos autores han escrito sobre el tema a lo largo de las últimas décadas; incluso se la ha empezado a llamar "*chaos magick*" (con "k" final), lo cual vendría a ser una apelación al *thelema* de Aleister Crowley. Esto podría deberse a que Austin Osman Spare, quien es considerado el inspirador de la magia del caos (no el fundador) perteneció brevemente a la agrupación conocida como A.:A.: fundada por A. Crowley (George Knowles: 2011). A pesar de esto, las raíces de la magia del caos han quedado difusas en el conocimiento popular, por lo que hoy en día son más populares los manuales para ponerla en práctica que los primeros textos que presentaban una entrada más teórica.

1.2.2.2 *Proceso de establecimiento en el Perú*

En el Perú, hemos rastreado los orígenes de esta tendencia a finales de los años noventa, momento en que uno de nuestros informantes señala haber formado el primer grupo. Respecto a este punto, nos consta que este grupo actualmente está dedicado a la práctica de la magia del caos, pero no sabemos si empezó tratando exclusivamente este tema. Nuestro informante señala que, de entre todos los contactos que conocía, había dos o tres con los que mantenía un vínculo más estrecho y los había conocido en persona, a diferencia de los otros a quienes había ubicado a través de internet. Junto con estos colegas más cercanos a él, organizaron un pequeño círculo al que cada quien invitó a sus respectivos "*conocidos directos*". Más adelante, decidieron hacerlo público y crear un foro en internet para llegar a más gente. A estas alturas, llegaron incluso a contactar dos agrupaciones adscritas a órdenes iniciáticas españolas, una a los *templarios* y la otra a los *iluminati*. Sin embargo, dado que éstos querían lucrar, nuestro informante y sus compañeros dieron por terminada la relación con ellos ya que no compartían los mismos fines. Conforme fue pasando el tiempo, "*cada quien siguió su camino, unos se fueron y otros quedaron*" y entre el 2004 y el 2007 nuestro informante tuvo que liderar el grupo que estaba en constante expansión. Nos dice que esto "*le dejó un sinsabor en la boca*" porque "*se cruzaban muchos egos*"; es decir, cada quien decía saber más que los demás y querer imponer su perspectiva. Por este motivo, esta persona – a quien llamaremos *líder* de ahora en adelante – tomó la decisión de reorganizar la agrupación: ya no funcionaría "*en bloque*" (como un todo cohesionado) sino como una reunión de individuos. De esta manera, el líder logró erradicar el problema de la imposición de egos por encima de los demás.

Por otro lado, sabemos por otra informante que en el 2005 hubo un grupo llamado "Ocultismo en Lima" que realizó una convocatoria para darse a conocer a más personas y que decía practicar *magia del caos*. Esta agrupación funcionaba, nos dice, como "*una hermandad*" en la que se reunían de vez en cuando algunos de los integrantes para realizar trabajos en conjunto y en un ambiente donde "*cada uno es su propio artífice*". "Ocultismo en Lima" seguiría activo hasta la fecha, según nos dio a entender nuestra informante. Esto es consistente con lo que nos dijo el líder: que no siempre se reúnen todos sino únicamente "*unos cuantos*" y que no existen subordinados. Por tanto, consideramos apropiado inferir que, efectivamente, este grupo de practicantes es el que se da a conocer como "*Ocultismo en Lima*" y que se mantiene hasta ahora bajo esta organización.

1.2.3 Organización y Funcionamiento

1.2.3.1 Organización

Como dijimos, no existe una estructura definida, por lo que no existe un organigrama oficial. En todo caso, se trataría de una sinarquía en la que cada quien vela por sus propios intereses y en ocasiones cuenta con la ayuda de algún compañero. Por tanto, es poco usual que el grupo completo se reúna, siendo lo más común que pequeños subgrupos se junten por separado. Una informante nos dice "[se tienen] *que reunir porque sí, ya eso es importante, pero eso que [se ven] seguido, que [son] grandes amigos, que [se confían] todo...no [es así]*". También nos dice que "[no hay una] *organización delimitada, no. Todos son igual de importantes, cada uno es tan igual e importante como el otro, no hay un líder*". Sin embargo, reconoce que "*hay personas que se sabe que practican menos que [uno]*"; es decir, habría una jerarquía de facto en lo que al status se refiere en la medida en que aquel que demuestre practicar y estudiar más, mayor reconocimiento tendrá.

Es dentro de esta estructura paralela donde el prestigio se construye con el conocimiento y la práctica que hay un espacio para el surgimiento de un líder carismático, incluso cuando no esté estipulado que deba haber uno; es más, es precisamente este detalle el que hace posible que surja. Según Max Weber (2005), la autoridad carismática se define por la atribución hacia una persona (individuo) de la capacidad de ejercer poder sobre los demás de manera legítima en virtud de una o varias cualidades propias de su personalidad. Por tanto, no hay espacio para la racionalidad, motivo por el cual este tipo de liderazgo se acepta en la práctica aunque en la teoría muchas veces pueda negarse. No es extraño, entonces, que

nuestra informante nos diga que “no hay un líder” pero que nuestra observación en el campo (en reuniones en persona y en conversaciones a través de grupos de facebook en internet) resalte una voz, una persona que es reconocida como un líder de opinión y respetada por muchos.

Por último, retomando el punto que vimos al tratar la historia del grupo acerca del cambio que realizó el líder para evitar los “*choques de egos*”, debemos desarrollar un poco más el que la interacción no se dé “*en bloque*” sino de manera inter-individual. Para esto, tomaremos como complemento la declaración de otra informante, quien nos dice que “*es un grupo un poquito desorganizado. ¿Por qué? Porque hay unos que van a trabajar con unos, pero no van a trabajar con el otro. Es decir, tú puedes tener...tú y tres amigos [«A», «B» y «C»] que practican [juntos originalmente], pero [de repente luego] tú vas a trabajar [sólo] con [«A»] y con [«B»], porque a [«C»] ya le perdiste confianza pero [«B» aún] podría trabajar con [«C»]*”. Luego de esto, le preguntamos si el vínculo era más que nada entre individuos, a lo que respondió afirmativamente. Por último, también nos dijo que “*cuando alguien hace trabajos [con otra persona] y esa persona es mágica también y está ligada van a terminar cruzándose las cosas, van a terminar teniendo este... por ejemplo, cosas que le tienes que contar o cosas que él te va a dar, así... y en los obsequios místicos y cosas generan un vínculo*”.

Vemos, entonces, que existe una categoría utilizada para definir a las personas que integran este grupo y es la cualidad de *ser mágicas*. Es decir, se trata de una condición inherente a la persona – se utiliza el verbo “*ser*” –, la misma a la que acceden luego de ser reconocidos como practicantes de la magia del caos y que diferencia a una persona de las demás. Por tanto, no hallamos reparo en afirmar que estamos ante un parámetro que define el límite de una identidad: aquellos que son *mágicos* son semejantes a uno y quienes no lo son, son ajenos. Por otro lado, algo que guarda correspondencia con la obra de Marcel Mauss (2009) es que el *don* que suponen estos *obsequios místicos* genera un vínculo que va a pautar el desarrollo de una relación social entre dos o más individuos. Por estos motivos, consideramos que no nos equivocaríamos si afirmáramos, basándonos en Max Weber (2005), que, si bien no existe una organización burocrático-legal (donde en la dominación de unos sobre otros sea el cargo el que se auto legitime), se da una organización que se recrea constantemente en la práctica (y la dominación es de tipo carismático, al igual que los criterios para entablar vínculos con cada miembro) sin un respaldo institucional que obligue a

cada integrante a relacionarse con los demás sin otro motivo más que la voluntad de querer o no hacerlo – y esto puede ser volátil a través del tiempo –.

1.2.3.1.1 Los líderes y seguidores

Hemos visto que existe un líder en esta comunidad de practicantes de magia del caos, pero que existe de manera paralela al discurso oficial. Esto se debe a que es el respeto que le demuestran sus compañeros en virtud de su papel de fundador y practicante más experimentado lo que le otorga esta cualidad. Esto, a su vez, tiene el efecto de generar una apariencia del grupo donde todos son vistos como subordinados que deben obediencia plena al líder. Él mismo nos dijo que “[el que sean sus subordinados] *es lo que se dice, pero en realidad no es así*”. Claro está, si bien goza de cierto liderazgo, este no se traduce en dominación plena sobre los demás integrantes ya que, si ejerciera este tipo de relación social, iría en contra del discurso oficial del grupo, lo cual lo desacreditaría ante sus compañeros erradicando así su liderazgo. Por tanto, el líder debe estar limitado a la facultad de convencer a los demás de seguir lo que él plantea, mas no de imponerlo.

Por otra parte, más allá de las personas que integran este grupo, existen varios otros que dicen practicar magia del caos (generalmente lo indican al presentarse públicamente). Probablemente sea este énfasis en la individualidad y en la voluntad propia el que hace de esta tendencia una oportunidad muy atractiva para toda persona que prefiera vivir su espiritualidad de manera personal y no pertenecer a una institución mayor. Estas personas, no obstante, no están aisladas sino que se mantienen en contacto a través de medios virtuales como el *facebook* y algunos de ellos ocasionalmente asisten a reuniones. En estos casos, la mayoría de ellos no participa activamente en los debates y discusiones que se dan, sino que se limitan a ser observadores (sobre esto hablaremos más a profundidad en el capítulo III). Por tanto, consideramos que es posible contemplar a estas personas como seguidores de la magia del caos aunque desde una perspectiva externa al grupo que hemos identificado.

1.2.3.1.2 Medios de Comunicación

Según nos cuenta el líder, en un primer momento la comunicación se limitó a los pocos integrantes del grupo original. Esto, más adelante, se expandió a través de internet con la creación de un foro. Asimismo, un intercambio de correos electrónicos con dos órdenes iniciáticas españolas refuerza la importancia del internet para la comunicación del grupo con el exterior. Más adelante, sabemos que en este foro se han publicado anuncios de reuniones

físicas, por lo que no se limita a comportarse como una plataforma para mantener en contacto a los miembros, sino también una herramienta para hacer anuncios que llegan incluso a terceros interesados en el tema. Claro está, el *facebook* también supone un medio para llegar a más personas, pero está orientado exclusivamente a aquellos que no forman parte de la agrupación y se basa en la participación en grupos abiertos al público en general. Por último, cabe mencionar que al interior de la hermandad la comunicación puede darse por teléfono, en persona y por internet.

1.2.3.2 Funcionamiento

Para el caso de la Magia del Caos, esta sección se verá bastante limitada en comparación al caso de la Wicca debido a dos razones: por un lado, a que no se nos ha permitido participar de ningún ritual ni ver cómo es puesta en práctica la magia del caos; por el otro, a que hay una fuerte carga de individualismo que hace que varíen los ritos para cada persona. Sin embargo, nos hemos valido de los testimonios que hemos registrado para explorar en qué consiste y esto lo hemos complementado con información teórica.

1.2.3.2.1 Vida cultural

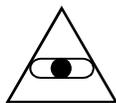
A nivel global, la magia del caos tiene un símbolo llamado "*chaosphere*" o "*caósfera*" para representar la ausencia de orden, el cual sería representado con una flecha que apunta hacia arriba. El símbolo está compuesto por un círculo y ocho flechas que apuntan en todas las direcciones, indicando todas posibilidades que se pueden seguir si no se elige sólo una vía.



Sin embargo, los practicantes en Lima no utilizan este símbolo. Generalmente, el que más se ve es el pentagrama, conocido por su afinidad con la magia y la oposición al cristianismo. Se trata de un símbolo generalizado a todo practicante de magia que marca su identidad rechazando al cristianismo, el cual sería representado por una cruz. Incluso en la Wicca – particularmente en la wicca ecléctica – este es visto como portador de propiedades mágicas y muchas veces como representación de los cinco elementos (agua, fuego, aire, tierra y quintesencia). En otras ocasiones, es asociado con el *baphomet* o pentagrama invertido, el cual es un símbolo muy utilizado en el *satanismo* y *luciferismo* y muy recurrente entre personas de filiación ocultista y que manifiestan un rechazo militante ante el cristianismo



como ideología imperante. En el caso de los magos del caos, las motivaciones para utilizarlo son diversas, pero en consenso general se trata de un signo que manifiesta públicamente una oposición a la tradición cristiana.



Finalmente, tenemos el símbolo del ojo. Una informante nos cuenta que "[llegó] a tener pintado un ojo gigante en [su] pared" e incluso a tener un altar. Cuando le preguntamos por el significado de este símbolo, nos contestó que "el ojo es la voluntad, el ojo es el todo, lo que todo lo ve. Si fueras creyente...de Dios sería el equivalente de Dios". De esta manera, el uso de este símbolo como representación simultáneo de la *voluntad* y de la *divinidad* nos permite entender que si hay algo que es considerado sagrado entre los practicantes de este tipo de magia es la capacidad de lograr lo que uno se propone sin importar lo que suceda.

Debido a que practican magia con *sellos*, sabemos que utilizan diversos otros símbolos, muchas veces creados por ellos individualmente para alcanzar propósitos específicos. Sin embargo, estos son incontables – ya que cada persona puede crear uno cuando lo considere pertinente – muchas veces también son secretos. En consideración a estas limitaciones, baste con señalar que existen.

Con respecto a sus rituales, por otro lado, cada quien puede organizar los suyos propios sin un parámetro preestablecido. El líder nos decía que "*invocar dioses, trazar círculos... esas son cosas que se usan para inspirar a la gente, pero cuando estás solo no necesitas esas cosas*". Por tanto, y teniendo en cuenta que no hemos podido observar ningún ritual de este tipo, sólo podemos decir que los rituales cumplen la función de permitir aplicar la magia de tal modo que puedan lograrse los objetivos y deseos de cada *magos*.

Para terminar, si bien es cierto que cada persona crea sus propias maneras de poner en práctica la magia del caos, la teoría (Phil Hines: 1995) nos dice que hay dos tipos de magia que son exclusivas de esta tendencia o que, al menos, han sido más desarrolladas por los seguidores de esta. La primera sería la *sigil magic* o *magia con sellos*. Básicamente, se trata de elaborar representaciones pictóricas de entidades o demonios, en algunos casos y de los resultados deseados, en otros. La segunda sería la *gnosis*, siendo que el *estado gnóstico* es aquel que se alcanza cuando la mente de alguien se enfoca únicamente en un punto o meta, dejando de lado cualquier otro pensamiento. Sería, entonces, un estado alterado de

consciencia que tendría sus raíces en el concepto budista de *Samadhi* pero que fue más explorado por Aleister Crowley y, posteriormente, por Austin Osman Spare.

1.2.1.4 Doctrina y creencias

Como vimos en subsecciones anteriores, la principal creencia que se comparte es la idea de que cada quien deba velar por sí mismo y lograr completar sus objetivos sin depender de nadie. En ese sentido, si algo es sacralizado es la propia voluntad y esto guarda consistencia con el *Thelema* de Aleister Crowley que dicta "*Haz lo que quieras, el amor es la ley, el amor bajo la voluntad*" (Juan Manuel Espinoza: 2008), lo cual da fe de la influencia que este autor ha tenido en esta tendencia. Quizás por este motivo es que varios de los informantes que dicen practicar magia del caos se presentan a sí mismos como "*ocultistas*" además de (neo)paganos. Podemos corroborar esta idea a través del símbolo del *ojo* que se utiliza, ya que representa a la voluntad y al mismo tiempo la divinidad.

Por otro lado, Phil Hine (1995) sostiene que algo característico de la magia del caos es la creación de "nuevos métodos no ortodoxos". La creatividad, por tanto, se erige como uno de los pilares centrales de las creencias de estos *magos*, lo mismo que se complementa con la afirmación de P. Hine (Ídem) de que la magia del caos sea "altamente individualista" y que "tome prestadas otras creencias de manera liberal" lo mismo que se debería a que, para los magos del caos si existe una creencia es que "las creencias son herramientas". Con esto dicho, consideramos que nada nos impediría afirmar que estamos ante una práctica profundamente instrumentalizada y funcionalista en la medida en que la creencia misma, si bien es sagrada, sólo lo es en la medida en que permite lograr alcanzar de manera eficiente aquello que se desea. No es extraño, entonces, que se recurra a distintas deidades de distintos panteones para cada caso específico.

En ese sentido, retomando a Max Weber (1974), podríamos utilizar la contraposición entre "mago" y "sacerdote" como idealtipos que nos permitan analizar mejor el caso de la *chaos magic* en Lima. En la matriz 1.2.1.4 se han comparado las principales características de cada categoría.

MAGO	SACERDOTE
Adora dioses	Ejerce coerción sobre demonios
Pertenece a una asociación	Trabaja de forma independiente/libre
Profesional en el campo religioso (cargo autolegitimado)	Utiliza carisma y <i>dones</i> personales
Racionaliza la metafísica y la ética para crear un culto	Carece de un culto establecido

Matriz 1.2.1.4

En primer lugar, hay que destacar que el concepto de “demonios” está pensado desde una perspectiva sesgada donde la *magia* sería característica de aquellas sociedades cuyo culto es visto como “malo” ontológicamente. Podría decirse que sirve para establecer una diferencia entre aquellos entes que pueden ser controlados y aquellos que no, pero consideramos que este sería un enfoque errado ya que lo que estaría estableciendo dicha diferencia son las acciones que se realizan (“adorar”, “ejercer coerción”). Por tanto, preferimos hablar de “dioses” en ambos casos.

Habiendo dicho esto, constatamos que sí existe una coerción divina en la medida en que “la creencia es una herramienta”. De esta manera podría explicarse el que se opte por un dios u otro en distintas oportunidades según el propósito que se busque conseguir. Por otro lado, si bien existe una agrupación, no se trata de una asociación en términos de Max Weber (2005); es decir, no se trata de una relación social cerrada que sea encabezada por un dirigente o eventualmente por un cuadro de personas que tengan el poder de representarlo, ya sea por pacto o por otorgamiento. Por tanto, sí podría decirse que los magos de caos actúan de manera más libre, independiente o en subgrupos creados espontáneamente. Por otro lado, como ya vimos, no hay una jerarquía delimitada ni cargos establecidos, por lo cual la única manera de la cual es posible ejercer la magia es mediante dones personales y carisma, siendo que ambos contribuyen a elevar el status del mago del caos.

No obstante, consideramos que no es posible decir que no haya un culto establecido. Si bien es cierto (y esto lo veremos en breve), la ética no ha sido muy desarrollada en lo que refiere a las reglas a seguir para diferenciar el *bien* del *mal*, si hay una metafísica racionalizada: aquella que determina que la voluntad humana es capaz de lograr cualquier deseo que se proponga valiéndose de energías o cualquier elemento de algún *plano sutil* (no empírico) para hacerlo. Es verdad que el culto es bastante sencillo, pero no por eso deja de ser culto. Teniendo

en cuenta que la metodología de los idealtipos es la de evaluar en qué medida es diferente el caso real del ideal, sin embargo, es esta información la que más útil nos es para comprender las creencias de los *magos del caos* (probablemente si no hubiésemos realizado esta comparación nos habríamos sentido tentados a afirmar que no existe un culto).

1.2.5 Ética

La ética es bastante variada entre los magos del caos en Lima. Del mismo modo que no hay un núcleo central de creencias, tampoco hay una normatividad definida con respecto a la interacción con las demás personas. Tenemos así que existen tanto personas que están dispuestas a dañar a lo demás ya sea por necesidad o sólo por placer, como personas que se rehúsan a hacerlo por convicciones personales. Una de nuestras informantes nos dice que *"poco a poco te vas transformando [al hacer daño] sin darte cuenta vas convirtiéndote en otra persona distinta a lo que eres"* y que existen momentos en los que *"se trabaja magia negra o velar a alguien....o cosas que son malas entre comillas, o sea se cargan de esas cosas y [ella] a veces en un momento dado [está] trabajando otra energía y no coincide. Pero [ella] lo [sigue] considerando [su] hermano"*. Podríamos decir, entonces, que parte de la ética de este grupo es la tolerancia a las convicciones morales de los demás miembros o *hermanos*.

Por otro lado, partiendo de que "ética" abarca las costumbres y consensos que se comparten dentro del grupo y no sólo una normatividad con respecto a lo que se considera *bueno* o *malo*, existe otro punto que debemos considerar: la importancia de la individualidad. Según el líder, *"lo importante es ver de qué eres capaz por ti mismo"* y otro testimonio nos confirma que *"lo que no cuenta es que tú seas una oveja; es decir, que los demás te manden, no. El que defiende su postura, lo que cree e investiga por sí mismo y tiene su propia vía, ese ya se considera...se podría considerar un miembro... de la hermandad"*. Por tanto, parte de la ética de este grupo sería el procurar la autosuficiencia y el desarrollo personal.

1.3 ECLECTICISMO

1.3.1 Presentación

Los "Eclécticos" son la tendencia mayoritaria en Lima y tal vez lo sean también a nivel global. Reciben ese nombre porque no tienen creencias preestablecidas y compartidas por todos, sino que cada quien toma lo que considera apropiado de cada tradición que conozca. Es importante resaltar que no se trata de una categoría impuesta por nosotros desde una

perspectiva *etic*, sino que es el término que los (neo)paganos mismo utilizan para hablar de ellos mismos. Por otro lado, las líneas de pensamiento más comunes son aquellas como la teosofía y el ocultismo, así como prácticas como el chamanismo que entran a tallar dentro de lo que puede ser comprendido como *New Age*. ¿Por qué considerarlos (neo)paganos, entonces? Por adscripción propia: ellos se identifican como tales. Existe una pugna entre dos facciones mayoritarias dentro del (neo)paganismo no sólo a escala local, sino también a nivel mundial: aquellos que se jactan de seguir una tradición pura ven con recelo a los eclécticos y estos últimos rechazan la voluntad de los primeros de imponer esta supuesta "pureza" a todos.

1.3.2 Historia del grupo/movimiento

1.3.2.1 Origen

El eclecticismo, al no ser una tradición ni un grupo pre establecido, no puede tener una historia definida como sí la tuvieron las dos tendencias anteriores. Sin embargo, intentaremos mostrar casos de eclecticismo a lo largo de la historia en contextos similares al del (neo)paganismo. Para empezar y basándonos en la obra de Frances Yates (1979), podemos ver que el sincretismo estuvo de la mano del ocultismo desde el principio. Así, la autora nos habla del *lulismo*: uno de los primeros movimientos mágicos/místicos en aparecer en Europa y que estaba basado en la confluencia del conocimiento de cuatro tendencias religiosas. La ilustración 1.3.1-1 fue publicada en el "*Liber de gentili et tribus sapientibus*" de Raymond Lulle (1274) y muestra a un musulmán, un judío, un cristiano y un *gentil* sentados bajo los "árboles del arte del Lullismo". Lo que nos llama la atención en este caso es el *gentil*, que no es otro que uno que practica una religión distinta a las otras tres; en otras palabras, algún culto "pagano".



Ilustración 1.3.1-1

Fuente: YATES, Frances. "*The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*".
New York: Routledge. 1979

Teniendo esta idea como antecedente, pasemos ahora a fines del siglo XIX, momento en que surgen dos instituciones que se caracterizan por sincretizar distintas prácticas y creencias de orígenes diferentes: La *Golden Dawn* ("*Hermetic Order of the Golden Dawn*") y la "*Sociedad Teosófica*" ("*Theosophical Society*"). La primera habría sido una orden que se desprendió del *Hermetismo*, orientada a la práctica de la teúrgia y el desarrollo espiritual basado en tres grandes áreas: la *qabalah* (judía), la *alquimia* (que de por sí ya tiene un origen sincrético) y los escritos atribuidos a Hermes Trismegisto (egipcios) (Ithell Colquhoun: 1975).

Fue este sincretismo el que moldeó los conceptos de "magia" y "ritual" que son utilizados en tradiciones contemporáneas como *Thelema* e incluso la Wicca, siendo un hito importante en la historia del ocultismo el que el mismo Aleister Crowley haya sido un "*miembro renegado*" de esta orden hasta el momento en que fue expulsado a principios del s. XX (Ídem). No sorprende que la Golden Dawn sea, para Adrian Ivakhiv (1996), la institución que más contribuyó al auge de la búsqueda por revivir cosmologías medievales y renacentistas, ni que la catalogue como la organización que sería responsable de la supervivencia y renacimiento de la tradición mágica en *occidente* y una de las principales influencias de las religiones neopaganas.

La Sociedad Teosófica, por otro lado, estaba avocada al estudio del ocultismo, la cábala (no *qabalah*; es decir, no se limita a la práctica puramente judía sino que la complementa con las demás perspectivas que existen) y las religiones orientales (Gordon Melton: 1990). Este último punto se fundamentaba en los viajes a India y Tíbet de una de las fundadoras: Helena Petrovna Blavatsky (Helena Blavatsky: 1992). Durante estos viajes, ella aprendió de personas que identificó como *maestros* varias prácticas y tradiciones orientadas al hinduismo y al budismo, siendo un detalle importante a resaltar el que alegaba poseer un "*don de lenguas*" que le permitía comprender lo que le decían a pesar de nunca haber aprendido el idioma⁷ (Ídem).

⁷ Lo que queremos resaltar con esto es el protagonismo que tenía la perspectiva personal de la autora en el criterio para decidir qué era parte de "las religiones orientales" y qué no lo era.

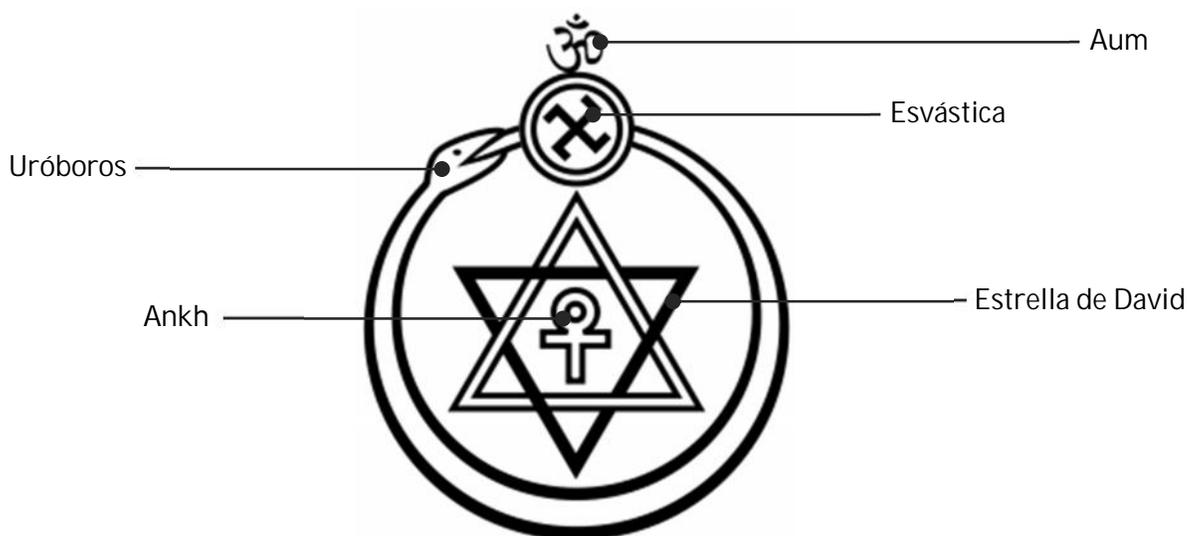


Ilustración 1.3.1-2

Fuente: "The Theosophical Society"; <http://www.theosophical.org/content/emblem>, recuperado 12/04/2012

La ilustración 1.3.1-2 muestra el símbolo que representa a la Sociedad Teosófica. Se trata de una puesta en conjunto de diversos otros símbolos utilizados en diferentes mitologías y filosofías en el mundo; a saber, el *aum* u *om* (India), la *esvástica* o *swastica* (India), el uróboros (Grecia), la *estrella de David* (judía) y el *ankh* (Egipto).

La Sociedad Teosófica apuntaba a formar una hermandad universal, a fomentar el estudio comparativo de religión, filosofía y ciencia y a investigar las "*leyes ocultas de la naturaleza*" (Ídem) y su influencia fue tal que "*ninguna organización o movimiento ha contribuido con tantos componentes a la New Age como lo ha hecho la Sociedad Teosófica. [...] ha sido la mayor fuerza de diseminación de la literatura ocultista en Occidente en el siglo XX*"⁸ (Gordon Melton: 1990, p. 458). De manera complementaria, Luigi Berzano (2001) sostendría que la *New Age* tendría dos orígenes: uno europeo centrado en la teosofía (que llama la "*astrohistoria*") y otro estadounidense, centrado en el *trascendentalismo* del s. XIX. En este último caso, el auge de la lucha por los derechos civiles y el feminismo habrían influido en la *New Age*, erigiéndola como movimiento social global (lo cual supone un nuevo sincretismo ideológico).

⁸ "No single organization or movement has contributed so many components to the New Age Movement as the Theosophical Society. [...] It has been the major force in the dissemination of occult literature in the West in the twentieth century."

Con esto ya rastreamos la influencia que estas organizaciones ejercieron sobre el movimiento *New Age*, el mismo que se popularizó rápidamente a lo largo y ancho de todo el mundo a través de medios audiovisuales, literatura (Philip Wilkinson: 2009) y difusión de organizaciones vinculadas a éste como *Nueva Acrópolis* o la *Gran Fraternidad Universal de Sérge Raynaud de la Férier*, lo cual incluye al Perú, por supuesto ("*Informe de Investigación: Nuevos Grupos Religiosos en el Perú*": 1988). Sin embargo, si bien organizaciones como éstas y como las que hemos visto a lo largo de esta sección se considerarían de carácter sincrético, la difusión masificada de elementos propios de la *New Age* llegarían de forma independiente a diversos individuos a nivel mundial, permitiendo así diversas interpretaciones y combinaciones de elementos según el criterio de cada persona. Es en ese sentido que nosotros, esta vez sí desde una perspectiva *etic*, podemos referirnos a estas prácticas como "eclécticas" el eclecticismo (neo)pagano, en ese sentido, estaría basado principalmente en la *New Age*.

1.3.3 Organización y Funcionamiento

1.3.3.1 Organización

No existe realmente una organización establecida ya que se trata de una tendencia dentro de la cual agrupamos a diversos individuos con prácticas que muchas veces son diferentes en gran medida pero comparten la característica de tener un origen basado en diferentes mitologías, filosofías o técnicas. No obstante, es esto mismo lo que potencia la importancia del internet como medio de comunicación, por un lado, y de los *maestros, guías* o *líderes*.

1.3.3.1.1 Los líderes y seguidores

Del mismo modo que en el caso de la *seax wicca* y la *magia del caos*, no hay una estructura formal que reconozca formalmente la existencia de líderes. Sin embargo, nuevamente encontramos que el liderazgo carismático es bastante común, aunque esta vez no haya un único líder reconocido por todos. Como mencionamos, los (neo)paganos eclécticos se mantienen en una búsqueda constante y generalmente procuran encontrar a alguien que los guíe en dicha búsqueda. Generalmente, a mayoría de las personas que se unen a blogs, foros o grupos de facebook lo hacen con la intención de que alguna de las personas que ya están ahí pueda enseñarles sobre espiritualidad, pero sobre todo sobre magia.

Por otro lado, desde la otra perspectiva, en estos espacios virtuales siempre se desatan debates en los que aquellos con más conocimientos presentan argumentos e información cada

uno desde su propia perspectiva. Es de esta manera como los miembros con menos participación pueden saber quiénes son sus potenciales *maestros*, por lo que el liderazgo se estaría construyendo una vez más en virtud del conocimiento dominado por los actores sociales y en la medida en que este es reconocido por otros que se subordinan ante ellos, esta vez con la esperanza de poder aprender. En ese aspecto difieren de los *magos del caos*, ya que estos últimos priorizan la autosuficiencia en el aprendizaje por lo que sus líderes despiertan en ellos respetos, mas no nuevos conocimientos.

1.3.3.1.2 Medios de Comunicación

Al igual que en los casos anteriores, el internet se erige como principal medio de comunicación entre los *eclécticos*. Si bien es cierto esta es una tendencia general, en este caso específico tenemos que sumarle dos variables más: la primera, que hay un fuerte individualismo que favorece redes de contactos mas no grupos cohesionados; la segunda, que hay una constante búsqueda que motiva a los *eclécticos* a buscar información actualizada y contactos que puedan enseñarles o guiarlos.

El *facebook* y los foros de internet suponen, en ese sentido, una herramienta que les permite acceder a la información que buscan sin necesidad de afiliarse a alguna institución u orden (como las que vimos en la primera parte de esta sección) que administre la distribución del conocimiento sobre y creencias afines al (neo)paganismo.

1.3.4 Doctrina y creencias

Existen tres palabras clave para entender el eclecticismo (neo)pagano: "*coincidencias*", "*individualidad*" y "*búsqueda*" (constante). La primera hace alusión a las semejanzas que se encuentran entre prácticas y creencias de distintas partes del mundo. Por ejemplo, una informante nos dijo que "[en el] *reiki coinciden algunos puntos con los puntos de acupuntura... y luego con los chakras del hinduismo*". Del mismo modo, se pueden establecer paralelismos con los dioses; por ejemplo, tanto *Thor* como *Zeus* controlan los rayos. Esto es lo que nos lleva a hablar de "*arquetipos*", un término muy común entre los eclécticos. Un *arquetipo* designa a una idea o un concepto dentro del cual se engloban distintas deidades tal como sucede en el caso del ejemplo anterior. Respaldemos esta idea con el siguiente testimonio: "*Los paganos, o las personas que practican magia, este... la persona interactúa o... decide vivir su vida, este... adorando a las energías, utilizando tal o cual dependiendo de lo que decide*".

Por otro lado, la *individualidad* se ve en la medida en que los eclécticos buscan unir elementos que les permitan desarrollar un culto propio y personalizado. En ese sentido, una informante nos dice: *"yo no digo: «yo practico Wicca, yo practico esto, yo practico el otro». Simplemente yo practico mi concepción y cojo cosas que vibran conmigo mejor."* Esto guarda relación con la idea que vimos en el párrafo anterior: cada quien debe decidir qué es lo que prefiere. En esa misma línea, otro informante nos dice que *"el eclecticismo es, este... prácticamente una ciencia, ¿no? Vas cogiendo un poco de cada cosa... o sea, vas fusionando el asunto, ¿no?"*. Claro está, el criterio utilizado para definir dicha fusión es estrictamente personal. Por último, veamos el testimonio de otro informante que nos dice: *"[Cuando comencé a investigar sobre paganismo] la cuestión fue empezar a buscar libros, información y digamos ahí fue cuando yo aprendí términos como coven o ecléctico. [...] En toda la ley en lo que se refiere al neopaganismo, wicca, lo que quieras, el ecléctico o el practicante solitario, que es lo mismo, viene a ser un autodidacta"*. Por tanto, la individualidad se ve reforzada por la investigación personal y la libertad de indagar en lo que uno prefiera sin que haya un sistema de creencias predefinido que se deba aceptar desde una postura externa.

Finalmente, la *búsqueda constante* es otro elemento recurrente entre los eclécticos por lo mismo que su fe se basa en la fusión de elementos sobre los cuales investigan. En las palabras de uno de nuestros informantes: *"mi fe es básicamente experimental, hasta que no experimento que estoy totalmente seguro de algo no puedo creer en esa cosa"*. Esta visión de indagar en distintas creencias para evaluar si son compatibles con uno dan a entender que existe la posibilidad de que no haya tal compatibilidad, en cuyo caso otra informante sostiene que *"la vía es uno y a veces no hay vía perfecta hay ciertas cosas que... a veces no te gustan y uno está buscando...uno está buscando algo mejor"*. Ella misma complementa esta idea diciendo que se siente como una *"oveja descarriada"* en la medida en que *"descarriada"* se opone a *"encarrilada"* y que *"encarrilada es que hay una vía y la sigue para bien o para mal... este, descarriada es que no hay esa vía [...], que te lanzas a lo desconocido... y en lo desconocido no sabes que esperar, no sabes cómo vas a continuar"*.

