

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CAJAMARCA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE SOCIOLOGÍA



T E S I S

**INFLUENCIA DE LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL
EN LA RELIGIOSIDAD DE LOS POBLADORES DEL
SECTOR MOLLEPAMPA DE LA CIUDAD DE
CAJAMARCA 2017**

PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE:

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTADA POR EL BACHILLER
JORGE LUIS ZELADA FAICHÍN

ASESOR:

Dr. CARLOS RAFAEL SUÁREZ SÁNCHEZ

CAJAMARCA - PERÚ

2020

CONTENIDO

Lista de tablas y figuras	v
Dedicatoria	vii
Agradecimientos	viii
Introducción	1

CAPÍTULO I. EL PROBLEMA CIENTÍFICO DE INVESTIGACIÓN

1.1 Situación problemática y definición del problema.....	6
1.2 Formulación del problema.....	10
1.2.1 Problema general.....	10
1.2.2 Sistematización del problema.....	10
1.3 Justificación.....	10
1.4 Delimitación del problema: espacio-temporal.....	11
1.5 Limitaciones de la investigación.....	11
1.6 Objetivos de la investigación.....	11
1.6.1 Objetivo general.....	11
1.6.2 Objetivos específicos.....	11
1.7 Marco teórico.....	12
1.7.1 Antecedentes de la investigación.....	12
1.7.2 Bases teóricas.....	13
1.7.2.1 Ubicación del fenómeno religioso en el paradigma de la complejidad...	13
1.7.2.2 Religiosidad.....	16
1.7.2.3 La globalización cultural.....	17
1.7.2.4 Estructura social.....	17
1.7.3 Definición de términos básicos.....	18
1.8 Hipótesis y variables.....	19
1.8.1 Formulación de la hipótesis general.....	19
1.8.2 Relación de variables según el principio bucle recursivo.....	19
1.8.3 Operacionalización de variables.....	20
1.8.4 Matriz de consistencia.....	21
1.9 Marco metodológico.....	22
1.9.1 Nivel y tipo de investigación.....	22
1.9.2 Objeto de estudio.....	22
1.9.3 Unidades de análisis y unidades de observación.....	22
1.9.4 Diseño de investigación.....	22
1.9.5 Población y muestra.....	23
1.9.6 Métodos generales de investigación.....	24
1.9.7 Métodos particulares de investigación.....	24

1.9.8 Técnicas e instrumentos de investigación.....	25
1.9.8.1 Técnicas e instrumentos de recolección de información.....	25
1.9.8.2 Técnicas de procesamiento, análisis y discusión de resultados.....	25

CAPÍTULO II. CONTEXTO SOCIAL

2.1 Solidaridad, comunidad, costumbres e individualismo.....	27
2.2 Desigualdades sociales y bienestar individual.....	31

CAPÍTULO III. GLOBALIZACIÓN CULTURAL

3.1 Valores culturales globales	33
(a) Progreso y bienestar.....	33
(b) Igualdad.....	36
(c) Libertad.....	37
3.2 Medios de comunicación.....	42
(a) Televisión.....	42
(b) Internet.....	44
3.3 Coexistencia de los valores globales y las particularidades culturales en el espacio local.....	45

CAPÍTULO IV. RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD

4.1 La religión en el sector Mollepampa.....	47
4.2 Religiosidad.....	49
4.2.1 La religiosidad experiencial.....	49
(a) Veneración a Dios.....	50
(b) Temor a Dios.....	51
(c) Culpa ante Dios.....	52
(d) Esperanza en Dios.....	53
4.2.2 La religiosidad ritualista.....	56
(a) Asistencia a la iglesia católica y evangélica.....	56
(b) Asistencia a las misas católicas y cultos evangélicos.....	59
(c) Celebración de Semana Santa.....	62
(d) Asistencia a la Fiesta de Todos los Santos.....	63
4.2.3 La religiosidad ideológica.....	65
(a) Creencia en Dios y en Jesús.....	65
(b) Creencia en el paraíso y en el infierno.....	66
(c) Creencia en la existencia del demonio y los ángeles.....	69
(d) Creencia en la vida después de la muerte.....	72
4.2.4 La religiosidad intelectual.....	74

(a) Lectura de libros religiosos o espirituales.....	74
(b) Reflexión crítica sobre las enseñanzas religiosas.....	77
(c) Interés por conocer más sobre temas religiosos.....	79
4.2.5 La religiosidad consecuencial.....	80
(a) Influencia de la religiosidad en la formación y educación personal.....	80
(b) Influencia de la religiosidad en la familia.....	81
(c) Influencia de la religiosidad en las crisis de la vida.....	83
4.3 Comparación entre las dimensiones de la religiosidad.....	84
4.4 Capacidad de regulación de las creencias y prácticas religiosas.....	85

CAPÍTULO V. FLEXIBILIDAD RELIGIOSA

5.1 Plasticidad cerebral y flexibilidad religiosa.....	87
5.2 La educación como proceso de flexibilidad religiosa.....	88
5.3 Valores culturales globales y flexibilidad religiosa.....	92
5.4 Medios de comunicación y flexibilidad religiosa.....	94
5.4.1 Sintonía de programas religiosos a través de la televisión.....	94
5.4.2 Acceso a la información religiosa o espiritual a través de internet.....	96
Conclusiones	98
Referencias	100
Apéndices	105
Anexos	126

Lista de tablas y figuras

Tablas

Tabla 1	Porcentaje de la población censada de 12 y más años de edad, según tipo de religión que profesa, del departamento, provincia y distrito de Cajamarca, 2007- 2017.....	8
Tabla 2	Operacionalización de variables.....	20
Tabla 3	Matriz de consistencia.....	21
Tabla 4	Número de personas e influencia de la religiosidad en la formación y educación personal.....	80
Tabla 5	Número de personas e influencia de la religiosidad en la familia.....	82
Tabla 6	Importancia de la educación para los encuestados del sector Mollepampa.	89
Tabla 7	Cantidad de áreas seculares en comparación con el área de Educación religiosa en nivel primaria.....	90
Tabla 8	Número de horas pedagógicas semanales de 1.º a 6.º grado de nivel primaria por áreas curriculares.....	90
Tabla 9	Cantidad de áreas seculares en relación con el área de Educación religiosa en nivel secundaria.....	91
Tabla 10	Número de horas pedagógicas semanales de 1.º a 5.º grado de nivel secundaria por áreas curriculares.....	91

Figuras

Figura 1	Muestra aleatoria de los encuestados del sector Mollepampa.....	23
Figura 2	Elección aleatoria de los entrevistados del sector Mollepampa.....	24
Figura 3	Porcentaje de personas y percepción de solidaridad y cooperación mutua.	28
Figura 4	Porcentaje de personas y percepción de comunidad.....	29
Figura 5	Porcentaje de personas y percepción de valores, tradiciones y costumbres	31
Figura 6	Porcentaje de personas y percepción de desigualdades sociales.....	32
Figura 7	Porcentaje de personas y asociación a los valores globales.....	35
Figura 8	Porcentaje de personas y acceso a la televisión.....	43
Figura 9	Porcentaje de personas y acceso a internet.....	44
Figura 10	Porcentaje de personas y percepción de tolerancia y libertad individual....	46
Figura 11	Porcentaje de personas y tendencias en la orientación religiosa.....	47
Figura 12	Porcentaje de personas y sentimiento de veneración a Dios.....	50
Figura 13	Porcentaje de personas y sentimiento de temor a Dios.....	51
Figura 14	Porcentaje de personas y sentimiento de culpa ante Dios.....	52
Figura 15	Porcentaje de personas y sentimiento de esperanza en Dios.....	53

Figura 16	Porcentaje de personas y comparación entre las dimensiones en torno a Dios.....	55
Figura 17	Porcentaje de personas y asistencia a la iglesia católica.....	56
Figura 18	Porcentaje de personas y asistencia a la iglesia evangélica.....	57
Figura 19	Porcentaje de personas y comparación entre la asistencia a las misas y a los cultos evangélicos.....	59
Figura 20	Porcentaje de personas y celebración de Semana Santa.....	62
Figura 21	Porcentaje de personas y asistencia a la Fiesta de Todos los Santos.....	64
Figura 22	Porcentaje de personas y creencia en Dios y en Jesús.....	65
Figura 23	Porcentaje de personas y creencia en el paraíso y el infierno.....	68
Figura 24	Porcentaje de personas y comparación de tendencias entre creencias religiosas.....	73
Figura 25	Porcentaje de personas y lectura de libros religiosos o espirituales.....	74
Figura 26	Porcentaje de personas y reflexión crítica sobre las enseñanzas religiosas.....	77
Figura 27	Porcentaje de personas e interés por conocer más sobre temas religiosos..	79
Figura 28	Porcentaje de personas e intensidad de la religiosidad en sus cinco dimensiones..	84
Figura 29	Escala de valores culturales globales.....	92
Figura 30	Comparación entre la importancia del trabajo y la profesión, la educación y la religiosidad.....	93
Figura 31	Porcentaje de personas que se informan sobre la religiosidad y espiritualidad a través de la televisión.....	94
Figura 32	Porcentaje de personas y acceso a la información religiosa o espiritual a través de internet.....	96

A la memoria de mis padres, Adriano y Margarita.

AGRADECIMIENTOS

Toda empresa, todo proyecto en la vida se realiza por la convergencia de seres humanos que, de alguna u otra manera, contribuyen con sus acciones a esgrimir, a dar forma y a cristalizar los ideales, objetivos y aspiraciones individuales. En este sentido, agradezco profundamente a todas aquellas personas que participaron voluntariamente en las entrevistas y encuestas. La disposición, el tiempo y la actitud de las personas que nos brindaron información fue realmente invaluable y motivador, pues ante la negativa de ciertos pobladores –que comprendemos sus motivos– siempre estuvo latente la colaboración de otras, a las que agradecemos anónimamente.

También agradezco al teniente gobernador del sector Mollepampa, Andrés Aquino Morales, por brindarnos las facilidades durante la aplicación de los instrumentos de recojo de datos.

A mi asesor Dr. Carlos Rafael Suárez Sánchez por su paciencia y su espíritu crítico en cada comentario y sugerencia.

A mi amigo Dennis Abanto Sánchez, quien siempre me impulsó a terminar la presente investigación.

A mi hermano Wilder Alex Zelada Faichín por sus comentarios atinados y su apoyo logístico.

Por último, y no menos importante, agradezco a mi esposa Yovana Militsa Sánchez Montoya, a mi hija Margarita del Cielo Zelada Sánchez y a toda mi familia que, directa o indirectamente, contribuyeron moral y emocionalmente en la conclusión del trabajo.