1.3.5 Ética

No existe una "ética ecléctica" oficial, pero sí hay algunos principios que suelen darse entre los informantes que se reconocen a sí mismos como eclécticos. El primero es el de la *Ley de tres*, la cual indica que todo daño hecho a otras personas regresará tres veces más fuerte hacia uno. Muchas veces también se utiliza la imagen de una mano señalando donde el dedo

índice extendido representaría el daño realizado y el meñique, el anular y el medio (que representan el "rebote" del daño) apuntarían hacia uno.



Por estos motivos, generalmente nos (neo)paganos eclécticos preferen no hacer daño ya sea utilizando magia como también con acciones concretas en su vida diaria. Esto nos lleva a otro punto semejante que se desprende de lo que hemos visto como la "rede wicca": la instrucción de "hacer lo que uno quiera siempre que no se dañe a nadie". De nuevo, es un precepto bastante general y ninguna de estas dos reglas son exclusivas de los eclécticos (la última de hecho está tomada de la wicca).

1.4 BALANCE FINAL DEL CAPÍTULO

A lo largo del capítulo hemos identificado tres grandes "ramas" dentro del (neo)paganismo que han probado ser bastante distintas entre sí en la manera en cómo están estructuradas. En primer lugar, la seax wicca, un grupo con una organización delimitada donde hay funciones diferenciadas y cargos específicos (sacerdotisa, sacerdote, escriba...), así como un conjunto de categorías utilizadas para denominar a las personas que mantengan distintos tipos de relación con el coven (simpatizante, neófito, iniciado). Sin embargo, hay un liderazgo carismático que no está contemplado en la organización de manera teórica. Luego está la magia del caos, donde un conjunto de practicantes que se adscriben a una agrupación, pero el criterio individual prima siempre no sólo en la capacitación (autodidacta) sino también en la agrupación en subgrupos. Nuevamente, existe un líder carismático en una estructura en la que teóricamente no hay líderes.

Finalmente, el eclecticismo no tiene una estructura establecida debido a que se trata de un conjunto de individuos con intereses afines que están siempre en una búsqueda por conocer más elementos espirituales que puedan combinar según consideren conveniente. El liderazgo carismático, en este caso, se expresa a través de *maestros* o *guías* o, en su defecto, de potenciales *maestros* o *guías* por quienes los eclécticos sienten respeto. A pesar de esto, la principal forma de instrucción sigue siendo autodidacta.

De esta manera, sin pretenderlo hemos identificado tres puntos que pueden ser puestos en orden para formar un continuum que va de más estructurado a no estructurado, pasando por una estructura difusa, tal como se ve en el diagrama 1.3-1.



Diagrama 1.3-1

El continuum tendría tres puntos principales, los mismos que serían *ideales*; en otras palabras, no hemos tomado las tres "ramas" como paradigmas para crear el continuum, sino como inspiración para pensar en categorías que actúen como límites en una progresión dentro de la cual cada "rama" podría ser ubicada. Así, la wicca gardneriana y alejandrina estarían más cerca de ser un grupo organizado en una estructura donde cada cargo es visto como legítimo sin importar la personalidad de quien lo ocupa. Caro está, recordemos que nuestro conocimiento empírico de estos dos tipos de wicca es bastante limitado, por lo que no podemos aseverar que no exista liderazgo carismático, pero lo que sí es cierto es que, a diferencia de la seax wicca, tienen un sistema de grados definido. En esta última, por otra parte, si bien hay una organización definida el único miembro fundador ha asumido el rol de líder sin que exista tal cargo en el organigrama de la religión: esto ha sucedido espontáneamente y en virtud de ciertos elementos de su personalidad.

En el caso de la magia del caos, la hemos ubicado al medio ya que por un lado se trata de una agrupación pero, por el otro, se exalta la importancia de la individualidad o sólo en la práctica mágica sino también en la construcción de vínculos y relaciones interpersonales. Por último, el eclecticismo, al ser una tendencia tan variada, ocupa la parte derecha del continuum ubicándose entre la *reunión ocasional de individuos* y la *red de individuos*. Esto se debe a que cada (neo)pagano ecléctico tiene su propia manera de relacionarse con los demás, por lo que

lo único que podemos afirmar con el fin de abarcarlos a todos es que no tienen una organización definida, por lo que no pueden cruzar hacia el lado izquierdo del continuum.

Otra idea importante es que existe una tendencia hacia el eclecticismo. Tomemos el caso del Mimir's Well Se ð Coven Peru, donde los integrantes del mismo fueron abandonando la agrupación a lo largo de su historia. En el diagrama 1.3-2 graficamos nuestras observaciones con respecto a la iniciación y deserción en este grupo. En primer lugar, tenemos que considerar que, al hacer rituales públicos, varias personas entran en contacto con el coven a nivel de *simpatizantes* y demuestran tener un gran entusiasmo por esta religión. Por estos motivos, según nos cuentan nuestros informantes, hay grandes expectativas al momento de convertirse en neófitos. Una vez que empiezan este período de prueba, puede ser que sus expectativas sean colmadas como puede ser que se lleven una decepción. De no encontrar lo que buscaban, indagaran en otros tipos de espiritualidad (neo)pagana, pasando así a ser eclécticos. Si encuentran lo que buscaban y finalizan su neofitado, son iniciados en el coven, pero aún así la mayoría tiende a desanimarse de esta religión y terminan por dejar el grupo. Dado que ya descartamos que se trate de las creencias y prácticas, debe haber otra explicación que justifique esta deserción. Postulamos la idea de que aquello que motiva el abandono del coven es la imposibilidad de continuar indagando en nuevas tradiciones y participar de ellas. De esta manera, los pocos que permanecen en el coven serían aquellos que están de acuerdo en seguir un corpus delimitado de creencias y prácticas y dar por terminada su búsqueda.

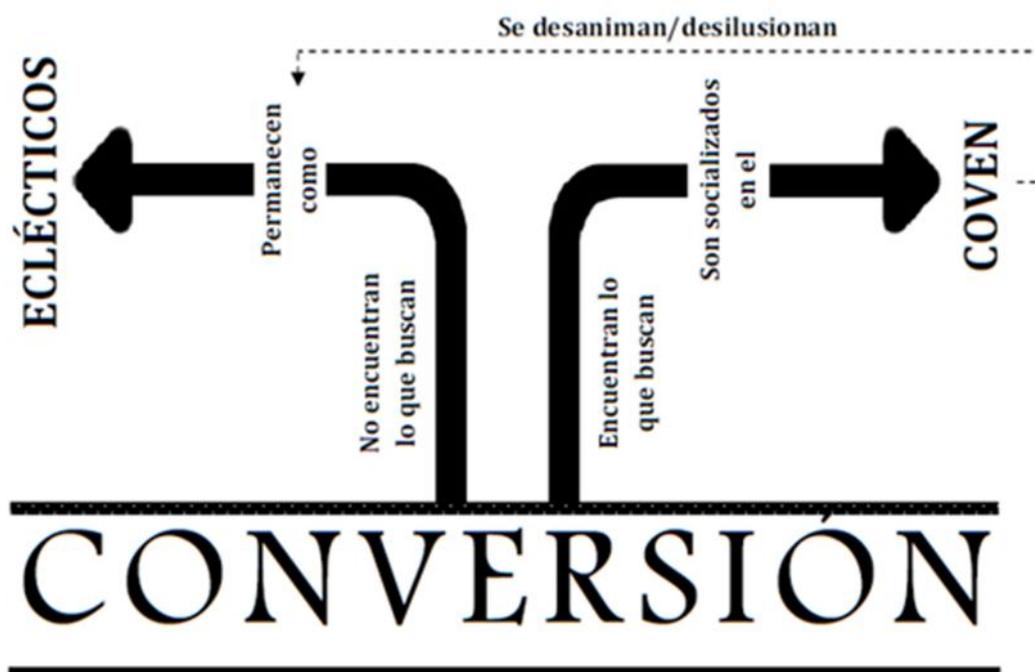


Diagrama 1.3-2

Por último, el liderazgo carismático parece estar presente en casi todas – sino es en todas – las formas del (neo)paganismo. Más adelante, especialmente en el Capítulo III, tendremos ocasión de tocar este tema más a fondo y ver no sólo la relación que hay entre los líderes y sus seguidores o personas en las que influyen, sino también entre distintos líderes carismáticos de orientaciones diferentes. Por ahora, la pregunta que nos compete vendría a ser: ¿qué elementos hay en el (neo)paganismo que favorecen el surgimiento de líderes carismáticos?

En primer lugar, una organización poco compleja y una jerarquía no delimitada. Como vimos, las tres “*ramas*” que hemos analizado tienen en común la ausencia de autoridades claramente especificadas. En el caso de los eclécticos, no hay ningún tipo de estructura predefinida; en el caso de la magia del caos, las autoridades se elidieron para evitar el *juego de egos* entre los *magos* y en el caso de la seax wicca, la jerarquía de grados de sus ramas predecesoras fue dejada de lado para favorecer una organización más democrática donde la única autoridad es ritual (el sacerdote y la sacerdotisa). Por lo tanto, postulamos la idea de que aquellos menos experimentados, quienes recién están empezando esta búsqueda, tenderán a admirar a quienes tienen más tiempo en el medio, otorgándoles un respeto que enaltece su status.

Esto último nos lleva a decir que otro motivo que facilita la aparición de líderes carismáticos es la tendencia a la búsqueda de nuevos conocimientos y de maestros. Si bien es cierto que los grupos más estructurados y con un culto más definido no buscan su espiritualidad entre una gama tan variada como lo hacen los que tienden más al eclecticismo, de todos modos existe una búsqueda por un conocimiento que es monopolizado por quienes tienen más tiempo y experiencia en las agrupaciones. En otras palabras, se produce una dominación de facto en la que los recién llegados se subordinan a sí mismos a los más antiguos con la finalidad de aprender de ellos. Esto vendría a ser lo que sucede a grandes rasgos: tanto en la wicca como en la magia del caos los líderes son fundadores, personas que conocen desde hace varios años cómo llevar a cabo sus prácticas y cultos. Del mismo modo, los líderes carismáticos que son seguidos por los eclécticos vendrían a ser los mismos que encabezan estas dos agrupaciones y los que hacen lo propio en otras más. Por tanto, el conocimiento es un elemento innegable a considerar para poder comprender por qué aparecen este tipo de líderes.

Finalmente, un tercer factor sería el trasfondo mágico que tiene el (neo)paganismo. Si hay algo en lo que todos nuestros informantes están de acuerdo es en que hay una gran carga emotiva en la praxis mágica. Desde nuestra perspectiva, debemos interpretar esto como una gran cantidad de elementos subjetivos puestos en conjunto, pero no sólo a nivel de discurso, sino principalmente en la práctica. Por tanto, estaríamos hablando de una performance.

Sin embargo, esto no se da de manera aislada al uso de los conocimientos para imponer respeto: la discusión entre líderes sobre temas controversiales a través de plataformas virtuales como el facebook implica no sólo argumentos, sino estrategias para controlar qué decir y cuándo decirlo, las mismas que son públicas y son vistas por todos. Incluso, existe una oportunidad de revisar esto cuantas veces se quiera. Por ejemplo, se dio el caso una vez de que un líder "A" insultó directamente a un líder "B". "B" es conocido por tener una postura bastante tajante en contra de los eclécticos y "A", por otra parte, se opone a la imposición que dice percibir en "B" de seguir una única tradición. Lo que sucedió fue que "B" respondió diciendo: *"Se que hablas con ira, así que no me peleare contigo. Namaste"* (cita textual con errores del autor). Unos días después de que esto sucediera, tuvimos una entrevista con otro informante que se define a sí mismo como *practicante solitario* de la wicca. Antes de empezar con nuestras preguntas, durante el tiempo destinado a construir *rapport* antes de la entrevista, él hizo un comentario sobre esta discusión en particular. Dijo que aunque a pesar de haberse llevado la impresión de "A" apenas unos días antes de ser una persona con quien tener conversaciones interesantes, a raíz de esto le *"había parecido un energúmeno por haber atacado de esa manera a "B" que se mostró como un monje zen, muy tranquilo y respetuoso"*. En este caso, claramente fue "B" quien demostró una performance más apropiada para mantener su liderazgo carismático. Por lo tanto y para finalizar, a lo que queremos llegar es a que el ambiente mágico en el que se encuentran inmersos los (neo)paganos favorece a quienes tienen la habilidad para llevar a cabo una performance convincente y emocionante tanto en los rituales como en las discusiones públicas en línea.

~. CAPÍTULO II.~

EXPERIENCIA NEOPAGANA EN LIMA

2.1 CUATRO RELATOS DE VIDA

El capítulo anterior nos ha permitido comprender las tres tendencias principales que hemos identificado en el (neo)paganismo limeño. Estos datos indagan en significados en la medida en que hemos explorado distintos símbolos utilizados por los informantes; sin embargo, la perspectiva que hemos utilizado para esto ha sido externa. ¿Pero qué hay de los significados que toman estos símbolos para los propios informantes? ¿Es relevante examinar este otro punto de vista? Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez sostienen que: "*A través de lo biográfico se puede llegar [...] a conocer significados y contextos de significados de lo individual en tanto parte de lo social o a indagar estructuras y normas sociales*" (2006, p. 6).

Siendo así, hemos elegido centrarnos en los *relatos de vida* debido a la profundidad que pueden alcanzar, permitiéndonos además esbozar una secuencia de sucesos significativos a lo largo de la vida de los informantes y examinar cómo han influido en su socialización religiosa y experiencia con el (neo)paganismo. Cabe señalar que estos relatos de vida, junto con la información recabada mediante entrevistas a profundidad, entrevistas estructuradas y encuestas etnográficas supondrán las fuentes para desarrollar las siguientes secciones de este capítulo.

2.1.1 El relato de Pedro

Pedro fue criado en una familia religiosa pero, a diferencia de lo que uno se esperaría escuchar, no se trataba de una familia católica, sino de testigos de Jehová. A esta familia, a la familia nuclear al menos, pertenecen sus padres – ambos ya fallecidos –, dos hermanos mayores y una hermana menor. Hay dos salvedades que tenemos que resaltar: la primera, que uno de sus hermanos tiene una discapacidad mental; la segunda, que el padre de Pedro fue Pastor dentro de su congregación religiosa.

Para hablar de Pedro, en concreto, él se consideró a sí mismo testigo de Jehová a partir de los diez años pero dice haber tenido siempre una "*educación religiosa muy fuerte*". Por quince años mantuvo esta religión, no sólo por la influencia de su familia, sino de toda la congregación con la que compartía la mayor parte de su tiempo. Relata que, en sus palabras, "*la mitad de la doctrina de los testigos de Jehová es desprestigiar a las demás religiones y aislar*

al creyente cultural y amicalmente de todo su entorno", ambas cosas que señaló como *"parte del juego malvado de ser testigo de Jehová"*. No es de extrañar que a los veinticinco años él decidiera dejar todo tipo de religión sin importar la desilusión ni la oposición de su padre; después de todo, ya no era un niño ni dependía directamente de él. Pedro reconoce que se decepcionó de su experiencia con esta fe y que esto le llevó a rechazar todo tipo de absolutismos y creencias dogmáticas, motivo por el cual luego de esto se mantuvo en lo que denominó como un *"limbo"* hasta el momento en que conoció la wicca: casi veinte años después.

Pero a los veinticinco años, Pedro ya había seguido a los testigos por casi la mitad de su vida, y esto había tenido una consecuencia muy importante. Como esta religión había vaticinado que el mundo terminaría antes del año 2000, hacia fines de los ochentas un joven Pedro, que había terminado el colegio no hacía mucho, seguía el consejo de su padre de dedicarse a predicar el evangelio y no preocuparse por cosas mundanas como seguir una carrera profesional. A pesar de eso, sí buscó empleo y más adelante llegó a hacer estudios cortos en marketing, marketing farmacéutico y ventas, aunque nunca terminó ninguna de las tres y no llegó a obtener un título universitario.

Otra influencia de esta primera religión fue que, al haber aprendido *"todos los defectos de las otras religiones"*, no encontró en ninguna de ellas una alternativa de fe, al menos no en aquellas que conocía (evangelismo, mormonismo, islam, catolicismo). Pedro cree que la mayoría de las personas que se convierten a otras religiones lo hacen debido a las personas que interceden por ellos ante Dios y no por la doctrina. En su caso, él está seguro de que ninguno de los dos aspectos lo convenció en esa primera experiencia religiosa, por lo que cualquier otro sistema de creencias que necesitara de *"administradores de fe"* o se basara en misterios *"le olía a sebo de culebra"* y prefería no implementarlo a su vida. El resultado, en sus palabras, fue estar *"más de dieciocho años de su vida sin contacto con Dios"*.

Pero la religión no fue lo único en lo que se alejó de lo que sus padres predicaban: Pedro también era – y es – homosexual. Entre otras cosas, esto le llevó a formar parte del Movimiento Homosexual de Lima (MOHL) del cual sigue siendo miembro. Cierta día del mes de Julio del 2011, luego de una reunión se encontró con un amigo que fabricaba artesanías y notó que estaba vendiendo un *"talismán"* bastante llamativo. Cuando le pidió explicaciones, le contestaron que era un símbolo de protección celta que utilizaban los *"ouijas"*. Esto le causó mucha curiosidad y no sólo lo compró, sino que decidió indagar más en ello. De esta manera,

comenzó por aprender que no se llamaba "ouija", sino "wicca" y que era una religión que veneraba a una dualidad masculina y femenina como deidades.

Como esta información no era suficiente para él, Pedro, que es muy buen lector, descargó tres libros de internet. Estos libros estaban escritos por tres autores reconocidos en el campo de la Wicca: Gerald Gardner, Raymond Buckland y Scott Cunningham. Lamentablemente, el primero de los tres no lo pudo leer fluidamente porque sólo encontró una versión en inglés pero de todas formas reconoce que todos estos textos lo "*absorbieron bastante*" y no pudo parar de leerlos hasta terminarlos. También admite que "*jamás habría abierto un libro con la palabra brujería en el título ni con un símbolo raro en la portada*" y que no sabe por qué lo hizo. Sin embargo, no sólo lo hizo sino que encontró en ellos información consistente con lo que ya conocía y esto le causó un "*interés antropológico*" en estas tradiciones. Luego de un par de libros más, aclaró "*en un ratito todo lo que no había contestado en muchos años*".

Pedro encontró en la wicca no sólo una religión libre de los "*misterios*" que tanto había rechazado entre los testigos de Jehová, sino también una organización sinárquica que rompía con la jerarquía a la que estaba acostumbrado. A partir de ese momento, decidió que quería implementar en su vida esta tradición y se dedicó a investigar incluso más. Entre otras cosas, comenzó a concebir a "*dios*" como una dualidad (el señor y la señora) y no como "*un hombre con barbas blancas y un pene erecto*" y también empezó a reflexionar sobre el destino que había seguido el mundo occidental a pensar que si "*Alejandro Magno no hubiera muerto antes de invadir Roma*" o si "*Constantino no hubiera tenido una pesadilla por comer demasiado*" probablemente "*habría templos a Zeus o a Deméter aquí*".

Por otro lado, respecto a la magia, Pedro opina que "*uno busca poder para ejercerlo sobre otras personas, no sobre una mesa o una ensalada o un perro*" y que, al encontrar limitadas las acciones de los wiccanos por el precepto de "*hacer lo que se quiera pero no dañar a nadie*" esto era un poco contradictorio para él. Sin embargo, la práctica mágica fue uno de los motivos que lo llevó a empezar su camino por el (neo)paganismo ya que su hermano – de quien él cuida – se había fracturado la cadera y como tomaba medicamentos contra la epilepsia era imposible operarlo. Su lesión se curaría sola, pero el procedimiento era extremadamente doloroso y Pedro buscaba una manera de aliviar el sufrimiento de su hermano. Cuando descubrió que había un ritual mágico para trasladar ese dolor a su propio

cuerpo lo ensayó de inmediato. No sabe *"si fue sugestión psicósomática o qué"*, pero le empezó *"a doler la pierna derecha luego del ritual"* y su hermano *"ya no se quejaba"*.

Sin embargo, y aunque iba en contra de sus convicciones, también utilizó la magia para dañar a alguien un día que no pudo contenerse ante los insultos de un familiar en noviembre del 2011. Motivado por la ira, Pedro realizó un ritual para desearle algún mal menor, pero luego de enterarse de que habían hospitalizado a esta persona por un ataque al corazón. Pedro no tiene la certeza de que haya sido por su ritual que pariente tuvo este inconveniente, pero no le encuentra otra explicación y sostiene que *"la angustia mental de haberle hecho daño a alguien es terrible"*. Por estos motivos, luego de que esto sucediera empezó a *"buscar paz interior"* y dejó de practicar la magia por miedo a que pudiera salir mal o salirse de su control otra vez.

Pero cuando recién vio los libros de wicca él no sabía que esta implicaba magia, de eso se enteró más adelante cuando su hermano tuvo esa lesión en la cadera. Al principio, Pedro estaba muy concentrado en la religión y en sus libros y todavía en Julio del 2011, no mucho tiempo después de haber empezado a leer sobre este tema, el presidente del MOHL le pidió que diera una charla sobre wicca. Tras insistir mucho, logró persuadirlo de que fuese un conversatorio en que todos compartieran sus ideas, pero aún así la primera reunión con paganos de la que participó fue tres meses después. Este fue un momento importante para él porque pudo compartir con otras personas con creencias similares y aprender más que hasta ese momento.

Más adelante, en noviembre del mismo año, tuvo su primera experiencia devocional en el sabbath de Belatane celebrado por el coven de Seax Wicca. A partir de entonces, Pedro participó de casi todos los sabbats realizados por este coven, pero nunca buscó unirse al grupo de manera institucional. Sin embargo, cuando empezó a frecuentar grupos de facebook de (neo)paganos encontró que *"hay mucha gente que predica cosas que no están en los libros y que muchos hablan mucho en internet y dicen que pueden hacer muchas cosas pero en persona son monosilábicos"*. En su opinión, si bien el internet le ayudó a encontrar la información que necesitó – y aclara que se trataba de libros y por eso confió en ellas – por un lado ofrece *"información falseada o mentiras o información que no es seria"* y que *"despersonaliza el contacto con las personas, las desmotiva para reunirse y ponerse de acuerdo"*.

Pedro se siente cómodo con la wicca porque considera que si bien los ritos son sencillos, son serios y eficaces. En febrero del 2012 entró a una sala de cine cuarenta y cinco minutos antes de que empezara la película para realizar un ritual sencillo de invocación de los dioses y *"conversar"* con ellos. Esto le permitió calmarse de un problema muy fuerte que tenía, y más adelante también encontró paz en sus rituales ante el estrés de diversos problemas judiciales que atravesó. Además, se siente *"identificado con el dios Astado"* que se niega a llamar *"Cernunos"* porque alega que ese es un nombre latinizado impuesto por Julio César y dice que esto se debe a que cree que fue *"el primer dios de la tierra"* y hasta ha visto *"dioses pre-incas con apéndices cefálicos que son, obviamente, venados antropomorfos"*. Adicionalmente, este dios no ha sido *"pintado por las caricaturas como algo que no es"* como *"el Odín de la Marvel Comics o el Thor de la Marvel Comics"* ya que esto *"los contamina"*.

Para terminar el relato de Pedro, iremos que él cree que ha encontrado lo que quiere. Nos dio una interesante analogía entre la religión y el pan: él no buscaba *"ir de una panadería a la otra buscando ver qué panes hacían en cada una"*, él quería tener su *"propia panadería"* y hacer su *"propio pan"* que quizás no fuera *"muy bueno"*, pero sería suyo. Para él, esta *"es una búsqueda interna de dios dentro de sí mismo, es una búsqueda personal y constante"* aunque él no busco una religión que seguir, esta sólo llegó a él con el tiempo. Pedro asegura que sólo le falta estructurar lo que ha aprendido hasta ahora y escribirlo en lo que los wiccanos llaman un *"libro de sombras"* aunque él no entiende *"por qué se llama libro de sombras si es un libro de luz"*.

2.1.2 El relato de Mariana

El relato de Mariana empieza cuando tenía *"once o doce [años] más o menos"* y, habiendo sido criada en una familia católica, no cuestionaba la religión que seguía. Es más, luego de hacer la primera comunión decidió volverse *"catequista de niños"* en esa misma parroquia sin mayor motivación más que *"porque era lo que seguía nada más"*. Como veremos, esta experiencia no fue muy gratificante para ella, aunque reconoce que le *"gustaba la idea de enseñar, trabajar con niños, enseñarles sobre Dios, ir a las reuniones, jornadas y todo ese tipo de cosas"*. Mariana continuó con esta labor pastoral hasta los dieciséis años.

Durante este período de su vida, Mariana dice haber sido educada para tener una *"forma mala de ver a los brujos y a los que creen en espíritus y energías"* por lo que, aunque siempre tuvo curiosidad, se mantuvo *"callada y limitada a poder investigar más"* hasta que

renunció a su puesto en la parroquia o, como dice ella, la *"botaron de la parroquia"*. Sin embargo, las circunstancias en las que dejó este grupo fueron bastante conflictivas. En sus palabras, *"estaba dentro de algo en lo cual no se sentía bien con lo que era [el grupo], pero se sentía bien haciendo lo que hacía"*.

Aquello que Mariana siempre criticó en sus compañeros fue que *"hacían cosas que le parecían malas y que le parecía que no iban con lo que predicaban"*. Esta conducta que ella reprochaba no estaba vinculada con el discurso teológico, sino con la manera en que los catequistas se relacionaban entre ellos.

Mariana se oponía a los comentarios negativos que corrían entre los integrantes del grupo de catequistas respecto a quienes no compartían la opinión general o, como ella lo explica, cuando no seguían a *"la cabeza de grupo, el que se sentía líder"*. Durante los primeros años, Mariana dice haber *"dejado pasar muchas cosas que ellos hacían"* pero hacia sus dieciséis años decidió que no tenía por qué seguir esta opinión general sin dar a conocer su propia perspectiva, por lo que empezó a comentar que *"no le gustaba que tuvieran que hacer sentir mal a las personas"* ni que *"si dijo algo malo, si habló mal, si pensó raro, todo fuera calificado"*.

A estas alturas, Mariana dice haber estado *"en el cambio de su pubertad a su adolescencia"* y haber tenido *"ideas un poco confundidas"* y *"todo un caos en su cabeza"*. Dada su inconformidad con el grupo de la parroquia, en su afán de conocer algo nuevo empezó a frecuentar *"grupos punk del centro"*. En este nuevo ambiente, Mariana dice que al principio también *"iba como cordero atrás de ellos [los miembros de los grupos punk] porque eso era lo que le habían enseñado en el grupo de la parroquia"* pero que sus nuevos amigos no estaban de acuerdo con esta actitud. No pasó mucho tiempo antes de que empezaran a decirle que *"sea lo que tenga que ser y que no tenga miedo del mostrarse como era"* y que *"su única ideología debía ser [el] ser ella sin tener miedo a los demás"*. Al sentirse cómoda con este cambio, comenzó a expresar más sus ideas y también decidió hacerse un piercing en la lengua.

Fue cuando llevó esta misma mentalidad a la parroquia – y decidió decir aquello con lo que no estaba de acuerdo – que vio que ahí esto *"no encajaba"*. Lo que sucedió, según nos cuenta, es que *"la hicieron sentir la peor persona del planeta un montón de veces"* para luego *"ir corriendo donde el sacerdote a hablar de ella y decirle que era una conflictiva"*. Finalmente, el sacerdote que lideraba el grupo le dio un ultimátum y le dijo que *"o se quedaba en el grupo y se*

sacaba el piercing y se acomodaba a lo que ellos querían o se daba la vuelta y se iba y se quedaba con su piercing y se quedaba sola". Ella le contestó *"que se quedara con su parroquia"* y se fue.

De esa manera fue que *"la invitaron a retirarse"* tras lo cual *"toda la gente habló pestes de ella"* y de su familia. Esto la deprimió bastante porque, a pesar de sentirse feliz de *"haberle respondido al sacerdote y dicho a todos que eran una tira de hipócritas"*, ella aún *"consideraba que lo que hacía eran cosas malas"* y *"se la pasaba llorando, deprimida, [pensando] que su vida había sido un caos"*.

A pesar de todo esto, aproximadamente un mes después de que hubiera dejado la parroquia, sus ex-compañeros esperaban que regresara y *"comenzaron a visitarla... a andar de sobones"*. Esto fue algo que ella encontró incluso más reprochable que la actitud que habían tenido al principio. Más adelante, retomaron esta primera actitud e incluso llegaron a *"acercarse a su mamá y decirle [delante de ella] que cómo era posible que tuviera una hija así"*.

La hermana de Mariana también había pertenecido al mismo grupo de catequistas. Cuando Mariana se fue, su hermana menor se quedó y *"ellos [los catequistas] se encargaban de hacerla sentir mal hablando mal de [su hermana mayor]"* Esto continuó así, *"cosa tras cosa supuestamente para educar a su hermana"* hasta que *"se salió de la parroquia y volvió a casa llorando"*. Ninguna de las dos regresó a ese grupo.

Fue en ese momento que Mariana *"empezó a meterse más en los grupos de punk, en los grupos del centro, en los conciertos, en la gente y empezó a sentirse más cómoda y dejó su depresión"*. *"Sentía menos peso y se sentía mejor con ella [misma], sentía que los cosas ya tenían una dirección y ya no eran más como una balsa en altamar"*. Aprovechó esta oportunidad para averiguar en internet todo lo que había tenido que mantener alejado cuando estaba en la parroquia: información sobre *"distintos dioses, sobre brujas, vampiros, duendes, gnomos y elfos"*.

Mariana dejó la parroquia en el 2004 y cuatro años después dejó de frecuentar o *"estar bien metida en los grupos punk"* porque comenzó a con un trabajo como asistente de gerente en una agencia corredora de bienes inmobiliarios que le demandaba bastante tiempo. Su jefa, en su opinión, *"era una persona muy aferrada a sus santos"*, o a *"sus dioses"* como lo veía Mariana (*"María, José, Jesús, lo que sea..."*). Pero Mariana, *"habiendo hecho bautismo, comunión y confirmación, teniendo conocimiento de que quería aceptar de alguna manera estar con dios eternamente, no se sentía cómoda cuando [su jefa] le quería meter por los ojos otra vez al niño Jesús"* porque *"sabía que volver a eso no le iba a hacer sentir cómoda"*, que iba a estar *"agobiada"*

con la idea de que si uno no va a aceptar por completo las distintas reglas dentro de algo [una religión], jamás va a estar bien con ese tema".

Ya hacia el 2010, entre lo que encontró navegando por la red se dio con el blog de una agrupación que seguía una religión llamada *Wicca* o, más específicamente, la variedad sajona de la misma: la *Seax Wicca*. En ese momento no le dio mucha importancia, pero a fines de ese mismo año vio que estaban organizando una convocatoria para aceptar nuevos miembros y decidió ponerse en contacto con ellos. Cuando le contestaron, le dijeron que debía estudiar toda la información que había en el blog para luego rendir un examen. Mariana señala que, aunque *"estaba muy metida en el trabajo"*, no sabe *"de dónde sacó tiempo y se puso a leer todo el blog y se sintió cómoda leyendo lo que leyó"* porque *"no habían cosas que la limitaran, no había cosas que le parecieran malas"* y, más bien, *"sentía que esto de alguna manera le ayudaba a arreglar o quizás direccionar mejor las cosas"*

Ella dice que le pareció excelente la idea de ser evaluada y la premisa que luego le explicaron de que *"si quiere entrar en algo tiene que saber a dónde se va a meter"*. Se sintió más cómoda con esto, a diferencia de *"la primera comunión o la confirmación"*, donde *"no sabes a dónde vas y sólo esperas el año [momento] para hacerla"*. También sostiene que en estos ritos cristianos *"no enfatizan tanto la forma de vida que debe llevar uno"* como sí otros elementos como *"lo supuestamente malo que se dice de la sociedad y todas las parábolas habidas y por haber"*. En cambio, luego de aprobar su examen, en el coven (grupo) de *Seax Wicca* empezó a aprender *"de alguna manera a manejar más cosas, como por ejemplo sus emociones"* y cree que *"se puede decir que ha avanzado bastante"*. Casi al mismo tiempo, no obstante, tuvo que dejar su trabajo por problemas con su jefa que nada tenían que ver con religión.

En líneas generales, Mariana piensa que *"ha progresado en el tiempo desde que salió de la parroquia y pasó a los grupos punk"* pero también siente que *"ese progreso era únicamente suyo y sin ninguna dirección"* a diferencia de su experiencia en el coven de *Seax Wicca*. Sin embargo, tampoco se había imaginado convirtiéndose a otra religión o movimiento religioso, incluso a pesar de que su madre estuvo interesada en *Mahikari*⁹ y un tío suyo fue *israelita del nuevo pacto universal*. Nos dice que quizás lo que la convenció más fue el precepto de hacer todo *"con amor, inteligencia y sabiduría, dentro de lo justo, necesario e inteligente para ser libre y hacer libres a los demás"* y ha pensado que *"de esa manera debe vivir su vida"*. Por otro lado, si bien los rituales le parecieron atractivos, esto fue más adelante y conforme los fue

⁹ Grupo japonés que practica la "imposición de la mano" para la transmisión de "la luz divina".

experimentando y viendo que era muy distinto de lo que ella conocía – que eran las misas –. *“Esto era algo muy distinto, le hace sentir mejor porque puede participar de ello y siente que [ella] está bien”*.

Más adelante, incluso antes de terminar su período de *neofitado*, tuvo que asumir el papel de sacerdotisa en el coven porque este se redujo drásticamente. Ella confiesa que *“nunca pensó ser ella quien condujera los ritos”*, sino siempre *“estar de espectadora nada más”* y le parece que *“es un rol muy distinto al de catequista”*. Antes, su labor era *“más que nada ayudar a los niños que tenían problemas principalmente familiares y se sentían solos, no tanto transmitir la palabra de Dios que ellos no entienden mucho porque para ellos es como si fuera un cuento chino, como el patito feo, un cuento para pasar el rato y divertirse”*. Este cambio se le hacía raro y hubo un tiempo en que creyó que pronto se acostumbraría. Pero un mes después de iniciarse y juramentar ante los dioses – una vez que hubo acabado su período de neofitado – Mariana decidió dejar el coven.

Durante el tiempo que estuvo en este grupo, en las clases y reuniones había aprendido a ver al cristianismo con otros ojos, como una religión más. Al tiempo que le perdía aversión, volvió a su antiguo trabajo con aquella jefa que le había querido *“meter por los ojos al niño Jesús”* tiempo atrás. Sin embargo, la *“gota que derramó el vaso”* fue que en cierta ocasión, al amanecer, quiso *“dar las gracias por vivir un nuevo día”*, pero la deidad que invocó no fue ni *Woden* ni *Frigg* (a los que adora el coven del que era parte), sino *“Dios trino”*, el dios que había adorado cuando era católica. Esto lo tomó como una simple confusión pero más adelante se repitieron episodios similares, por lo que *“ya no sabía si seguir a los dioses o al dios trino”* y no quería juntar ambos cultos en uno propio. Mariana dice que, *“si bien no reprocha el eclecticismo, no cree que sea una opción para ella”*. Actualmente, Mariana no ha tomado una decisión sobre qué religión seguir, pero decidió dejar el coven porque *“había desarrollado mucha unión con el grupo, pero no con los dioses”* así que *“no se sentía bien celebrando los ritos”*. Ya habiendo dejado este rol de sacerdotisa, Mariana se siente más cómoda aunque no descarta la posibilidad de volver al coven más adelante.

2.1.3 El relato de César

César tiene veintiún años, vive en Lima y es *“practicante solitario”* de la *“Wicca Gardneriana”*. Pero esto no siempre fue así De padre cuzqueño y madre arequipeña, su vida se inició en esta última ciudad y en el seno de una familia *“cristiana”*. Según nos cuenta, sus

padres son "*cristianos*" porque asisten a la "Iglesia de Emanuel" y ésta, en tanto forma parte de las "Asambleas de Dios", es pentecostal. Sin embargo, ambos padres son pentecostales conversos: en ambos casos la tradición familiar era católica. Lo que sucedió fue que una tía (hermana del padre) de César optó por convertirse al pentecostalismo, iniciativa que fue seguida por la mayoría de sus hermanos – entre ellos el padre de César –. Poco después de que sus padres contrajeran matrimonio, la madre de César también cambió su religión pero a estas alturas César ya estaba bautizado como católico.

A pesar de haber pasado este rito de iniciación, César fue criado como un pentecostal y "*hasta ahora mantiene algunos de los valores que le enseñaron, como la caridad*". Desde los seis años y hasta los doce asistió los domingos a la iglesia junto con su madre, aunque gran parte de ese tiempo ellos no vivieron juntos. Esto se debe a que, "*por problemas en su casa*", César "*vivió desde los cuatro años [y hasta los diez] su abuela [y su abuelo]*": los padres de su madre. Éstos vivían – y viven – en una hacienda a las afueras de la ciudad de Arequipa y, al igual que sus abuelos paternos, son católicos. No obstante, la abuela de César tiene una peculiaridad: su religión es "*una fusión*", "*una mezcla de cultura antigua – que se ve en la TV a veces – con algo propio de ella y, al mismo tiempo, catolicismo*". Entre otros detalles, César nos dice que "*no sabe de dónde vendrá*" este culto, pero que su abuela "*adora a los árboles, a las rocas y a los animales*". Quizás por esto es que él señala que "*en la hacienda se sentía en contacto con todo*" y que "*no le gustaba ir a visitar a su mamá porque vivía en la ciudad*".

Aparentemente, la bisabuela de César (madre de la madre de la madre) también tenía prácticas similares y él añade que varias personas "*comparten este acervo, pero todos son señores ya de edad y esto seguro va a morir con ellos*". A César "*le gustaría poder aprender y registrar estos conocimientos para que no se pierdan pero no tiene tiempo ni tampoco los recursos para hacerlo*". Pero lo que sí tiene bien grabado, por lo menos en su memoria, es que de entre aquello que adoraba su abuela lo más importante era "*una roca con forma de diamante [que estaba] en la hacienda y [a la que] le daba una ofrenda de frutas e inciensos*", al igual que a los árboles. Él sostiene que "*ha visto cosas sobrenaturales que nos podrían sorprender*" y la más impactante está vinculada directamente con esta roca.

La historia es la siguiente. Esto sucedió cuando él todavía vivía con sus abuelos, cerca del 2001, un día que tenían que ir a una fiesta. Justo cuando tenían que salir, "*su abuela decidió que tenía que hacer eso [ofrendas a la roca] sí o sí*" porque "*como tenían mucho ganado, a veces le pedía [a la roca] que lo cuidara*". Pero su abuelo, que siempre ha estado en contra de estas

prácticas y *"no las aceptaba"*, se opuso y, enojado, decidió que se irían sin hacer nada. *"Su abuela estaba preocupada"* pero igual fueron a la fiesta. *"Su abuelo bebió, se embriagó y regresaron a su casa"* pero *"a la mañana siguiente uno de los empleados fue a la casa luego de pasar por el campo a decirles que tres vacas habían muerto y es raro que una vaca muera, ni que decir de tres. Y estas vacas habían muerto de muerte natural"*. La abuela culpó a su esposo y *"tiempo después, [César] se puso a pensar si es que el espíritu de la piedra podría haberse cobrado con el ganado por no haber recibido ofrendas y eso le dio un poco de miedo [en lo que se refiere] a retar a una divinidad"*; es decir, *"si eres devoto a algo y no cumples tus promesas te puede pasar algo igual"*.

Su temor hacía que ni siquiera quisiera pasar cerca de esa roca, pero esta no fue la única vez en que el miedo al espíritu en alguna roca lo llevó a vivir una de estas *"experiencias sobrenaturales"* de las que nos hablaba. También, más o menos a los *"diez u once años"*, sucedió una vez que decidió irse a pasear por un camino en el valle junto a un riachuelo que pasaba por la hacienda de sus abuelos. Su abuela le había advertido *"que no se acercara a los cúmulos de piedra donde se juntaban tres rocas y que los ignorara si era posible"*. Él les tenía miedo y *"cada vez que pasaba cerca de uno tenía que correr"*. Nos dice que *"no sabe si será por la sugestión, de repente sufre de alguna paranoia o quién sabe"* pero *"en ese vaivén de correr y caminar por los riachuelos escuchó como cánticos, voces que lo invitaban a bailar con ellas"*. *"No podría decir si era una diosa o un dios o un espíritu pero escuchó cánticos"*. *"No sabe si sería por la sugestión, pero sentía que su cuerpo dejaba de pesar y [también sentía] paz interior. Es ilógico pensarlo, pero lograba saltar piedra tras piedra en distancias no tan cortas y no se caía, no se raspaba, no sentía temor, perdió el miedo en ese momento"*. *"Eso fue lo que lo motivó a seguir ese camino [aunque aún no conocía la Wicca]"* y ahora lo interpreta *"como si la diosa o el dios le hubieran dicho «sí, estamos aquí, somos reales»"*.

Más adelante, *"ya en el 2002 ó 2003 cuando vivía con su mamá, descubrió un día en el colegio mientras estaba en internet que era [se trataba de] una religión y un estilo de vida"* y a partir de entonces *"en bastantes historias que ha leído sobre mitología nórdica, griega y gala [ha visto que] hay ciertas cositas que se parecen un poco a lo que hace su abuela y a lo que pasó esa vez [con la roca en forma de diamante]. Es algo impactante [para César], aunque no sabe si habrá sido coincidencia, no lo puede afirmar"*. Sin embargo, *"una vez le dijo a su abuela sobre Wicca y no conocía. La costumbre que tiene ella quizás ha sido de su [propia] abuela y jamás le mencionaron el nombre y simplemente pasó a la cultura de ahí [aunque] claro, con la abuela [de*

César] *desaparece eso*". Lo que hay que destacar en este punto, no obstante, es que César se dedicó a investigar y estudiar sobre la Wicca porque *"lo importante para él es el estudio: toda religión te va a pintar todo bonito, pero si no la estudias no vas a conocerla y un día vas a querer ser católico y al día siguiente vas a querer ser musulmán"*. Por eso él sostiene que *"hay que estudiar una religión antes de seguirla [y] eso fue lo que él hizo"*. Para esto, descargó de internet varios libros, pero el principal fue el *"libro de las sombras"* de Gerald Gardner.

Varios años después, *"cerca del 2006"*, contactó a *"un grupo de chicos [(sólo hombres)] que practicaban los sabbats y esbats"* y sintió que *"ayudó bastante reunirse en grupo"*. Formando parte de este grupo, se enteró de que en Lima *"había un grupo de Seax Wicca, pero ellos nunca hicieron nada por contactarlos porque los consideraban muy liberales"*. La información que tenían la habían obtenido del blog de esta agrupación de Lima. En todo caso, César nos dice que con los muchachos de Arequipa *"nunca pudieron formar un coven propiamente dicho, sólo se reunían para las festividades y su máxima obra fue crear un santuario junto a un río, lejos de la ciudad"*. César mantuvo contacto con ellos hasta que vino a Lima y, aunque cree que ellos siguieron con estas prácticas, no lo sabe a ciencia cierta.

Pero César tuvo varias otras experiencias antes de venir a Lima. Por ejemplo, algo importante de resaltar es que unos amigos y él han *"asistido un montón de veces a charlas de [la organización cultural internacional] Nueva Acrópolis"*. Nos dice que hubo un tiempo en que *"quiso meterse a las clases de metafísica pero luego prefirió no hacerlo"* por lo que *"nunca fue parte de la organización, sólo era un espectador, [aunque] a la mayoría de charlas iba"*. *"La primera vez fue a conocer porque había escuchado que iban a dar una charla muy interesante [aunque] no recuerda exactamente de qué [pero] piensa que era sobre vidas pasadas"*. *"Luego, fue a ver temas que le interesaban [porque] no era cualquier lugar, no se encuentra así nomás que te hablen sobre ese tipo de temas"*.

Por otro lado, también *"fue parte de la congregación Hare Krishna en Arequipa durante un año y medio, pero no como seguidor, sino para estudiar los libros que tenían [porque] tenía curiosidad de aprender el sánscrito"*. Nos dice que *"la cultura de la india le parece muy rica, le encanta, es muy interesante"*. Este contacto con ellos lo influyó en la medida en que *"decidió volverse ovo-lacto-vegetariano"* pero *"por problemas de salud"* no pudo seguirlo siendo. Lo que sucedió fue que *"se enfermó y todo parecía indicar que se debía al cambio en su dieta, aunque nadie daba con el problema realmente"* hasta que *"su abuela consultó a los adivinos porque no*

había médico que lo pudiera sanar y ellos le dijeron que había tres seres que lo seguían a todos lados y su abuela hizo todo lo posible por sacárselos de encima hasta que se recuperó".

Considerando todas estas vivencias, nos dice que *"para él sería una falta de respeto decir que las tradiciones peruanas sean atrasadas o retrógradas" y "siente una obligación y respeto por conocerlas". "Su gusto por la Wicca también se vincula con un gusto afín a todo tipo de mitología [porque] sabe que algo real hay ahí, incluyendo la peruana".* Quizás algo que lo marcó bastante fue que una vez *"un chico de unos treinta años que era un sacerdote wiccano le dijo que había momentos en los que había que invocar dioses locales".* Esto se debía a que *"no puedes sólo invocar a un dios extraño" y para explicarlo un poco más dijo: "Si yo voy a tu casa no puedo invitar a un extraño sin que tú lo hayas permitido, es una falta de respeto. Por eso no puedes invocar la presencia de otra divinidad por su nombre sin que primero hayas invocado a la divinidad local: es como si estuvieses insultándolo".*

Todas estas experiencias involucran a otras personas con las que César ha podido aprender y compartir. Pero nos dice que, por otro lado, *"tiene cierto temor de hablar de Wicca [con cualquiera]".* Por ejemplo, sucedió una vez que sus padres descubrieron su *"libro oscuro"* en el que él detallaba todos sus rituales, sueños y experiencias, *"básicamente, un diario".* Cuando lo vieron sus padres quisieron hablar con César sobre el libro porque creyeron que era algo Satánico y *"hasta el día de hoy no puede convencerlos de que no tiene nada que ver con el diablo, él ni siquiera cree en el diablo [pero] eso es algo que está arraigado en la mente de las personas acá y la mayoría son cristianos o católicos y piensan que algo diferente a ellos está relacionado con el satanismo".* Lo cierto es que él sólo una vez no pudo contenerse y quiso hacer daño a alguien pero *"verificó que [el daño] regresaba tres veces más fuerte y no lo volvió a hacer".*

Llegado un momento, optó por venir a Lima y estudió "diseño de vestuarios" en el Centro de altos Estudios de la Moda y ahora está estudiando "negocios internacionales" en ISIL. César no nos dijo por qué, pero decidió venir a estudiar. Lo que sí nos dijo fue que se *"escapó básicamente"* aunque no sabemos exactamente de qué. Pero también está de acuerdo con que *"Lima no está preparada para el neopaganismo" e "incluso pueden cometer una falta de respeto".* Por ejemplo, uno de sus profesores una vez *"le preguntó si era católico o cristiano y él dijo que [seguía a la] Wicca, pero el profesor era un troglodita y le dijo que [ésas] eran tonterías".*

Tampoco los que sí están interesados en la Wicca saben siempre de qué se trata realmente, según César. Es por esto, entre otras cosas, que él prefiere ser un practicante solitario y no buscar más gente. Hubo un tiempo en que él tuvo un *blog* y había personas que él quería conocer, pero lo cerró y ya no quiere conocerlos más porque *"en la actualidad la mayoría de los que quieren entrar a la religión la conocen por la televisión y lo que ven en internet y eso no está mal pero pinta a la Wicca como tener al mundo en tus manos y [hacer] rituales y hechizos y [conseguir] todo lo que tú quieras y [todo es] tú y tú y tú"*. En oposición a esto, César sostiene que *"la magia es un granito de arena en toda la playa que es la Wicca"*, que *"lo más importante es estudiar, conocer y encontrar el camino que tú quieras seguir"* y *"que no es un bazar de hechizos ni de cosas para el amor ni nada por el estilo, es una religión que hay que respetar y tener conocimientos teóricos [de ésta]"*.

También para evitar cruzarse con personas que no ven a la Wicca como él lo hace es que no contacta muchos grupos por internet. *"En facebook sólo conoce el de Seax Wicca, recibe boletines de ellos y le parecen interesantes y también ve sus invitaciones a los sabbats y charlas informativas pero no va ni tiene contacto con ellos"*. Aparte, también conoce dos foros de México. Nos dice que *"la mayoría de la gente en los foros siempre dice que es mejor tener un maestro, alguien que guíe"* y *"en cierto momento le hubiera gustado encontrar uno"*. Aunque *"ha pasado mucho tiempo, [él] no ha declinado en la búsqueda y piensa que si en algún momento aparece algún maestro para él sería genial pero sino seguirá su camino"*. Nos recalca que *"el hecho de querer aprender más siempre está ahí"*.

De todos modos, él se siente bastante autodidacta. Así, si bien *"cuando inició no sabía nada[y] los libros de Gerald Gardner le sirvieron bastante, [ahora] ya no practica rituales de él sino que llama a su Wicca «Gardneriana» [sólo] por la inspiración y el método que él [este autor] creó"*. Además, si *"ya no usa sus rituales porque en el [mismo] libro de las sombras gardneriano dice que hay que basarse en la meditación y en la vida día a día y el contacto con la deidad y seres divinos para hacer nacer en no mismo los rituales"*. Por estos motivos, *"él hace los sabbats con sus dioses wiccanos pero también invoca a los dioses locales"* y *"al ser practicante solitario trata de asociar la mayoría de las cosas a las de acá"*. Nos dice que *"ha tomado bastantes costumbres andinas y peruanas para implementarlas a los sabbats"* como *"el hecho de ofrendar comestibles a la tierra, que es una costumbre de aquí de la sierra"*.

De esta manera, si bien *"antes todas las divinidades con las que trabajaba eran del panteón griego, poco a poco lo fue adaptando a [los dioses de] acá para invocar [también] a*

Quilla, a la Pachamama o a Mama Sara en lugar de Artemisa [por ejemplo]: "Invoca a Quilla, a Diana, a Hécate... para él todo es un dios o una diosa pero con otros nombres y todo es uno pero con diferentes nombres". Aunque "algunos lo puedan llamar hereje, para él funciona". A pesar de esto, "no ha hecho muchos rituales [porque] tiene miedo de hacerlo mal y ofender a alguna deidad" y por eso siente "la necesidad de querer aprender más para estar preparado y no cometer un error". "El miedo mismo le hace darse cuenta de que quizás aún no esté listo pero también de que ha crecido en cuestión de la fe y la religión". "Cree que hay un mundo diferente más allá, está seguro de que sí. No sabe si su mente lo ha creado o si simplemente pasan cosas más allá [pero] cree que además de la vida física hay algo más y que la religión católica y otras más no están equivocadas en eso". "No cree ser el primero o el único que tal vez ha tenido el valor de plasmarlo en un libro [o un diario] y ahora es considerado ciencia ficción, pero él también lo ha visto y no lo ha visto físicamente, obviamente, pero son sueños que son reales".

César nos dice que *"en las iglesias católicas y cristianas [pentecostales] ha escuchado que después de una oración o algo así las personas se pueden sentir que son totalmente otras personas"* pero que *"en su caso sintió que siguió una transformación continua"*.

2.1.4 El relato de Paula

La madre de Paula es católica, aunque *"tampoco es una practicante empedernida"*; su padre, por otro lado, se denomina a sí mismo un "librepensador". No sorprende que Paula nunca haya sido bautizada ni haya sido educada para seguir ninguna religión. Pero, aunque este aspecto de su educación no fue muy riguroso, tuvo que crecer en un clima algo hostil a veces y con una relación conflictiva con sus padres, principalmente con el "librepensador"

Cuando era pequeña, Paula no conocía aún el mundo de aquellas prácticas que serían tan apreciadas para ella más adelante. No fue sino hasta el año 2000, en el que tendría *"unos doce años"*, que comenzó a desarrollar este interés. Esto sucedió una vez que se enfermó sin razón aparente y *"no comía, vomitaba y ni siquiera podía tomar agua porque vomitaba bilis"*. Los análisis que se le hicieron en el hospital no arrojaron ningún resultado que esclareciera la situación: no parecía tener nada. Luego de un tiempo en este estado, Paula *"estaba ya «costillas», estaba recontra mal, no podía ni caminar"* hasta que *"una señora le dijo a su mamá que le pase huevo y le pase periódico"*: aparentemente, *"le habían hecho mal de ojo"*.

Como en el hospital sostenían firmemente que Paula no tenía nada, propusieron *"internarla y ponerle suero a ver qué pasaba [con ella]"*, por lo que su madre prefirió llevarla a

su casa y tenerla cerca en caso de que ocurriera lo peor. Ya sin nada que perder, *"le pasó huevo, le pasó periódico y ella se quedó profundamente dormida desde la una de la tarde hasta la noche"* Paula cuenta que le había dejado encargado a su hermano que le dijera a su madre que quería verla y esta última fue corriendo a buscarla en la noche apenas hubo llegado del trabajo, asustada pensando que su hija se quería despedir de ella. Grata fue su sorpresa, según nos cuenta Paula, al escucharle decir que *"prepare una sopita"* y que *"tenía hambre"*. Tras mejorarse, tuvo ocasión de reflexionar sobre su experiencia y dice que *"a partir de ahí ya se quedó medio psicoseada"*; es decir, *"se quedó más sensible, miraba a los árboles y decía que veía cosas, se sentía más compenetrada con las cosas"* y cree *"que desarrolló un poco más su intuición"*.

Esta actitud reflexiva y de empatía con lo que la rodeaba se mantiene hasta la fecha y es bastante importante para ella. Como dijimos, su relación con su padre fue un poco conflictiva, por lo que ella buscó siempre una explicación de *"por qué le sucedían estas cosas [tristes, desagradables] a ella"*. Movidada por esta inquietud, encontró una respuesta en gran medida bajo lo que ella denomina *"filosofía china"*: tenía que aprender de esas situaciones para poder crecer.

Pero, al margen de este cuestionamiento, no llegó al mundo de las prácticas mágicas sino hasta el 2005, cuando contactó al primer grupo dedicado a éstas que conoció. Según nos relata, *"buscar grupos en intranet [...] es lo primero [que se hace]"* y fue así como encontró un anuncio de una reunión de un grupo que se hacía llamar "Ocultismo en Lima". El evento se dio *"en el café Gatopardo que estaba en la avenida Pardo"* y *"asistieron cuatro gatos"*: sólo ella y un par de personas más. La reunión le pareció tan interesante que no dejó de estar en contacto con estas personas y con el paso del tiempo fue estrechando cada vez más este vínculo. Llegado el momento, pasó a ser parte de esta agrupación de practicantes de *Magia del Caos*. Nos dice que *"siempre hay los grupos en esto"*, siempre *"se forman grupos de personas que tienen intereses afines y se juntan de vez en cuando"*.

El momento en el que pasó a formar parte del grupo fue *"cuando se dieron cuenta de que ella tenía su propia voz"* porque *"lo que no se admitía era que uno fuera una oveja; es decir, que los demás le manden"*. Por tanto, *"el que defiende su postura y lo que cree, el que investiga por sí mismo y tiene su propia vía, ese ya se podría considerar un miembro de la hermandad"* en la que *"cada uno es su propio artífice"*. Esta parece ser una idea muy importante para Paula puesto que en otro contexto nos dijo que *"si un mago agarra un libro de «Merlín el mago» y*

sigue esa receta le va a salir una porquería que no es nada porque uno tiene que tener su libro de «Luchito el mago» y eso es lo que tiene la fuerza».

Es por esta convicción que ella siempre ha actuado por instinto a la hora de poner en práctica la magia y de planear sus propios rituales. Paula sostiene que *"en el [neo]paganismo no hay un parámetro preciso"* sino sólo *"una opinión general"* que consiste en que *"no se adora a un solo dios que está lejos"* sino que *"hay más participación"* en la medida en que *"los [neo]paganos o las personas que practican magia interactúan [con sus dioses] y deciden vivir su vida adorando a las energías, utilizando a tal o cual dependiendo de lo que prefieren"*.

Paula comenzó a crear sus propios rituales en su casa, principalmente con fines mágicos. Nos dice que, a diferencia de lo que ella ha notado entre sus amigos, en su caso a su papá le daba igual. *"Poquito a poquito iba poniendo cada vez más cosas [en su cuarto] y como que iba jugando con la tolerancia de ellos"* hasta que *"llegó a un punto en el que en su puerta decía «Aquí yo he muerto, gracias» y tenía pintado en su pared un ojo gigante"*. El ojo gigante *"es la voluntad, sería el equivalente a dios"* y *"legó al extremo de que ya tenía su altar y todo y ella era muy feliz... pero... pero [sus padres] lo destruyeron todo"* porque *"ahí sí ya no les gustó y bendijeron su cuarto, agarraron sus muñequitos, los metieron en agua y se pusieron a rezar los dos ahí"*.

Aparte de eso, también había tenido *"una pared que había hecho un portal que tenía unos dibujos [y] que tenía una energía bien fea"*. Paula se sentía identificada con esa energía y nos dice que *"ella era esa energía bien pesada, bien fea en esa época"*. Pero también asegura que *"siempre que se abre un portal, ahí se comete un error"* porque *"después no se sabe cómo cerrarlo y ahí es un tema y ahí te quieres poner a estudiar más y ahí quieres tener más fuerza de voluntad"*. *"[Ella] abrió este portal porque estaba experimentando muchas cosas, no porque leyó en internet, no porque vio esa receta que le pasaron sino porque ella intuyó cómo hacerlo y lo hizo y después se dio cuenta de lo que había hecho"*.

Además de este portal, otra experiencia similar fue la de *"crear una entidad"* o *"un espíritu"* junto con una amiga suya. Con el tiempo, su amiga empezó a usarlo para *"averiguar cosas sobre otras personas"*, entre otros motivos. Sin embargo, conforme fue pasando el tiempo, Paula fue considerando que *"se les estaba saliendo de las manos"* y que podía estar *"engañándolas para manipularlas"* por lo que sintió deseos de *"abandonar a esta entidad"*; de todas formas no tenía ningún interés en *"utilizarla para estos fines mundanos"*, lo había hecho

sólo para experimentar. Así, si bien este tipo de prácticas lograban hacerla sentir feliz, *"ahí también hay otro tema: el de estar cerca de la locura y el dudar de uno mismo y tener miedo. También sucede que te pasan cosas feas y quizás es un pasito atrás pero al mismo tiempo te identificas tanto con eso que no te queda otra que seguir porque es lo que eres"*.

Pero si hay algo que Paula siempre ha rechazado es hacerle daño a otras personas valiéndose de la magia. Esto lo sostiene *"no tanto porque el daño te regrese, sino porque poco a poco te vas transformando [al hacer daño] sin darte cuenta vas convirtiéndote en otra persona distinta a lo que eres"*. Más bien, Paula prefiere aquellas prácticas que permiten ayudar a los demás, motivo por el cual también le interesa la medicina alternativa. Es esta voluntad de aprender y mejorar diversas técnicas la que le hace decir que *"taller que hay, taller al que se mete"* y esto no aplica sólo a las *"técnicas de curación"*. Por ejemplo, se inscribió en un taller de *"teatro corporal"* en la *"asociación de artistas aficionados"*.

Pero en ese taller también conoció a una amiga que *"la jaló para Nueva Acrópolis"*: una asociación cultural que se define a sí misma como una *"escuela de filosofía a la manera clásica"*. Ahí, Paula no sólo llevó los cursos de sociopolítica, filosofía, psicología y otros similares que son parte de la currícula de la institución, sino también un poco de acupuntura y de terapia neural. No obstante, aunque señalaba que *"conoció personas que recuerda con mucho respeto"*, no le gustó mucho su experiencia en Nueva Acrópolis porque *"eran muy kama manas"*; es decir, *"muy mentales"*. *"Es muy intelectual y poco práctico y [ella] no es tan intelectual"*.

Quizás por esta necesidad de aplicar todo a la práctica fue que un buen día, ante la oferta de un doctor de recibirla y enseñarle acupuntura en Piura, ella *"agarró su maleta y se fue"*. Algo oportuno de mencionar es que Paula se considera a sí misma *"una oveja descarriada"* en tanto *"«descarriada» es que no está encarrilada [...], que se lanza a lo desconocido y no sabe qué esperar, no sabe cómo va a continuar"*. Retomando la historia, ya en Piura ella tuvo la oportunidad de practicar la acupuntura y un poco de terapia neural con *"un montón de pacientes"* que *"a veces son muy humildes y no tienen para las medicinas"* por lo que *"ahí es que se sueltan un poco esas estructuras mentales que se tienen de que eso no va a hacer nada"*, sobre todo considerando que *"estaba incluido en el seguro"*. Por otro lado, ella misma confiesa haber *"tenido sus dudas"* pero hubo dos experiencias que la hicieron convencerse del todo: la primera, presionarle puntos de acupuntura a una mujer dando a luz para inhibirle el dolor exitosamente; la segunda, aplicarle acupuntura a *"una bebida enferma de los bronquios"* y haberla curado.

Este viaje fue muy importante para Paula por las experiencias que tuvo oportunidad de vivir, pero también por haber podido conocer a este doctor. El hombre "*hacía acupuntura, terapia neural y homeopatía*", era mormón y además pertenecía a la Gran Fraternidad Universal de Sérge Raynaud de la Férrière, por lo que "*era vegetariano, hacía mucho yoga y veía las auras también y lo mezclaba con la acupuntura, con la filosofía china y también con lo tradicional [peruano]*". Adicionalmente, Paula también había llevado un curso de meditación con un profesor independiente y otro en el templo budista Soto Zen. A pesar de todo esto, señala que "*no le gusta inmiscuirse demasiado [en los grupos]*" así que sólo "*va, observa, ve si es que hay alguna energía, algún vínculo que tenga que hacer [y] si es así, lo hace y si no es así, se va*". Después de todo, debemos recordar que "*para ella [hacer las cosas por instinto y sin seguir a nadie] es la ley*".

El último grupo que Paula ha frecuentado, además de la hermandad de magos del caos que sostiene reuniones ocasionales, es un "*círculo femenino*" en el que se comparten "*historias que son de varios mitos [...] que coinciden o que los hacen coincidir con las mujeres*". Nos dice que "*llegó a ello a través de una amiga con la que estudió acupuntura y organiza reuniones de valoración de lo femenino*". Ella decidió explorar esta perspectiva "*porque siempre que los magos caóticos, ocultistas ven la magia ven la voluntad de poder [y] la voluntad está muy relacionada al fuego y a lo masculino: no ve el otro aspecto, el aspecto del agua, el aspecto de lo femenino*". Paula "*quería compenetrarse bien con lo suyo y no sabía bien a dónde ir*" pero su amiga "*la invitó un día a este círculo [femenino] y le pareció interesante*". También, "*su amiga le recomendó el libro «Luna Roja» de Miranda Gray*" y se dio un tiempo para revisarlo. No obstante, cuando le preguntamos si había entrado en este mundo de la magia y el (neo)paganismo para explorar esta faceta femenina de su identidad nos contestó casi enojada que no, que ella "*lo que quería era encontrar una respuesta a la pregunta de por qué le pasaban cosas tristes en su vida y comprender el bien y el mal*" y que "*no le gustaba que la quisieran encasillar en un estereotipo*", algo al estilo de una "*taxonomía*" según nos dio a entender. Para su tranquilidad, este relato – que termina aquí – nos ha permitido darle un vistazo a su experiencia desde una perspectiva *emic* y mucho más profunda.

2.1.5 Balance de los cuatro relatos

En la matriz hemos sistematizado las principales variables que hemos encontrado en los relatos de vida, aunque el valor narrativo de los mismos da cuenta de mucha información etnográfica que no estamos representando acá. Analicemos cada variable contrastando entre

sí los cuatro casos. Es importante denotar que en la tabla hay información que hemos tenido que agregar a partir de información obtenida por medio de entrevistas con los mismos actores sociales, pero que no incluimos en los relatos de vida por no ser relevante o primordial. En estos casos, lo hemos indicado resaltando dicha información con un color rojo claro.

En primer lugar, salta a la vista que la mayoría de los informantes (para tres de los cuatro relatos) son bastante jóvenes, siendo la moda 24 años. El único valor alejado de estos tres es 43, la edad de Pedro. Esto nos dice que lo más usual no es que se dé una socialización en el (neo)paganismo durante períodos más avanzados de la adultez, aunque al mismo tiempo nos dice que sí sucede a pesar de ocurrir en baja frecuencia. Por otro lado, los cuatro han terminado los estudios secundarios pero no han terminado estudios superiores o continúan con ellos. En el caso de *Paula* y *Mariana*, se encuentran empezando con sus estudios de pregrado aunque *Mariana* está siguiendo una carrera técnica en un instituto y *Paula* lo está haciendo en una universidad. Por otro lado, si bien César ya terminó una carrera técnica, decidió estudiar otra más y sigue haciéndolo, mientras que *Pedro* comenzó a estudiar carreras “cortas” que, presumimos, son carreras técnicas en marketing aunque nunca las terminó.

Un detalle que no hemos mostrado en la matriz es que los cuatro tienen un empleo, lo cual se debe a dos motivos: 1) podemos mencionarlo de manera narrativa en este análisis y 2) es información que no es parte de los relatos de vida sino complementaria. La idea general que nos da, entonces, es la de jóvenes estudiantes de manera predominante, complementado por la única ocurrencia de un adulto que tiene empleo fijo aunque no haya terminado de estudiar un pregrado.

Por otro lado, tres de las cuatro personas que nos confiaron sus relatos de vida han crecido con padres cristianos, aunque en cada uno de estos casos ha sido con una religión distinta: catolicismo, pentecostalismo y testigos de Jehová. Únicamente una persona, *Paula*, creció en un contexto diferente: su madre a pesar de ser católica no era una estricta devota, mientras que su padre no practicaba ninguna religión. De manera complementaria, tenemos que en la relación con los padres en ningún caso fue realmente conflictiva a excepción del caso de *Paula* en el que esto incluso motivó en gran medida la búsqueda de respuestas que la llevó a explorar el (neo)paganismo. Por otro lado, el otro extremo se encontraría en el caso de *Mariana*, en el que no mencionó haber tenido ningún roce con su familia que haya considerado significativo.

De manera intermedia estarían los dos hombres: *Pedro* que no mencionó haber tenido nunca problemas con su padre a excepción del momento de contarle su decisión de dejar la religión en la que éste último era una autoridad y *César*, quien sólo lamenta que hasta la fecha no logre convencer a sus padres de que su culto no es satánico. No obstante, debemos recordar que él dijo haber venido a Lima “escapándose” de algo que no nos quiso mencionar. Existe la posibilidad de que se trate de sus padres, considerando la manera cómo éstos ven a su religión y sus prácticas. En el caso de *Pedro* esto no es un problema porque no tiene que vivir con sus padres ni mucho menos depende de ellos.

CASO VARIABLE	MARIANA	PEDRO	PAULA	CÉSAR
EDAD	24	43	24	21
ESTUDIOS	Secundaria + Estudiando administración (técnico)	Secundaria + Estudios cortos en marketing	Secundaria + Estudiando psicología (y trabaja)	Técnico en diseño de vestuarios + estudiando negocios internacionales
RELIGIÓN DE LOS PADRES	Católicos	Testigos de Jehová	Católica liberal / "librepensador"	Pentecostales
RELACIÓN CON LOS PADRES	Sin conflictos	Fallecidos, no mala en vida + padre opuesto a que deje Testigos de Jehová	Conflictiva	No conflictiva + ellos no de acuerdo con Wicca
SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA PRIMARIA	Aprendió a ser católica, seguía etapas "porque tocaban y nada más"	Aprendió a ser T. d Jehová y defectos de otras religiones	Ninguna religión	Pentecostal, católica y "pagana" (abuela)
SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA SECUNDARIA	Grupos Punk (voluntad) + "Mmir's Well Se þ Coven"	MOHL + Libros + Reuniones de (neo)paganos	Libros + Internet + Talleres + "Ocultismo en Lima"	Libros + Internet + Charlas
INFLUENCIA DE OTROS NRM	Madre (casi) en Mahikari + tío en FREPAP	-	Nueva Acrópolis, GFU	Nueva Acrópolis, A.I. Krishna
EXPERIENCIA PARANORMAL	Avistamientos e interacción con fantasmas	-	Portal, creación de un ente y otros	Dios-Piedra de la abuela, cánticos de dioses y otras
EXPERIENCIA CON MEDICINA ALTERNATIVA	-	-	Enfermedad muy seria curada sólo al aplicar med. alternativa	Enfermedad curada sólo al aplciar med. alternativa
BÚSQUEDA DE UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD	Al dejar el grupo de catequesis buscó (neo)paganismo que antes quiso conocer	Al dejar a los T. de Jehová no buscó una nueva espiritualidad por 18 años	Buscó activamente talleres, prácticas y grupos (entender por qué sufre)	No buscó nueva espiritualidad, esta llegó a él de abuela y él sólo complementó
IMPORTANCIA DEL INTERNET	Usó internet para conocer Seax Wicca	Usó internet para descargar libros/ conocer Wicca	Usó internet para contactar "Ocultismo en Lima" y obtener info.	Usó internet para conocer Wicca y para contactar grupos y foros
ÉTICA	Nunca ha dañado con magia, no actuar de modo opuesto a lo que se predica	Dañó una vez y se arrepintió por compasión por la persona dañada	No daña, sostiene que aquel que daña cambia su esencia como persona	No daña, una vez lo hizo y rebotó tres veces más fuerte.
RASGO DISTINTIVO	INSEGURIDAD: duda si seguir (neo)paganismo o catolicismo	INDIFERENCIA RELIGIOSA: Estuvo "más de 18 años alejado de Dios"	BÚSQUEDA: Quiere saber por qué sufre y respuestas sobre el universo	MIEDO: teme a las deidades, teme equivocarse y ser castigado

Matriz 2.1.5

En lo referente a la socialización religiosa primaria, lo primero que llama la atención es el caso de *Paula*, quien no fue iniciada en ninguna religión originalmente. Esto es consistente con el punto que vimos en párrafos anteriores con respecto a la religión de los padres: si éstos no seguían ninguna religión no es extraño que no le hayan enseñado a seguir ninguna a ella tampoco. En el caso de las otras tres personas, el elemento recurrente es la socialización en al menos una religión cristiana: la de los padres. De manera adicional, *César* fue bautizado católico e influido por este sistema de creencias debido a su abuela, pero lo principal que le debe a su abuela es la diferencia fundamental en oposición a los demás: conoció prácticas afines al (neo)paganismo desde temprana edad.