INTRODUCCIÓN

Nuevos tiempos, nuevas generaciones, nuevas perspectivas; la misma cuestión: la religión. Muchos han fijado la fecha de defunción de una de las instituciones más pretéritas de la sociedad. Desde parte de la comunidad científica hasta los “visionarios” más optimistas del poder de la modernización la consideraron (y aún la consideran) como una etapa transitoria que la humanidad superaría, cimentando su nueva fe en la ciencia y la tecnología; no obstante, el hecho de que ciertas sociedades hayan logrado progresos en industrialización, adquisición de conocimientos seculares, innovaciones tecnológicas, etc., no han firmado la carta de defunción de la religión.¹ No hay ninguna sociedad plenamente laica ni siquiera las más desarrolladas del planeta. Es cierto que la modernidad ha cambiado la situación de la religión en cuanto a influencia y poder social, pero extirparla de las mentes sin dejar vestigios es un pronóstico que la realidad objeta a cada momento.

La religión no es un mero remanente del pasado, propio de sociedades tradicionales y oscurantistas, es “un componente de la *conditio humana*” (Luckmann, 2008, p. 15). Esto, obviamente, no quiere decir que la religión institucional siga manteniendo los mismos vínculos entre individuos y sociedades. El coste inmediato de la pérdida de influencia, generada por la triunfante y galopante sociedad moderna temprana, es que las creencias, ritos y prácticas religiosas dejaron de imponerse coercitivamente –como ocurría en el medioevo– para ser consideradas a la luz del juicio y la razón.² Pero más que ir desapareciendo de la vida individual y colectiva –tal cual se había vaticinado– la religión se *flexibilizó*, no solo su carácter impositivo, dominante y absoluto, sino también la regulación de conductas en el espacio público mediante mecanismos institucionalizados (ritos y costumbres). De hecho, la fragmentación del poder despótico de la religión institucional significó el punto de flexibilidad para la germinación de nuevas formas de pensamiento, entendimiento, acción y organización de la vida social y personal que, en contraste con la represión inexorable del pasado, la razón comenzaba a iluminar por la oscuridad de las ideologías, objetando los discursos segregadores y los modos vilipendiantes de imponer la doctrina. Pero las críticas de los modernizadores, más que extinguir la flama de la religión, le otorgaron una nueva forma de expresarse en la sociedad, sin los mecanismos opresivos para coactar la libertad de elección y credo.

¹ En el 2012, el instituto WIN-Gallup International publicó el Índice Global de Religiosidad y Ateísmo a nivel mundial y precisó que: solo el 13% dicen ser ateos. En su mayoría están concentrados en el Este de Asia, donde el 47% de los chinos y el 31% de los japoneses dicen ser ateos; y en Europa Occidental, el 14% de la población dice lo mismo. En otros lugares una considerable mayoría dice ser religiosa; el promedio mundial es de 59%. Otro importante grupo afirma ser “no religioso”, pero no llega a definirse como “ateo”. Su promedio mundial es 23% (p. 2). Haciendo un parangón con el índice global de 2005, WIN-Gallup International también expresó que: la religiosidad disminuyó un 9%, mientras que el ateísmo aumentó un 3%, en siete años. (...) La mayor parte del desplazamiento es no ir a la deriva de su fe, excepto afirmar ‘no ser religioso’, siempre dentro de la fe. (p. 6).

² La razón encarnada en la ilustración del siglo XVIII no solo cuestionó las formas violentas de imponer la fe, sino también marco el punto de flexibilidad del poder religioso y la defensa a ultranza de sus preceptos culturales. La *religión imperativa* –que poco a poco dejó de ser una amenaza para la sociedad moderna– se convirtió en una *religión flexibilizada*, al servicio del sistema social emergente, cuyas normas, principios y valores morales ya no se erigían por la fuerza irreflexiva de la tradición, sino por los ideales de libertad y tolerancia.

Ahora bien, si la modernidad no propagó la evaporación radical de los ritos y creencias, ¿qué proceso impulsó? La flexibilidad religiosa. La institución ortodoxa dejó de perseguir, forzar y prohibir los juicios seculares, mientras que el individuo adquirió la libertad de cuestionar, aceptar y reflexionar sobre sus principios religiosos. De esto se deduce que la modernidad no solo implica ruptura, sino también flexibilidad y continuidad. Por ello, la religión, a pesar de haber sido cuestionada y haber perdido gran parte de su prestigio social, se fue adaptando a las nuevas condiciones establecidas por el sistema social emergente; el cual permitió que los mitos, ideas y creencias se incluyan en el sistema y circulen libremente para ser aceptados, refutados o complementados por “espíritus libres”. No todo se desvanece/desaparece tras el colapso de una formación social determinada, quedan remanentes y expresiones culturales que se incluyen en la formación emergente como elementos pretéritos de formas de vida y de historias humanas indeliberables de su presente y de su futuro, pero qué expresiones pueden ser tan poderosas en la sociedad como los mitos y creencias religiosas que suscitan unidad, divergencia, esperanza, resistencia, regocijo, intolerancia y sacrificio. Esto es el carácter complementario y antagónico de la religiosidad: los dogmas y creencias son un potente revulsivo que pueden desencadenar procesos de convergencia y fraternidad en un grupo, nación o colectividad, pero también pueden adormecer, engeguercer y aletargar a sus miembros y simpatizantes frente a otras expresiones laicas o religiosas y su multiplicidad de tendencias. Por lo que la unidad en la diversidad depende del diálogo entre las múltiples maneras en que los individuos entienden y sienten la religión en sus entornos.

La modernidad temprana en occidente puso en tela de juicio las formas arbitrarias e ignominiosas de imponer la doctrina a creyentes y escépticos, objetó los excesos ideológicos, los nexos con el poder político, pero también desconcentró el contenido religioso de sus centros de privilegio para que los individuos –creyentes, simpatizantes o no creyentes– accedan, refuten y la adquieran libremente, sin las obligaciones decretadas de antemano ni el imperativo de estar continuamente inmerso en una congregación o institución religiosa que custodie, regule, fiscalice y exija tenazmente una única vía o modalidad de vivir la religiosidad.³

La modernidad tardía, al acentuar la crisis de los imperativos ideológicos, tampoco suprimió las ideas e imaginarios religiosos, sino más bien continuó flexibilizándolas y contextualizándolas de acuerdo con los valores hegemónicos e “ilustrados” del mundo occidental; dejando en evidencia la necesidad histórica de seguir contando con la religión como mecanismo de control y legitimidad; pues recordemos que ciertos principios religiosos como la

³ En circunstancias actuales esto no implica –y la realidad así lo demuestra– que los sujetos se desliguen por completo del espacio físico de las expresiones religiosas (templos e iglesias), puesto que se ha construido en base a las ideas, creencias y simbologías comunes y sincretizadas que hacen de la estructura física o monumental una expresión de la identidad colectiva que tiene la capacidad de reunir o congregar, aunque sea en forma esporádica o mediática. Por ejemplo, los matrimonios, las misas, los bautizos y cultos son “ocasiones momentáneas de integración”; que el sujeto no descarta por el solo hecho de que posee y comparte ciertos valores, mitos y representaciones del imaginario colectivo. Esto evidencia que las *partes* poseen información del *todo* y este retroactúa holográmicamente en aquellas aportando principios e ideas religiosas que condicionan las actitudes y acciones, a pesar de no asistir regularmente a una congregación.

fraternidad, la solidaridad, la hermandad, la compasión, el amor, etc., son usados también en los discursos de la sociedad moderna capitalista para exportar su visión de racionalidad y de tolerancia.

Teniendo en cuenta el contexto de la modernidad tardía, planteamos el problema de investigación: ¿En qué medida la globalización cultural influye en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca? La globalización es un proceso que “divide en la misma medida que une: las causas de la división son las mismas que promueven la uniformidad del globo” (Bauman, 2010, p. 8). Al extender su visión homogeneizadora por el mundo genera un doble efecto en el espacio local, es decir fomenta y erosiona las particularidades locales al mismo tiempo. Al propagar sus valores e ideales (como el progreso, la libertad, el consumo, el individualismo, la competencia, etc.) perturba los vínculos sociales y las formas habituales y tradicionales de vida, pero también ha facilitado que, gracias al progreso tecnológico, la religión restructure sus relaciones con los individuos y tengan una presencia mediática en la sociedad. Los sofisticados sistemas artificiales de comunicación, a la vez que despliegan el enorme contenido del pensamiento secular y liberal, pueden también ser aprovechados por cualquier grupo, facción o movimiento social (incluido el religioso), para sus intereses sociales o pretensiones ideológicas.

Además, la modernidad globalizada, al intensificar la creación, difusión y acceso a los conocimientos racionales y laicistas, insufla también en el sujeto no solo la capacidad de cuestionar, sino también la de fundamentar y reflexionar sobre sus propias creencias religiosas con una “apertura crítica” sobre lo puramente dogmático. Es cierto que actualmente cualquier tipo de conocimiento está a nuestro alcance, pero de todos ellos predomina lo secular; intensificando la flexibilidad de los mitos y dogmas que, en esencia, están expuestos a las múltiples influencias del entorno.

En la presente investigación proponemos el concepto “flexibilidad religiosa” para aludir a los niveles de intensidad de la religiosidad en la vida personal y social, que puede crecer o decrecer como flujos temporales de acuerdo con las distintas circunstancias, experiencias, emociones y situaciones del quehacer cotidiano; es decir, por un lado, ya no hay un vínculo absoluto, inexorable e incondicional con la religión, pues nuestras propias certezas y convicciones son bombardeadas, seducidas, persuadidas y puestas a prueba por los enfoques racionales, tendencias y valores culturales globales que precisamente hacen más plástico y moldeable al cerebro;⁴ por otro, tampoco existe una disociación radical del complejo y sutil entramado que aglutina la cosmovisión religiosa en el tejido social y en las fibras neuronales

⁴ Según el neurocientífico Álvaro Pascual-Leone de la Universidad de Harvard: estamos aprendiendo que en realidad el cerebro está cambiando constantemente, que el cerebro cambia con todos nuestros pensamientos, con todas nuestras experiencias; que la plasticidad es una propiedad intrínseca del cerebro. No es algo que podamos conectar o desconectar, simplemente está ahí. De manera que el desafío es aprender lo suficiente al respecto para poder guiar esos cambios. (Sheerin, 2008).

de nuestras mentes que, de alguna manera, muestran también cierta rigidez hacia los cambios.⁵ Es decir, para aquellas personas con fuertes convicciones religiosas, la flexibilidad es más lenta, pero de todos modos se nota en sus acciones y opiniones, ya que el sistema orienta también sus objetivos y motivaciones. Dentro del sistema, la globalización cultural es un fenómeno que acrecienta la gama de opciones y elecciones individuales frente al acervo cultural del espacio local, que pierde pegamento y cohesión. Lo global circunscribe a lo local porque cuenta con los medios (capital, tecnología, comercio, información, etc.) para mantener su hegemonía.

Es en este sentido que planteamos nuestra hipótesis: Cuanto mayor sea la influencia de la globalización cultural en los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca, mayor será la flexibilidad de la religiosidad individual y colectiva hacia las creencias y prácticas adquiridas tradicionalmente.

Cuanto más se propague y se tenga acceso a los elementos culturales globales (valores, antivalores, conocimientos, etc.) más flexible se mostrará el individuo frente a sus ritos y creencias, pues aquel tiene la propiedad de cambiar y ser cambiado por el sistema en forma recursiva.