En contraste, vemos que la tendencia es a que por lo general no se conozca este tipo de tradiciones y cultos sino hasta la socialización secundaria; es decir, hasta una edad más avanzada y habiendo tenido un modelo distinto como paradigma original de lo que debe ser una religión. En el caso de *Mariana*, notamos una actitud pasiva con respecto a esta socialización, aceptando lo que le enseñaban sin cuestionarlo mientras que a *Pedro* lo que le enseñaban en su comunidad religiosa era precisamente a cuestionar, pero a otros sistemas de creencias y no al suyo. Más adelante veremos que esto influyó en que este actor social en particular se mantuviera aislado de la espiritualidad por casi dos décadas.

Continuando con el análisis, tenemos que la socialización secundaria está marcada por dos características: a) la introducción a grupos de practicantes de cultos afines y b) la investigación independiente. Así, *Mariana* se unió a los *grupos punk* que le enseñaron a expresar su opinión aunque esté en desacuerdo con los demás y en el coven de seax wicca donde dice haber complementado su "crecimiento" y haberle dado un norte. Mariana también se unió a un grupo, *Ocultismo en Lima*, y también ahí aprendió a valorar la individualidad y buscar lograr sus metas pro sus propios medios.

Por otro lado, si bien *Pedro* se une al MOHL y es ahí donde conoce la wicca por primera vez, no se trata de un grupo religioso por lo que podemos decir que en materias de espiritualidad él se ha mantenido su cuenta aunque se ha reunido con otros (neo)paganos varias veces incluso para celebrar rituales. También *César* ha seguido un camino más solitario y también se ha juntado con otros *wiccanos* pero sólo para celebrar los rituales y no como parte de un colectivo cohesionado. Esta vendría a ser la diferencia más marcada en oposición a las dos mujeres.

Otro elemento fundamental de la socialización religiosa secundaria es el *Internet*. En todos los casos se ha recurrido a esta herramienta para buscar información: en los tres últimos casos, para descargar libros y conocer otros (neo)paganos; en el caso de *Mariana*, para buscar información en páginas web y para conocer a otros (neo)paganos. Por tanto, podemos decir que a pesar de que no todos hayan buscado conformar un grupo sí han procurado mantener vínculos y comunicación con otras personas con prácticas y creencias afines al interior de una red de contactos, para lo cual los medios virtuales han probado ser bastante eficientes.

Las siguientes tres variables tienen que ver con la experiencia de vida y experiencia mística con el (neo)paganismo y otros fenómenos similares o con ciertos puntos en común. Para tener clara cuál es la relación entre estas variables, empezamos recordando que en el Capítulo I encontramos bastantes veces alusiones a *energías, cuerpos sutiles y magia*. Esto evoca una cosmovisión en la cual el total de sucesos y elementos que pueden darse o existir en el universo no está restringido a los límites de la ciencia, por lo que es muy común encontrar (neo)paganos que digan haber experimentado sucesos paranormales - o buscar hacerlo -. Esto, a su vez, es un elemento que comparten con otros Nuevos Movimientos Religiosos que podrían agruparse dentro de la categoría coloquialmente conocida como "esoterismo". De ahí extraemos dos observaciones: a) si los actores sociales han experimentado fenómenos paranormales es más probable que se interesen en el (neo)paganismo y b) si los actores sociales han tenido alguna influencia de algún otro NMR u organización esotérica es más probable que se interesen en el (neo)paganismo. Finalmente, el uso de medicina alternativa también ha mostrado tener correlación con la tendencia a prácticas esotéricas.

Teniendo esto claro, continuemos con el análisis. Así, vemos que todos excepto *Pedro* tienen algún vínculo con otros NMR. En el caso de *Mariana*, ella no perteneció directamente a ninguno, pero nos dice que su madre estuvo interesada en formar parte de *Mahikari* y un tío suyo de hecho llegó a incorporarse a los *Israelitas del nuevo Pacto Universal*. Por otra parte, tanto *Paula* como *César* han asistido a clases en Nueva Acrópolis, así como a otro NMR de origen cultural de la India (La Asociación Internacional para la conciencia en Krishna, en el caso de *César* y la Gran Fraternidad Universal, en el caso de *Paula*).

Asimismo, de nuevo todos excepto *Pedro* han experimentado sucesos paranormales. En el caso de *Mariana* esto no parece haber sido tan significativo como otros motivos, por lo cual no hemos incluido esta información en su relato de vida. Por otro lado, en el caso de *la* y

César sí es crucial: la experiencia con el portal y el ente que se salió de su control fue muy importante para reforzar la identidad de Paula mientras el miedo al Dios-Roca que adoraba su abuela fue imprescindible para que *César* comience a seguir el (neo)paganismo. Por último, ambos también han tenido enfermedades que no pudieron curar con medicina alópata y de las cuales se sanaron, según nos dicen, sólo de pupes de aplicar un tratamiento alternativo. En ambos casos supuso un replanteamiento de cuán real podáis llegar a ser este *mundo sutil* o de *energías*, pero en el caso de *Paula* fue éste el primer hito que la condujo a explorar una religiosidad (neo)pagana mientras que en el caso de *César* sólo lo reforzó más.

Considerando todas las motivaciones que acabamos de ver, podemos hablar de una búsqueda por explorar el (neo)paganismo en todos los casos aunque con *Pedro* hubo una diferencia significativa. Si bien es cierto que él también quiso conocer cada vez más sobre la wicca y descargó y compró libros y atendió reuniones, esto sucedió únicamente después de que la hubo conocido, 18 años después de dejar su comunidad religiosa original. Él mismo nos dice que esto se debió a que los testigos de Jehová le enseñaron a conocer puntos controversiales o contradictorios ("*los defectos*") de otras religiones. *César* tampoco buscó una nueva espiritualidad, pero en su caso se debió a que el (neo)paganismo ya no era nuevo para él gracias a su experiencia con las prácticas culturales de su abuela. En contraposición a esto, vemos que lo primero que *Mariana* hizo al dejar el grupo de catequesis fue buscar información sobre "*vampiros, gnomos, duendes y elfos*" de la cual tuvo que mantenerse alejada anteriormente y que *Paula* siempre buscó y sigue buscando diversos talleres. De nuevo, el internet se erige como una herramienta esencial para este proceso de búsqueda, tanto para encontrar información como grupos de practicantes con los cuales mantenerse en contacto, cuando menos.

En lo que atañe a la ética, una constante es que todos se oponen a la idea de hacer daño. Existen casos como el de *Pedro* y el de *César* en los que nos dicen haber usado la magia para hacer daño alguna vez, pero en ambos señalan haberse arrepentido: el primero, por compasión y empatía con la persona que dañó; el segundo, por haber *corroborado* que todo daño que hiciera *le regresaría tres veces más fuerte*. *Paula*, sin embargo, no nos deja claro si es que alguna vez ha dañado con magia o no, pero de lo que no nos cabe la menor duda es que no está dispuesta a hacerlo. Finalmente, *Mariana* no habla del tema en ningún momento, quizás porque nunca ha realizado prácticas mágicas (ningún miembro del coven Mimir's Well salvo el líder lo ha hecho).

Por último, cada persona tiene un elemento que lo caracteriza. En el caso de *César* es el miedo, el miedo a las deidades que lo hace esforzarse por investigar cada vez más e ir cambiando cada vez sus rituales para evitar equivocarse. Este miedo está presente desde el principio: el miedo al Dios-Roca que lo hizo experimentar esa fuerza que lo intimidaba y como el *mysterium*, el *tremendum* (sobre todo) y el *fascinans* de Rudolf Otto (2001), el miedo a los cúmulos de tres piedras que lo llevó a sentir el *llamado de los dioses* en forma de cánticos y el miedo constante a cometer algún error al conducir un Sabbat y que los dioses se desquiten de una manera similar a lo que nos cuenta que sucedió con el ganado de su abuela.

Para *Paula* también existe un miedo, nos habla de la posibilidad de llegar a "*estar cerca de la locura*" y que "*te pasan cosas feas*". Sin embargo, el elemento que más destaca en su caso es la gran tendencia a la individualidad y el conseguir por sus propios medios lograr sus objetivos. Se trata de un imperativo que ella misma se ha impuesto no sólo por la influencia de la magia del caos, sino también por el carácter eminentemente solitario y ecléctico de su *búsqueda* por respuestas a sus interrogantes existenciales. Esto se contrapone al caso de *Mariana*, quien se debate entre si seguir una religiosidad (neo)pagana o cristiana ya que sostiene que si no se aceptan todos los preceptos de un sistema de creencias no se lo puede seguir apropiadamente, anulando así la posibilidad de un eclecticismo que podría haber agrupado incluso a la wicca con el cristianismo. Por último, lo distintivo del caso de *Pedro* es, por un lado su edad y, por el otro, la ausencia de una búsqueda constante pro encontrar una nueva espiritualidad.

2.2 SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA DE LOS PRACTICANTES DEL (NEO)PAGANISMO EN LIMA

2.2.1 Análisis general de las tendencias encontradas

Como vimos en el marco teórico siguiendo a P. Berger y T. Luckman (2003), la socialización es el proceso mediante el cual la realidad es construida – y la percepción de la misma es reproducida – por medio de la interacción social. En el caso de la religión, está llena de dogmas, simbolismos, cosmovisiones y tantos otros aspectos que suponen una carga emotiva bastante fuerte en muchos casos y que están orientadas a comprender no sólo la realidad empírica/inmanente, sino también aquellos *mundos* sutiles que se entienden únicamente a través de la espiritualidad y la escatología. Por tanto, se trata de una realidad eminentemente subjetiva en este caso. Asimismo, partiendo de que existe una socialización primaria y una secundaria, nos corresponderá analizar ambas en este caso: la primera, al ver

cuál era la tradición familiar dentro de la cual han sido educados los informantes con respecto a la religión y la segunda, al tratar cómo ha sido la conversión de éstos al (neo)paganismo.

En la matriz 2.2.1-1 (página siguiente) se encuentra graficada la respuesta a cuatro preguntas muy similares que se hicieron dentro de la *encuesta etnográfica*; a saber, qué religiones conocían y consideraban como tales los informantes a los seis, diez y quince años y qué religiones conocen y reconocen como tales actualmente. Para cada religión se ha graficado veintiún cuadritos en cada uno de los cuatro momentos. Éstos representan a las veintiuna personas que constituyen la muestra de la encuesta y la frecuencia está mostrada en cada caso por la cantidad de cuadritos sombreados. Los cuadritos rojos, por otro lado, representan *deserciones*: personas que dejaron de concebir como religión a la variable en cuestión en los casos respectivos.

Esta tabla expresa de manera visual la tendencia general entre nuestros informantes y se puede leer de dos formas: de izquierda a derecha para ver las transformaciones en las concepciones de los mismos a través del tiempo y de arriba hacia abajo para ver qué religiones han sido consideradas como tales por más personas; es decir, las que tienen mayor presencia en los esquemas mentales. Adicionalmente, la línea vertical roja marca la división entre la socialización primaria y la secundaria; es decir, entre aquello que aprendieron a internalizar desde siempre como parte del mundo objetivo y aquello que posteriormente llegaron a concebir como real. Esta tabla resume la tendencia general entre nuestros informantes y es consistente con los datos recabados en las entrevistas, por lo que será nuestro principal medio para comprender ambos momentos en la socialización religiosa de nuestros informantes, por lo que la tomaremos como punto de partida para estructurar nuestro análisis y lo iremos complementando con la información obtenida en las entrevistas y los relatos de vida.

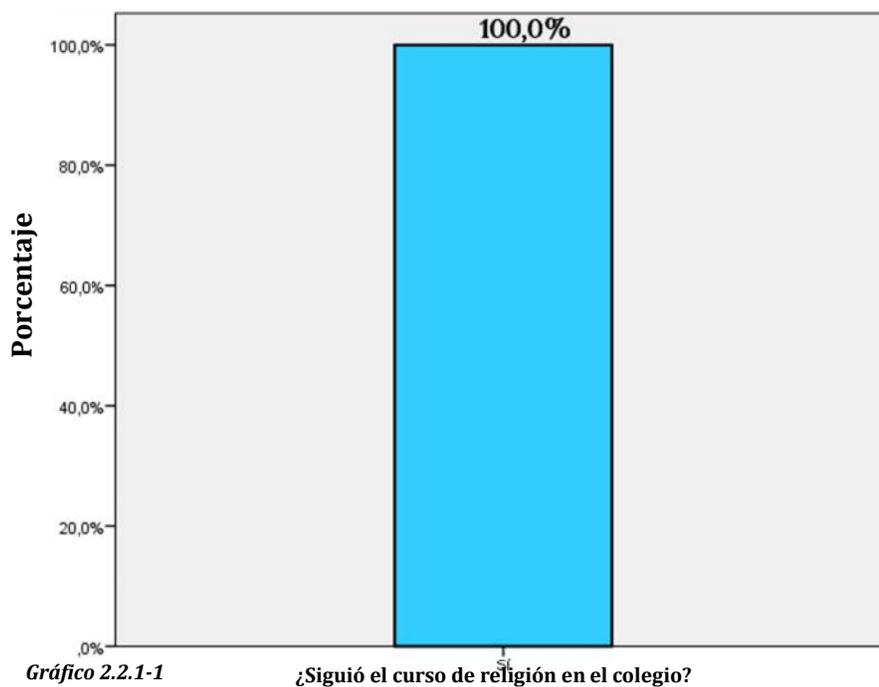
Lo primero que salta a la vista al observar esta tabla es que siempre y en todo momento el total de los individuos que integran la muestra de la encuesta ha considerado al catolicismo como una religión. Esto constata la influencia que tiene esta religión en el imaginario de nuestros informantes y es consistente con la idea de que el Perú, a pesar de ser un Estado laico, es *culturalmente* católico. Es relevante reafirmar la avasalladora presencia del catolicismo en las mentes de nuestros informantes porque es el principal referente que utilizarán para llegar a sus propias concepciones de lo que es una religión. Para respaldar esta afirmación, centrémonos en los dos primeros bloques ("a los seis años " y "a los diez

<i>Período</i> <i>Religión</i>	RELIGIONES QUE RECONOCÍA COMO TALES A LOS SEIS AÑOS	RELIGIONES QUE RECONOCÍA COMO TALES A LOS DIEZ AÑOS	RELIGIONES QUE RECONOCÍA COMO TALES A LOS QUINCE AÑOS	RELIGIONES QUE RECONOCE COMO TALES ACTUALMENTE
Catolicismo				
Islam				
Testigos de Jehová				
Evangelismo				
Judaísmo				
Budismo				
Mormonismo				
Wicca				
Paganismo				
Hinduismo				
Sintoísmo				
Taoísmo				
Confucianismo				
Strega				
Odinismo, Druidismo, Asatru				

Matriz 2.2.1-1

años") y veremos que las cuatro religiones más difundidas después del catolicismo están emparentadas con éste de alguna forma: tanto los testigos de Jehová como los Evangélicos tienen un origen cristiano y el Islam y el Judaísmo forman parte del mismo conjunto al que pertenece el cristianismo: son religiones abrahámicas. Estas cinco religiones, junto con el Budismo y el Mormonismo, constituirían un subgrupo: el de las religiones con mayor frecuencia tanto en la socialización primaria como en la secundaria; en otras palabras, aquellas que constituyen los principales referentes para concebir alguna de las demás variables en la primera columna como religión.

Por otro lado, una primera explicación para que el catolicismo haya sido conocido por todos (la segunda estará vinculada a la familia y la veremos más adelante) es el hecho de que el 100% de los integrantes de la muestra hayan llevado el curso de religión en el colegio, el mismo que tiene una currícula estándar centrada únicamente en el catolicismo.



El catolicismo ciertamente es la religión con mayor frecuencia de personas que la conciben como tal, pero este mismo criterio nos permite hacer un análisis más profundo. Para esto, hemos delimitado cuadrantes en función de la frecuencia y el cambio en la frecuencia de personas que reconocen cada religión. En la matriz 2.2-2 (siguiente página) hemos sistematizado los detalles para cada caso.

De esta manera, tendríamos que el primer cuadrante estaría comprendido por las religiones abrahámicas y las de derivación cristiana, junto con el Budismo. En este cuadrante, no obstante, tres religiones pierden frecuencia en el último momento; a saber, los testigos de Jehová y el evangelismo que pierden tres personas y el judaísmo que pierde dos.

CUADRANTE	RELIGIONES	DESCRIPCIÓN
1	Catolicismo	Religiones con mayor frecuencia tanto en la socialización primaria como secundaria
	Islam	
	T. Jehová	
	Evangelismo	
	Judaísmo	
	Budismo	
2	Mormonismo	Religiones con poca frecuencia en la socialización primaria y un despunte en la secundaria.
	Wicca	
	Paganismo	
3	Hinduismo	Religiones que no aumentan mucho en frecuencia desde el principio hasta el final
	Sintoísmo	
4	Taoísmo	Religiones que aparecen sólo en la socialización secundaria.
	Confucianismo	
	Strega	
	Od., Druid. y As.	

Matriz 2.2.1-2

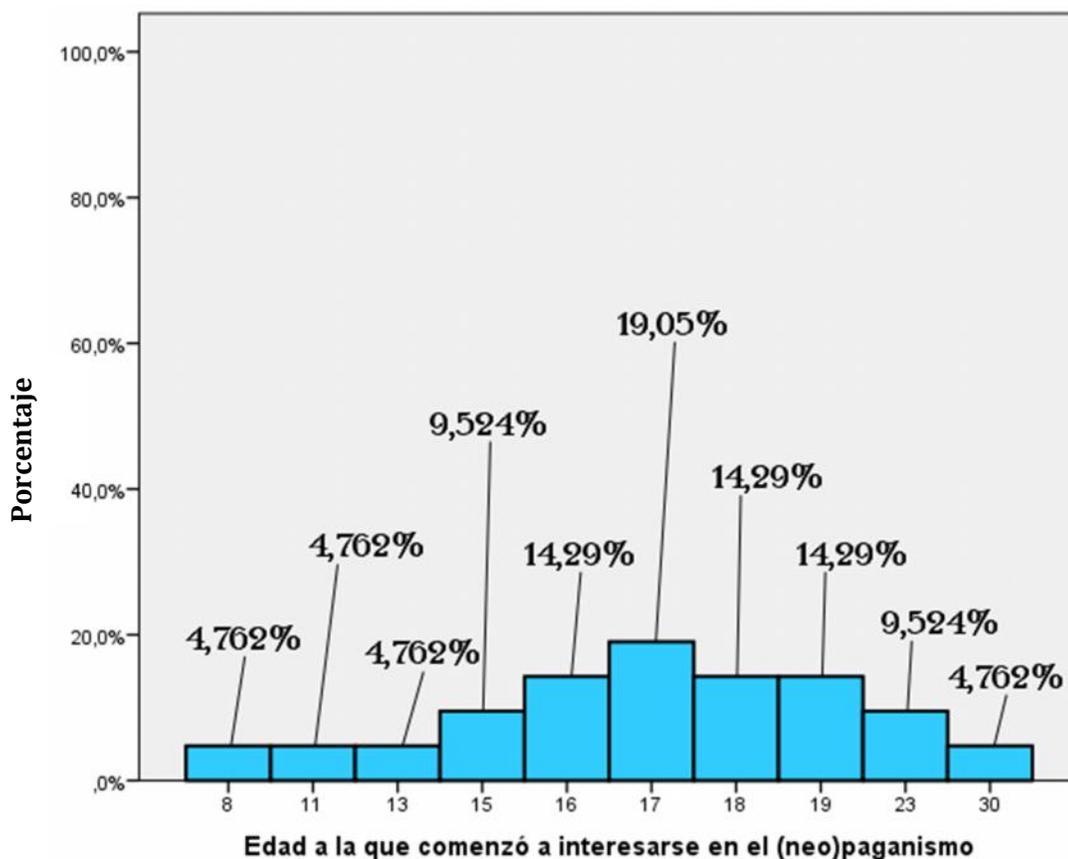
En la matriz 2.2.1-2 las religiones que pierden frecuencia están escritas en color rojo. Postulamos la idea de que tanto para el caso de los Testigos de Jehová como con el evangelismo los informantes hayan dejado de considerarlas religiones dado el carácter estricto y fundamentalista de estas religiones. Para sustentar esta teoría, nos basamos en una de nuestras entrevistas, donde un informante nos mencionó que *"la mitad de [la] doctrina [de los Testigos de Jehová] es desprestigiar a las demás religiones: aislar al creyente cultural y amicalmente de todo su entorno para que fuera del entorno de su congregación el ex-testigo no encuentre nada: es parte del juego malvado de ser testigo de Jehová."* Adicionalmente, debemos considerar que la tendencia mayoritaria entre los (neo)paganos es el eclecticismo, el mismo que se opone a la imposición de una única verdad, tal como vimos en el capítulo I.

Por tanto, creemos tener suficiente respaldo para postular la idea de que la paulatina socialización en un ambiente (neo)pagano pueda haber motivado – entre otras cosas – a estas personas a dejar de considerar a los Testigos de Jehová o al evangelismo como una religión. Por otro lado, para el caso del judaísmo podría deberse al mismo motivo, aunque en respecto a esta religión en particular es posible que algunas personas hayan desarrollado anti-

semitismo, aunque esta idea es una mera especulación. Lo cierto y lo único que podemos afirmar es que hacia los últimos momentos ya vividos de algunas de las personas que integran nuestra muestra se dio un cambio epistemológico que hizo que dejen de considerar a estas teres religiones como tales. Muy probablemente, no obstante ya juzgar por la baja frecuencia de personas que dejan de reconocerlas, los motivos pueden haber sido bastante personales, como en el caso del informante que citamos y su postura con respecto a los Testigos de Jehová.

Por otro lado, en el segundo cuadrante contiene religiones que no fueron muy reconocidas durante las primeras etapas de la vida de los integrantes de la muestra, pero que a partir de los quince años comenzaron a ser conocidas. Curiosamente, el "paganismo" y la wicca se encuentran ambas en este rubro, junto con el hinduismo. Viendo esta información en contraposición con la del primer cuadrante, no encontramos una explicación de por qué el Budismo es una de las religiones con más frecuencia y el hinduismo se da a conocer más recién durante la socialización secundaria, opinamos que esto ameritaría una investigación que indague en dichos motivos, pero para efectos de este estudio en particular en poco relevante. En todo caso, parece ser que el budismo ha tenido una mayor difusión en una generación anterior: la de aquellos que socializaron a nuestros informantes cuando eran niños.

Retomando el análisis del segundo cuadrante, los dos casos que sí son fundamentales para este informe son el *paganismo* y la *wicca*, y lo que vemos es que muy pocos de los integrantes de la muestra dicen haberlos conocido entre los seis y diez años. Es necesario acotar que es probable que no hayan conocido a esta edad tan temprana a la "wicca" como tal, con ese nombre. Para decir esto nos fundamentamos en un informante que en una entrevista nos dijo que "[su abuela adoraba a los árboles, animales y rocas] *pero le [dijo] a su abuela sobre wicca y no conocía. La costumbre que tiene ella quizás ha sido de su [propia] abuela y jamás le mencionaron el nombre y simplemente pasó a la cultura de ahí*". Es decir, dado que los informantes respondieron a las encuestas en la actualidad y no cuando eran niños, es posible que algunos de ellos no se hayan enterado de que existía una religión llamada *wicca* con ciertos parámetros específicos, sino que puede ser que hayan conocido un tipo de religión o conjunto de prácticas y creencias semejantes y desde su perspectiva actual denominen a ese culto que están recordando como *wicca*. Esto sería consistente con la información expuesta en el gráfico 2.2.1-2 a continuación.



	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje Acumulado
	1	4,8	4,8
	1	4,8	9,5
	1	4,8	14,3
	2	9,5	23,8
	3	14,3	38,1
	4	19,0	57,1
	3	14,3	71,4
	3	14,3	85,7
	2	9,5	95,2
	1	4,8	100,0
	1	100,0	

Media	17,38
Mediana	17,00
Moda	17
Desviación Std.	4,455
Rango	22

Gráfico 2.2.1-2

Como vemos, únicamente una persona dice haber empezado a interesarse en el (neo)paganismo a una edad menor o igual a los 10 años (8 años, en este caso), mientras que las otras 20 personas dicen haberse interesado por primera vez a partir de los 11 años. Por otro lado, las tres medidas de tendencia central son iguales o mayores que 17, reforzando la

idea de que, en promedio, es a partir de la adolescencia que se comienza a indagar en este tipo de religiones. No obstante, cabe la acotación de que, con un rango de 22 años y una desviación estándar de 4,455 años la población no es muy homogénea; siendo así, calculamos que el intervalo de confianza es [12,925-21,835] por lo que nuestra observación de que se suele empezar a conocer el (neo)paganismo en la adolescencia debe hacerse más flexible e incluir las primeras etapas de la adultez. Sin embargo, el promedio sigue siendo superior a los diez años.

Para terminar de complementar esta información, entonces, tendríamos que el tercer cuadrante en la matriz 2.2.1-2 abarcaría religiones de frecuencia baja que no cambian mucho en el tiempo (Sintoísmo y Taoísmo), por lo que no son muy relevantes, y que el cuarto y último cuadrante englobaría a las religiones que aparecen únicamente luego de la socialización secundaria. Nos sorprende encontrar al Confucianismo en este último cuadrante considerando que es una de las cinco “religiones universales” mundialmente conocidas. En virtud de esto, de nuestras observaciones anteriores sobre el budismo y el hinduismo y de que el taoísmo y sintoísmo estén agrupadas en el cuadrante tres de las religiones menos relevantes, consideramos oportuno proponer un futuro estudio sobre religiones orientales en el Perú. No obstante, en lo que atañe a este informe en particular, sólo resta decir que la *strega*, el *asatry*, el *druidismo* y el *odinismo* son otras religiones o cultos (neo)paganos pero que son menos difundidos y populares. Postulamos la idea de que es por esto que aparecen recién en este último momento (el de las religiones reconocidas en la actualidad) y que haya sólo una persona que conozca a la *strega* y sólo una persona que conozca al druidismo, asatru y odinismo (la misma persona para los tres).

Habiendo visto todos estos puntos, nos planteamos dos preguntas. En primer lugar, sabemos que el (neo)paganismo aparece en el imaginario de la mayoría a partir de la adolescencia, ¿pero por qué recién en este punto y no antes? Y si la mayoría fue socializada originalmente en el catolicismo o por lo menos en una religión cristiana, ¿por qué decidieron convertirse a una religión tan radicalmente opuesta?

El gráfico 2.2.1-3, a continuación, nos puede ayudar a esclarecer esta idea al ver cómo fue que conocieron los integrantes de la muestra el (neo)paganismo.

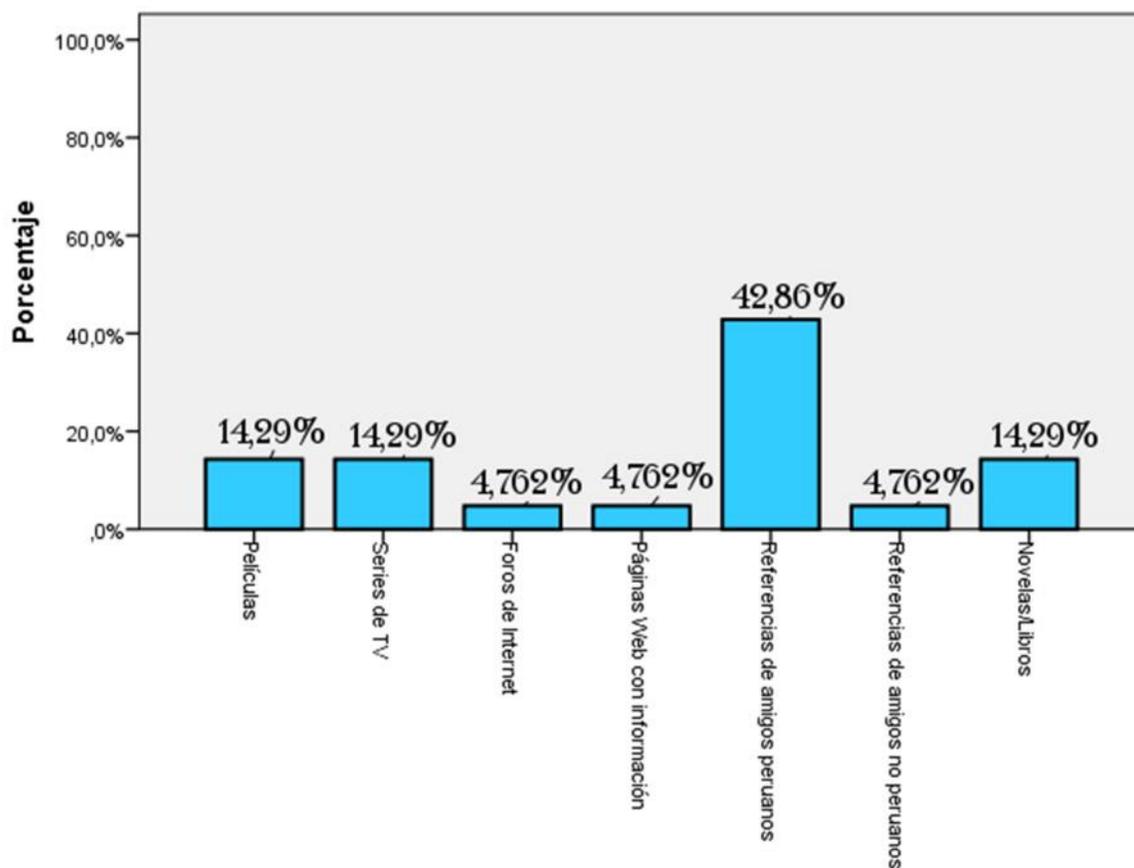


Gráfico 2.2.1-3 **¿Cómo conoció el (neo)paganismo por primera vez?**

Así, podemos agrupar “referencia de amigos peruanos” y “Referencia de amigos no peruanos” como circunstancias en la que la socialización se dio de manera *directa* (de una o varias personas a otra) y las demás alternativas como medios de socialización *indirecta* (la persona fue socializada por estímulos o medios que ella misma procuró o que aparecieron de manera fortuita). Siguiendo estos parámetros, 52,378% de los integrantes de la muestra habrían conocido de manera indirecta el (neo)paganismo, mientras que 47,622% lo habrían hecho de manera directa. Aunque los porcentajes no son muy distintos, más o menos tenemos que la mitad de la muestra está distribuida en cada modo de socialización. Esto es consistente con el testimonio de uno de nuestros informantes, quien dice que: “*en la actualidad la mayoría de los que quieren entrar a la religión la conocen por la televisión y lo que ven en internet [...]*”.

En ese sentido, entre los modos de socialización *indirecta* tendríamos medios de entretenimiento (series, películas, novelas/libros), por un lado, y medios de investigación/búsqueda de información. En ese sentido, aquellos que dicen haber conocido el (neo)paganismo por primera vez en foros de internet o en páginas web con información

demuestran haber tenido alguna intención que debe haber pautado una búsqueda por encontrarlos. Para decir esto nos basamos en que no cualquier foro o página web habla de (neo)paganismo si no trata algún otro tema vinculado. En otras palabras, si bien es cierto que pueden haber estado buscando algo que no fuera directamente el (neo)paganismo (por ejemplo, Halloween, religiones antiguas, magia), existiría una voluntad por conocer algún fenómeno afín de una u otra forma.

Por otro lado, en el caso de aquellos que fueron socializados de manera *directa*, es importante resaltar que quienes fueron responsables de ello fueron amigos; es decir, no se trata de padres o profesores o de cualquier otro tipo de persona que ejerza algún tipo de autoridad sobre ellos. Por tanto, podemos inferir que al menos la mayoría demostraron interés por voluntad propia en aquello que sus amigos les mostraron a pesar de ser tan distinto de las religiones que conocían tradicionalmente.

Por tanto, afirmaremos que el motivo por el cual la gran mayoría de los integrantes de la muestra son introducidos al (neo)paganismo durante una socialización religiosa secundaria es que a esta edad ellos desarrollan la capacidad de buscar por sí mismos algo nuevo sin necesidad de que los insumos culturales les tengan que ser suministrados de manera vertical por alguien más. Como vimos en el capítulo I y con los relatos de vida, la búsqueda constante es un elemento recurrente en nuestros informantes. Por otro lado el consumo de medios de entretenimiento también es una variable importante a analizar y según Jeffrey Jensen (1995: p. 519):

"[...]Los medios difieren de agentes socializadores como la familia, la escuela, la comunidad y el sistema legal en que los adolescentes tienen mayor control sobre sus elecciones que en su socialización por estos otros medios El resultado es un nivel sustancial de auto-socialización, en el sentido de que los adolescentes pueden elegir de entre una variedad diversa de materiales mediáticos aquellos que calcen mejor con sus preferencias individuales y personalidades"¹⁰.

De esta cita queremos resaltar el término *auto-socialización*, que va de la mano con otro: "*autoiniciación*". Como vimos en el capítulo I, la individualidad es un elemento crucial

¹⁰ "[...] *media differs from socializing agents such as family, school, community, and the legal system in that adolescents have greater control over their media choices than they do over their socialization from these other sources. The result is a substantial degree of self-socialization, in the sense that adolescents may choose from a diverse range of media materials the ones that best suit their individual preferences and personalities.*"

para entender este fenómeno, y siendo que para este caso la socialización secundaria es esencialmente un proceso de conversión, creemos que ambos términos son compatibles mutuamente. Para entrar a analizar esto un poco más a fondo, veamos la matriz 2.2.1-3 que muestra los distintos rituales de paso religiosos seguidos por los integrantes de nuestra muestra.

RITOS DE PASO RELIGIOSOS ATRAVESADOS POR LOS INTEGRANTES DE LA MUESTRA																					
CUADRANTES	1					2											3				4
RITUAL	n1	n2	n3	n4	n5	n6	n7	n8	n9	n10	n11	n12	n13	n14	n15	n16	n17	n18	n19	n20	n21
Bautismo - Católico	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x				
Primera Comunión	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x				
Confirmación	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x								
Matrimonio Católico	x																				
Autoiniciación – (Neo)pagana						x	x	x	x					x				x	x		
Iniciación – (Neo)pagana										x	x	x	x		x	x	x				x
Bautismo - Mormón																	x	x	x	x	
Ninguno																					x

Matriz 2.2.1-3

Al igual que con la matriz anterior, hemos delimitado una división en cuadrantes en función de ciertas características clave en cada uno de ellos. Para continuar con la equiparación entre autoiniciación y auto-socialización, veamos los cuadrantes 2 y 3 donde están concentrados todos los casos en los que un informante atravesó algún ritual vinculado con el (neo)paganismo (en color fucsia). Como vemos, de 15 personas 7 tuvieron una iniciación en algún grupo de practicantes y 8 tuvieron una autoiniciación. La proporción entre integrantes de la muestra que conocieron el (neo)paganismo por medios de difusión masiva y aquellos que fueron socializados por amigos es bastante similar a aquella entre integrantes de la muestra que atravesaron una autoiniciación y aquellos que fueron iniciados en un grupo (11:10 8:7 ó 1.1 1.142). Esto, a su vez, es coherente con la información vista en el capítulo I – donde vimos que varias personas preferían tendencias más eclécticas y por tanto individuales –, así como con los relatos de vida, donde dos personas no habían sido iniciadas en ningún grupo mientras que las otras dos sí.

Habiendo dicho esto, pasemos a un análisis más enfocado en la matriz 2.2.1-3. Como podemos ver, el cuadrante principal sería el segundo, conformado por aquellas personas que han atravesado únicamente ritos de paso católicos (neo)paganos. En el primer cuadrante, el segundo con mayor frecuencia, estarían aquellos que únicamente atravesaron ritos de paso católicos. En el tercero, por otra parte, estarían aquellos que han sido iniciados como mormones y como (neo)paganos, siendo que en un caso el informante fue iniciado también como católico. Por último, el cuarto cuadrante está compuesto únicamente por una persona y da cuenta de quien no pasó ningún rito de paso religioso.

Sobre este último punto, debemos acotar que en la encuesta no sólo habían varias otras opciones (evangelismo, pentecostalismo, Testigos de Jehová), sino que también había una opción abierta dentro de la cual podían escribir cualquier otro ritual religioso que hubiesen pasado; sin embargo, esta persona marcó "ninguno", por lo que efectivamente no debe haber pasado ningún ritual religioso. Poco común como lo es, es lo suficientemente significativo como para constituir un cuadrante en sí mismo a pesar tratarse únicamente de una persona.

Continuando con el análisis, una vez más que una avasalladora mayoría de los integrantes de la encuesta han sido socializados de manera primaria como católicos ya que sólo cuatro personas no han atravesado ninguno de los rituales de esta religión. Esto nos remite una vez más a la pregunta que nos planteamos: ¿por qué convertirse a una religión o a una religiosidad tan distinta de la original? Una respuesta tentativa basada en las características de los nuevos movimientos religiosos que vimos en el marco teórico sería la decepción religiosa.

El gráfico 2.2.1-4 pone en evidencia que esta respuesta teórica tiene eco en los datos empíricos, siendo que el 85,71% de los integrantes de la muestra dice haber experimentado una decepción religiosa de las opciones tradicionales en el Perú. Por otra parte, en los relatos de vida hemos visto que *Mariana* sintió primero un rechazo por la religión católica antes de convertirse a la *Seax Wicca* y que *Pedro* también manifestó una oposición a los Testigos de Jehová de una manera que se refleja en su modo de expresarse al hablar de ellos ("*el juego malvado de ser testigo de Jehová*"). Por otra parte, *César* no sintió decepción de las opciones religiosas tradicionales a pesar de que sus padres, pentecostales, "*hasta el día de hoy no [permitan que] los logre convencer de que no es [un culto] satánico*" porque desde pequeño estuvo expuesto a una forma de culto similar al (neo)paganismo. De manera similar, *Paula*

creció sin que le impusieran ninguna religión, por lo que no hay lugar a una decepción. Es probable que aquellos integrantes de la muestra de la encuesta que hayan respondido que no sintieron una decepción religiosa hayan pasado por estímulos similares.

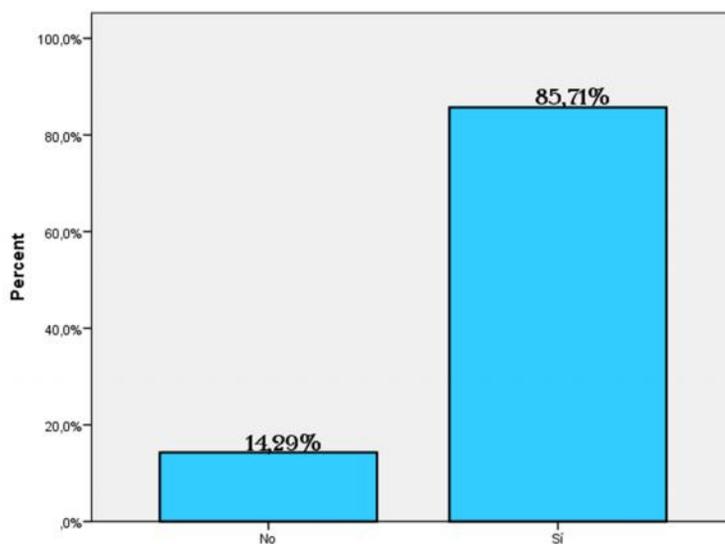
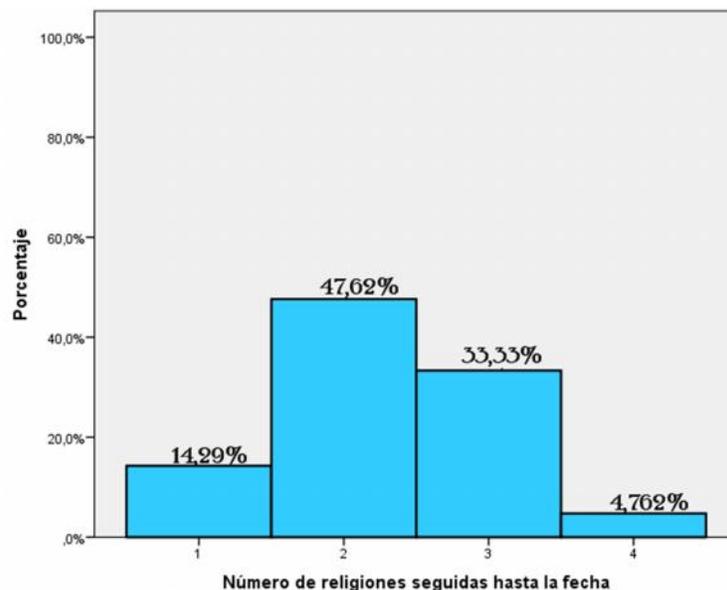


Gráfico 2.2.1-4 ¿Sintió una decepción de las opciones religiosas tradicionales en el Perú?

La misma *Paula*, en una entrevista que no fue tomada para redactar los relatos de vida, nos dice: *"no deploro algunas construcciones [creencias] del cristianismo. Deploro la institución eclesiástica, deploro este...Vaticano, de toda la iglesia, de todos los mormones, deploro el diezmo [pero] me parece una manera muy sana la religión o las... o tengo amigos que son bien religiosos, es decir esos cristianos corazón que...que si hay algunos, ¡hay algunos pues! Eso me parece muy bonito... y me parece muy bien para ellos, porque les falta valentía para buscar otras cosas"*. De manera complementaria, otro entrevistado señala: "decepción no [siento]. Siento que de alguna forma la gente común, como que la gente está como que limitada de la A a la C, no saben que hay un D, E, F, G...". Un punto clave a recalcar es que este entrevistado dice haber conocido el (neo)paganismo por primera vez a los ocho años. Por tanto, vemos otra tendencia: aquellos que contemplaron al (neo)paganismo durante su socialización primaria no reconocen como únicas "opciones tradicionales" a las religiones cristianas o abrahámicas que vimos al analizar la matriz 2.2.1-1. En el caso de las encuestas, hubo una persona que también dice haber empezado a conocer el (neo)paganismo a los ocho años y en la matriz a la que acabamos de hacer referencia también hubo unos pocos que señalaron conocer el (neo)paganismo entre los seis y diez años. En estos casos, es natural que no digan experimentar una decepción religiosa.

Sin embargo, lo cierto es que haya o no haya decepción (y en la mayoría de los integrantes de la muestra sí la hay) lo que sí hay es una búsqueda. Esto se ve expresado en la cantidad de religiones que los integrantes de la muestra dicen haber seguido (gráfico 2.2.1-5).



Media	2,29
Mediana	2,00
Moda	2
Desviación Std.	,784
Rango	3

Gráfico 2.2.1-5

Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje Acumulado
3	14,3	14,3
10	47,6	61,9
7	33,3	95,2
1	4,8	100,0
21	100,0	

Es verdad que hay un 14,29% de personas que dicen haber seguido sólo una religión en sus vidas (lo cual es curioso si partimos de que se consideran a sí mismos (neo)paganos – es un requisito para contestar la encuesta –), pero tanto la mediana como la moda son 2 y la media es 2,29. Siendo que no puede existir 0,29 de una religión, lo tomaremos como 3 religiones ya que, en todo caso y forzando la interpretación, el que haya cualquier rastro de una religión más es suficiente prueba para contarla. Por otro lado, con un rango de 3 y una desviación estándar de 0.784, la muestra se muestra un poco heterogénea. Por tanto, calculando un intervalo de confianza de [1,406-3,704] una vez más el promedio se encuentra por encima de una religión, ya que 1,406 es redondeado para arriba por los mismos motivos que con la media, dándonos así un intervalo *real* de [2-4] religiones. Esto, junto con el que el

85,712% de la muestra haya seguido por lo menos dos religiones nos dice que al menos la primera religión no ha satisfecho a la mayoría de los integrantes de la misma.

Por otro lado, siendo que los únicos rituales de paso religiosos atravesados han sido o bien católicos, o bien mormones o bien (neo)paganos, parece ser que algunos los integrantes de la muestra han experimentado con distintas religiones al interior del (neo)paganismo ya que el 38,092% de ellos dice haber seguido 3 ó 4 religiones y sólo una persona había sido mormón, católico y (neo)pagano en distintos momentos de su vida. De manera similar, aquellos que integran el cuadrante 1 de la matriz 2.2.1-3 únicamente han atravesado rituales católicos y, sin embargo, se sienten identificadas como (neo)paganos (es el requisito para haber contestado las encuestas) mientras que la persona que no atravesó ningún rito de paso religioso (cuadrante 4 de la matriz 2.2.1-3) técnicamente tampoco habría seguido ninguna religión aunque nadie diga haber seguido "0 religiones" en su vida.

Para resolver esta paradoja, consideramos imperativo diferenciar entre una perspectiva *etic* y una *emic*. Según la primera, ser iniciado es un requisito para formar parte de una religión, pero el solo hecho de considerar la autoiniciación indica de por sí un enfoque un tanto más flexible. Habiendo admitido la posibilidad de que la auto-socialización sea paralela a la autoiniciación, no es difícil imaginar que también lo sea a la *auto-adscripción*; es decir, que alguien se sienta parte de una religión por el solo hecho de sentirse identificado y sin que ningún ritual (ni siquiera uno individual) sea necesario. Esta sería la perspectiva más *emic*.

Según nuestro marco teórico, una conversión sólo podía darse dentro de un grupo de practicantes, pero los datos nos demuestran lo contrario. ¿Por qué sucede de esta manera? Porque hay un elemento que no consideramos en este contexto a nivel teórico: el internet y la masificación de los medios de entretenimiento. Como vimos, estos suponen un componente muy importante en la socialización secundaria de los (neo)paganos peruanos y permiten que conozcan por sí mismos esta religiosidad. Sin embargo, no sólo *dan a conocer* una nueva religiosidad, sino que de hecho *suministran detalles* sobre distintas religiones. No es de extrañar, entonces, que alguien pueda informarse de todos los detalles de una religión y, al sentir que es afín a su espiritualidad, adoptarla para sí sin necesidad de ningún ritual.

Esto es aún más plausible si consideramos que hay una gran tendencia al eclecticismo, por lo que esta *búsqueda* que arroja *coincidencias* entre una tradición y otra permitiría a cada

quién de manera *individual* combinar distintos elementos para formar una nueva religiosidad única que probablemente no necesite de un rito de iniciación. Una vez más, esto es consistente con el hecho de que 52,38% de los integrantes de la muestra diga no seguir ninguna tradición, tal y como se muestra en el gráfico 2.2.1-6.

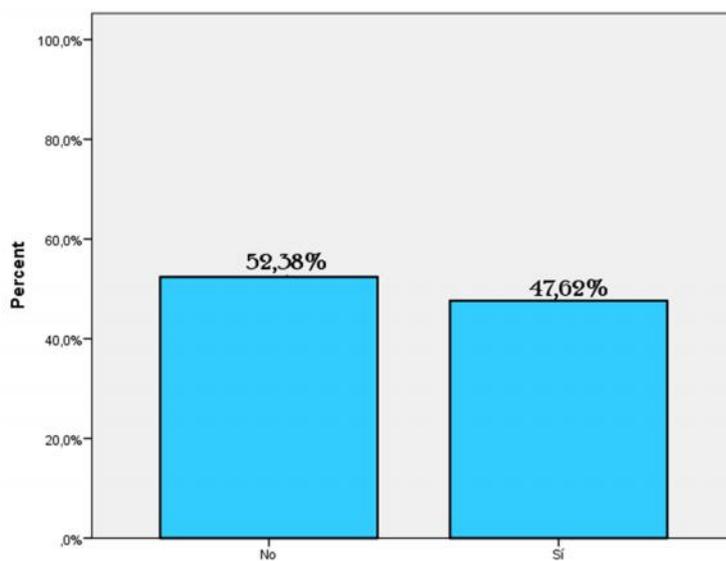


Gráfico 2.2.1-6 ¿Actualmente sigue alguna religión?

2.2.2 *Influencia religiosa familiar*

RELIGIÓN	n1	n2	n3	n4	n5	n6	n7	n8	n9	n10	n11	n12	n13	n14	n15	n16	n17	n18	n19	n20	n21
Catolicismo	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x						
T. Jehová		x																			
Mormones	x																				
Ninguna																x	x	x	x	x	x

Matriz 2.2.2

Para terminar, podemos acotar que la influencia de la familia ha sido otro elemento que ha reforzado una socialización primaria centrada en el catolicismo. En los gráficos 2.2.2-1

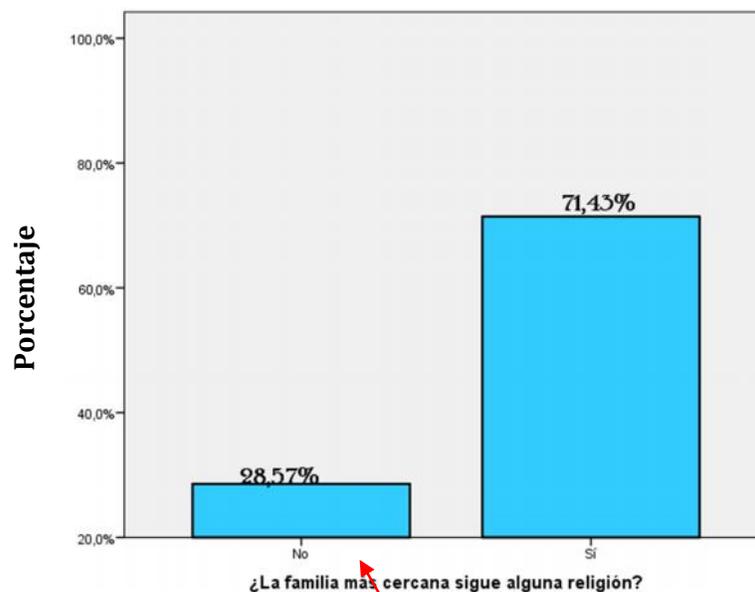


Gráfico 2.2.2-1

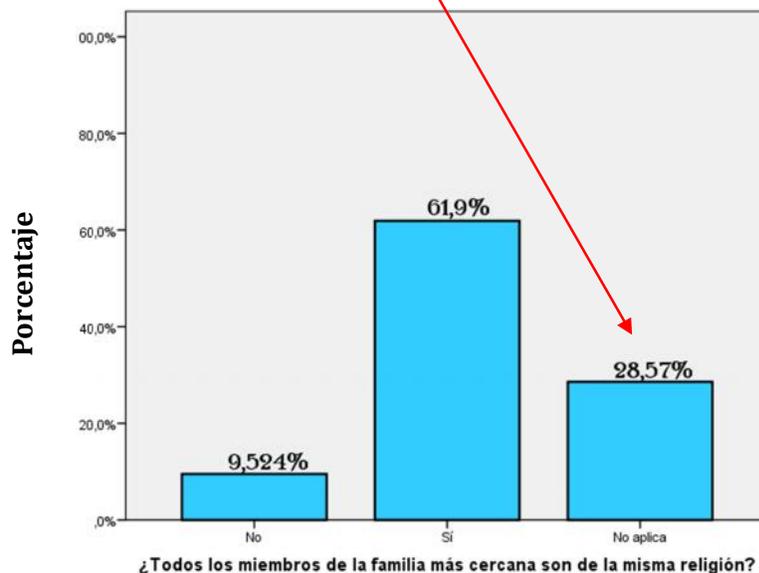


Gráfico 2.2.1-2

y 2.2.2-2 vemos que 71,43% de las familias de los encuestados siguen alguna religión y que de ellas sólo un 9,524 están conformadas por más de una religión. En la matriz 2.2.2 se complementa esta información y tenemos que aquellas familias que no siguen ninguna religión se encuentran al final, siendo no pocos. Esto nos remite a la historia de *Paula* en los relatos de vida, cuyo padre se autodenominaba un *librepensador* y no seguían realmente ninguna religión en su casa. Por otro lado, el total de ese 61,8% de familias que siguen sólo una religión son católicas, siendo que los dos casos en que se sigue más de una religión el catolicismo también está incluido. Asimismo, en estos dos casos el tamaño de la "X" con que

hemos marcado en la tabla indica cuán fuerte fue la influencia de esa religión: en un caso, el catolicismo caló más que el mormonismo y, en el otro, fue el evangelismo el que primó. De cualquier forma, tenemos una vasta mayoría cristiana opuesta a un pequeño pero significativo grupo cuya familia no sigue ninguna religión. Por otro lado, la influencia principal dentro de este cristianismo del cual hablamos viene a ser católica, siendo que esto guarda consistencia con la primera idea que vimos en esta subsección: el principal referente para definir qué es una religión es el catolicismo, quedando comprobado así que se trata de la religión más difundida no sólo a nivel espiritual, sino también cultural.

2.5. BALANCE FINAL DEL CAPÍTULO

A lo largo de este capítulo hemos podido constatar que existe, por un lado, una tendencia hacia el eclecticismo bastante marcada y, por el otro, que el (neo)paganismo es una espiritualidad caracterizada por la socialización secundaria entre adolescentes y jóvenes adultos. Postulamos la idea de que ambos aspectos están vinculados en la medida en que hay una búsqueda constante por explorar nuevas posibilidades en lo que atañe a lo divino y lo *numinoso* pautada por una decepción de las opciones religiosas tradicionales y que ocasiona que se logre una auto-socialización secundaria en nuevas religiones antes desconocidas. Esto rompe con los paradigmas anteriores, centrados en el catolicismo y el cristianismo principalmente, y abre un abanico de posibilidades mucho más variadas. Ante esta variedad de opciones, la búsqueda continua ya dentro del (neo)paganismo que, si bien es un NMR, también es un *concepto sombrilla* al igual que "paganismo" ya que engloba muchos sistemas de creencias y prácticas culturales diversas entre sí.

Asimismo, esta auto-socialización secundaria se da principalmente gracias a los medios de entretenimiento y al internet que permiten conocer elementos culturales totalmente ajenos a la tradición. Al combinar esto con la insatisfacción con respecto a lo que ya se conoce, se abre un canal para recibir cada vez más insumos mediáticos e información con respecto a todo lo que es visto como nuevo. De esta manera, la capacidad de decisión marcada por la voluntad se erige como uno de los criterios principales, siendo que es ésta la principal causa de la tendencia al eclecticismo, a nuestro parecer.

Cabe mencionar que, siendo esta la tendencia principal, también existen casos de personas que entran al (neo)paganismo a una edad adulta intermedia (entre los 35 y 45 años), casos de personas cuyas familias no siguen ninguna religión y casos de personas que conocen

el (neo)paganismo durante su socialización religiosa primaria. En estos casos, hay mayor probabilidad de que se conviertan esta espiritualidad dado el supuesto de que tienen interés en ella porque a) no tienen problemas con que sus padres y familia los acepten porque no dependen de ellos, b) sus paradigmas originales de lo que es una religión son menos limitados y específicos y c) desarrollan afinidad por el (neo)paganismo desde una temprana edad acumulando así experiencias y sentimientos vinculados a éste.

~. CAPÍTULO III.~

CARACTERÍSTICAS Y TIPOLOGÍAS APLICABLES A LOS PRACTICANTES DEL (NEO)PAGANISMO EN LIMA

3.1 CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS PRACTICANTES DEL (NEO)PAGANISMO EN LIMA

Lo primero que tenemos que mencionar es que la muestra de nuestra encuesta estuvo conformada por casi exactamente la mitad de hombres (11) que de mujeres (10). Esto hace a la muestra bastante heterogénea en cuestión de sexo, asegurándonos así que ambos casos estén debidamente representados y los resultados no se encuentren sesgados por esta variable que no es primordial en nuestro estudio.

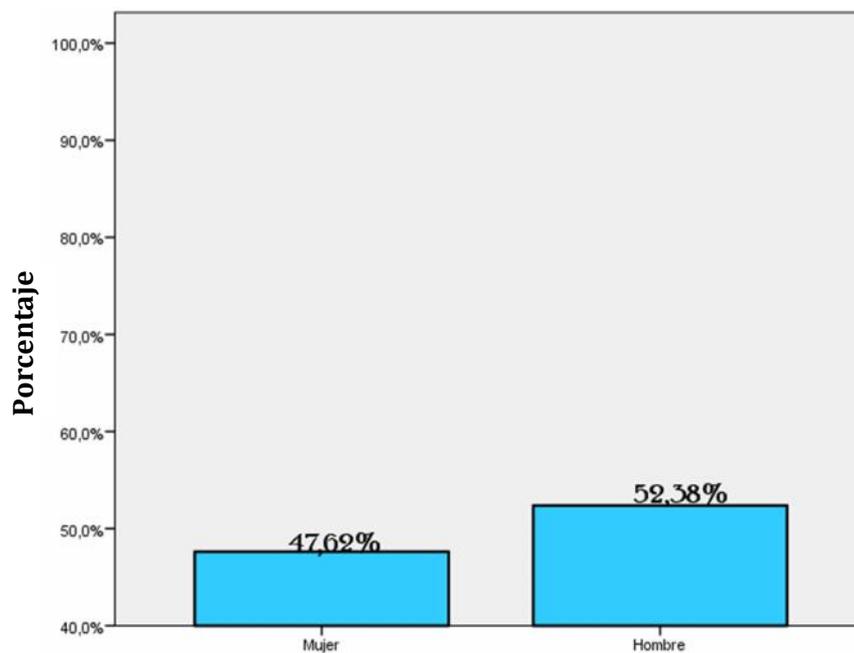


Gráfico 3.1.1-1

Sexo

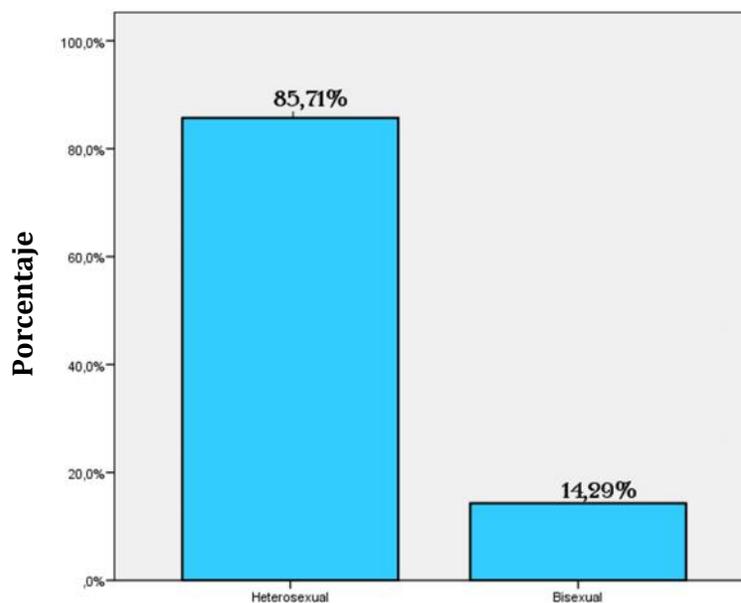


Gráfico 3.1.1-2 Orientación Sexual

Por otro lado, continuando con el género también tenemos la orientación sexual. Lo más representativo que podemos decir es que no hay ningún integrante de la muestra que diga ser homosexual. Estos dos datos es un detalle muy importante que contrastar con la obra de Andréa Osório (2004) que vimos en el marco teórico, donde la autora señala que en Rio de Janeiro la wicca es una religión mayoritariamente de mujeres y que existe una fuerte tendencia hacia la homosexualidad entre los pocos hombres que la practican. Para el caso de Lima, no obstante, sólo encontramos unos pocos casos de bisexualidad en la muestra de la encuesta, a lo que debemos agregar tres homosexuales entre nuestros entrevistados.

Adicionalmente, no sólo los hombres homosexuales a quienes entrevistamos (ninguna mujer lo era) sino incluso las mujeres no hacían esta referencia constante a *la diosa* que A. Osório dice ser tan recurrente en aquella ciudad brasilera: en Lima los entrevistados siempre hablaron de una dualidad y en nuestras observaciones participantes con el coven Mimir's Well el culto siempre incluyó al *dios* y a la *diosa*; es más, si en algún momento hubo alguna preferencia, esta fue hacia el *dios* y no hacia la *diosa* (quizás porque este coven está conformado principalmente por hombres). De cualquier forma, las características que hemos registrado con respecto al género nos dicen que no se trata de una variable significativa a ser asociada con el culto (neo)pagano en Lima. Ahí está el caso de *Paula* en los relatos de vida, por ejemplo, quien nos decía nos contestó casi enojada cuando le preguntamos si había entrado en este mundo de la magia y el (neo)paganismo para explorar esta faceta femenina de su

identidad que no, que ella "lo que quería era encontrar una respuesta a la pregunta de por qué le pasaban cosas tristes en su vida y comprender el bien y el mal" y que "no le gustaba que la quisieran encasillar en un estereotipo".

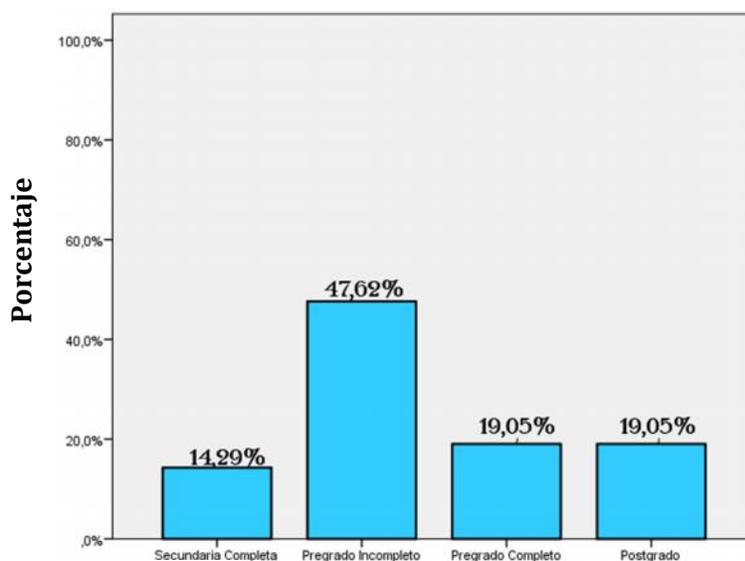


Gráfico 3.1.1-2 *Nivel educativo*

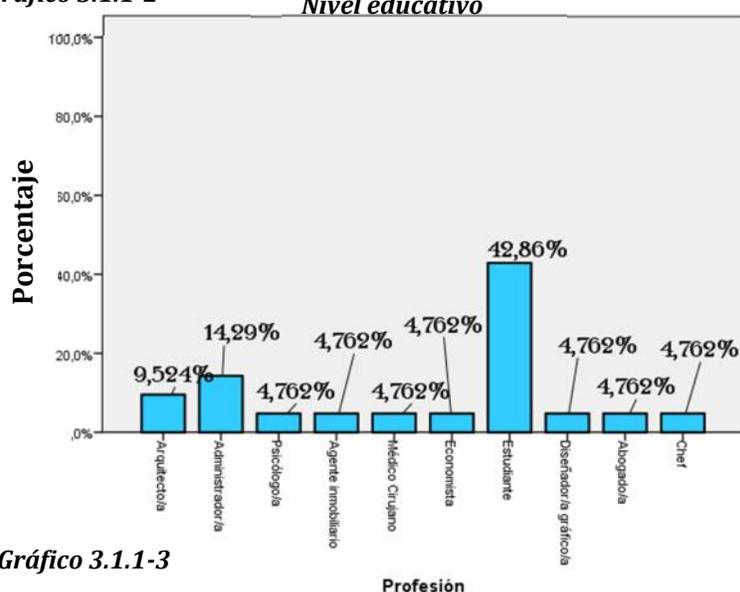
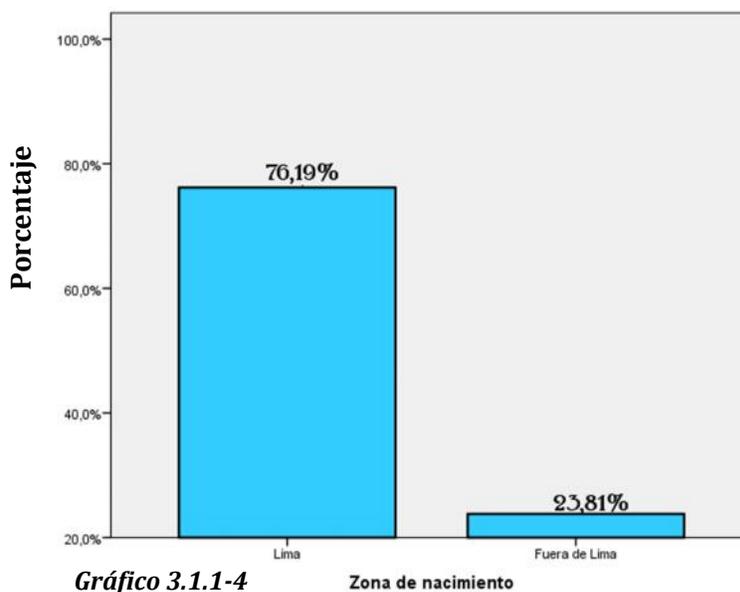


Gráfico 3.1.1-3

En lo que respecta al nivel educativo, un 47,62% tiene pregrado incompleto un 14,29% secundaria completa, dando un total de 61,91% de personas que han terminado el colegio pero que no tienen una carrera. Esto guarda correlación con la información del gráfico 3.1.1-4, donde tenemos que 42,86% de los integrantes de la muestra se definen a sí mismos como estudiantes. Si bien es cierto que no necesariamente se trata de personas jóvenes, podemos decir que se trata de personas que están empezando a forjar sus carreras profesionales y esto

nos lleva a dos conclusiones. La primera, que o bien sus ingresos no son suficientes para auto sostenerse o bien gran parte de estos está destinada a financiar sus estudios, la segunda, que recién están empezando a forjar su identidad profesional. Esto significa que la mitad de la muestra estaría compuesta por personas a) con tiempo y posibilidad de tener disposición para invertirlo en investigar sobre temas poco prácticos como la religión y b) en un proceso de definir cómo serán en el futuro a nivel profesional; es decir, se refuerza la idea de que se encuentran en un proceso de socialización secundaria continuo.

En contraste, hay un 38,1% que ha terminado de estudiar una carrera, de los cuales la mitad ha continuado sus estudios en posgrado. Siendo que un 57.14% de la muestra se define dentro de distintas profesiones diferentes de "estudiante", tenemos que un 19,04% de las personas que no han acabado sus carreras se sienten identificadas con algún tipo de empleo. Por tanto, es sólo lógico decir que al menos 4/9 de los estudiantes (calculando $19,04/42,86$) trabajan, lo cual es prácticamente la mitad. Por tanto, finalicemos por decir que la muestra está compuesta principalmente por estudiantes, siendo que sólo la mitad de éstos trabajan, y de manera complementaria hay también quienes ya terminaron al menos una carrera, de entre los cuales la mitad ha realizado estudios de posgrado.



Finalmente, podemos decir que la mayoría de los integrantes de la muestra han nacido en Lima, por lo cual lo más probable es que el contacto con el medio silvestre o natural haya sido mínimo. En el relato de vida de *César*, vimos que la cercanía a la naturaleza que tenía en la hacienda de sus abuelos fue crucial para su temprana socialización en el (neo)paganismo:

es verdad que las prácticas culturales de su abuela jugaron un papel fundamental, pero esto no habría calado en él de no ser por sus paseos por los caminos junto a los riachuelos o por el hecho de que sin esta cercanía a la naturaleza su abuela no habría podido llevar a cabo sus prácticas rituales o por lo menos no habrían sido tan visibles para él. Por tanto, el hecho de que 76,19% de la muestra haya nacido en Lima nos indica que lo más probable es que no hayan podido tener experiencias como esta, siendo este otro motivo por el cual la socialización en el (neo)paganismo tiende a ser secundaria (en los relatos tanto de *Paula*, como de *Mariana* y de *Pedro* el internet fue, más bien, una herramienta crucial).

Por otro lado, en lo que al estado civil de los integrantes de la muestra se refiere, es sorprendente que 76,19% sea soltero. Una primera observación sería que no tienen que preocuparse de mantener una familia o contribuir significativamente en hacerlo, al menos: o bien viven solas o comparten su casa con sus familias ascendentes. En la matriz 3.1.1 podemos

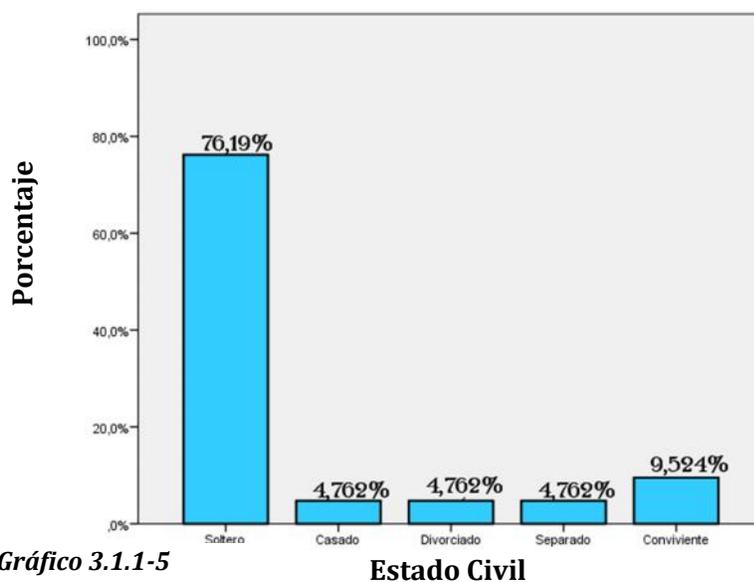


Gráfico 3.1.1-5

Estado Civil

ver que ninguno de los integrantes de la muestra vive solo. Además, 17 de las 21 personas viven por lo menos con sus padres o alguno de ellos, lo cual se puede contraponer con el hecho de que la mayoría sean estudiantes de pregrado y la conclusión a la que llegamos es a que, efectivamente, la mayor parte de la muestra son personas que no tienen que preocuparse por mantener económicamente a quienes viven con ellos. En la matriz, del lado derecho tenemos a aquellos que sí son responsables por sus familias, siendo que tres de ellos incluso tienen hijos. Por otro lado, del lado izquierdo tenemos a quienes viven con varios familiares, más que sólo sus padres (a veces la abuela en lugar del padre) y hermanos.

FAMILIAR	n1	n2	n3	n4	n5	n6	n7	n8	n9	n10	n11	n12	n13	n14	n15	n16	n17	n18	n19	n20	n21
Papá			1	1	1	1		1	1	1	1	1	1	1			1				
Mamá	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1					
Abuelas	1						1								1	1					
Pareja																		1	1	1	
Esposo																					1
Hermanos			2	2	1	1		2	2	2	2	2	1	1							
Hermanas		1			1	2	3														
Hijas																				1	1
Hijos																			4	2	
Tíos	1	1																			
Tías	1	1	1	1																	
Primos	2	2																			

Matriz 3.1.1

3.1.2 Nivel Socioeconómico

Para esta sección hemos tomado de IPSOS Apoyo (2009) la información que corresponde a los niveles de ingresos promedio asociados a cada nivel socioeconómico del modo que se muestra en la matriz 3.1.2-1. También hemos delimitado intervalos estimados, los mismos que hemos utilizado en las encuestas para indagar en los niveles de ingresos de la muestra. Por otro lado, incluiremos las siguientes variables en nuestro análisis: Ocupación del jefe de familia, trabajo actual del informante, tipo de vivienda (propia o alquilada) y distrito de residencia.