La investigación se estructuró en cinco capítulos. En el primero, se planteó el problema de investigación, los objetivos, el marco teórico, la hipótesis y la metodología. En el segundo capítulo, se analizó el contexto social teniendo en cuenta la solidaridad, la comunidad, las costumbres, el individualismo y las desigualdades sociales; y desde el punto de vista de cómo lo perciben los individuos, pues la sociedad al transferirles cultura, estos no solamente poseen el todo en sí mismos, sino también notan sus cambios en su propia individualidad. En el tercer capítulo, se reflexionó sobre los valores globales: progreso, bienestar, igualdad y libertad; los cuales no solo se han globalizado y están impresos de alguna forma en la red cerebral, sino que a la vez retroactúan incorporándose en las decisiones y elecciones individuales, unos en mayor intensidad que otros. Además, se realizó una interpretación de los medios y dispositivos de comunicación e información, específicamente la televisión e internet, como mecanismos eficientes de dispersión de cultura y, de hecho, de los valores globales; repercutiendo concretamente en el *tiempo* proporcionado a las representaciones colectivas. Asimismo, en esta sección se argumentó que los valores globales coexisten con las particularidades locales, pero asimétricamente.

En el cuarto capítulo, se analizó la religión y la religiosidad en el sector Mollepampa. En este sentido, se tuvo en cuenta las dimensiones de la religiosidad propuestas por Glock (1973): “dimensión *experiencial*, dimensión *ritualista*, dimensión *ideológica* y dimensión *consecuencial*” (p. 79); y la *intelectual* planteada por Macionis & Plummer (2003, p. 484). Con estas dimensiones de la religiosidad se investigó sus variaciones en los encuestados del sector Mollepampa, es decir los flujos en los símbolos, imaginarios, ritos y creencias tradicionales;

⁵ La neuroplasticidad (...) tiene el poder de producir comportamientos más flexibles, pero también más rígidos, un fenómeno que yo llamo <<la paradoja plástica>>. Irónicamente, algunos de nuestros hábitos y desórdenes más enraizados son productos de la plasticidad de nuestro cerebro. (Doidge, 2008, p. 16).

los cuales ponen en evidencia la flexibilidad y al sistema que contribuye con ello. Paradójicamente, la religión flexibilizada, principalmente la protestante, le ha sido útil a la globalización cultural en su dispersión por el orbe. Berger (2002) lo planteó de la siguiente manera: “(...) el protestantismo evangélico, especialmente en su versión pentecostal, es el movimiento popular más importante que sirve de vehículo (...) de la globalización cultural” (p. 20).

Finalmente, en el capítulo cinco, se interpretó la flexibilidad religiosa contrastándola con los indicadores de la globalización cultural; partiendo de la propiedad del cerebro, la *plasticidad*, como fundamento elemental de la flexibilidad religiosa.

En la presente investigación se empleó los métodos generales abstracción-concreción, análisis-síntesis e inducción-deducción; y, como método particular, el método complejo que relaciona el principio dialógico con el bucle recursivo y el holográfico; además del método comparativo. Asimismo, con respecto a los instrumentos de recojo de datos, se elaboró una encuesta basada en la escala Likert, la cual se aplicó a varones y mujeres de 12 a 65 años. También se diseñó –complementariamente– un modelo de entrevista semiestructurada para los representantes, pastores o líderes de las congregaciones religiosas.

En el procesamiento, análisis y discusión de resultados se empleó la hoja de cálculo de Microsoft Excel y el análisis de contenido.

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA CIENTÍFICO DE INVESTIGACIÓN

1.1 Situación problemática y definición del problema

Los individuos están conformados en grupos e instituciones inherentes a una estructura social determinada, y a la vez están inmersos en un sistema global dominante. Si el sistema hegemónico crea organizaciones, impone formas de producción, gobierno e incentiva procesos de racionalización, entonces también impone ideas, concepciones y estilos de vida orientados, por un lado, a legitimar la cultura dominante; y por otro, a establecer mayores márgenes de libertad en los individuos para elegir lo que la modernidad les ofrece. Estos procesos se están agudizando por la globalización, la cual no solo condiciona la vida personal, sino también la estructura de los grupos e instituciones sociales. “La idea de globalización no designa únicamente la mundialización de los intercambios económicos: nos impone también una concepción de la vida social...” (Touraine, 2012, p. 34).

Además, la globalización ha intensificado la relación individuo, sociedad y cultura; lo cual se expresa en complementariedades y antagonismos. Es complementario porque ha facilitado *grosso modo* los contactos entre sujetos y grupos en diversos espacios sociales mediante sistemas artificiales como la radio, la televisión e internet: la tendencia de las organizaciones religiosas –principalmente evangélicas– de difundir sus concepciones e ideales doctrinarios por aquellos medios es una muestra de la enorme influencia de las tecnologías de información en la vida social; no obstante, si bien estos medios se han adecuado a la vida y a las necesidades de la gente, también han trastocado las relaciones dentro de las organizaciones sociales, más aún en la familia cuyos miembros son cada vez más dependientes de ellos.

La globalización es antagonista porque los procesos racionales que promueve también se expresan en desajustes socioculturales en los diferentes grupos sociales. En este aspecto, la CEPAL (2002) precisó que:

La globalización ataca y fomenta, a la vez, la diversidad cultural. De hecho, segmentos enteros de la humanidad sienten amenazadas sus historias irrepetibles y los valores que rigen sus comunidades. Pero, al mismo tiempo, la globalización estrecha las relaciones entre tradiciones culturales y modos de vida distintos; y propicia una pluralidad de interpretaciones sobre el orden global. (p. 23).

La diversidad cultural con la enorme variedad de modos de comportamiento que se difunden y transmiten a gran escala debilitan las particularidades arraigadas en el grupo: es más probable que las sociedades actuales sean más flexibles a la hora de regular las acciones individuales y colectivas con las normas y valores sociales tradicionales, incluso en sociedades donde los patrones culturales están profundamente imbricados. Lo paradójico es que la globalización pretende la “homogeneización cultural” en un mundo

social múltiple y diverso, aplacado por asimetrías y desigualdades que ella misma va exacerbando.

En este entorno globalizante, las organizaciones religiosas, principalmente protestantes, han continuado su proceso de transnacionalización y desterritorialización, adquiriendo un carácter global. Esto implica que la globalización ha ido creando las condiciones para la existencia de lo diverso en sociedades multiculturales, favoreciendo el pluralismo cultural (*mutatis mutandis* el pluralismo religioso) y su posible sincretización.

El sistema dominante incentiva los procesos de racionalización del mundo, no obstante, “aunque la presión de la racionalización existe en la mayoría de las religiones del mundo, en algunos lugares (...) las barreras [culturales] pueden más que las presiones...” (Ritzer, 2001, p. 300). Esto implica que la religión como producto social retroactúa sobre los individuos aportándoles normas éticas, valores, creencias, ideales y costumbres que les permiten auto-eco-organizarse en su vida social a pesar del condicionamiento de la sociedad moderna.

No obstante, Touraine (2012) propuso también que:

El mundo vivido (...) ya no tiene unidad (...) porque sobre sus miembros se ejercen fuerzas centrífugas, que por un lado los impulsan hacia la acción instrumental y el atractivo de los símbolos de la globalidad y de una modernidad cada vez más definida por la desocialización, y por el otro hacia la pertenencia “arcaica” a una comunidad definida por la fusión entre sociedad, cultura y personalidad. (p. 50).

Estos aportes muestran que son ineludibles los efectos de la modernidad y el fenómeno de la globalización en el mundo y en la realidad peruana, puesto que no solo repercuten en lo político y en lo económico, también en lo cultural; dado que los valores, pautas y modelos de conducta circulan paralelamente a la consolidación de las instituciones transnacionales. Incluidas en este proceso están las instituciones de carácter religioso como las protestantes, y dentro de estas, el pentecostalismo. La diversidad que genera la globalización converge y diverge con la variedad social y cultural del espacio local. Las creencias, valores, concepciones, prácticas y organizaciones locales coexisten con los modos culturales globales,⁶ pero, a la vez, estos enervan la capacidad de las formas culturales locales, repercutiendo en la identidad individual y colectiva.

El Perú es múltiple no solo por sus grupos sociales y étnicos, sino también por sus diversas expresiones culturales. Por ejemplo, la fiesta de Semana Santa, Todos los Santos, los ritos fúnebres, las misas, etc.; siguen congregando a sectores de la población de confesión católica, pero también cada vez más personas han ido orientándose históricamente por las organizaciones cristiano/evangélicas; y en menor medida por otras religiones.

⁶ Esta característica no es reciente, pero actualmente es más visible en la vida individual y social.

La tabla 1 indica comparativamente la población censada de 12 y más años de edad, del departamento, provincia y distrito de Cajamarca, según el tipo de religión que profesan, año 2007- 2017.

Tabla 1

Porcentaje de la población censada de 12 y más años de edad, según tipo de religión que profesa, del departamento, provincia y distrito de Cajamarca, 2007- 2017

Tipo de religión	Departamento		Provincia		Distrito	
	2007	2017	2007	2017	2007	2017
	%	%	%	%	%	%
Católica	79.9	75.4	75.2	67.0	78.6	70.6
Evangélica	14.2	17.8	20.5	25.8	16.8	20.6
Otra religión	3.0	3.5	2.6	4.0	2.8	5.2
Ninguna religión	2.9	3.3	1.8	3.1	1.8	3.5
Total	100	100	100	100	100	100

Nota: Elaborado del Perfil Sociodemográfico del Perú. Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda, 2008, p.140; del Perfil Sociodemográfico del Departamento de Cajamarca. Censos Nacionales 2007: XI de Población VI de Vivienda, 2009, pp. 112-114; del Perfil Sociodemográfico del Perú, Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas, 2018b, pp. 237-246; y de los datos disponibles en la dirección: <http://ineidw.inei.gov.pe/ineidw/#>, <http://censos2017.inei.gov.pe/redatam/>

A nivel departamental, los que profesan la religión católica disminuyeron 4.5% de 79.9%; por su parte los que profesan la religión evangélica incrementaron en 3.6%. También se observa un incremento exiguo de 0.5% y 0.4% en aquellos (as) que se adhieren a otra y a ninguna religión respectivamente.

A nivel provincial, se atisba un descenso de 8.2% en los que profesan la religión católica, cuyo contraste es el aumento en 5.3% de los que se adhieren a la religión evangélica. De igual manera, los que profesan otra religión y ninguna religión ascendió en 1.4% y 1.29% sucesivamente.

Finalmente, a nivel distrital,⁷ los que profesan la religión evangélica incrementó en 3.8%, en contraste con los que abrazan la religión católica que decreció en 8%. Los que profesan otra religión aumentó en 2.4%; y de igual modo en 1.7%, los que no tiene ninguna religión.

El aumento de prosélitos hacia la religión cristiano/evangélica en comparación con la católica muestra, de alguna manera, la tolerancia religiosa y la capacidad de coexistencia de diversas organizaciones religiosas en el espacio local. Pero, al aumentar las personas que no profesan ninguna religión es sugestivo porque evidencia que los individuos están constantemente relacionados con los valores culturales globales y la racionalidad que la globalización patrocina e impone; no obstante, el hecho de que los individuos no asuman

⁷ Con respecto al nivel distrital, también es importante considerar las tendencias en el ámbito urbano, en la cual el 73.48% profesan la religión católica; el 17.86%, la religión evangélica; el 4.89%, otra religión; y el 3.77%, ninguna (INEI, 2018a. Recuperado de <http://censos2017.inei.gov.pe/redatam/>).

ninguna religión institucionalizada no implica que no expresen una actitud individual hacia aquella.

En el sector Mollepampa las organizaciones sociales se han ido expandiendo, desde las organizaciones económicas (empresas y microempresas), políticas (juntas vecinales, comités de gestión local), hasta culturales como las instituciones educativas y religiosas.

Las instituciones religiosas en el sector Mollepampa son, en su mayoría, de tendencia cristiano/evangélica o movimientos cristianos carismáticos que se relacionan complementaria y antagónicamente como potenciales entidades de socialización de creencias y prácticas religiosas, principios y valores morales. En este aspecto, Luckmann (1973) planteó que: “El consumidor <<autónomo>> selecciona (...) determinados temas religiosos del total del surtido que tiene a su disposición, y éstos [*sic*] son los que le sirven para construirse un precario sistema privado de significancia <<última>>” (pp. 113-114).

También existen grupos religiosos que tienen como base las unidades domésticas, es decir, existe una especie de “sacralización del hogar” que, en contraste con las organizaciones religiosas, son espacios poco ortodoxos de reunión, meditación, culto y oración; con una orientación religiosa determinada.

Además, realizar prácticas o rituales religiosos en diversas situaciones y fuera del ámbito institucionalizado de la iglesia es una expresión de la individualización de la religión.

Por ello, la religiosidad no solo se orienta hacia la institución, sino también hacia la “subjetivación” de las creencias y prácticas religiosas. Por ejemplo, el hecho de que un individuo no asista regularmente a una organización religiosa no determina que este no perciba y sienta la religiosidad desde su propia individualidad. En este aspecto, Beck (2009) propuso que: “la secularización no significa el hundimiento de la religión y la fe, sino la formación y difusión generalizada de una religiosidad que remite progresivamente a la individualización” (p. 38).

Si los individuos y grupos sociales están relacionados con un entorno globalizante que repercute a nivel local, entonces ¿en qué medida la globalización cultural influye en la religiosidad individual y colectiva de los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca?

1.2 Formulación del problema

1.2.1 Problema general

¿En qué medida la globalización cultural influye en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca?

1.2.2 Sistematización del problema (problemas auxiliares)

(a) ¿De qué manera los valores culturales globales se expresan en las vidas individuales y sociales de los pobladores del sector Mollepampa?

(b) ¿Cómo repercuten los medios de comunicación en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa?

(c) ¿Cuáles son los flujos o tendencias de la religiosidad (ritualista, experiencial, ideológica, consecuencial e intelectual) en los pobladores del sector Mollepampa?

(d) ¿En qué grado se expresa la capacidad de *regulación* de las creencias y los valores religiosos tradicionales en los pobladores del sector Mollepampa?

1.3 Justificación

1.3.1 Justificación teórico-científica y epistemológica

La investigación fue relevante porque, a partir de la teoría de la complejidad y sus principios, se analizó y comprendió la influencia de la globalización cultural en la religiosidad individual y colectiva de los pobladores del sector Mollepampa, considerando que, en sociedades como la nuestra, la modernización es inconclusa, pero los flujos del entorno global son potenciales y manifiestos en la vida individual y social. En este sentido, se estableció una especie de diálogo multidisciplinario con la finalidad de fundamentar y complementar el estudio.

1.3.2 Justificación práctica-técnica

Los resultados de la investigación servirán de referencia teórica para futuras interpretaciones o enfoques del fenómeno religioso en su contexto social, diverso y múltiple.

1.3.3 Justificación institucional y académica

Teniendo en cuenta que la Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Académico Profesional de Sociología, es el espacio social y cultural que promueve la reflexión y la actitud crítica en los estudios de la realidad, la investigación fue relevante ya que sus conclusiones podrán incluirse como temas de discusión y debate sobre las características de la religiosidad en el entorno global.

1.3.4 Justificación personal

Desde mi punto de vista, el estudio fue pertinente porque está acorde con los procesos actuales como la globalización cultural que afecta a todos en la vida cotidiana, específicamente en la forma de percibir el entorno y reaccionar ante ello.

1.4 Delimitación del problema: espacio-temporal

El problema de investigación se concretizó en conocer la influencia de la globalización cultural en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca 2017.

1.5 Limitaciones de la investigación

La principal limitación de la presente investigación, en sus primeras etapas, fue cuando se aplicó los instrumentos de recojo de datos. El hecho de que los sujetos se encuentren cercanos unos de otros en el espacio urbano del sector Mollepampa, no presupone que como potenciales encuestados o entrevistados tengan la misma predisposición para brindar información; por lo que se ensayó varias formas de insistir ante la primera negativa (por sus quehaceres principalmente). Por ejemplo, en muchos casos se tuvo que adaptar a su tiempo y regresar en otra oportunidad; y en otras, se esperó al informante hasta que concluya con sus actividades priorizadas en ese momento. Y cuando una persona no quiso brindar información a pesar de la insistencia, simplemente se buscó a otra decidida en participar, y si esta persona mostraba espontaneidad, pero en ese instante no podía brindar información, se reprogramaba la visita para otra fecha. Y así se superó las limitaciones con relaciones sociales y comprensión mutua entre encuestador/entrevistador e informantes.

1.6 Objetivos de la investigación

1.6.1 Objetivo general

- (a) Analizar e interpretar la influencia de la globalización cultural en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca.

1.6.2 Objetivos específicos

- (a) Interpretar el influjo de los valores culturales globales en las vidas individuales y sociales de los pobladores del sector Mollepampa.
- (b) Analizar la repercusión de los medios de comunicación en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa.
- (c) Describir las tendencias de la religiosidad (ritualista, experiencial, ideológica, consecuencial e intelectual) en los pobladores del sector Mollepampa.
- (d) Interpretar y describir la capacidad de regulación de las creencias y los valores religiosos tradicionales en los pobladores del sector Mollepampa.

1.7 Marco teórico

1.7.1 Antecedentes de la investigación

Martín (2015), con la finalidad de establecer por qué no se ha impuesto el modelo de la “deseccularización” que se anunciaba a fines del año 1970, concluyó:

- El movimiento de resurgir religioso tras la época de la secularización, y en contradicción dialéctica con la secularización actual que Peter Berger llama “deseccularización”, no consiste en un negar su análisis anterior de la secularización sino en un complemento dialéctico a su anterior teoría, para dar explicación a la situación actual de las religiones en la era de la globalización y del pluralismo. (p. 429).
- Para Hervieu-Léger, la “secularización de la conciencia” significó que la religión pasó de ser una institución totalizadora, fuerte y fundamental en la vida del hombre, a verse afectada por el proceso de “desinstitucionalización” debido, fundamentalmente, al pluralismo socio-cultural. Debido a esta desinstitucionalización los individuos tienen, ahora, que reflexionar y tomar decisiones sobre cómo organizar las distintas áreas de sus vidas, que tradicionalmente estaban fuertemente cohesionadas por la institucionalización de la religión. (p. 433).
- Grace Davie apuesta por la “religión vicaria”. (...) entiende esta forma de religión como un reservorio de sentido tradicional al que el individuo puede acudir cada vez que lo requiera como medio de sostener un marco de sentido socio-existencial plausible, recurriendo a los valores tradicionales que ésta [*sic*] se encarga de mantener vigentes en un mundo secularizado. La religión, bajo la forma de vicaria, actuaría como memoria colectiva y como redentora. (pp. 438-439).
- José Casanova introduce en el debate la propuesta de mantener a la secularización como un posible marco teórico explicativo del resurgimiento religioso. Considera que la secularización, como forma de construir la realidad social, es también constructora de lo religioso como fenómeno social. (p. 441).

Yalonetzky (2016), teniendo en cuenta los procesos sociales e históricos como la secularización, los cambios en la Iglesia Católica, la transformación social del Perú en la segunda mitad del siglo XX y la relación entre la experiencia nacional y el vínculo multiterritorial y transnacional de lo judío; propuso que:

- La comunidad judía de Lima es heterogénea en origen y la decisión de mantener esta diversidad no necesariamente corresponde a la diversidad en los *ethoi* de los peruanos judíos en la actualidad. Las congregaciones instituidas por inmigrantes dejaron de ser intentos de trasplante de las

comunidades de origen y en el proceso de enraizamiento y limeñización, han reafirmado y redefinido los términos bajo los cuales sus congregantes adhieren al judaísmo. (p. 61).

Teniendo en cuenta el argumento de Berger, de que el pentecostalismo ha servido de vehículo a la globalización cultural, Sánchez (2018), esclarece de alguna manera el dinamismo de las organizaciones pentecostales desterritorializadas. En este sentido, con la intención de interpretar los factores de la continuidad y expansión del pentecostalismo en los sectores urbano populares del Perú, concluyó que:

- En el proceso de la vida pentecostal las emociones y los sentimientos constituyen un importante elemento de constitución de los hechos culturales y religiosos que sirven de marco social a esta forma de cristianismo. No tanto en cuanto sistema religioso sino por ser aquellas unas dimensiones importantes en la construcción de toda la vida social. Emociones tan fundamentales y de reconocido valor sociológico en la construcción de las actitudes con las que se enfrenta la vida social, como son el “miedo”, el “temor” (...) entre otras, son la base de construcción del estilo y modo de vida entre los pentecostales (p. 360).

1.7.2 Bases teóricas

1.7.2.1 Ubicación del fenómeno religioso en el paradigma de la complejidad

(a) Paradigma

La religiosidad individual y colectiva se analizó teniendo en cuenta el paradigma de la complejidad. En este sentido, desde el punto de vista ontológico la religión es un fenómeno social complejo y multidimensional que involucra al individuo, sus creencias, concepciones, ideales, ritos, simbolismo religioso, etc.; en una estructura inherente a la sociedad que retroactúa sobre aquel coaccionando sus acciones.

Epistemológicamente se integra el sujeto y el objeto de investigación, sujeto y objeto dialogan. En este sentido, Morin (1999) acotó:

El sujeto es (...) un ser objetivo y objetivable, mientras que el objeto de conocimiento comporta (...) en sí las operaciones/construcciones/traduccion del sujeto. Cada una de las nociones es a la vez necesaria e inherente a la otra en el seno del mismo bucle dialógico. (p. 228).

(b) Sustento teórico: Pensamiento complejo

La complejidad da cuenta de la heterogeneidad de la sociedad, de sus múltiples facetas y mil opciones. En este sentido para la complejidad la sociedad es una unidad compleja y multidimensional; por ello, se consideró a la religiosidad y todas sus dimensiones, dialogando con otras disciplinas como la antropología, la biología, la neurociencia, la psicología, etc.