NSE	NSE A	NSE B	NSE C	NSE D	NSE E
Ingreso promedio	S/. 9,500	S/. 2,400	S/. 1,300	S/. 850	S/. 600
Intervalo estimado	S/. 2,401 ó más	De S/. 1,301 a S/. 2,400	De S/. 851 a S/. 1,300	De S/. 601 a S/. 850	S/. 600 ó menos

Matriz 3.1.2-1

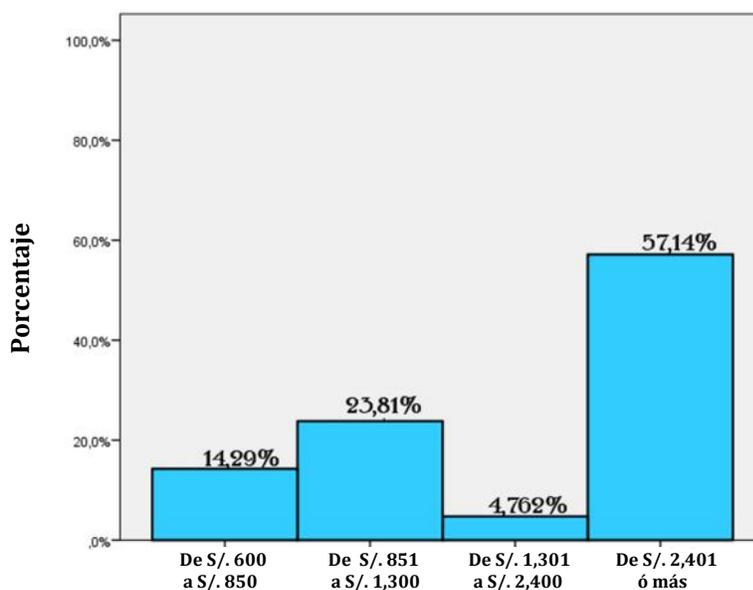


Gráfico 3.1.2-1

Ingreso Promedio Familiar

En el gráfico 3.1.2-1 podemos ver que para un 57,14% de los casos hay un ingreso promedio familiar superior al estimado para el NSE B, lo cual nos indicaría que estarían próximos al NSE A. En el caso opuesto, no habría ninguna ocurrencia para el NSE E y sólo un 14,29% de la muestra estaría en un NSE D. El NSE C estaría ocupado por casi un cuarto de la muestra con 23,81% y un 4,72% (una persona) se ubicaría en el NSE B. Por tanto, la impresión general que nos da es que la gran mayoría de los integrantes de la muestra gozan de un ingreso familiar bastante alto, tentándonos a indicar que esta es mayoritariamente de clase A. Sin embargo, para evaluar en qué medida esto puede ser cierto vamos a analizar otras variables que consideramos asociadas o vinculadas al NSE.

Así, habiendo visto esta información para la familia, examinemos una situación similar pero para el caso del *jefe de familia*. Hemos definido *jefe de familia* como aquella persona mantiene económicamente a la familia o que aporta más que los demás. En el gráfico 3.1.2-2 se ve que aunque hay variedad en las ocupaciones, los principales son Oficinista, (23,81%), Comerciante (19,05%) y Gerente (14,29%). Por otro lado, es importante hacer notar que ninguno es desempleado, reforzando la idea de que el (neo)paganismo no tiende a darse en NSE muy bajos.

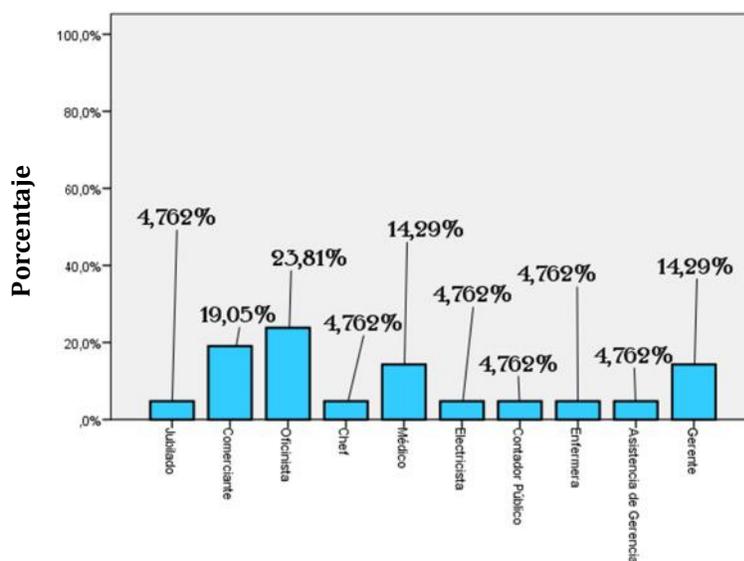


Gráfico 3.1.2-2 Ocupación del jefe de familia

Para complementar esta idea hemos consultado el documento “Retornos a la Educación Superior en el mercado laboral: ¿Vale la pena el esfuerzo?” de Gustavo Yamada (2007) para ver cuáles son las carreras más remuneradas en el Perú. Para adaptar esta información al caso de nuestros informantes, hemos realizado la siguiente tabla de equivalencias entre la información que nos han proporcionado los encuestados y la información teórica tal y como la expone G. Yamada. También incluimos el ingreso promedio para cada ocupación/carrera y delimitamos la posición relativa para cada caso con respecto al total de la muestra. Dicha posición relativa será utilizada de nuevo más adelante para crear un índice de NSE basado en las variables adicionales al nivel de ingreso promedio familiar que estamos analizando por separado en estos momentos.

OCUPACIÓN DEL JEFE DE FAMILIA	EQUIVALENCIA CON TABLA DE G. YAMADA	INGRESO PROMEDIO	POSICIÓN RELATIVA
Jubilado	No aparece en la lista	<s./ 1 095	0
Chef			
Electricista			
Enfermera	Personal de enfermería de nivel superior (diplomados)	s./ 1 095	1
Oficinista	Empleados de servicios administrativos	s./ 1 276	2
Comerciante	Agentes técnicos de ventas, viajeros, representante de fábricas	s./ 1 292	3
Médico	Médicos y profesionales afines (excepto el personal de enfermería)	s./ 1 952	4
Contador Público	Contadores	s./ 2 523	5
Asist. De Gerencia	Técnicos en administración	s./ 2 930	6
Gerente	Administradores de empresas	s./ 3600	7

Matriz 3.1.2-2

Como podemos apreciar, un 42,86 % de la muestra ganaría en promedio entre s./ 1 276 y s./ 1 292 (Comerciantes y Oficinistas), por lo que podemos identificar un pico en un nivel medio-bajo en nuestra escala de posiciones relativas (Posiciones 2 y 3 de 7). Esto contrasta bastante con la información que obtuvimos al analizar el nivel de ingreso familiar por lo que sólo podemos intuir que dicho promedio para toda la familia debe ser el resultado de la sumatoria de varios sueldos.

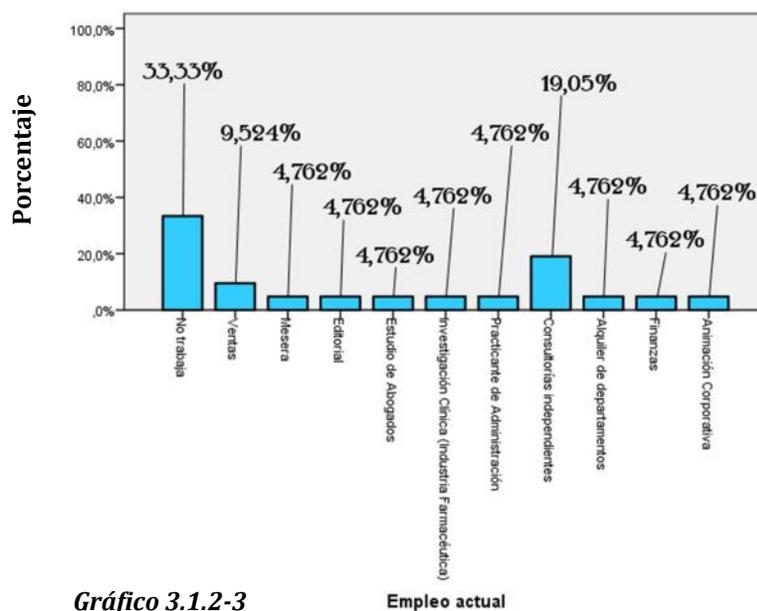


Gráfico 3.1.2-3

Empleo actual

Enfocándonos un poco más en los informantes, tenemos que en el Gráfico 3.1.2-3 aparecen los empleos que tienen actualmente ellos mismos. Lo primero que notamos es que es una muestra muy heterogénea, con un total de once tipos de empleo distintos. Asimismo, en la mayoría de los casos se trata de 4,762%, lo cual de hecho representa una persona del total de 21. Siendo así, los empleos que es más significativo destacar serían las consultorías independientes (19,05%) y las ventas (9,524%). En contraste, tenemos un 33,33% de informantes que no trabajan, lo mismo que es consistente con la información vista en el apartado anterior: gran parte de la muestra son estudiantes que parecen depender económicamente de alguien más. Asimismo, partiendo de la idea de que varias personas en cada familia aportan económicamente al hogar de manera significativa, podemos inferir que al menos en un tercio de los casos no son nuestros informantes quienes lo hacen (33,33% de desempleados).

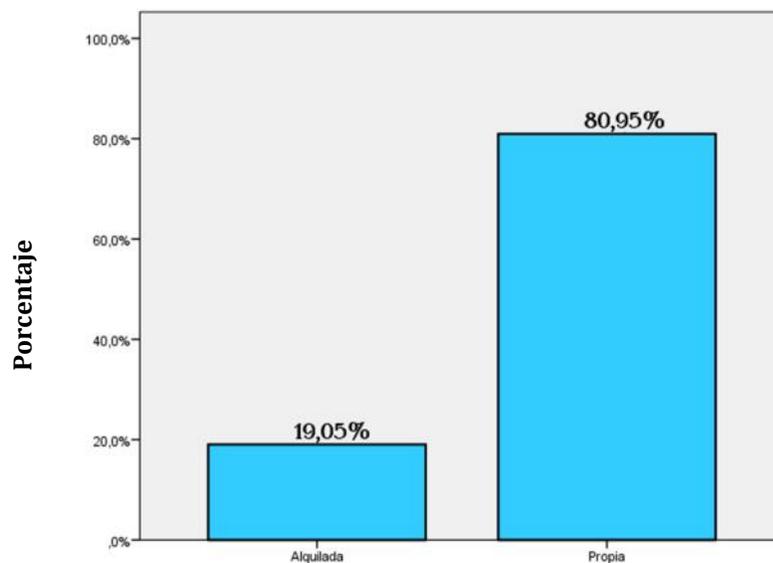
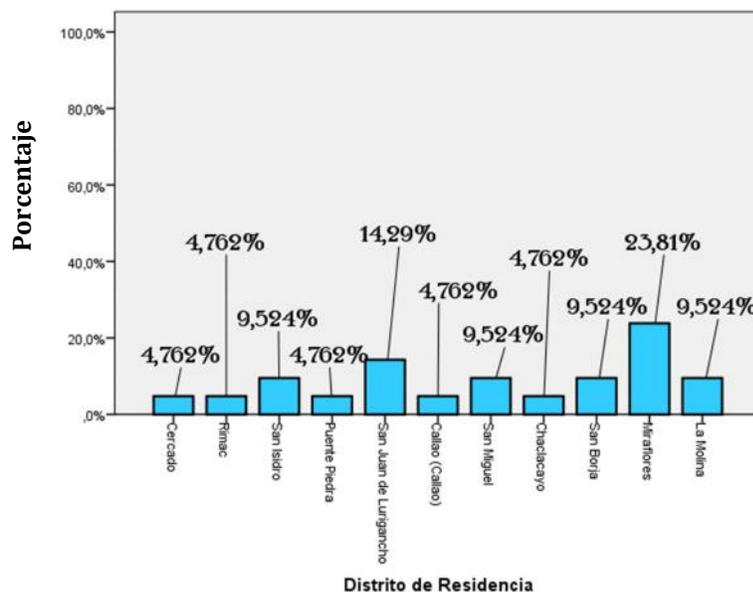


Gráfico 3.1.2-4 Tipo de Vivienda

Habiendo cubierto lo referente al empleo y la ocupación, pasemos ahora a ver el tipo de vivienda. En este caso, nos hemos centrado en la dicotomía alquilada/comprada (propia) porque el poseer un bien inmueble da razón de una capacidad de gasto representativa en oposición a quienes sólo pueden alquilar pagando mes a mes una tarifa más baja. Como se ve en el gráfico un 80,95% de los informantes viven en una casa no alquilada, siendo que esto no necesariamente significa que ellos mismos sean los propietarios de la misma. Considerando los datos anteriores, es probable que legalmente estas pertenezcan a los jefes de familia, aunque probablemente sea pagada en conjunto por todos los miembros de la familia que aportan a los ingresos del conjunto. Del otro lado de la moneda tenemos un 19,05% de viviendas alquiladas, lo cual a pesar de ser proporcionalmente menor al caso opuesto representa aproximadamente un quinto de la muestra que no es poco.



Habiendo evaluado si la vivienda de los integrantes de la muestra es alquilada o comprada, continuamos centrados en las casas pero esta vez un criterio espacial: ver en qué distritos están ubicadas.

Para complementar esta idea, vamos a hacer algo muy similar a lo que hicimos con las ocupaciones/carreras: vamos a contrastar esta información con una fuente teórica que nos diga cuáles son los distritos con mayor o menor NSE. Para esto nos basaremos en la información expuesta en el "*Estudio de Impacto Ambiental de Redes Secundarias de las «Otras Redes» de Distribución en Lima y Callao*" (2004) tal y como la desplegamos en la matriz 3.1.2-3. Cabe hacer notar la salvedad de que para el caso de los distritos de Puente Piedra y Chaclacayo no había información disponible, por lo cual hemos utilizado los datos correspondientes al promedio de la zona: Lima Norte y Lima Este, respectivamente.

DISTRITO	A1	A2	B1	B2	C1	C2	D	E	POSICIÓN RELATIVA
Puente Piedra* (Norte)	0.0%	0.0%	3.9%	3.6%	22.7%	17.5%	38.8%	13.5%	0
San Juan de Lurigancho	0.0%	0.0%	1.3%	2.2%	12.7%	20.9%	52.2%	10.8%	1
Callao (Callao)	0.0%	0.0%	2.8%	5.3%	20.7%	16.4%	31.3%	23.5%	2
Rímac	0.0%	0.0%	2.1%	5.5%	26.2%	21.6%	39.3%	5.4%	3
Cercado	0.0%	0.0%	3.8%	21.5%	16.1%	22.5%	22.4%	13.7%	4
Chaclacayo* (Este)	0.0%	0.1%	2.7%	4.2%	13.0%	20.8%	49.1%	10.3%	5
San Miguel	0.3%	0.7%	34.0%	35.0%	11.4%	10.7%	6.3%	1.6%	6
La Molina	3.1%	13.1%	10.6%	21.8%	18.4%	20.0%	9.0%	4.0%	7
San Borja	13.0%	24.1%	27.6%	27.3%	5.2%	1.9%	0.9%	0.0%	8
Miraflores	4.5%	22.6%	33.2%	31.7%	6.1%	2.0%	0.0%	0.0%	9
San Isidro	12.7%	44.5%	32.1%	9.0%	1.0%	0.7%	0.0%	0.0%	10

Matriz 3.1.2-3

En dicha matriz vemos la distribución porcentual de cada NSE para cada distrito. Para efectos de nuestro análisis, hemos designado tres tipos de datos: 0% que representa la ausencia total de ocurrencias para el NSE que se indique (en rojo), porcentaje mayor a 0% pero menor a 10% para designar una frecuencia no muy alta para el NSE indicado (en amarillo) y porcentaje mayor o igual a 10% para mostrar los casos en los que la frecuencia es más alta para el NSE indicado (en azul). Utilizando esta división, hemos empezado por distribuir en los extremos aquellos que presenten frecuencia nula en algún NSE: las posiciones

más bajas serán aquellas que no tengan casos de NSE altos y viceversa. Luego, nos fijaremos en los porcentajes altos y aplicaremos la misma lógica: aquellos distritos que tengan una mayor frecuencia porcentual concentrada en NSE bajos ocuparán las posiciones menos privilegiadas y viceversa. La disposición cromática nos permite constatar con facilidad cuán correcta ha sido nuestra manera de ordenar los distritos.

En ese sentido, podemos realizar una división en cuadrantes de los distritos en la tabla. Dado que hay un total de 11 distritos no podemos realizar una división exacta por cuartiles, por lo que hemos optado por crear conjuntos de tres distritos a excepción de aquel que ocuparía la posición más alta, en cuyo caso incluimos únicamente dos distritos. Así, los distritos con NSE más bajo serían Puente Piedra, San Juan de Lurigancho, y Callao, seguidos por Rímac, Cercado y Chaclacayo. Los segundos distritos con NSE más alto, por otro lado, serían San Miguel, La Molina y San Borja y los dos distritos con NSE más alto vendrían a ser Miraflores y San Isidro.



Gráfico 3.1.2-1

En el gráfico 3.1.2-1 se encuentra graficado nuestro índice de NSE calculado utilizando todas las variables anteriores. Así, la que más peso ha recibido ha sido el ingreso familiar promedio ya que de todos modos consideramos que refleja el poder adquisitivo de cada caso, recibiendo valores del 1 al 4 donde el intervalo de ingresos más bajo fue 1 y el más alto, 4. Las otras cuatro variables, por otra parte, han recibido igual peso siendo que hemos calculado un

promedio de ellas. Para esto, hemos reducido la variable "empleo actual" a "trabaja o no trabaja", habiéndole asignado un valor igual a 0 al desempleo y un valor igual a 1 al empleo sea cual fuere.

De un modo similar, hemos asignado un valor igual a 0 a la residencia en viviendas alquiladas y un valor igual a 1 para los casos en que la casa es propia. Finalmente, en el caso de "distrito de residencia" y "ocupación del jefe de familia" hemos utilizado la posición relativa indicada en las respectivas matrices como valor para construir este índice. A partir de esta información, hemos calculado un promedio de las cuatro variables secundarias (suma dividida entre cuatro) y hemos establecido el producto de dicho promedio por el ingreso promedio familiar como nuestro índice de NSE. Asimismo, hemos agrupado los resultados por cuartiles y hemos denominado a los niveles como sectores "alfa", "beta", "gamma" y "delta" para establecer una diferencia con la división "A", "B", "C" y "D".

Como vemos, un tercio de la población se encontraría en el sector β y el otro pico se encontraría en el sector δ también llegando casi a un tercio. Esto es similar al resultado obtenido con la variable de ingreso familiar promedio, pero en ese caso el gráfico nos mostró un pico en el sector A y otro el resto de la muestra menos una persona distribuido entre los sectores C y D. Aparentemente, evaluar las otras variables ha nivelado las proporciones en los tres NSE más altos. Para ver mejor el contraste entre ambos índices fijémonos en la matriz 3.1.2-4.

RELIGIÓN	n1	n2	n3	n4	n5	n6	n7	n8	n9	n10	n11	n12	n13	n14	n15	n16	n17	n18	n19	n20	n21
Índice Propio	δ	δ	δ	δ	δ	δ	γ	γ	γ	γ	β	α	α	α	α						
Ingreso	D	D	D	C	C	B	C	C	C	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A

Leyenda: Nivel más alto Segundo nivel más alto Segundo nivel más bajo Nivel más bajo

Matriz 3.1.2-4

De esta manera, si bien es cierto que nuestro indicador está basado principalmente en el nivel de ingreso, incluir las demás variables nos ha permitido ver una diferencia significativa en la medida en que siete de los casos que estaban en el NSE A originalmente han bajado al sector β y uno incluso bajó hasta el sector γ . Por otra parte, la cantidad de casos agrupados en el sector δ duplica a la frecuencia de personas que están comprendidas en el NSE D (incluso el único caso original dentro del NSE B está ahora en el sector δ) dándonos a

entender que la distribución de (neo)paganos es un poco más heterogénea de lo que parecía originalmente. Esto se ve complementado con el hecho de que uno de los picos se dé en el sector β y el otro en el más bajo de todos en los que se registró ocurrencias. Por tanto, podemos concluir que el (neo)paganismo es una tendencia religiosa y espiritual que es común no sólo entre NSE altos, sino también en niveles más bajos, aunque no los más bajos de todos teóricamente.

3.2 BALANCE FINAL DEL CAPÍTULO

Basándonos en la información expuesta presentamos las siguientes tipologías a modo de balance de este capítulo:

TIPOLOGÍAS POR OCUPACIÓN	TIPOLOGÍAS POR LIDERAZGO	TIPOLOGÍAS POR NSE
<p>EL ESTUDIANTE: Se trata de aquel seguidor del (neo)paganismo que se encuentra cursando o bien estudios técnicos de pregrado o bien en una universidad. Depende económicamente de sus padres o familiares con los que vive y busca constantemente insumos mediáticos e información sobre nuevas formas de espiritualidad a través de los medios de entretenimiento o el internet.</p>	<p>EL LÍDER CARISMÁTICO: Se trata de aquel (neo)pagano que forma parte de una agrupación y se ha erigido como cabeza de la misma. Esto sucedió en función de algunos atributos personales y no porque esté delimitado por una estructura formal. A nivel general, es visto como un <i>líder de opinión</i> en foros de internet y durante las reuniones de (neo)paganos. Tiene vastos conocimientos y se inició en el (neo)paganismo por lo menos a comienzos de siglo.</p>	<p>EL (NEO)PAGANO DE NSE ALTO: Se trata de aquel seguidor del (neo)paganismo que tiene un ingreso familiar superior a s/. 1300, vive en una casa propia, y probablemente tenga un empleo. El jefe de familia puede ser gerente, Médico, Contador, probablemente y vive en San Miguel, La Molina, San Borja, Miraflores o San Isidro (o algún distrito similar).</p>
<p>EL ESTUDIANTE TRABAJADOR: Se trata de aquel seguidor del (neo)paganismo que se encuentra cursando o bien estudios técnicos de pregrado o bien en una universidad. Apoya a la familia con su salario aunque este no es porcentualmente significativo en el total del ingreso familiar. En su tiempo libre busca constantemente insumos mediáticos e información sobre nuevas formas de espiritualidad a través de los medios de entretenimiento o el internet.</p>	<p>EL SEGUIDOR: Se trata de aquel (neo)pagano que puede formar parte de un grupo como puede no hacerlo. Se dedica a buscar información sobre nuevas espiritualidades, muchas veces procurando encontrar un <i>guía</i> o <i>maestro</i>. Participa de foros y grupos de internet y busca conocer más (neo)paganos y compartir experiencias e información.</p>	<p>EL (NEO)PAGANO DE NSE BAJO: Se trata de aquel seguidor del (neo)paganismo que tiene un ingreso familiar superior a s/. 1300, vive en una casa propia, y probablemente tenga un empleo. El jefe de familia puede ser gerente, Médico, Contador, probablemente y vive en San Miguel, La Molina, San Borja, Miraflores o San Isidro (o algún distrito similar).</p>
<p>EL ADULTO TRABAJADOR: Se trata de aquel seguidor del (neo)paganismo que ha entrado en esta espiritualidad a una edad un poco más avanzada. Mantiene económicamente a su familia o sólo a sí mismo dependiendo de si es soltero o no. Dedicar su tiempo libre a investigar sobre nuevas espiritualidades principalmente en libros o en páginas de internet, pero no en medios de entretenimiento.</p>		

Estos tres conjuntos de tipologías deben verse en conjunto al momento de analizar cada caso particular, por ejemplo, un caso podría ser el de un *estudiante* que sea a la vez *líder carismático* y ostente un *NSE alto* o podría ser un *adulto trabajador* que sea *seguidor* también de *NSE alto* y así sucesivamente.

Estas tipologías nos ayuda a comprender algunos rasgos de los(neo)paganos en Lima. Una vez más, nos vemos en la necesidad de recalcar que no gozamos de la representatividad estadística como para generalizar estas características al total de la población (cuyos detalles ignoramos), pero basándonos en la saturación de cierta información y en la triangulación de distintos instrumentos sostenemos que estas categorías están fundamentadas en la realidad; es decir, puede ser que no sean las únicas alternativas y que no apliquen para todos los (neo)paganos en Lima, pero si algo no se puede negar es que existen al menos entre algunos de ellos. Por tanto, se pueden utilizar como *idealtipos* para futuras investigaciones, de la manera que proponía Max Weber (2005).

Esta estrategia teórica consiste en comparar los datos obtenidos mediante la recolección de datos en el campo con los atributos asignados a los tipos ideales. Estos últimos actúan como arquetipos, como casos sociológicos a los cuales pueden aproximarse en mayor o menor medida los datos empíricos. De esta manera, la validez de nuestras tipologías se pondrá a prueba en futuros estudios al ser utilizados como medio para aproximarse a nuevas muestras. Siendo así, aportan a la antropología peruana como resultado de un estudio exploratorio para que los siguientes investigadores que quieran analizar esta misma población o una que se le asemeje o la comprenda de cierto modo puedan tener un punto de partida que les facilite el análisis.

~. CAPÍTULO IV. ~

UNA REFLEXIÓN GENERAL SOBRE EL (NEO)PAGANISMO LIMEÑO EN UN CONTEXTO SOCIAL MAYOR

En "Categorías y números en la religión del Perú hoy", Manuel Marzal (2000) dice tener por objetivo realizar un mapa religioso del país; es decir, esclarecer las tendencias religiosas en función de los resultados de los tres últimos censos que se habían realizado hasta ese momento. Menciona cuatro razones por las cuales este trabajo es necesario, considerando que la complejidad en el fenómeno religioso ha aumentado en el Perú en los últimos años.

La primera sería que desde 1915 la constitución de 1860 tuvo una reforma según la cual la libertad de culto no sólo se limitaba a que cada quien profese su propia fe en privado, sino que también era posible que cada confesión tuviera un lugar público para ejercer y difundir su doctrina. La segunda razón estaría vinculada con el *Concilio Vaticano II* realizado entre 1962 y 1965, el mismo que devino en un mayor pluralismo entre los católicos y una mayor flexibilización de la iglesia ante los problemas del mundo y procesos actuales.

La tercera razón se complementa con la segunda, y es que el decreto de libertad religiosa del concilio, así como muchos otros procesos que se dieron durante los años sesenta, tuvieron por efecto que el proselitismo religioso se extendiera. Finalmente, Manuel Marzal sostiene que la postmodernidad habría infundido un mayor relativismo entre las personas en la actualidad, por lo que cada quien buscaría su propio sentido en un contexto de *movilidad en el mercado religioso*. Podemos complementar esto con la información presentada en el "Informe de Investigación: Nuevos Grupos Religiosos en el Perú" (1988), donde se indica que a partir de los años veinte comenzaron a llegar Nuevos Grupos Religiosos a varias ciudades de Perú, lo mismo que es consistente no sólo con la posibilidad legal de que esto ocurriera (según la reforma constitucional reciente en esa época) sino también con la *incubación* de una creciente reflexión que conlleve a plantear nuevos modelos de vivir la religión más adelante.

Examinando los datos que presenta M. Marzal podemos ver que la complejidad del fenómeno religioso no era una prioridad de quienes diseñaron el instrumento utilizado para los censos de 1972, 1981 y 1993. Esto se ve reflejado en las categorías utilizadas; a saber, "Católicos", "Evangélicos", "Otra religión", "Ninguna" y "No especificada". Según M. Marzal, por "evangélicos" incluirían a todos los grupos cristianos que no fueran católicos, entrando dentro

de este conjunto las iglesias protestantes como luteranos, anglicanos y calvinistas, los evangélicos, los bautistas, los pentecostales, los mormones, los adventistas, los Testigos de Jehová y hasta los Israelitas del nuevo Pacto Universal de Ezequiel Ataucusi.

Por si esto fuera poco, el rubro de "Otra religión" puede abarcar cualquiera que no sea cristiana, lo cual implicaría meter en un mismo saco a budistas sintoístas, musulmanes y cualquiera de los Nuevos Movimientos Religiosos que hemos visto que ya estaban presentes en el país desde 1920 aproximadamente. Por último, "Ninguna" religión podría abarcar el ateísmo, el agnosticismo y, como bien acota el autor, también el eclecticismo general. De más está mencionar la ambigüedad de la categoría "No especificada", o que no es necesariamente mutuamente excluyente con la anterior.

Por tanto, el sesgo en la elaboración del instrumento es evidente: se quería ver quiénes eran católicos y quiénes no, dentro de los conjuntos que más o menos se entendía en la época y sin que sea importante ahondar en los detalles de cada tradición. Si nos fijamos, se puede ver rezagos de un *continuum* implícito en el pensamiento que subyace a la creación de estas variables: 1) los católicos, 2) los que no son católicos pero siguen siendo cristianos, 3) los que no son cristianos pero siguen teniendo una religión, 4) los que no tienen ninguna religión y 5) los que no sabemos dónde ubicar.

Podemos tomar esto como un dato y concluir que para la esfera pública la religión no ha sido una preocupación mayor más allá de la necesidad de conocer de manera muy somera cuáles eran las tendencias, siendo el catolicismo un punto de referencia fundamental que definía, prácticamente, a todas las otras posibilidades. Esto es consistente con la idea de Catalina Romero (2006) de que la laicidad no ha sido un tema de mayor interés en el desarrollo histórico del Perú como nación y que la religión (para efectos prácticos, el catolicismo) fue un componente importante de la tradición peruana que se mantuvo siempre como contexto de la sociedad.

PORCENTAJE POBLACIONAL DE AFILIACIÓN RELIGIOSA EN EL PERÚ DE ACUERDO A CENSOS

AFILIACIÓN RELIGIOSA	1972	1981	1993	2007
Católica	96,4%	94,6%	88,9%	89%
Evangélica	2,5%	5%	7,3%	6,8%
Otra Religión	0,7%	0,2%	0,3%	2,8%
Sin Religión	0,4%	0,2%	1,4%	1,4%

Matriz 4.1

La matriz que se muestra arriba corresponde al porcentaje de la población que profesa cada una de las afiliaciones religiosas listadas en la columna izquierda según los censos de 1972, 1981, 1993 y 2007. Los datos correspondientes a los tres primeros censos han sido tomados de Manuel Marzal (2000) y, para el 2007, de "El Perú en Números" (2011). Como se puede ver, la tendencia general es que el catolicismo se mantenga como la afiliación religiosa con mayor frecuencia, aunque ésta ha ido decreciendo paulatinamente a través de los años. Los cristianos no católicos, por otro lado, presentan un panorama distinto: si bien la diferencia con respecto al catolicismo es abismal, su frecuencia entre 1972 y 1981 se duplicó y luego tuvo otro aumento de casi el 50% hacia 1993. Finalmente, si bien hacia el 2007 la frecuencia baja hasta 6,8%, se mantiene como segunda tendencia mayoritaria y con mucho más adeptos que treinta años antes.

Con respecto a las religiones no cristianas, se ve un decremento en la frecuencia entre 1972 y 1981, el mismo que es seguido por un leve incremento en los doce años siguientes y un crecimiento de casi el 1000% hacia el 2007. Por último, las personas "sin religión" sufren una merma en su frecuencia entre 1972 y 1981 del 50% para luego dispararse hasta el 1,4% de la población nacional, pero manteniéndose así por los siguientes catorce años. Esto quiere decir que la tendencia más reciente no es a una alza en el ateísmo y el agnosticismo (como podría favorecer la idea de la secularización), sino de religiones distintas a las tradicionales.

Ahora, retomemos a M. Marzal (2000) para una análisis más cualitativo de dos categorías que son las que más nos interesan; a saber, "otras religiones" y "ninguna". Así, el autor recalca que hay una gran variedad de tradiciones religiosas agrupadas en este primer

conjunto, lo mismos que enriquece su análisis a pesar del número poco significativo mostrado en la matriz anterior. Él indica que estas pueden ser autóctonas o “importadas”, antiguas o modernas/nuevas; siguiendo esta diferenciación, ofrecemos el siguiente cuadro de doble entrada:

“OTRAS RELIGIONES” EN EL PERÚ

CATEGORÍAS	Autóctonas	Importadas
Antiguas	Religiones amazónicas, de sesenta y cinco etnias distintas con poco contacto con el mundo occidental.	“Budismo y Sintoísmo” por los antiguos migrantes chinos y japoneses.
Modernas/Nuevas	Movimientos mesiánicos como el <i>Inkarrí</i> y religiones como la <i>Iglesia Cruzada Apostólica Evangélica</i> , <i>La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal</i> y la <i>Divina Revelación Alfa y Omega</i> . Son religiones que surgen en el Perú, el componente de sincretismo cristiano salta a la vista.	NMR's asiáticos como <i>Sukyo Mahikari</i> (Japón), la <i>Asociación para la conciencia en Krisna</i> (India/EEUU) y la <i>Iglesia de Moon</i> (Corea).

Matriz 4.2

Es claro que el autor vincula a las religiones importadas con el continente asiático, ¿pero acaso es éste la única fuente de religiones traídas de fuera? Inmediatamente, una respuesta se esboza en función de la información vista en el capítulo I: la *nueva era* trae consigo la expansión de cultos ancestrales de todas partes del mundo, lo cual guarda consistencia con lo visto en el Marco teórico respecto al *mercado religioso* creado por la privatización de la religión y la globalización. M. Marzal reconoce que la era postmoderna trae consigo una nueva forma de religiosidad, pero la vincula más al eclecticismo general (que ubica en la categoría “Ninguna religión”); es decir, a aquel fenómeno individual que suele ser de corto plazo (a escalas propias de sociedades) y precario, alejado de una identidad paralela a la propia etnicidad y típico del mundo postmoderno para proporcionar respuestas a una búsqueda del sentido de la vida.

Lo cierto es que los números nos indican dos cosas: número uno, cambios en la proporción de la afiliación religiosa que probablemente indiquen conversiones en varios

casos y, número dos, un crecimiento de “otras religiones” que bien puede no ser mayoritario a nivel poblacional pero que ha se ha dado de manera acelerada respecto de sí mismo en años anteriores. La postmodernidad parece estar gestando: la tradición persiste y es un importante referente, como decía Thomas Luckman (1967), pero al mismo tiempo está generando en respuesta, un crecimiento de una religiosidad individual, una segunda religiosidad como dice Fernando Fuenzalida (1995).

El contexto que obtenemos al analizar estos datos es, a su vez, consistente con los datos etnográficos que hemos recogido en la medida en que las familias de los informantes suelen ser cristianas, suelen no apoyarlos y ellos suelen tener que esconder su religiosidad no sólo de sus familiares sino también de una sociedad que los juzga continuamente porque “Lima no está preparada para tener (neo)paganos en las calles”. Al mismo tiempo, el hecho de que el (neo)paganismo sea más popular entre adolescentes y adultos jóvenes, como vimos, no sólo da cuenta de una preponderancia de la socialización secundaria, sino también de una característica generacional que guarda relación con los rasgos postmodernos: son gente joven, gente que está siendo socializada en la postmodernidad. Es por esto que los medios actúan como principales agentes socializadores, que se elige de entre una gama de opciones que integran un “mercado religioso” y la autonomía y la originalidad son los fines últimos que se buscan en un contexto de eclecticismo revivalista de antiguos cultos europeos.

En capítulos anteriores hemos identificado tres grandes variedades del (neo)paganismo en Perú; a saber, la Seax Wicca, la magia del caos y el eclecticismo. Asimismo, los tomamos como referencia para establecer un continuum que iba desde los grupos estructurados hasta las redes de individuos, pasando por pequeños grupos ocasionales y reuniones de individuos. El criterio, en ese sentido, era el grado de individualismo que crecía a medida que se acercaba a la “red de individuos” y la organización social, que se hacía más precaria conforme crecía el individualismo.