Las dimensiones de la religiosidad y de la globalización cultural se analizaron considerando tres principios interrelacionados e insolubles: el bucle recursivo, la dialógica y el holograma.

- **Principio bucle recursivo**

Morin (2003b) consideró este principio como: “Noción esencial para concebir los procesos de autoorganización y de autoproducción. Constituye un circuito donde los efectos retroactúan sobre las causas, donde los productos son en sí mismos productores de lo que los produce” (p. 331).

- **Principio dialógico**

Este principio implicó que dos contrarios dialoguen, converjan y diverjan, se complementen y se contrapongan; tal como expresó Morin (2003b):

Unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias, concurrentes y antagonistas que se alimentan la una a la otra, se complementan, pero también se oponen y combaten (...) En la dialógica, los antagonismos permanecen y son constitutivos de entidades o fenómenos complejos (p. 333).

- **Principio holográfico**

Axioma que nos permitió vincular la parte y el todo en un proceso de interdependencia, coproducción e implicación. Al respecto, Morin (2003b) postuló:

Un holograma es una imagen en la que cada punto contiene la casi totalidad de la información sobre el objeto representado. El principio holográfico significa que no solo la parte está en un todo, sino que el todo está inscrito en cierta forma en la parte. De este modo, (...) la sociedad, en tanto que todo, por mediación de su cultura, está presente en la mente de cada individuo. (p. 334).

(c) El pensamiento complejo y la religión

Se reflexionó a la religión como un fenómeno social múltiple que se relaciona no solo con los rituales, prácticas, normas éticas, valores y congregaciones, sino también con las experiencias, lazos emocionales, percepciones y conocimientos doctrinales; en la distinción entre lo sagrado y lo profano.

El principio dialógico dio cuenta de la religión en sus aspectos complementarios y antagónicos. La religión es complementaria porque es uno de los elementos mitológicos de la sociedad que genera procesos de integración y comunidad, orienta las acciones y establece puntos de apoyo a la subjetividad individual, y permite a los grupos y organizaciones religiosas –mediante los instrumentos de la globalización– consolidarse en diferentes espacios. Pero es antagónica cuando sirve de vehículo a ideologías oscurantistas y a posiciones irracionales y dogmáticas, que son el caldo de cultivo que desencadena intolerancia, violencia y odio. El antagonismo, al igual que la complementariedad, también se expresa cuando diversas concepciones religiosas –derivadas y emergente– se encuentran en un mismo espacio, cuyos enfoques e interpretaciones de sus doctrinas llevan en sí mismas la división. La globalización pretende la unidad siendo tan diversa la sociedad.

El principio bucle recursivo enriqueció la relación individuo/religión, es decir, los individuos a través de las interacciones sociales re/producen, coproducen, conservan y reflexionan la religión; y esta a su vez, a nivel institucional, retroactúa sobre aquel aportándole el simbolismo religioso, espiritual, ético y mitológico; los cuales actúan como elementos referenciales de autoorganización e identidad. El bucle recursivo es lo que hace posible que la religiosidad organice, sobreviva y se nutra de las interacciones.

No obstante, como se mencionó anteriormente, la religión como subsistema social lleva también en sí misma complementariedades y antagonismos, es decir, como reflexionó Morin (1995): “toda relación (...) toda organización, todo sistema comporta y produce el antagonismo” (p. 91), tanto entre las partes como entre las partes y el todo.

Finalmente, el principio holográfico nos permitió analizar la religiosidad no solo como fenómeno social, sino también como proceso cerebral, cuyo patrimonio genético compartimos producto de la evolución biológica y cultural. En esta línea de pensamiento, Shermer

(2008) planteó que “el proceso de formar creencias lo llevamos integrado genéticamente” (p. 31).

Y es la socialización la que facilita que los mitos, creencias, ritos y valores religiosos se inscriban holográmicamente en la red cerebral como herencia cultural del mundo social; y este proceso no termina aquí, ya que el lado secular del mundo, a través de las innumerables influencias, somete a flexibilidad los vínculos primigenios, dado que el sujeto también posee representaciones laicistas, las cuales le permiten reflexionar sobre sí mismas y sobre el simbolismo religioso. El individuo actual no adopta simplemente lo que adquiere, sino que siente, piensa y actúa lo religioso desde su propia individualidad; por la misma fluidez del entorno cultural en el que vive.

1.7.2.2 Religiosidad

Designa la importancia de la religión en la vida de una persona. Glock (1973) distinguió cuatro dimensiones de la religiosidad, que Macionis & Plummer (2003) resumieron de la siguiente manera:

- **Religiosidad experiencial:** Se refiere a la fuerza de los lazos emocionales de una persona con la religión.
- **Religiosidad ritualista:** Consiste en la frecuencia con que se realizan actividades rituales.
- **Religiosidad ideológica:** Es la medida en que el individuo cree en la doctrina religiosa.
- **Religiosidad consecucional:** Indica el grado en que las creencias religiosas influyen en el comportamiento de un ser humano.

Y propusieron también, Macionis & Plummer (2003), otra dimensión: la *religiosidad intelectual*, que designa el conocimiento de la historia y la doctrina de una religión particular que tiene una persona.

Estas dimensiones dan cuenta que la religiosidad no solo implica típicamente rituales y creencias, también los sentimientos, emociones, actitudes y conocimientos sobre una religión particular. En este aspecto, Macionis & Plummer (2003) consideraron que: “Es muy probable que los individuos sean más religiosos en algunas dimensiones que en otras. Por lo que cuantificar la religiosidad constituye una tarea difícil” (p. 484).

1.7.2.3 La globalización cultural

En la presente investigación se consideró a la globalización cultural como un proceso complementario y antagónico a la vez, con implicancias en la vida social. La sociedad comporta la diversidad, al igual que las diferencias sociales, económicas y culturales. Es un hecho que la globalización cultural mediante la propagación de los valores globales (libertad, progreso, bienestar, competencia, etc.), el alcance de los medios y dispositivos masivos de comunicación e información (televisión e internet) y la coexistencia de lo global y lo local han propiciado los contactos en múltiples espacios, favoreciendo el pluralismo, la diversidad y el consumo de bienes culturales; no obstante también han trastocado los ligámenes en las unidades sociales y la inclinación hacia sus representaciones.

En este sentido, se tomó en cuenta el enfoque de González (2006), quien argumentó que la globalización cultural es:

La bifurcación de identidades culturales de distinto orden en los que se concreta la unidad y la diversidad. Unidad en una perspectiva de universalidad con principios universalistas y diversidad si se tiene en cuenta el mantenimiento de ciertas formas de identidad nacional. En ello está implícito la socialización de los valores de la cultura universal, lo cual, tiene como base la intersección de lo global con lo local, el nivel de las identidades, su evolución y nuevas formas de emergencia e hibridación que son propias del desarrollo social. (p. 33).

1.7.2.4 Estructura social

Se analizó a la sociedad no como un simple agregado o serie de individuos, sino como complejo social que posee una estructura y que permanentemente se autoorganiza por las interrelaciones sociales. Esto muestra que los intereses y acciones de los individuos están, hasta cierto punto, normados por la estructura social y esta es inherente a las relaciones sociales. Sin embargo, como precisó Giddens (2001): “Una estructura no es un <<grupo>>, ni una <<colectividad>>, ni una <<organización>>: estos *tienen* propiedades estructurales” (p. 149).

Siguiendo el pensamiento de Giddens (2014), la estructura social “se refiere al hecho de que los contextos sociales de nuestra vida no sólo [*sic*] se componen de una colección aleatoria de acontecimientos y acciones, sino que, de diversas maneras, están estructurados o siguen una pauta” (p. 28).

La estructura en términos de reglas y pautas se expresan en las interacciones, del mismo modo que los sujetos actuantes crean activamente las estructuras de las sociedades.

En este punto es importante establecer la concordancia con la reflexión de Morin (1995), quien propuso que “la sociedad dispone de propiedades originales respecto a los individuos que las componen (...) Estas cualidades emergentes pueden manifestarse a nivel de las propias partes” (p. 89).

Desde esta perspectiva, Giddens y Morin consideran a la sociedad como un sistema que posee una estructura social, esto es un entramado de relaciones pautadas entre sus integrantes.

1.7.3 Definición de términos básicos

Emoción

“Una emoción es una creación por parte del cerebro del significado que tienen nuestras sensaciones corporales en relación con lo que ocurre en el mundo que nos rodea” (Barrett, 2018).

Interacción

Para Morin (2001): Las interacciones son acciones recíprocas que modifican el comportamiento o la naturaleza de los elementos, cuerpos, objetos y fenómenos que están presentes o se influyen. (...) para que haya organización es preciso que haya interacciones: para que haya interacciones es preciso que haya encuentros, para que haya encuentros, es preciso que haya desorden (agitación, turbulencia). (p. 69).

Flexibilidad religiosa

Alude a los niveles de intensidad de la religiosidad en la vida personal y social, que puede crecer o decrecer como flujos temporales de acuerdo con las distintas circunstancias, experiencias, emociones y situaciones del quehacer cotidiano.

Reflexividad

“Describe la conexión entre el conocimiento y la vida social. Lo que aprendemos de la sociedad puede afectar a nuestra forma de actuar en ella” (Giddens, 2014, p. 1153).

Religiosidad

Designa la importancia de la religión en la vida de una persona. Consta de cinco dimensiones: religiosidad experiencial, ritualista, ideológica, consecuencial e intelectual (Macionis & Plummer, 2003).

Ritual

Modos formalizados de comportamiento en los que participan regularmente los miembros de una comunidad. La religión constituye uno de los principales contextos en los que se practican los rituales, pero el alcance del comportamiento ritual va

mucho más allá de esta esfera concreta. La mayoría de los grupos practica ritos de una u otra índole. (Giddens, 2014, p. 1155).

Secularización

Giddens (2014) lo definió como el proceso de declive de la influencia de la religión. Aunque las sociedades modernas se han ido secularizando cada vez más, resulta complicado precisar el alcance de este proceso. La secularización puede referirse al grado de participación en las organizaciones religiosas (como los índices de asistencia a misa), a la influencia material y social que estas ejercen y en qué medida la gente tiene creencias religiosas. (p. 1155).

Valores

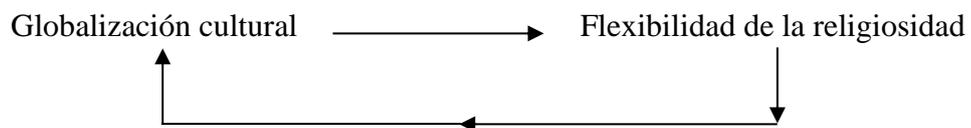
Ideas que los individuos o grupos humanos tienen sobre lo que es deseable, apropiado, bueno o malo. Los diferentes valores representan aspectos clave de las diversas culturas humanas. Aquella en la que los individuos pasan su vida influye mucho en lo que valoran. (Giddens, 2014, p. 1160).

1.8 Hipótesis y variables y/o idea a defender

1.8.1 Formulación de la hipótesis general

Cuanto mayor sea la influencia de la globalización cultural en los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca, mayor será la flexibilidad de la religiosidad individual y colectiva hacia las creencias y prácticas adquiridas tradicionalmente.

1.8.2 Relación de variables según el principio bucle recursivo



Y, recursivamente, cuanto mayor sea la flexibilidad religiosa, mayor será la probabilidad de adquirir y asimilar los valores hegemónicos de la globalización cultural.

1.8.3 Operacionalización de variables

Tabla 2

Operacionalización de variables

Variable	Dimensión	Subdimensión	Indicador	Índice
Variable X Globalización Cultural	Valores culturales globales	Libertad	Medida en que los valores globales coexisten con las particularidades culturales locales	Siempre, casi siempre, algunas veces, pocas veces, nunca
		Igualdad		
		Competencia		
		Tolerancia		
		Progreso		
	Medios de comunicación	Bienestar	Nivel de tolerancia hacia los valores culturales globales	Bastante, mucho, medianamente, poco, nada
		Individualismo		
		Televisión	Medida en que los medios de comunicación y sus contenidos repercuten en los pobladores del sector Mollepampa	Bastante, mucho, medianamente, poco, nada
		Internet		
		Radio		
Medios escritos				
Variable Y Flexibilidad de la religiosidad individual y colectiva	Tipos de religiosidad	Experiencial	Grado de los lazos emocionales de la persona hacia la religión	Siempre, casi siempre, algunas veces, pocas veces, nunca
		Ritualista	Frecuencia en la realización de actividades rituales	Con frecuencia, con mucha frecuencia, a veces, rara vez, nunca
		Ideológica	Medida en que el individuo cree en la doctrina religiosa	Sí, no
	Capacidad de regulación de creencias y prácticas religiosas	Intelectual	Nivel de conocimiento de la historia de la doctrina religiosa	Bastante, mucho, medianamente, poco, nada
		Consecuencial	Grado en que las creencias influyen en el comportamiento	Bastante, mucho, medianamente, poco, nada
		Regulación del comportamiento individual	Medida en que las creencias y valores religiosos tradicionales pierden su capacidad de regulación de las acciones individuales y colectivas	Con frecuencia, con mucha frecuencia, a veces, rara vez, nunca
		Regulación del comportamiento colectivo		

Nota: Elaboración propia.

1.8.4 Matriz de consistencia

Tabla 3

Matriz de consistencia

Problema	Objetivos	Hipótesis	Variabes	Metodología
<p>Problema general ¿En qué medida la globalización cultural influye en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca?</p> <p>Sistematización del problema</p> <p>(a) ¿De qué manera los valores culturales globales se expresan en las vidas individuales y sociales de los pobladores del sector Mollepampa?</p> <p>(b) ¿Cómo repercuten los medios de comunicación en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa?</p> <p>(c) ¿Cuáles son los flujos o tendencias de la religiosidad (ritualista, experiencial, ideológica, consecucional e intelectual) en los pobladores del sector Mollepampa?</p> <p>(d) ¿En qué grado se expresa la capacidad de regulación de las creencias y los valores religiosos tradicionales en los pobladores del sector Mollepampa?</p>	<p>Objetivo general Analizar e interpretar la influencia de la globalización cultural en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca.</p> <p>Objetivos específicos</p> <p>(a) Interpretar el influjo de los valores culturales globales en las vidas individuales y sociales de los pobladores del sector Mollepampa.</p> <p>(b) Analizar la repercusión de los medios de comunicación en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa.</p> <p>(c) Describir las tendencias de la religiosidad (ritualista, experiencial, ideológica, consecucional e intelectual) en los pobladores del sector Mollepampa</p> <p>(d) Interpretar y describir la capacidad de regulación de las creencias y los valores religiosos tradicionales en los pobladores del sector Mollepampa.</p>	<p>Idea a defender Cuanto mayor sea la influencia de la globalización cultural en los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca, mayor será la flexibilidad de la religiosidad individual y colectiva hacia las creencias y prácticas adquiridas tradicionalmente</p>	<p>Variable X Globalización cultural</p> <p>Variable Y Flexibilidad de la religiosidad</p>	<p>Tipo de investigación Básica</p> <p>Nivel de investigación Descriptivo, explicativo y recursivo.</p> <p>Objeto de estudio Analizar e interpretar la influencia de la globalización cultural en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa</p> <p>Unidades de análisis Varones y mujeres de 12 a 65 años, del sector Mollepampa</p> <p>Diseño de la investigación No experimental</p> <p>Métodos generales de investigación Abstracción-concreción, análisis-síntesis e inducción-deducción.</p> <p>Métodos específicos de investigación Método que relaciona el principio dialógico, el bucle recursivo y el holográfico; y el comparativo</p> <p>Técnicas e instrumentos de recopilación de información Entrevista, observación participante y encuesta.</p> <p>Técnicas de procesamiento, análisis y discusión de resultados Hoja de cálculo de Microsoft Excel y análisis de contenido.</p>

Nota: Elaboración propia.

1.9 Marco metodológico

1.9.1 Nivel y tipo de investigación

1.9.1.1 Nivel de investigación

Descriptivo, explicativo y recursivo.

1.9.1.2 Tipo de investigación

Este estudio reunió las condiciones metodológicas de una investigación básica.

1.9.2 Objeto de estudio

Analizar e interpretar la influencia de la globalización cultural en la religiosidad de los pobladores del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca.

1.9.3 Unidades de análisis y unidades de observación

Varones y mujeres de 12 a 65 años, del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca.

1.9.4 Diseño de investigación

No experimental.

Considerando el objeto de estudio, el diseño consistió en dos etapas:

1.9.4.1 Etapa empírico-teórica

- Se creó, previamente, las condiciones sociales para el estudio, a través del contacto y las relaciones de confianza con las autoridades del sector Mollepampa, quienes facilitaron el trabajo de campo sin generar suspicacias en los encuestados.
- De acuerdo con la programación, se aplicaron las encuestas a la población objetivo del sector Mollepampa en forma aleatoria simple.
- Se entrevistó a los líderes de las congregaciones religiosas con la finalidad de comprender su percepción acerca de la influencia de la globalización cultural en las creencias y prácticas religiosas de los pobladores del sector Mollepampa.
- Se procesó las encuestas utilizando el programa informático *Excel*, el cual permitió organizar la información en tablas y figuras, para luego ser analizadas e interpretadas.
- Con respecto a las entrevistas: (a) Se interpretó las opiniones y actitudes de los entrevistados, detectando los vacíos en la información; (b) Se contrastó las interpretaciones con los datos obtenidos posteriormente; (c) Cuando los datos obtenidos ya no aportaban nada nuevo y eran repetitivos se fue llegando a cierto grado de generalidad.

1.9.4.2 Etapa teórica

Se analizó e interpretó la información de las encuestas y entrevistas, y luego se procedió a elaborar el informe final.

1.9.5 Población y muestra

La población lo constituyeron todas las personas (varones y mujeres) de 12 a 65 años del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca con algún nivel de educación, adecuados de alguna manera a los influjos de la vida urbana y que acceden –en cierta medida– a los medios de comunicación (como la televisión, internet, medios escritos, etc.).

Muestra no probabilística secuencial. Concerniente a las encuestas, la muestra consistió en elegir aleatoriamente a 130 personas de 32 manzanas del sector Mollepampa (seleccionadas también al azar). Se aplicaron 124 encuestas en 31 manzanas (cuatro en cada una) y seis encuestas en la manzana de mayor tamaño. La posibilidad de que una persona (de 12 a 65 años), sea encuestada en una manzana dependió fundamentalmente de su actitud y predisposición a brindar información en forma voluntaria. En los casos en los que no se dio las condiciones, se eligió a otra persona de la misma manzana dispuesta a participar en la investigación.⁸ Las encuestas por manzana fueron secuenciales, es decir, se realizó en varias etapas de acuerdo con la programación y su avance. La cantidad de la muestra secuencial fue elegida por el investigador de acuerdo con la disponibilidad de los recursos y el tiempo. La figura 1 indica la forma como se seleccionó aleatoriamente la muestra.

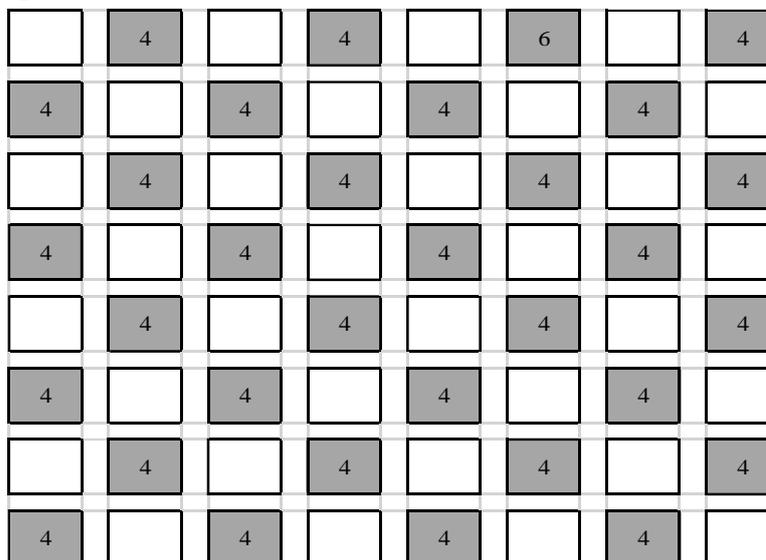


Figura 1. Muestra aleatoria de los encuestados del sector Mollepampa. Los rectángulos sombreados indican las manzanas urbanas elegidas; y los números, la cantidad de personas encuestadas por cada una de ellas.

⁸ No es suficiente que las personas sean elegibles teóricamente, es esencial la predisposición y el tiempo de los potenciales encuestados para brindar información.

Con respecto a las entrevistas, se dividió imaginariamente al sector Mollepampa y sus manzanas urbanas en cuatro cuadrantes. Se entrevistó a 12 personas (pastores, líderes o representantes de las congregaciones religiosas evangélicas), tres por cada cuadrante. En este sentido, se eligió solo a las manzanas de los cuadrantes con algún tipo de organización o grupo religioso, bajo el mismo criterio de la disponibilidad del potencial entrevistado.