Asimismo, en los grupos más definidos – como es el caso de la Seax Wicca – los líderes son espontáneos y carismáticos en la medida en que no hay una jerarquía que los designe como tales, sino que adquieren este estatus en la interacción con otros individuos que les atribuyen respeto en función de sus conocimientos. Estos son los llamados “maestros”, que actúan como líderes de opinión pero, en última instancia, sólo como fuentes de saber sobre la espiritualidad (neo)pagana. Esto se manifiesta, como hemos visto, en tanto en toda forma de organización hay un cierto componente de eclecticismo, siendo que casi todos los que

integraron alguna vez el Mimir's Well Se ð Coven Peru – el más estructurado de todos – lo han dejado y han optado por una postura más libre, según la cual poder elegir las opciones que prefieran del “mercado religioso”. Por tanto, estos “maestros” surgen para llenar un vacío: una voz experimentada que ayude a los individuos a explorar esta nueva espiritualidad, pero que no supone una autoridad a la cual subyugarse dentro de un orden social mayor.

Notamos aquí varios componentes de la postmodernidad, como son el individualismo y la privatización de la religión que pauta un consumo de entre las variedades existentes en un “mercado religioso” global. Pero hay otro elemento típico de la postmodernidad, y es que el nexo entre la persona y el mundo invisible está fundamentado en la emoción y en la satisfacción de necesidades personales. Esto se vería a través del trasfondo mágico que tiene el (neo)paganismo. Si hay algo en lo que todos nuestros informantes están de acuerdo es en que hay una gran carga emotiva en la praxis mágica. Desde nuestra perspectiva, debemos interpretar esto como una gran cantidad de elementos subjetivos puestos en conjunto, pero no sólo a nivel de discurso, sino principalmente en la práctica.

Este ambiente “mágico” en el que se encuentran inmersos los (neo)paganos favorece a quienes tienen la habilidad para llevar a cabo una performance convincente y emocionante tanto en los rituales como en las discusiones públicas en línea. Nuevamente, esto propicia el surgimiento de los “maestros”, que a estas alturas ya empiezan a revelarse como individuos que construyeron su propia religiosidad en base a la autonomía pero cuya fama se difundió por las redes existentes y llegó a oídos de otros individuos. Éstos estarán dispuestos a seguirlos sólo al principio, siendo que una vez que hayan formado su propio juicio y capacidad de comprensión de las nuevas variedades religiosas tomarán su propio camino.

Estamos, por tanto, ante una curiosa confluencia de la “religión invisible” y la “segunda religiosidad”. Es decir, si bien es cierto que se buscan opciones personalizadas, la dimensión sacra se construye en la medida en que fundamentan sus nuevas creencias en cultos y rituales antiguos o que se reclama que sean antiguos. Así, si bien la esencia de todo este nuevo orden social consiste en la creación de una nueva religiosidad, ésta se gesta en respuesta al secularismo y a la decepción de la religión en su forma tradicional, por lo que busca re-sacralizar lo que ha sido desprovisto de trascendencia: las formas religiosas previas al catolicismo. Pero el componente individual sigue siendo más importante que la fundamentación ancestral, y una prueba de esto es que desde los inicios de la Wicca/Wica los

fundadores lucharon por ser los líderes, por ser los individuos cuyo nombre se vinculara con la nueva religión.

Otro comentario respecto a la postmodernidad es en lo que atañe a la privatización de la religión. Como hemos mencionado ya varias veces, los (neo)paganos peruanos son una población escondida, lo cual significa que se mantienen aislados del ojo público. Siendo que la principal actividad que los define es la religiosa, bien podríamos decir que ocultan su religión de las demás personas porque "*Lima no está preparada para tener neopaganos en las calles*". Nuestras entrevistas y encuestas demuestran un miedo entre los integrantes de la muestra a expresar libremente su religiosidad para evitar el rechazo o el daño que pudieran ocasionarles las personas que no la aceptan como una opción válida. En ese sentido, no sólo por los motivos expuestos por T. Luckman, también por esta relación de poder que se da en el día a día en la ciudad es que estas personas están tendiendo a restringir su fe a la esfera privada. Como vimos en el capítulo I, además, cuando quieren utilizar espacios públicos para sus reuniones o rituales han tenido problemas con las autoridades, aunque esto último puede verse ligado más a un malestar generalizado con respecto al uso de estos espacios.

Para obtener mayor validez externa, comparemos algunos de los datos recopilados etnográficamente con otras religiones y tradiciones (neo)paganas o de la *New Age* fuera de Perú. Empecemos por la perspectiva de Paramahansa Yogananda (2004), un importante propagador del yoga en Occidente. El autor empieza listando algunas características usualmente atribuidas a la divinidad (omnipotente, sobrehumano, infinito, omnipresente, etc.), pero afirma que, sean cuales sean las que cada religión le asigne, "Dios" debe ejercer profunda influencia en la vida cotidiana. Más adelante, enfatiza esta idea al señalar que el concepto de "señor" o la idea de dios siempre y a toda hora debe estar presente y motivar las actividades diarias.

Por otro lado, el autor sostiene que las ideas de dios y las perspectivas pueden variar, pero dios es uno y universal y la religión, como tal, también lo es. Llegaría a decir que "[...] la Religión consiste esencialmente en la definitiva supresión del dolor y en la realización del Gozo supremo o Dios." (Íbid, p. 34) y quienes buscan el Gozo Supremo con esfuerzo tanto dentro de la iglesia como fuera de ella son llamados religiosos. Asimismo, dado que "religión" viene de *religare*, ata mutuamente a los religiosos a través de sus reglas, preceptos y leyes, restringiendo libertades para evitar la degeneración. Por tanto, la religión es universal porque

evitar el dolor y lograr el Gozo Supremo es considerado un instinto natural humano. Siendo así y bajo esta definición, la *religión universal* se erige como una necesidad pragmática.

Por otro lado, Adrian Ivakhiv (1996) reflexiona específicamente sobre el neopaganismo, y el supuesto del que parte el autor para desarrollar sus ideas es que existe una "crisis de la modernidad", la misma que empuja a las personas a buscar una cosmología *re-encantada* que mantenga correspondencias que le den un significado o valor. A la par, los mitos que se procurarían hoy en día serían aquellos que re-balanceen el género y sean ecológicos. Dentro de este marco, la religión es definida como un conjunto de creencias y prácticas relacionadas con algún "significado último" o trascendente, además de una normativa ética. A. Ivakhiv señala que la psicología acepta que parte de la *psyché* humana está más allá de lo racional, por lo que las religiones mágicas buscan comunicarse con ese dominio a través del mito, los sueños, el tarot y similares. De la misma manera, el vínculo con lo divino se daría no sólo hablando, sino también identificándose uno mismo con ello, ambas acciones mediante el uso consciente de emociones, imaginación y voluntad. Estos tres elementos, además, corresponden a su definición de "magia".

Por otro lado, A. Ivakhiv también sostiene que los símbolos culturales llegan a *poseer* a las personas que los crean al ser sacralizados. Siendo este un fenómeno común a la religión, la ciencia se habría encargado de desempeñar la tarea contraria en *occidente* a partir de la ilustración. Hablamos, entonces, de una pérdida de sacralidad o conexión con algo que dé sentido u otorgue significado a la vida. El resultado, la susodicha crisis de la modernidad que impulsaría a volver la mirada a cosmologías ancestrales que alguna vez fueron *encantadas*. Esta *modernidad occidental*, continúa, es el resultado de una pugna entre organicistas (Ocultistas y religiosos) y mecanicistas (como Kepler y Newton) que data de la época del renacimiento, incluso. Así, a lo largo de los dos últimos milenios, movimientos ocultistas como el Hermetismo, Gnosticismo, Francmasonería y Rosicrucismo habrían respondido al surgimiento de dicho pensamiento mecanicista.

Actualmente, por otro lado, no sólo se buscaría volver a cosmologías medievales y renacentistas, sino también reivindicar aquellas que se denominan "nativas", el shamanismo, neopaganismo y filosofías orientales, entre otros. El auge de esto vendría a manifestarse con la Golden Dawn (1880's), según el autor, organización que sería responsable, en sus palabras, de la supervivencia y renacimiento de la tradición mágica en *occidente*. Por tanto, el *encanto* de las religiones mágicas, para A. Ivakhiv, radicaría en que remitifican el significado de la vida

sin negar los avances en la ciencia; es decir, ponen un fin al divorcio entre lo consciente y lo inconsciente.

Recordemos, también, que en el Estado de la Cuestión encontramos que a nivel global existía una tendencia a vincular al (neo)paganismo con la construcción de identidades femeninas. No obstante, en Perú no hemos visto que aplique esta idea. Ya en el capítulo II mencionamos que la principal motivación era la satisfacción de dudas existenciales sobre el mundo trascendental y lo que hay más allá de la vida y la muerte. Es por esto que opinamos que esta tendencia a buscar identidades y espiritualidades femeninas responde, precisamente, al auge del movimiento feminista en países como EE.UU. y Brasil a partir de los años sesenta, lo mismo que coincidió con la expansión del (neo)paganismo. Por ejemplo, en el capítulo I vimos que la *Wica* de Gerald Gardner se había hecho famosa en pocos años durante esta misma década pero escrita con “doble c” por influencia de Charles Cardell – quien quiso proclamarse verdadero creador de la tradición –, pues este la difundió con exaltando la magia y el vínculo con las brujas. ¿Cómo definir “bruja” si se le quiere reivindicar? Sencillo, no es otra cosa que una mujer con poder(es). No sorprende que se favorezca mirarlas como arquetipos de lo que pretende lograr una persona feminista.

Pero en la reflexión anterior también ha surgido otro tema muy importante: la magia. En el capítulo I vimos que instituciones como la *Golden Dawn* y la *Sociedad Teosófica* se habían encargado de revivir cultos antiguos y ponerlos en boga en occidente. Examinar esto, creemos nosotros, supone uno de los principales déficits en el estudio del (neo)paganismo a nivel mundial. ¿Por qué? Porque da cuenta de las características que hemos visto asociadas a la postmodernidad; principalmente la búsqueda de la satisfacción de necesidades concretas, la decepción de las formas religiosas tradicionales y la elección y combinación de distintos elementos de la oferta de un “mercado religioso” o espiritual, si se quiere. También en el Estado de la Cuestión vimos que algunos historiadores veían a la *New Age* como un movimiento social global que exaltaría la globalización y la postmodernidad. Hemos querido, por tanto, incluir esto en nuestro análisis para aportar a la antropología peruana aplicando esta perspectiva que no se suele tomar en cuenta o estudiar muy a fondo en este país.

~. CONCLUSIONES. ~

A lo largo de este informe hemos visto que hay ciertas tendencias generales que hemos ido mostrando al final de cada capítulo. En ese sentido, recapitulemos recordando que nuestra pregunta de investigación es: ¿Por qué es posible que surjan NMR (neo)paganos en Lima si este tipo de cultos y creencias no guardan relación con la tradición religiosa/cultural peruana? Para responder esto, postulamos los siguientes tres puntos.

HAY UNA DECEPCIÓN DE LAS OPCIONES RELIGIOSAS TRADICIONALES

El primer punto importante es que las personas que incursionan en el (neo)paganismo dicen o bien haber experimentado una decepción de las religiones más difundidas tradicionalmente o bien haber conocido religiones distintas desde pequeños, siendo lo primero lo más usual. Esto quiere decir que hay una reflexión de por medio, un proceso por el cual se evalúa si la religión original ha satisfecho o no las expectativas de cada actor social con respecto a su espiritualidad. De esta manera, en contraste con esta decepción tendríamos una satisfacción al desarrollar una religiosidad (neo)pagana. Tomemos como ejemplo el caso de *César*, de los relatos de vida, quien constantemente nos habló de un miedo que nos hizo recordar la teoría de Rudolf Otto sobre lo *numinoso*. De manera complementaria, *Paula* nos decía que a pesar de que sucedieran eventos desafortunados que la hicieran "*estar al borde de la locura*" ella se sentía identificada con sus prácticas mágicas: "*es lo que eres*", nos dice refiriéndose a sí misma.

¿Pero por qué es que el cristianismo – que es la religión más representativa en el imaginario de los (neo)paganos limeños según vimos en el Capítulo II – no satisface a estos actores sociales? Un primer elemento podría ser la imposición de un dogma: se resisten a un sistema de creencias que se ha mostrado intolerante y que critica constantemente a lo que es diferente. Este sería el caso de *Pedro* con los testigos de Jehová o de *César* con los pentecostales. Del mismo modo, *Paula* nos dice rechazar a la iglesia como organización que busca imponerse, tildándola además de hipócrita y de lo practicar lo que predica y hasta la misma *Mariana* sintió un rechazo por esta religión al principio alegando que los catequistas de su grupo y el mismo sacerdote tenían un discurso sobre lo que era "bueno" y "malo" que no era acorde con sus acciones.

Por otro lado, los sucesos *paranormales* también son importantes de tomar en cuenta. Tanto en el caso de *César* como de *Paula* se dieron situaciones en las que ocurrió algo

inexplicable para ellos según la ciencia y que los motivó a desarrollar una creencia y una empatía por lo que llaman *deidades* o *energías*. De fondo está la idea de que existen leyes que gobiernan el universo que van más allá de lo que se conoce y ven en el (neo)paganismo una forma de explorar este tipo de fenómenos. Uno de ellos, uno muy común y una motivación muy popular, es la magia. En oposición, debemos recordar que el cristianismo deplora la brujería y la magia y, como sucedió en el caso de *Mariana*, muchas veces seguir una religión cristiana supone tener que mantener este tipo de creencias alejadas. La curiosidad y la afinidad por estos temas sería otro motivo por el cual podrían estar abandonando su fe original.

Por último, puede que el mismo motivo por el cual la religiosidad cristiana está tan difundida esté jugando en su propia contra. Al ser algo cotidiano, atravesar estímulos como este tipo de experiencias paranormales o con tratamientos o medicina alternativa permitiría ver que hay algo nuevo, algo distinto que conocer además de lo que ya se ha convertido en rutina. Recordemos que *Mariana* nos dice que “hizo la primera comunión y luego se volvió catequista porque era lo que seguía nada más”. En este caso, la decepción podría estar pautada no sólo por la insatisfacción sino también por el aburrimiento.

Estos son los motivos por los cuales puede haber una motivación para dejar la religiosidad cristiana original. ¿Pero por qué es que el (neo)paganismo sí satisface sus expectativas? La respuesta puede estar en la manera cómo lo conocieron, como vemos a continuación.

LOS (NEO)PAGANOS GENERALMENTE EMPIEZAN EN LA ADOLESCENCIA

Hemos encontrado que la iniciación en el (neo)paganismo suele darse pro medio de una auto socialización secundaria que suele darse en la adolescencia, aunque algunos adultos de edades entre 35 y 45 años también pueden interesarse. Según las tipologías que creamos en el capítulo III, lo más común sería el caso de un *estudiante* que sea *seguidor* ya sea de NSE alto o bajo. En estos casos, suelen intervenir en gran medida los medios de entretenimiento (películas, series de televisión, novelas) como fuente de información sobre las distintas tradiciones, por lo menos la primera vez. Esto implica un detalle fundamental y es que, como vimos en el Marco Teórico, para una socialización religiosa, incluso una secundaria, la carga emocional tanto con los elementos a ser sacralizados como con aquellos que facilitan la socialización es fundamental. La conversión, entonces, estaría potenciada por estímulos de corte emotivo o que desplieguen sentimientos fuertes, cosa que los medios de

entretenimiento hacen prácticamente por definición. Siguiendo esta idea, es muy probable que el primer momento en que entran en contacto con el (neo)paganismo no sea –en todos los casos al menos – el resultado de una decisión racional sino algo que se comenzó a explorar por considerar que se tiene cierta empatía por los temas y prácticas tratadas.

Por otro lado, en el capítulo I veíamos al revisar algunas entrevistas que la mitología había marcado a varios informantes desde pequeños y esto los había motivado a investigar sobre culturas antiguas. Quizás por esto, también, es que muchos se refieren a este tipo de espiritualidades como *paganas* y no *neopaganas*, por lo que consideramos apropiado destacar una vez más la importancia que ha tenido el forjar el término “(neo)paganismo”. Volviendo al punto, encontrar nuevas religiones que revivan identidades de pueblos ancestrales podría suponer afinidad para estos actores sociales: ya que están buscando una nueva religiosidad y han decidido abandonar la original, ¿por qué no experimentar con aquello que siempre les pareció pintoresco o interesante? Este fue el caso de *Mariana* y el motivo por el cual encontró la información de contacto del coven Mimir’s Well.

Finalmente, el internet forma parte clave en esta ecuación porque permite acceder a la información sumamente rápido. Del mismo modo, supone un medio de comunicación esencial, erigiéndose así como el principal canal de intercambio de ideas y debates, así como para poder concertar reuniones físicas entre practicantes de distintas tradiciones. También convierte a las plataformas virtuales como el Facebook en escenarios en los cuales algunos (neo)paganos llevan a cabo una performance para demostrar constantemente sus conocimientos sobre el tema, elevando así sus status entre los demás y convirtiéndose en líderes carismáticos. Esta performance en la que no sólo juegan un rol los líderes sino todos en confluencia permite que la religiosidad (neo)pagana abarque una interacción constante y que se estructura y reestructura día a día, haciéndola dinámica y no estática como puede ser el caso de las religiones tradicionales.

Un último punto a considerar es la posibilidad de poder elegir lo que ellos quieran creer, con lo que se hace necesario señalar que hay un alto grado de individualidad. Veamos un poco más detalladamente este punto.

HAY UNA TENDENCIA AL ECLECTICISMO

Como vimos en el capítulo I, hay una tendencia al eclecticismo o por lo menos a buscar conocer distintas prácticas y creencias. Esta búsqueda es constante; es decir, los actores sociales siempre quieren complementar lo que ya conocen y no quedarse en un solo camino.

Esto lo vimos al analizar la deserción masiva del coven Mimir's Well, el cual se erigió como el grupo más estructurado de todos los que hemos visto. Así, quienes dejaban este grupo seguían explorando otras tendencias, como fue el caso de varios que permanecieron como eclécticos y otros que decidieron formar su propio grupo en otra religión similar: un *kindred* de la religión *asatru*.

De manera paralela, tanto *Paula* como *César* dijeron preferir seguir un camino solitario y no limitarse a lo que un grupo pueda establecer. Ambos creaban sus propios rituales, al igual que *Pedro*. *Mariana* habría sido la única que permaneció en un grupo sin esta variable de individualidad de por medio y terminó dejándolo precisamente porque su propia espiritualidad le demandaba considerar al mismo cristianismo como parte importante de su religiosidad. *Paula* es, no obstante, el principal ejemplo de la búsqueda de la individualidad, siendo una frase clave el que nos diga que para ella esa es la *ley*. Pedro, por su parte, nos contaba que no había elegido un nombre para el *dios* ya que "Cernunos" era un nombre latín; es decir, asignado desde una perspectiva externa y cristiana. Nos ponía en evidencia, así, que su propio criterio personal le permitía argumentar motivos para no seguir la tradición tal cual suele seguirse e innovar. Del mismo modo, *César* innovó al punto de llegar a incluir "*a Hécate y a la Pachamama*" en sus rituales generando, así, una variedad más bien sincretizada con mitologías locales.

Por otro lado, este eclecticismo también supondría un gusto por consumir distintos productos culturales. Vinculados a la espiritualidad, es cierto, pero casi siempre vinculados al entretenimiento como vimos. Dentro del marco de la globalización, esto facilitaría que se accediera a elementos de fuera, a través de películas y series principalmente. Ahí podría estar la respuesta a por qué es que la mayoría de cultos (neo)paganos tienen una base europea. Otra explicación estaría en que la historia del neopaganismo y el ocultismo, como vimos en el Capítulo I, se ha desarrollado en Europa aunque organizaciones como la *Golden Dawn* y la *Sociedad Teosófica* han llegado a sincretizarlos con elementos egipcios y hasta de la India. Es en este marco histórico mayor de tendencias a incorporar elementos espirituales de tradiciones foráneas que nace y se desarrolla el (neo)paganismo desde el principio. No es de extrañar que en la actualidad, particularmente considerando las facilidades que se tienen, se quiera implementar y complementar cultos extranjeros.

Todo esto en conjunto nos lleva a una última observación que es la condensación de todo esta investigación. Los actores sociales en cuestión 1) dejan el cristianismo o la religión en la que fueron socializados originalmente debido a una insatisfacción o decepción por no

permitirles explorar ciertos elementos de su espiritualidad que consideran importantes en función de ciertas experiencias que han tenido. Además, una vez hecho esto, 2) encuentran fácilmente información sencilla y básica sobre el (neo)paganismo en medios de entretenimiento que llegan a ellos junto con estímulos emocionales intensos que permiten que desarrollen cierta afinidad, tras lo cual el internet les permite acceder a información más especializada sin mayor esfuerzo. De esta manera, encontrarían elementos cercanos a ellos no sólo por estos estímulos de entretenimiento asociados, sino también por ser compatibles con un gusto interiorizado por mitologías y culturas antiguas. Finalmente, 3) la *performance* en la que se ven envueltos día a día tanto en foros como en persona, de la mano con la necesidad de buscar nuevas expresiones de espiritualidad de manera constante, los mantiene dentro de esta macro tendencia que hemos llamado (neo)paganismo y que abarca distintas formas de esoterismo, práctica mágica y reivindicación en culto y creencias de culturas antiguas. Son Europeas principalmente, sí, pero esto guarda relación con la perspectiva de globalización en la que se inserta la cultura del entretenimiento: es afuera del país donde van a buscar algo nuevo, y no lo harán saliendo de este en persona, sino accediendo a insumos y bienes culturales traídos de fuera.

Asimismo, siendo estos los tres puntos que tomamos como ejes para responder a nuestra pregunta de investigación, hay una cualidad que los engloba: la influencia de la postmodernidad en la nueva forma de vivir la religión que presentan los informantes. Para detallar esto, consideremos las siguientes observaciones.

Con respecto a la secularización, es importante tener en cuenta que esta no implica la erradicación de la religión y mucho menos en un caso como el de Perú en el que esta permanece en la cultura popular. Lo que está en juego es que las instituciones se formen con una base fundamentada en la razón y en una política y una economía apartadas de la religión. Esto no deja de ser cierto a pesar de la llegada del (neo)paganismo y otros NMR. Más bien, lo que parece estarse dando es una proliferación de la religiosidad por canales distintos de los institucionales, principalmente a través del entretenimiento de una manera muy similar a lo que el mismo F. Fuenzalida (1995) acotaba al hablar de calabozos y dragones y de ciencia ficción como vía de escape de lo que llamaba una "angustia existencial postmoderna". Del mismo modo, esto responde a la restricción de la religión a la esfera privada de la que hablaba Thomas Luckman (1967), siendo que los (neo)paganos limeños no sólo centran su fe en ésta sino que además se alejan voluntariamente de la esfera pública. Eso sin mencionar que sus cultos no están establecidos por ley ni cuentan con una organización avalada por el Estado.

Para terminar, entonces, recordemos una vez más las características de la *segunda religiosidad* y veamos en qué medida se cumplen para el caso del (neo)paganismo. Primero que nada, que se difunde a partir de focos urbanos, lo cual de hecho estaría sucediendo para nuestro estudio de caso. Se trata, como vimos, de una ciudad cosmopolita que actúa como nodo de intercomunicación global, permitiendo así la llegada de información y productos culturales (urbanos) foráneos. En segundo lugar, que tiende a diferenciarse de la tradicional y que busca el misterio en respuesta a una insatisfacción, lo cual también aplicaría en tanto hemos constatado que existe una decepción religiosa de las opciones más difundidas y que precisamente lo que hay es una búsqueda por innovar. Esto iría de la mano con una tendencia a la individualidad y el eclecticismo, la misma que es consistente con otra de las características de la segunda religiosidad: que favorece la autonomía en sus practicantes. Por último, también habría congruencia en la medida en que el (neo)paganismo se encuentra en expansión constante, y más aún en el hecho de que lo haga reviviendo cultos de la antigüedad.

Concluimos, por tanto, que el (neo)paganismo es una forma de expresión de una nueva forma de vivir la religión en un nuevo orden social con tendencias al individualismo. Esto pone a la vista una realidad empírica que constata que la religión no está desapareciendo a merced de la razón, sino que esta *resacralización* se está dando de manera paralela a las instituciones basadas en la laicidad que generan una vida cotidiana en la que la base de la interacción no es más la religión. Efectivamente, parece que la secularización no ha acabado con la religión, pero ésta ha encontrado otro medio para crecer y difundirse: las telecomunicaciones y el entretenimiento a los que se accede en sociedades cada vez más globalizadas y cosmopolitas. Asimismo, ha mutado para favorecer las voluntades individuales, enalteciendo la autonomía y la creatividad que caracterizan un eclecticismo cada vez más marcado. Es por estos motivos que el (neo)paganismo en Lima nos da razón de un complejo fenómeno al que hace falta prestar atención, no sólo desde la religión sino en lo referente al orden social en general: nos da un vistazo a una manifestación empírica de los efectos de la postmodernidad sobre nosotros.

~. BIBLIOGRAFÍA. ~

- BAUM, GREGORY**
1980 *"Definiciones sociológicas de la religión"*. En: CONCILIUM, Revista Internacional de Teología no. 156. España: Editorial Cristiandad.
- BARTH, FREDRIK**
1976 "Los Grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales", México DF: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, JEAN-PIERRE**
1997 "La mutación religiosa de América Latina : para una sociología del cambio social en la modernidad periférica". México: Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, PETER**
1969 *"El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión"* Buenos Aires: Amorrortu
- BERGER, PETER**
1981 "Para una teoría sociológica de la religión". Barcelona: Kairós
- BERGER, PETER**
Y LUCKMAN, THOMAS
2003 *"La construcción social de la realidad"* Argentina: Amorrortu
- BERNARD, RUSSEL**
1988 "Anthropology and the experimental Method", pp 62-78, en *Research Methods in cultural Anthropology, London: Sage Publications Inc*
- BERZANO, LUIGI**
2001 "New Age" Madrid: Joaquín Turinan
- BLAVATSKY, HELENA**
1992 "La voz del silencio" Buenos Aires: Kier
- BUCKSER, ANDREW Y**
GLAZIER, STEPHEN D.
2003 *"The Anthropology of Religious Conversion"* Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- CAROZZI, MARÍA JULIA**
1999 "La autonomía como religión: la nueva era" En: *"Alteridades"* Año 9, Vol. 9, No. 018. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana. Pp. 19-38
- CARPENTER, DENNIS D.**
1996 "Emergent Nature Spirituality: An Examination of the Major Spiritual Contours of the Contemporary Pagan Worldview" En: **JAMES R. LEWIS** ed. *"Magical Religion and Modern Witchcraft"*. USA: State University of New York Press.
- CASTELLS, MANUEL**
1999 *"Globalización, Identidad y Estado en América Latina"* en: *Globalización, Identidad y Estado*, PNUD: Chile

- CASTELLS, MANUEL** 2003 *"La era de la información: economía sociedad y cultura"* Madrid: Alianza Editorial. Vol. 2
- CALHOUN, CRAIG** 2010 *"Rethinking Secularism"* en: **INSTITUTE FOR ADVANCED STUDIES IN CULTURE: *The Hedgehog Review***, Vol. 12, No. 3 (Fall 2010) pp. 35-48
- CERULO, KAREN A.** 1997 "Identity Construction: New Issues, New Directions" en: *Annual Review of Sociology*, Vol. 23, pp. 385-409
- CHION, MIRIAM** 2002 *"Dimensión Metropolitana de la Globalización: Lima a fines del siglo XXI"* en *Revista EURE*, vol. XXVIII, no. 85
- COLGUHOUN, ITHELL** 1975 *"The Sword of Wisdom: MacGregor Mathers & the Golden Dawn"* NewYork: G.P. Putnam's Sons
- DEL OLMO, Margarita** 2010 "Dilemas éticos en antropología: las entretelas del trabajo de campo etnográfico".
- DURKHEIM, ÉMILE** 1993 *"Las formas elementales de la vida religiosa"* Madrid: Alianza Editorial
- EQUIPO DE INVESTIGACIÓN AD-HOC SECCIÓN DE ECUMENISMO COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE** 1988 "Informe de Investigación: Nuevos Grupos Religiosos en el Perú" Para la LXII Asamblea Episcopal Peruana. Lima.
- FEATHERSTONE, MIKE** 1995 "Undoing culture: Globalization, postmodernism and identity". London: SAGE
- FEATHERSTONE, MIKE** 2007 "City cultures and postmodern lifestyles" En: **FEATHERSTONE, MIKE, *"Consumer culture and postmodernism"***. UK: Nottingham Trent University
- FUENZALIDA, FERNANDO** 1995 *"Tierra baldía: la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna"* Lima: Australis
- GALLAGHER, EUGENE V.** 1994 *"Religion without Converts? Becoming a Neo-Pagan"* En: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 62, No. 3. Oxford University Press, pp. 851-867
- GEERTZ, CLIFFORD** 1973 "The intepretation of cultures". Nueva York: Basic.
- GEERTZ, CLIFFORD** 1997 "La Religión como sistema Cultural" En. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- GIBSON, MARION** 2005 "Review: [Untitled]" En: *Folklore*, Taylor & Francis, Ltd. Vol. 116, No. 3, pp. 344-345
- GREENWOOD, SUSAN** 2000 "Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology" Oxford: Berg
- HALL, STUART** 1992 "The question of cultural identity" En: **HALL, STUART** et al. eds. "*Modernity and its futures*". Cambridge: The Open University
- HALPERN, CATHERINE** 2004 "Faut-il en finir avec l'identité?" En: **CATHERINE HALPERN** (coord.): *Identité(s) : l'individu le groupe la société*. Francia : Sciences Humaines. Pp. 11-19
- HARVEY, David** 1989 "The Urban Experience" Baltimore. The John Hopkins University Press. Capítulo 9.
- HINES, PHIL** 1995 "Condensed Chaos: An introduction to Chaos Magic" USA: *New Falcon Publications*
- IPSOS APOYO** 2012 "NSE en Perú" en: http://www.ipsos-apoyo.com.pe/estudio_nse_peru, Recuperado: 14/05/2012
- IVAKHIV, ADRIAN** 1996 "The resurgence of magical religion as a response to the crisis of modernity: a postmodern depth psychological perspective" En: **JAMES R. LEWIS** ed. "*Magical Religion and Modern Witchcraft*". USA: State University of New York Press.
- IPSOS APOYO** 2012 "NSE en Perú" en: http://www.ipsos-apoyo.com.pe/estudio_nse_peru, Recuperado: 14/05/2012
- JENSEN, JEFFREY** 1995 "*Adolescents' use of media for self-socialization*" en: *Journal of Youth and Adolescence*, Vol. 24, No. 5
- KELLNER, DOUGLAS** 1992 "Popular culture and the construction of postmodern identities" En: **LASH SCOTT Y FRIEDMAN, JONATHAN** eds. "*Modernity and Identity*". Oxford: Blackwell
- KNOWLES, GEORGE** 2011 "Austin Osman Spare" en: <http://www.controversial.com/Austin%20Osman%20Spare.htm>, Recuperado: 15/10/2011
- LIBRO DE CONTACTOS** 2011 <http://gbooks1.melodysoft.com/app?ID=WiccContactos.Peru&DOC=376>, Recuperado 13/11/2011
- LIPOVETSKY, GILLES** 2002 "*La era del vacío : ensayos sobre el individualismo contemporáneo*" Barcelona: Anagrama
- LUCKMAN, THOMAS** 1967 "*The Invisible Religion: The Problem Of Religion In Modern Society*" New York: Macmillan

- MARRE, DIANA**
2010 "Antropología y reproducción: las prácticas y/o la ética." En: **MARGARITA DEL OLMO**, "*Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*", Madrid: Trotta.
- MARZAL, MANUEL**
2000 "*La religión en el Perú al filo del milenio*". Lima: PUCP
- MARZAL, MANUEL**
2002 "*Tierra encantada : tratado de antropología religiosa de América Latina*". Madrid: Trotta
- MELTON, GORDON**
1990 "Theosophical Society". New Age Encyclopedia
- MUCHNIK, MAIRA**
2002 "Nouvelles Religiosités Argentines" En : "Archives Des Sciences Sociales Des Religions", No. 118. Pp. 71-84
- ORTMANN, DOROTHEA**
2002 "*Ciencias de la religión en el Perú*". Lima: UNMSM
- OSÓRIO, ANDRÉA**
2004 "Bruxas Modernas: um estudo sobre identidade feminina entre praticantes de Wicca" En: Campos - Revista de Antropologia Social, Vol. 5, No 2
- OTTO, RUDOLF**
2001 "*Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*" Madrid: Alianza
- RAPPAPORT , ROY A.**
1999 "*Ritual and religion in the making of humanity*" UK: Cambridge University Press.
- ROMERO, CATALINA**
2006 "Iglesias, Estado y sociedad civil" en: **NESTOR DA COSTA**: *Laicidad en América Latina y Europa : repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo : CLAEH.
- ROUNTREE, KATHRYN**
2004 "Embracing the Witch and the Goddess: Feminist Ritual-Makers in New Zealand" London & New York: Routledge.
- RUANO-BOBALAN, JEAN-CLAUDE**
2004 "Introduction générale: la construction de l'identité" En: **HALPERN, CATHERINE** (coord.): *Identité(s) : l'individu le groupe la société*. Francia : Sciences Humaines. Pp. 1-10
- SCHENSUL, STEPHEN T.**
1999 "*Essential ethnographic methods : observations, interviews and questionnaires*", Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- SINGER, MERRIL**
1999 "Studying Hidden populations" En: **JEAN J. SCHENSUL**, "*Mapping social networks, spatial data, and hidden populations*". Walnut Creek, CA: Rowman Altamira

- THE THEOSOPHICAL SOCIETY** <<http://www.ts-adyar.org/content/emblem>>, Recuperado: 12/05/2012
2012
- TURNER, VICTOR** "El Proceso Ritual: Estructura y Antiestructura" España: Taurus
1988
- VAN GENNEP, ARNOLD** "The Rites of Passage", Chicago: The University of Chicago Press.
1975
- VELASCO, DEMETRIO** "*La construcción histórico-ideológica de la laicidad*" en: **NESTOR DA COSTA: Laicidad en América Latina y Europa : repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI, Montevideo : CLAEH.
2006**
- WEBB, RICHARD** "*Perú en Números 2011: Anuario Estadístico*". Lima: Instituto Cuánto
2011
- WEBER, Max** "*Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*", México DF: Fondo de Cultura Económica.
1974
- WEBER, Max** "*Conceptos sociológicos fundamentales*", edición y traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial.
2005
- WALSH PERÚ S.A.** "*Estudio de Impacto Ambiental de Redes Secundarias de las «Otras Redes» de Distribución en Lima y Callao*". Lima: GNLC
2004
- WILKINSON, PHIL** "Religiones" Madrid: Espasa Calpe
2009
- WILSON, BRYAN** "*Sociología de las sectas religiosas*" Madrid: Guadarrama
1970
- YAMADA, GUSTAVO** "*Retornos a la educación superior en el Mercado Laboral: ¿vale la pena el esfuerzo?*" Lima: Universidad del Pacífico
2007
- YOGANANDA, PARAMAHANSA** "*La Ciencia de la Religión*" Corea del Sur: Self-Realization Fellowship
2004

Anexo 1: Instrumentos utilizados para la recolección de datos

CUESTIONARIO PARA ENCUESTA ETNOGRÁFICA

INFORMACIÓN BÁSICA**¿Eres hombre o mujer? bsm**

- ❖ Hombre
- ❖ Mujer

¿Cuál es tu orientación sexual?