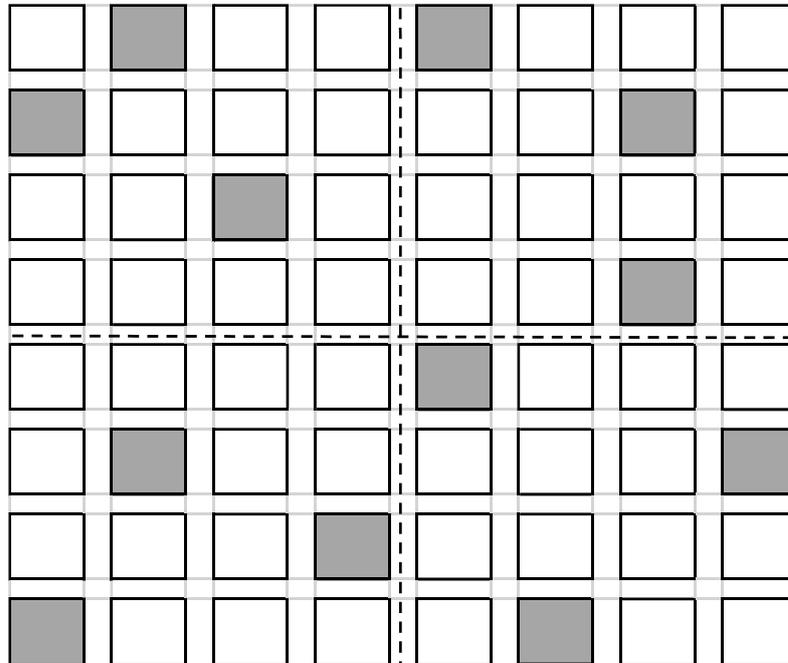


Figura 2. Elección aleatoria de los entrevistados del sector Mollepampa. Los rectángulos sombreados indican las manzanas urbanas donde se realizaron las entrevistas.

1.9.6 Métodos generales de investigación

Los métodos abstracción-concreción, análisis-síntesis e inducción-deducción permitieron producir en la mente la representación del hecho religioso como un concreto pensado actuante.

1.9.7 Métodos particulares de investigación

1.9.7.1 Se utilizó, grosso modo, el método del pensamiento complejo, que interrelaciona la dialógica, el bucle recursivo y el holográfico en la comprensión del fenómeno religioso.

1.9.7.2 Método Comparativo. Fue fundamental en la comparación de intensidades, frecuencias y tendencias en la asociación a los valores globales, en el acceso a los medios de comunicación, en la coexistencia de los valores globales y locales, y en la propensión hacia los ritos, creencias, experiencias y conocimientos religiosos, etc., en el entorno global.

1.9.8 Técnicas e instrumentos de investigación

1.9.8.1 Técnicas e instrumentos de recolección de información

- **Entrevista**

Estuvo orientada a facilitar la fluidez de las opiniones y puntos de vista peculiares de los entrevistados; teniendo en cuenta en cada pregunta, el contenido y la narrativa de cada respuesta.

La elección de los entrevistados se hizo en forma aleatoria simple y por selección sistemática.

- **Observación**

Nos permitió, por un lado, conocer el espacio de investigación, establecer los contactos y relaciones sociales con las autoridades, encuestados y entrevistados, ubicar las congregaciones y organizaciones religiosas; y por otro, atisbar la asistencia de los prosélitos y la realización de rituales dentro de las organizaciones religiosas, entre otras; siempre orientada a profundizar el estudio.

- **Encuesta**

Las encuestas se aplicaron teniendo en cuenta lo propuesto por Morin (1995):

La encuesta es a la vez objeto y sujeto y no se puede elucidar el carácter intersubjetivo de toda relación de hombre a hombre. Nosotros creemos que la relación óptima requiere a la vez, por una parte, distanciamiento y objetivación respecto al objeto de la encuesta y, por otra, participación y simpatía con el objeto encuestado. (p. 199).

Por tanto, se practicó secuencialmente la observación, la entrevista y la encuesta.

1.9.8.2 Técnicas de procesamiento, análisis y discusión de resultados

- **Hoja de cálculo de Microsoft Excel**

Fue primordial en el almacenamiento de los datos, en la elaboración de tablas y figuras estadísticas con la información de las encuestas. Es decir, sus funciones y herramientas nos permitieron realizar análisis estadísticos y descriptivos en forma sistemática y comparativa.

- **Análisis de contenido**

Para el análisis del contenido de las entrevistas se priorizó la comunicación intersubjetiva, haciendo hincapié en las ideas, significados, temas o frases, y no en las palabras o estilos con que estas se expresan. En este aspecto, se utilizó el esquema de Lasswell (1986), quien argumentó que “una manera conveniente de describir un acto de comunicación es la que surge de la contestación a las siguientes preguntas:

¿Quién
dice qué
en qué canal
a quién
y con qué efecto?” (p. 51).

CAPÍTULO II

CONTEXTO SOCIAL

Los sólidos que han sido sometidos a la disolución, y que se están derritiendo en este momento, el momento de la modernidad líquida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivas.

Zygmunt Bauman

2.1 Solidaridad, comunidad, costumbres e individualismo

Las relaciones sociales son procesos cruciales de nuestra existencia como seres humanos, puesto que, como en el pasado, continúan desplegando su capacidad productora de contactos y enlaces potencialmente vinculantes en la vida social. Asimismo, las relaciones sociales son, en sentido estricto, las procreadoras de estructuras ante las perturbaciones y la entropía, inherente a cualquier sistema. Es decir, mientras se desintegran *in crescendo* entidades sociales como grupos y familias, otras emergen a la par, en un bucle de organización/desorganización; lo cual confiere a la sociedad su carácter autopoietico. Al respecto Morin (2010b) consideró que “el estado del mundo es un nudo gordiano de innumerables interacciones y reacciones, un cóctel de orden y desorden” (p. 187).

En este aspecto, son los procesos de producción/renovación de lazos, dependencias y afinidades con las unidades sociales, las que fluctúan y afectan los compromisos tácitos incorporados en las mismas desde el inicio de su gestación. Por ejemplo, a medida que las interacciones prosperan, forman unidades sociales específicas (amistades, parejas, familias, instituciones, etc.), las cuales se erigen y alcanzan estabilidad no solo por los ideales, lealtades y objetivos comunes, sino sobretudo por el compromiso de mantener la unidad social, que comporta en sí misma entropía, o sea que no es *in aeternum*. Y ¿cuáles son las expresiones de compromiso de toda unidad social? Son la cooperación, la integración y la solidaridad las que atenúan, mas no eliminan, la entropía de su estructura interna, y aportan los vínculos necesarios para la consistencia de la unidad social; la cual tiende a la desestabilidad y a la desorganización cuando descienden las relaciones sociales de cooperación e integración entre sus miembros. Ahora bien, ¿cuán integrados y cooperantes son los individuos en sus unidades sociales y con el resto de grupos? Para tener una idea al respecto, consideremos algunas expresiones coloquiales que emergen a menudo en las interacciones.

Por ejemplo, en los amigos (que se encuentran después de largo tiempo) se oye: “¿qué ha sido de tu vida?!”; “ya no te acuerdas de los amigos (as)”, “qué ingrato (a) te has vuelto”; y en los enamorados, novios, familias y matrimonios (que aún mantienen lazos de unidad): “dedícate a mí”, “salgamos a pasear”, “¿por qué no escuchas lo que te digo?”, “charla con tus hijos (as)”, etc. Estas expresiones son síntomas inequívocos de que la unidad social requiere más *unificación* para equilibrar, de alguna manera, el efecto de las

situaciones disgregantes (desacuerdos, altercados, percances, hostilidades...); si no el desorden y las crisis dominan la escena, a tal punto de desmembrar lo que tanto costó unir.

Así pues, la solidez del entramado de las relaciones interpersonales, propio de grupos con capacidad de cooperación y solidaridad, se van flexibilizando, sometidas a fluctuaciones internas;⁹ las cuales pueden ser alteradas –complementaria y antagónicamente– por su entorno inmediato y por la globalización cultural, que, obviamente, siguen aportando cultura, pero, simultáneamente, esta última intensifica e imprime sin cesar –y en todas direcciones– la *novedad* (prototipos, conductas, modas, tendencias, antivalores, etc.). En este sentido, la novedad que promueve el entorno global y que, directa e indirectamente, influye en los individuos, ¿acrecientan o merman la cooperación y la solidaridad en las unidades sociales tradicionales? Al respecto, el 53.1% de los encuestados del sector Mollepampa consideran que la sociedad es poco solidaria y no promueve la cooperación mutua; para el 19.2%, medianamente solidaria; mientras que solo para el 13.1% y 4.6% es bastante y muy solidaria respectivamente.

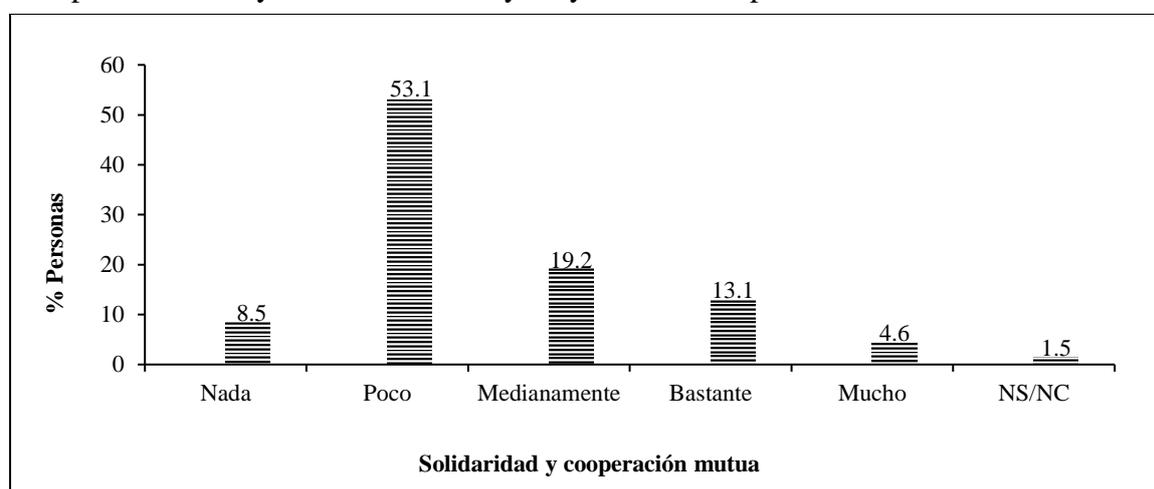


Figura 3. Porcentaje de personas y percepción de solidaridad y cooperación mutua. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

La figura 3 muestra que en la sociedad se está atenuando la capacidad de considerar al otro en acciones colectivas y de responsabilidad común;¹⁰ y cada vez es menos frecuente las relaciones comunitarias en respuesta a intereses mutuos, es decir, que se manifiesten en diversas situaciones y circunstancias, tanto de alcance local como global. En este aspecto, para el 43.1% de los encuestados la sociedad es poco comunitaria; medianamente, 21.5%; nada, 14.6%; y únicamente el 14.6% y 3.1% bastante y mucho sucesivamente.

⁹Estas fluctuaciones se constatan en los ciclos cooperación/conflicto, solidaridad/insolidaridad, acuerdos/desacuerdos, etc., que exhibe cualquier unidad social.

¹⁰La solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros. Una sensibilidad incrementada hace más difícil marginar a personas distintas a nosotros (...). Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como <<uno de nosotros>>, y no como <<ellos>>, depende de una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una redesccripción de cómo somos nosotros. (Rorty, 1991, p. 18).