- ❖ Heterosexual
- ❖ Homosexual
- ❖ Bisexual

Estado Civil

- ❖ Soltero/a
- ❖ Casado/a
- ❖ Viudo/a
- ❖ Divorciado/a
- ❖ Separado/a
- ❖ Conviviente

Has estudiado hasta...

- ❖ Primaria Completa
- ❖ Secundaria Completa
- ❖ Pregrado Incompleto
- ❖ Pregrado Completo
- ❖ Postgrado

¿Naciste fuera de Lima?

- ❖ Sí
- ❖ No

INFORMACIÓN SOBRE EL NIVEL**SOCIOECONÓMICO****¿Cuál es tu profesión?**

¿Quiénes viven contigo en tu casa?

¿Cuál es la ocupación del jefe de familia? (El que mantiene o aporta más económicamente. Si varios aportan igual, la ocupación de ellos)

¿Tu casa es...?

- ❖ Alquilada
- ❖ Propia

¿En qué Distrito vives?

¿En qué trabajas actualmente?

¿Cuál es el ingreso promedio aproximado de todos los que viven en tu casa? (La suma de todos)

- ❖ S/. 600 ó menos
- ❖ De S/. 601 a S/. 850
- ❖ De S/. 851 a S/. 1,300
- ❖ De S/. 1,301 a S/. 2,400
- ❖ S/. 2,401 ó más

CONCEPTOS E IDENTIDADES

¿Para ti "eclecticismo" es...?

- ❖ Crear un nuevo camino sólo para mí
- ❖ Enriquecer una tradición para compartirla con los demás
- ❖ Contaminar la estructura y pureza de una tradición

¿Para ti "neopaganismo" es...? (Marca todas las que quieras)

- ❖ Lo mismo que paganismo: una religión diferente de la cristiana
- ❖ Una reestructuración del paganismo de tiempos antiguos
- ❖ Distinto de "paganismo", pero la diferencia es irrelevante

¿Te consideras a ti mismo...?

- ❖ Cristiana/Cristiano
- ❖ Católica/Católico
- ❖ Pagana/Pagano
- ❖ Neopagana/Neopagano
- ❖ Seguidora/Seguidor de una única tradición
- ❖ Religiosa/Religioso
- ❖ No religiosa/religioso pero sí espiritual
- ❖ Otro: _____

¿Sientes afinidad por tradiciones paganas peruanas?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿Sientes la obligación de conocer tradiciones paganas peruanas?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿Piensas que las tradiciones paganas peruanas son retrógradas o atrasadas? (En un sentido negativo)

- ❖ Sí
- ❖ No

SOCIALIZACIÓN Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

¿Tu familia más cercana sigue alguna o varias religiones?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿Todos los miembros de tu familia más cercana son de la misma religión?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿De qué religión es tu familia más cercana?

- ❖ Católicos
- ❖ Judíos
- ❖ Musulmanes
- ❖ Testigos de Jehová
- ❖ Mormones
- ❖ Evangélicos
- ❖ Paganos/Neopaganos
- ❖ Tradicional Andina
- ❖ Tradicional Amazónica
- ❖ No aplica

¿De qué religiones son los miembros de tu familia más cercana?

- ❖ Católicos
- ❖ Judíos
- ❖ Musulmanes
- ❖ Testigos de Jehová
- ❖ Mormones
- ❖ Evangélicos
- ❖ Paganos/Neopaganos
- ❖ Tradicional Andina
- ❖ Tradicional Amazónica
- ❖ No aplica

¿Cuál de las religiones de los miembros de tu familia más cercana influyó más en ti?

- ❖ Católicos
- ❖ Judíos
- ❖ Musulmanes
- ❖ Testigos de Jehová
- ❖ Mormones
- ❖ Evangélicos
- ❖ Paganos/Neopaganos
- ❖ Tradicional Andina
- ❖ Tradicional Amazónica
- ❖ No aplica

¿Seguiste el curso de religión en tu colegio?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿Alguna vez perteneciste a alguna agrupación religiosa no pagana?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿A qué edad comenzaste a interesarte en el paganismo/neopaganismo?

¿Qué tradición sigues?

- ❖ Ninguna en particular
- ❖ Wicca
- ❖ Magia del caos
- ❖ Asatru
- ❖ Chamanismo
- ❖ Paganismo celta
- ❖ Paganismo griego
- ❖ Seax Wicca
- ❖ Otro: _____

¿Cuántas religiones has seguido hasta ahora?

¿Actualmente sigues alguna religión?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿De cuál de los siguientes rituales has participado alguna vez? (Marca todas las que quieras)

- ❖ Bautismo – Católico
- ❖ Bautismo/Iniciación - Testigos de Jehová
- ❖ Bautismo/Iniciación – Evangélico
- ❖ Bautismo/Iniciación – Pentecostal
- ❖ Bautismo/Iniciación – Mormón
- ❖ Iniciación - Pagana/Neopagana
- ❖ Autoiniciación - Pagana/Neopagana
- ❖ Primera Comunión
- ❖ Confirmación
- ❖ Matrimonio católico
- ❖ Ninguno
- ❖ Otro: _____

¿Cuál de las siguientes alternativas conocías y considerabas como una religión a los 6 años? *(Marca todas las que quieras)*

- ❖ Catolicismo
- ❖ Judaísmo
- ❖ Islam
- ❖ Evangelismo
- ❖ Mormonismo
- ❖ Testigos de Jehová
- ❖ Budismo
- ❖ Hinduismo
- ❖ Shintoísmo
- ❖ Paganismo
- ❖ Wicca
- ❖ Confucianismo
- ❖ Taoísmo
- ❖ Otro: _____

¿Cuál de las siguientes alternativas conocías y considerabas como una religión a los 10 años? *(Marca todas las que quieras)*

- ❖ Catolicismo
- ❖ Judaísmo
- ❖ Islam
- ❖ Evangelismo
- ❖ Mormonismo
- ❖ Testigos de Jehová
- ❖ Budismo
- ❖ Hinduismo
- ❖ Shintoísmo
- ❖ Paganismo
- ❖ Wicca
- ❖ Confucianismo
- ❖ Taoísmo
- ❖ Otro: _____

¿Cuál de las siguientes alternativas conocías y considerabas como una religión a los 15 años? *(Marca todas las que quieras)*

- ❖ Catolicismo
- ❖ Judaísmo
- ❖ Islam
- ❖ Evangelismo
- ❖ Mormonismo
- ❖ Testigos de Jehová
- ❖ Budismo
- ❖ Hinduismo
- ❖ Shintoísmo
- ❖ Paganismo
- ❖ Wicca
- ❖ Confucianismo
- ❖ Taoísmo
- ❖ Otro: _____

¿Cuál de las siguientes alternativas conoces y consideras como una religión actualmente? *(Marca todas las que quieras)*

- ❖ Catolicismo
- ❖ Judaísmo
- ❖ Islam
- ❖ Evangelismo
- ❖ Mormonismo
- ❖ Testigos de Jehová
- ❖ Budismo
- ❖ Hinduismo
- ❖ Shintoísmo
- ❖ Paganismo
- ❖ Wicca
- ❖ Confucianismo
- ❖ Taoísmo
- ❖ Otro: _____

¿Dirías que sentiste una decepción de las opciones religiosas tradicionales en el Perú?

- ❖ Sí
- ❖ No

MEDIOS PARA CONOCER EL (NEO)PAGANISMO

Internet, como medio para obtener información teórica sobre tu tradición o prácticas, es...

- ❖ Inútil
- ❖ No muy útil
- ❖ Ni útil ni inútil
- ❖ Útil
- ❖ Muy Útil

Los libros FÍSICOS, como medio para obtener información teórica sobre tu tradición o prácticas, son...

- ❖ Inútiles
- ❖ No muy útiles
- ❖ Ni útiles ni inútiles
- ❖ Útiles
- ❖ Muy Útiles

Los medios de entretenimiento (películas, series, animes, comics, etc), como forma para obtener información teórica sobre tu tradición o prácticas, son...

- ❖ Inútiles
- ❖ No muy útiles
- ❖ Ni útiles ni inútiles
- ❖ Útiles
- ❖ Muy Útiles

Los documentales, como medio para obtener información teórica sobre tu tradición o prácticas, son...

- ❖ Inútiles
- ❖ No muy útiles
- ❖ Ni útiles ni inútiles
- ❖ Útiles
- ❖ Muy Útiles

El contacto cara a cara, como medio para obtener información teórica sobre tu tradición o prácticas, es...

- ❖ Inútil
- ❖ No muy útil
- ❖ Ni útil ni inútil
- ❖ Útil
- ❖ Muy Útil

¿Cómo conociste el paganismo/neopaganismo por primera vez?

- ❖ Películas
- ❖ Series de TV
- ❖ Comics
- ❖ Manga/Anime
- ❖ Foros de Internet
- ❖ Páginas Web con información
- ❖ Referencias de amigos peruanos
- ❖ Referencias de amigos no peruanos
- ❖ Novelas/Libros
- ❖ Otro: _____

¿Pertenece o has pertenecido alguna vez a alguno de los siguientes?

- ❖ Mahikari
- ❖ Asociación Nichiren Soshu
- ❖ Asociación internacional para la conciencia en Krishna
- ❖ Ninguna
- ❖ Gran Fraternidad Universal - Fundación Dr. Serge Raynaud de la Ferrier
- ❖ Asociación Internacional Nueva Acrópolis
- ❖ Masonería
- ❖ Rosicrucismo

¿Algún familiar o amigo pertenece o ha pertenecido a alguno de las siguientes?

- ❖ Mahikari
- ❖ Asociación Nichiren Soshu
- ❖ Asociación internacional para la conciencia en Krishna
- ❖ Ninguna
- ❖ Gran Fraternidad Universal - Fundación Dr. Serge Raynaud de la Ferrier
- ❖ Asociación Internacional Nueva Acrópolis
- ❖ Masonería
- ❖ Rosicrucismo

REUNIONES

Internet, como medio de comunicación entre paganos/neopaganos es...

- ❖ Inútil
- ❖ No muy útil
- ❖ Ni útil ni inútil
- ❖ Útil
- ❖ Muy Útil

Internet, como medio para programar reuniones entre paganos/neopaganos, es...

- ❖ Inútil
- ❖ No muy útil
- ❖ Ni útil ni inútil
- ❖ Útil
- ❖ Muy Útil

¿Qué plataforma virtual usas más?

- ❖ Perfiles de Facebook
- ❖ Grupos de Facebook
- ❖ Foros
- ❖ Blogs
- ❖ Otro: _____

¿Has participado de alguna reunión entre paganos/neopaganos?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿Cómo te enteraste de esta reunión?

- ❖ Facebook
- ❖ Blog
- ❖ Amigo
- ❖ Foro
- ❖ No aplica
- ❖ Otro: _____

REDES Y CONTACTOS

Internet, como medio para conocer contactos con prácticas afines o similares a las tuyas en Perú, es...

- ❖ Inútil
- ❖ No muy útil
- ❖ Ni útil ni inútil
- ❖ Útil
- ❖ Muy Útil

Internet, como medio para conocer contactos con prácticas afines o similares a las tuyas fuera de Perú, es...

- ❖ Inútil
- ❖ No muy útil
- ❖ Ni útil ni inútil
- ❖ Útil
- ❖ Muy Útil

El contacto cara a cara, como medio para conocer contactos con prácticas afines o similares a las tuyas en Perú, es...

- ❖ Inútil
- ❖ No muy útil
- ❖ Ni útil ni inútil
- ❖ Útil
- ❖ Muy Útil

El contacto cara a cara, como medio para conocer contactos con prácticas afines o similares a las tuyas fuera de Perú, es...

- ❖ Inútil
- ❖ No muy útil
- ❖ Ni útil ni inútil
- ❖ Útil
- ❖ Muy Útil

¿Tienes amigos/contactos paganos/neopaganos fuera del Perú?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿Cómo conociste a estos amigos/contactos?

- ❖ Internet
- ❖ Viajé al extranjero y los conocí
- ❖ Viajaron a Perú y los conocí
- ❖ No aplica
- ❖ Otro: _____

¿Buscas un maestro?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿Buscas ser un maestro?

- ❖ Sí
- ❖ No

RELACIÓN CON LA SOCIEDAD

Lima no está preparada para tener paganos/neopaganos en las calles.

- ❖ Verdadero
- ❖ Falso

La mayoría de gente en Lima es católica.

- ❖ Verdadero
- ❖ Falso

No se puede expresar abiertamente el ser pagano/neopagano sin ser discriminado.

- ❖ Verdadero
- ❖ Falso

La mayoría de gente en Lima piensa que el paganismo/neopaganismo es satánico.

- ❖ Verdadero
- ❖ Falso

La mayoría de gente en Lima piensa que el paganismo/neopaganismo está mal.

- ❖ Verdadero
- ❖ Falso

¿Evitarías decirle a cualquiera que eres pagano/neopagano por temor a que piensen mal de ti?

- ❖ Sí
- ❖ No

¿Evitarías decirle a tu familia que eres pagano/neopagano por temor a que piensen mal de ti?

- ❖ Sí
- ❖ No

GUÍA DE ENTREVISTA A PROFUNDIDAD

TEMAS A TRATAR:

(NO ES UN CUESTIONARIO)

1. Definiciones de conceptos clave.
 - ❖ ¿Qué es “neopaganismo” para el informante?
 - ❖ ¿Qué tradición sigue? ¿Sigue más de una? ¿Cuáles reconoce?
2. Práctica Mágico-Religiosa
 - ❖ ¿Cómo son sus rituales?
 - ❖ ¿Hace magia?
3. ¿Se reúne con otros neopaganos?
 - ❖ ¿Participa de rituales?
 - ❖ ¿Participa en grupos de Facebook? ¿Foros? ¿Blogs?
4. ¿Cómo fue su experiencia con la religión en su casa?
 - ❖ ¿Fue muy estricta?
 - ❖ ¿Su familia es católica?
 - ❖ ¿Su familia sabe de su conversión? ¿Qué opina al respecto?
5. Nivel Socioeconómico
 - ❖ Lugar de residencia, ingreso familiar, ocupación, ocupación del jefe de familia.
6. ¿Cómo se relaciona con la sociedad mayor?
 - ❖ ¿Vive su fe activamente en público? ¿Lo esconde?
 - ❖ ¿Hace proselitismo?

GUÍA DE ENTREVISTA PARA RELATOS DE VIDA

TEMAS PRINCIPALES A CUBRIR LUEGO DE TODAS LAS SESIONES:

(NO ES UN CUESTIONARIO)

1. ¿Cómo fue su relación con la religión desde su infancia?
 - ❖ ¿Cuál fue su primera religión?
 - ❖ ¿Cuáles de las instituciones que lo socializaron era religiosa y de cuál religión? (Familia, Colegio...)
 - ❖ ¿Su familia lo apoyó con su decisión de conversión?

2. ¿Ha practicado magia? ¿Lo hace frecuentemente?
 - ❖ ¿Qué tipo de magia practica?
 - ❖ ¿Qué experiencias resaltantes tiene con esta práctica?

3. ¿Cómo fue su primer acercamiento al (neo)paganismo?
 - ❖ ¿Qué lo llevó a elegir esta nueva religiosidad?
 - ❖ ¿Cuántas religiones ha seguido? ¿Combina tradiciones?
 - ❖ ¿Qué lo hizo decepcionarse de su religión anterior?
 - ❖ ¿Qué tradición sigue?

4. ¿Cómo reconcilia su vida religiosa con la sociedad mayor?
 - ❖ ¿Esconde su opción religiosa de su familia?
 - ❖ ¿Esconde su opción religiosa en la calle?

5. ¿Cuáles han sido sus experiencias más intensas con el (neo)paganismo?

GUÍA DE ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA

INFORMACIÓN BÁSICA

- ❖ ¿Cuántos años tienes?
- ❖ Anotar si es hombre o mujer: ♂_____ ♀_____
- ❖ ¿Cuál es tu estado civil?
- ❖ ¿Qué estudiaste? ¿Estudiaste alguna otra cosa?
- ❖ ¿Cuál es tu profesión? Nota que puede ser distinto de lo que has estudiado.
- ❖ En tu casa, ¿quiénes son los familiares que “comen de la misma olla”?

INFORMACIÓN SOBRE EL NIVEL SOCIOECONÓMICO

- ❖ ¿Cuál es la ocupación del jefe de tu familia? Es el que más aporta a la economía del hogar, en todo caso.
- ❖ ¿En qué trabajas actualmente?
- ❖ ¿Tu casa es propia o alquilada?
- ❖ ¿En qué distrito vives?
- ❖ ¿Cuál es el ingreso promedio de tu casa?
 - ↳ *(Si no quiere responder)*. Bueno, no te preocupes, no es tan importante el dato exacto. Vamos a hacer una cosa, vamos a replantear la pregunta. ¿Tú has visto que en la televisión para medir el *rating* separan varios niveles? Nivel A, B, C... ¿En cuál ubicarías tú a tu familia?

CONCEPTOS E IDENTIDADES

- ❖ ¿Crees que deba existir una diferenciación entre paganismo y neopaganismo? ¿Por qué o por qué no? ¿Cuál sería?
- ❖ Varias personas me han hablado de “eclécticos” y “practicantes solitarios” y en el fondo todos coinciden en que se trata de un autodidacta, alguien que toma un poco de esto y de aquello y va formando su propio camino mientras avanza. Sin embargo, algunos consideran que esto está mal y que se debe seguir una tradición específica predefinida. ¿Tú qué opinas?
- ❖ ¿Te sientes identificado con las demás personas que se hacen llamar “paganos”? ¿Consideras que alguno de ellos es nos o más pagano que los demás? ¿Por qué?
- ❖ ¿Te parece que distintas prácticas guardan relación o coinciden? ¿Crees que debería combinárselas o seguir un único camino?
- ❖ Con respecto a tradiciones más peruanas, ¿Has sentido alguna vez inclinación por alguna de estas prácticas? ¿Sientes alguna obligación por conocerlas?
- ❖ ¿Estas tradiciones peruanas te parecen más o menos “auténticas”? ¿Te parecen retrógradas o atrasadas? ¿Las catalogarías como folklóricas? ¿El paganismo europeo también sería folklórico?
- ❖ *(Si es Mujer)* ¿Sientes que el paganismo/neopaganismo te permite vivir una femineidad más abiertamente que otras religiones? ¿Te sientes identificada con las diosas?

SOCIALIZACIÓN Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

- ❖ ¿Has crecido en una familia católica? Si no es así, ¿tu familia es religiosa? ¿De qué religión?
- ❖ En las entrevistas que hice, he escuchado muchas motivaciones para entrar al paganismo que van desde protestar contra el catolicismo hasta basar su fe en mitologías antiguas que siempre disfrutaron. En tu caso, ¿sientes algún tipo de decepción de las opciones religiosas que ofrece la tradición en el Perú? ¿Buscabas algo con lo cual sentirte más identificado?
- ❖ Si pudieras mencionarme un punto específico en tu vida que dirías que fue el que más te marcó para seguir el camino espiritual que has tomado, ¿cuál sería?
- ❖ A lo largo del tiempo que llevan practicando el paganismo, distintas personas han avanzado de maneras distintas. Algunos se unieron a grupos para aprender más, otros para sentir que pertenecen a algún lado. Algunos han viajado para aprender nuevas prácticas, algunos han combinado distintas tradiciones y otros han recurrido a organizaciones internacionales como Nueva Acrópolis o la Gran Fraternidad Universal. Algunos lo han dejado por un tiempo para luego regresar, otros han seguido artes marciales o yoga para complementar. Otros han tenido varias iniciaciones en escuelas de misterios, otros han encontrado modos de vincularlo con tradiciones peruanas y hasta he sabido de alguien que pasó de catequista a sacerdotisa wiccana. En tu caso, ¿dirías que siempre estás buscando un nuevo camino que seguir o por dónde orientarlo?
- ❖ En el tiempo que llevas desde que empezaste a seguir de alguna manera el paganismo hasta ahora, por favor dime tres puntos clave que te parezcan particularmente importantes y resaltantes.
- ❖ ¿Tienes algún vínculo con alguna institución internacional como la “Gran Fraternidad Universal” o “Nueva Acrópolis”?
- ❖ ¿El Internet te ha ayudado a obtener mayor información teórica acerca de tu tradición o las prácticas que sigues?

REDES Y CONTACTOS

- ❖ ¿Dirías que el Internet te ha ayudado a contactar otras personas que tengan prácticas religiosas o mágicas afines a las tuyas? ¿Dentro y fuera del Perú?

- ❖ En el tiempo que va hasta ahora he notado que hay personas que buscan un “maestro” o alguien a quien seguir mientras que hay otras que, más bien, buscan liderar o enseñar. En tu caso, ¿dirías que buscas seguir a alguien o preferirías liderar un grupo? ¿Por qué?
- ❖ *(Si es líder o maestro)* Tengo entendido que estás en un grupo específico y que eres visto con cierto liderazgo. ¿Dirías que ese grupo tiene una estructura definida o sólo se juntan de vez en cuando a realizar alguna práctica? ¿Todos participan siempre o el contacto es más entre individuos?

REUNIONES

- ❖ ¿Te parece que los foros y grupos de internet permiten concertar reuniones entre personas con tradiciones y prácticas un poco más variadas?

RELACIÓN CON LA SOCIEDAD

En otras entrevistas me han dicho que “Lima no está preparada para el tener paganos en las calles” ¿Considerarías que grupos y foros en internet son una mejor forma de comunicación entre ustedes para evitar críticas o discriminación?

GUÍA DE OBSERVACIÓN

Experiencias Místicas

- ¿Alguno de los participantes del ritual entra – o da a entender – el haber entrado en trance?
- ¿Se utiliza música? ¿Se baila, se canta?
- ¿se realiza magia?
- ¿Alguno de los participantes del ritual tiene visiones o da a entender el haberlas tenido ?

Fecha:

Hora de inicio:

Lugar de observación:

Hora de fin:

Construcción de sacralidad

- ¿Cómo se prepara el espacio para el ritual?
- ¿Qué elementos son utilizados para el ritual?
- ¿Cuáles están sobre el altar, cuáles no?
- ¿Qué momentos se identifican en el ritual? ¿Cuál tiene carácter más
- ¿Qué palabras, gestos y otros elementos son utilizados para “contactar con los dioses”?

Innovación

- ¿Hay algún elemento que se implemente y que no coincida con la guía de Raymond Buckland¹ para el desarrollo del Sabbath? ¿Cuál es?
- ¿Cuál es el origen de esta nueva práctica? (*De haberla*)

Comunicación con la sociedad mayor

- ¿Cuántas personas que no forman parte del coven están presentes? (Hombres/Mujeres)
- ¿Existe alguna división marcada en el espacio entre los integrantes del coven y quienes no lo son?

Comunicación con la sociedad mayor

- ¿Cuántas personas que no forman parte del coven están presentes? (Hombres/Mujeres)
- ¿Existe alguna división marcada en el espacio entre los integrantes del coven y quienes no lo son?
- ¿Cuál es la relación entre los integrantes del grupo religioso y quienes no lo son?
- ¿Qué mensaje se transmite a quienes no integran el coven?

¹ Fundador (*Faeder*) de la religión.

Anexo 2: Balance de la ejecución del trabajo de campo

Breve informe narrativo

El trabajo de campo se empezó a realizar de manera incipiente desde Enero del 2011. Sin embargo, medio año antes realizamos la entrada al campo siguiendo el consejo metodológico de Susan Greenwood (2008) quien investigó una comunidad de practicantes de alta magia en Londres. Su estrategia consistió en iniciarse como neófito dentro de esta agrupación y, ante la posibilidad de hacer lo mismo, lo hicimos. Lo primero que hicimos fue poner un anuncio en el periódico de la PUCP pidiendo contactos que conocieran de la religión "wicca" de la cual ya habíamos oído antes gracias a una amiga. Aunque esto no rindió frutos, esa misma amiga nos consiguió la dirección electrónica del blog del coven de Seax Wicca en Perú y nos pusimos en contacto. Enviamos una solicitud para participar de un ritual público a mediados del 2010, pero no tuvimos una respuesta sino hasta Noviembre de ese mismo año, cuando se nos avisó de una charla. Tras asistir a dicho evento, obtuvimos información sobre cómo ser parte del neofitado y aplicamos, dimos un examen en diciembre y fuimos aceptados a partir de enero del 2011. Durante todo ese año realizamos observación participante no sólo del culto y los rituales, sino también de las relaciones con otras agrupaciones.

Hacia Marzo del 2011, un neófito antiguo dejó el coven y formó su propio grupo en facebook "Paganos de Lima" (Luego "Paganos en Perú") y hacia mediados de ese mismo año el coven se había reducido a dos personas: el líder y una neófito. Fue entonces que nos dimos cuenta de que era necesario abarcar una población mayor y, acordándonos de la página de "Paganos en Perú" empezamos a averiguar más sobre el tema entre otras personas. A partir de enero del 2012, empezamos a realizar entrevistas a profundidad y dos meses después construimos un cuestionario que se basaba en estas. Todo el tiempo continuamos registrando observaciones y observaciones participantes tanto a nivel virtual como físico. En abril del 2012, implementamos una encuesta etnográfica basada en las entrevistas anteriores, y vimos la necesidad de agregar una encuesta de estilos de vida y una de redes. Las encuestas continúan siendo registradas, pero a partir de las entrevistas y la observación generamos relatos de vida y un estudio de caso centrado en el coven con el que más hemos podido trabajar. Finalmente, cabe agregar que durante todo el trabajo de campo revisamos textos de las tradiciones estudiadas.

Balance de la ejecución con respecto a:a) El plan original y sus objetivos

El plan original consistía en hacer una etnografía del coven de Seax Wicca en Perú. Como mencionamos, esto se volvió imposible debido a que este se redujo drásticamente, pero también encontramos mayor riqueza en aumentar nuestra población objetivo. Los objetivos originales suponían simplemente un registro de las tradiciones, creencias y prácticas de esta agrupación religiosa, pero más adelante nos cuestionamos la posibilidad de que una religión basada en la naturaleza pudiera existir en la ciudad. Ya hacia el 2011, abandonamos esta postura y comenzamos a preguntarnos por qué una religión pagana podía existir en un lugar sin precedentes y encontramos en el medio urbano una perfecta plataforma para acceder a los cambios sociales que trae consigo la globalización.

A mediados del 2011, la pregunta de investigación ya estaba definida, pero se sintetizó cinco objetivos bastante enredados y complicados: 1) hacer una descripción densa del culto (neo)pagano tal cual se ha adaptado a Lima; 2) señalar las motivaciones existentes para convertirse a la religión o el estilo de vida (neo)paganos; 3) evaluar si existe algo semejante a un estilo de vida urbano postmoderno entre los practicantes; 4) describir tanto a los individuos como a los grupos que practican de algún modo el neopaganismo y analizar sus características sociológicas y 5) señalar momentos fundamentales en la socialización religiosa de quienes practican de algún modo el neo-paganismo y analizar de qué manera esto contribuye a su conversión. No fue sino hasta Marzo del 2012 que se simplificó esto en los siguientes tres objetivos: 1) elaborar una descripción densa de la práctica mágico-religiosa y creencias de los practicantes del neopaganismo en Lima; 2) señalar cuáles son las características de los practicantes del neopaganismo en Lima y 3) Señalar las motivaciones existentes para la conversión a religiones o estilos de vida (neo)paganos. Estos, a su vez, son la base de los capítulos de este informe.

En ese sentido, no sólo se simplificó los objetivos, sino que se agregó una perspectiva cuantitativa con el análisis de redes y estilos de vida, siendo que la información recabada es suficiente para esbozar una primera aproximación, pero la información de las encuestas para estos dos nuevos enfoques aún no se terminan de registrar por la dificultad que supone encuestar a tantas personas que forman parte de una población escondida.

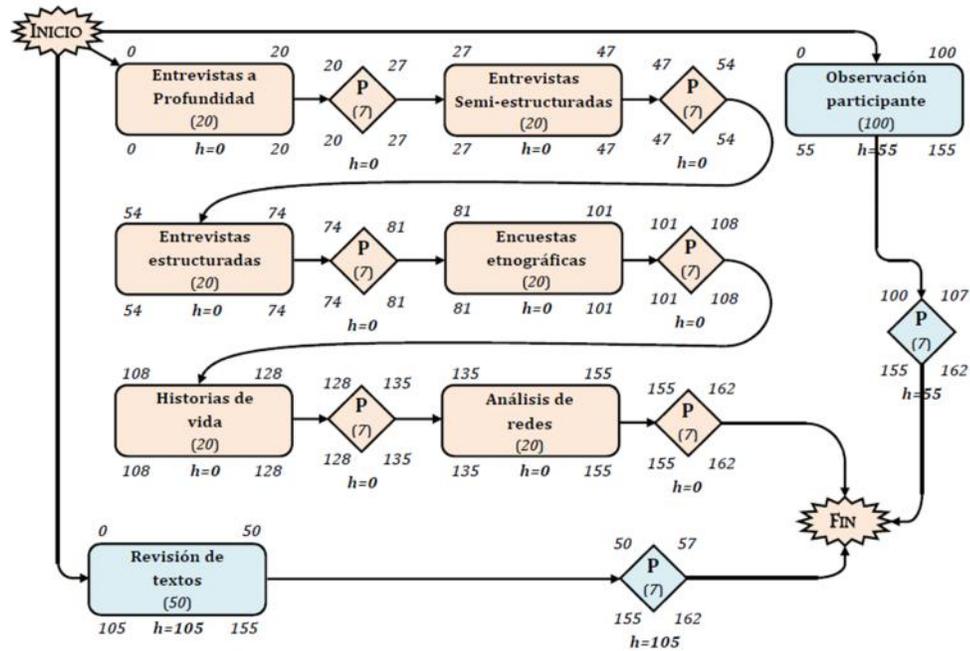
b) El cronograma

El cronograma original era el siguiente:

<u>MES</u>		<u>ENERO/2012</u>				<u>FEBRERO/2012</u>				<u>MARZO/2012</u>			
<u>SEMANA</u>		<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>
<u>ACTIVIDAD</u>													
Entrevistas y observación de exploración		x	x	x	x								
Entrevistas individuales						x	x			x	x		
Entrevistas grupales								x	x			x	x
Observaciones participantes de rituales, charlas o reuniones			x		x				x				x
Transcripción del material recogido			x		x		x		x		x		x
Codificación y elaboración de instrumentos de análisis					x				x				x
Revisión de bibliografía		x				x				x			
Redacción del informe final					x				x				x

<u>ABRIL/2012</u>				<u>MAYO/2012</u>				<u>JUNIO/2012</u>			
<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>
x	x			x	x			x	x		
		x	x			x	x			x	x
	x		x				x				x
	x		x		x		x		x		x
			x				x				x
x				x							
			x				x	x	x	x	x

Sin embargo, a fines de diciembre del año 2011 habíamos aprendido la técnica del análisis CPM, por lo que la implementamos para generar un mejor cronograma:



En resumen, a la derecha de cada recuadro se ve el día en el que se debe tener lista la información en la esquina superior y la máxima fecha en la que se puede terminar de recoger a más tardar en la esquina inferior. Las letras "P" representan el procesamiento de la información. Sin embargo, se eliminaron las entrevistas semi-estructuradas porque no las consideramos esenciales y porque necesitamos el tiempo para recoger y procesar el resto de la información. Más adelante, agregamos dos encuestas más aparte de la etnográfica: la de redes y la de estilos de vida. Ambas se salieron de nuestro cronograma, por lo que continuamos recogiendo esta información. Sin embargo, ya tenemos registrado el 90% de la información necesaria.

c) La información recolectada

La información recolectada hasta ahora constituye casi la totalidad de la necesaria y tenemos ya toda la información cualitativa registrada. La información restante se recabará en el transcurso de las primeras dos semanas del mes de mayo, de manera paralela al procesamiento de la que ya se tiene.

Problemas enfrentados durante el trabajo de campo

a) La comunidad y la inserción en la localidad

No tuvimos ningún problema para entrar al campo, principalmente porque lo hicimos con mucha anticipación y porque nuestra estrategia funcionó. Además, el hecho de que el trabajo de campo se realizara en la ciudad en que vivimos también facilitó la inmersión. Por último, la importancia del internet hizo que se pudiera construir relaciones con los informantes a través de medios virtuales como el facebook de manera cotidiana y sencilla.

b) Los informantes

Aunque nuestra estrategia de entrada al campo nos permitió hacerlo sin dificultad, supuso un inconveniente para acceder a ciertos informantes. Como empezamos por iniciarnos como neófitos en el coven de Seax Wicca, más adelante no pudimos quitarnos este estigma. Cuando tuvimos que abarcar a más personas en la población objetivo, descubrimos que existían relaciones de rivalidad entre el líder de esta agrupación y varias personas. A algunas de ellas nos ha costado convencerlas de que no realizamos la investigación para este líder sino para nuestra tesis y otros (principalmente los que dejaron el coven) no han querido formar parte de nuestra investigación luego de formar su propio grupo ya en otra religión neopagana (asatru). Por suerte, hemos podido salvar este inconveniente con la observación y entrevistando a otras personas que han podido darnos referencia de ellos.

Hay un caso que vale la pena contar, y es que el líder del coven Seax Wicca nos pidió ayuda en un momento en que se vio atacado por varios otros líderes. Nos pidió que comentemos defendiendo su postura y respondimos que no podíamos hacer eso a pesar de que se tratara de nuestro amigo porque ponía en riesgo nuestra investigación. Tras un cuestionamiento ético, resolvimos hacer un comentario objetivo: que nos constaba que el coven había hecho treinta lineamientos que habían sido revisados por fundador de la Seax Wicca, cosa que estaban negando los atacantes. Lamentablemente, aun así el moderador de uno de los grupos de facebook decidió echarnos del mismo, por lo que tuvimos que unirnos a otro para continuar nuestra observación virtual ahí. Tras este incidente, el líder del coven de Seax Wicca se mostró tan apenado que nos concedió la clave de la cuenta de correo electrónico del coven para que podamos contactar a todos los que alguna vez escribieron para pedir participar de algún evento. Así, conseguimos muchos más informantes y sobre todo varios que no estaban incluidos en la muestra original (no participaban de grupos de facebook

ni habíamos tenido oportunidad de conocerlos haciendo bola de nieve), cosa que nos resultó muy útil principalmente para aplicar las encuestas.

c) Los objetivos del trabajo

No hemos tenido ningún problema para cumplir con los objetivos del trabajo, aunque los reestructuramos durante la primera parte del período formal de trabajo de campo tal y como ya mencionamos.

d) Las técnicas e instrumentos utilizados

Hemos tenido facilidad para realizar las entrevistas y las observaciones, pero las encuestas se han tornado complicadas. Por un lado, esto se debe a la complicación para acceder a una población escondida como esta en cantidades masivas. Para una población hipotética de cien personas (basada en la cantidad de miembros de los grupos de facebook y un saldo de veinte personas más) hemos calculado una muestra ideal de noventa y siete personas a la cual buscamos aproximarnos lo más posible. Por otro lado, hemos tenido una dificultad con la encuesta de redes ya que muchos informantes prefieren no dar nombres de otras personas, los mismos que son necesarios para poder establecer las conexiones entre los nodos. Es posible que tengamos que aplicar nuevamente esta encuesta luego de construir más rapport con todas estas personas, aunque esto podría terminar siendo reservado para la tesis mas no para el informe de trabajo de campo.

e) La logística

Debido a que el trabajo de campo lo hemos realizado en Lima, no hemos tenido problemas de logística. Pudimos recurrir a nuestra casa, computadora, acceso a internet y carro sin problemas.

~. ANEXOS. ~

Anexo 3: Genealogía de la Wicca hecha por el Mimir's Well Seþ Coven Peru