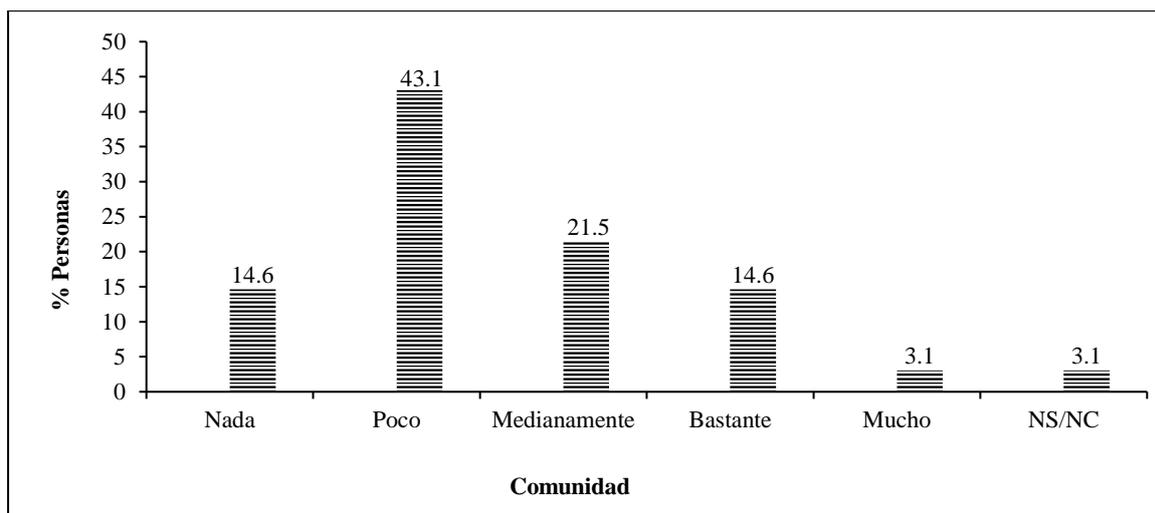


Figura 4. Porcentaje de personas y percepción de comunidad. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Tönnies (1947) sugirió que “toda vida de conjunto, íntima, interior y exclusiva, deberá ser entendida (...) como vida en comunidad. La sociedad es lo público, el mundo” (pp. 19-20). Por supuesto, es en nuestra interacción con el mundo, con personas y grupos semejantes a nosotros y sin un lazo sólido e íntimo, donde las relaciones comunitarias son casi imperceptibles; y si las hay, no son duraderas. Esto es lo que percibió Bauman (2006):

Para nosotros en particular, que vivimos en tiempos despiadados, en tiempos de rivalidad y competencia sin tregua, cuando la gente que nos rodea parece ocultarnos todas sus cartas y pocas personas parecen tener prisa alguna por ayudarnos, cuando en contestación a nuestros gritos de auxilio escuchamos exhortaciones a cuidar de nosotros mismos (...), la palabra *comunidad* tiene un dulce sonido. Evoca todo lo que echamos de menos y lo que nos hace falta para tener seguridad, aplomo y confianza. (p. VII)

No obstante, no olvidemos también que el mundo, del cual formamos parte, es el *hábitat* en el que personas extrañas se vuelven afines y cercanas, gracias a los espacios de interacción que propician, fundamentalmente, personas, grupos, organizaciones e instituciones del entorno; y mediante las cuales se crean nuevas conexiones, independientes del ámbito local de la familia de procedencia; y el proceso continúa, o bien se afianza alguna forma de unidad que se desarrolla con el tiempo o el vínculo entre sujetos se mantiene inevitablemente en potencia, a la espera de nuevas asociaciones. Desde el momento en que nace una unidad social concreta, como una pareja, una familia, un matrimonio, germinan, de igual modo, las relaciones comunitarias; y estas se mantienen estables en la medida en que sus miembros conviven mutua, recíproca e íntimamente. En efecto, la comunidad no es una etapa pretérita como muchos creen, sino es característico de cualquier grupo que establece relaciones cercanas, mutuas y duraderas. De esto se deduce que, si las parejas, familias y matrimonios de nuestro tiempo son más proclives a la inseguridad, a la disfuncionalidad, e incluso a la desintegración; es lógico entonces que las relaciones comunitarias varíen, cesen y se renueven de modo constante tanto por el

desgaste natural y las rupturas repentinas como por el efecto de la misma progresión de la unidad social en el contexto local y global. “Son dos, ante todo, los procesos epocales que modifican esencialmente los fundamentos de la convivencia en todos los campos de la acción: la *individualización* y la *globalización*” (Beck, 2006, p. 30).

Es un hecho que las relaciones comunitarias aparecen, se afirman, se trastocan, “envejecen” (a veces precozmente) y se renuevan en las interacciones con el mundo; el cual también promueve el individualismo, o sea el sujeto se esfuerza cada vez más en la búsqueda de felicidad, progreso y realización personal; alterando de paso el nexo con las unidades sociales de procedencia y sus expresiones colectivas. Además, la cuestión individualista de la acción humana repercute en la forma de pensar, representar y considerar al otro en el plano social. En este sentido, las percepciones de los encuestados del sector Mollepampa son disímiles: pese al 18.5% que indican que la sociedad no es individualista, el 26.9% expresan que lo es, pero en menor intensidad; y para el 34.6% lo es entre bastante y mucho. Incluso, el 16.9% que atisban un individualismo moderado acredita, en cierta medida, el alcance del mismo en las representaciones colectivas, las cuales compartimos, pero cada vez, con menos “ímpetu” y “energía” que antes (véase el Apéndice C).

Ser menos solidario o comunitario significa que los valores sociales están siendo atenuados por la extensión de los valores individuales que la globalización procura homogeneizar a nivel mundial.¹¹ El trabajo individual, la competencia, la autonomía, el éxito, la ambición, la libertad...; generan nuevas expectativas frente a los cambios que plantea la sociedad. Por ejemplo, el 86.9% de los encuestados manifiestan que el trabajo y la profesión son entre bastante y muy importantes (véase el Apéndice D), mientras que solo el 13.1% y 4.6% precisan que la sociedad es bastante y muy solidaria respectivamente (Véase la figura 3).

En realidad, los sujetos poseen valores de carácter asociativo, pero en las relaciones intersubjetivas son referentes ocasionales. Al respecto, el 39.2% de los pobladores del sector Mollepampa, establecen que la sociedad promueve poco los valores, tradiciones y costumbres; el 20%, medianamente; y solo el 22.3% y 2.3%, bastante y mucho respectivamente; cuestionando, de esta forma, a las instituciones como la familia, la iglesia y las organizaciones educativas, no tanto por la posesión de valores sociales, sino por la exteriorización permanente de los mismos. Los valores sociales no solo se transmiten y poseen individualmente, también se expresan en acciones colectivas.

¹¹ En este aspecto, Bauman (2006) reflexionó: (...) [es] difícil de corregir la contradicción existente entre seguridad y libertad (...) Es improbable que se resuelva alguna vez la disputa entre seguridad y libertad, como la disputa entre comunidad e individualidad (...). Es poco lo que podemos hacer para escapar de este dilema: sólo [*sic*] podemos negarlo asumiendo el riesgo (...). No podemos ser humanos sin seguridad y libertad; pero no podemos tener ambas a la vez, y ambas en cantidades que consideremos plenamente satisfactorias. (p. IX).

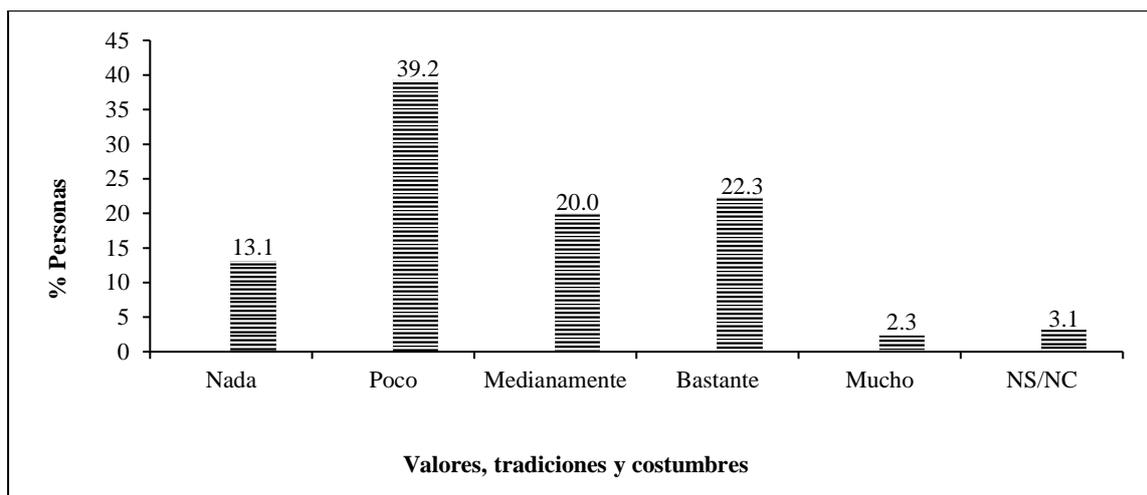


Figura 5. Porcentaje de personas y percepción de valores, tradiciones y costumbres. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

El cuestionamiento a las instituciones sociales por su dificultad de encauzar los valores sociales hacia la acción vinculante es un problema que merece reflexión, pues la indiferencia es manifiesta cuando las asimetrías y las desigualdades exacerbadas a los que menos tienen o se encuentran en situaciones adversas.¹² Es posible que a nadie le guste compartir lo que es fruto de su trabajo, esfuerzo y dedicación personal, sin embargo es difícil admitir que unos tienen las oportunidades y las condiciones de superación, mientras otros carecen de ellas.¹³

2.2 Desigualdades sociales y bienestar individual

El 26.9% y 15.4% de los encuestados expresan que la sociedad es poco y nada desigual sucesivamente. Esta percepción de la población es probable ya que los procesos de urbanización en el sector evidencian una dinámica económica emergente tanto en las actividades mediano empresariales de bienes y servicios como en las unidades domésticas y microempresas de base familiar; pero para el 39.2% la sociedad es entre bastante y muy desigual; y para el 14.6%, medianamente; revelando que aún persisten disparidades y no se tiene las mismas condiciones sociales, económicas y culturales para crecer equilibradamente.

¹² Los valores personales, éticos, económicos adquieren un carácter social cuando trascienden lo personal e involucran a los individuos con sus diversas experiencias, situaciones, vivencias y educaciones. Cuando vinculan y unen lo diverso.

¹³ El recurrir a canales legítimos para “hacerse de dinero” está limitado por una estructura de clases que no está plenamente abierta en todos los niveles para los individuos capaces. (...) Por una parte, se les pide que orienten su conducta hacia la perspectiva de la gran riqueza (...); y por otra, se les niegan en gran medida oportunidades efectivas para hacerlo de acuerdo con las instituciones. (Merton, 2002, pp. 224-225).

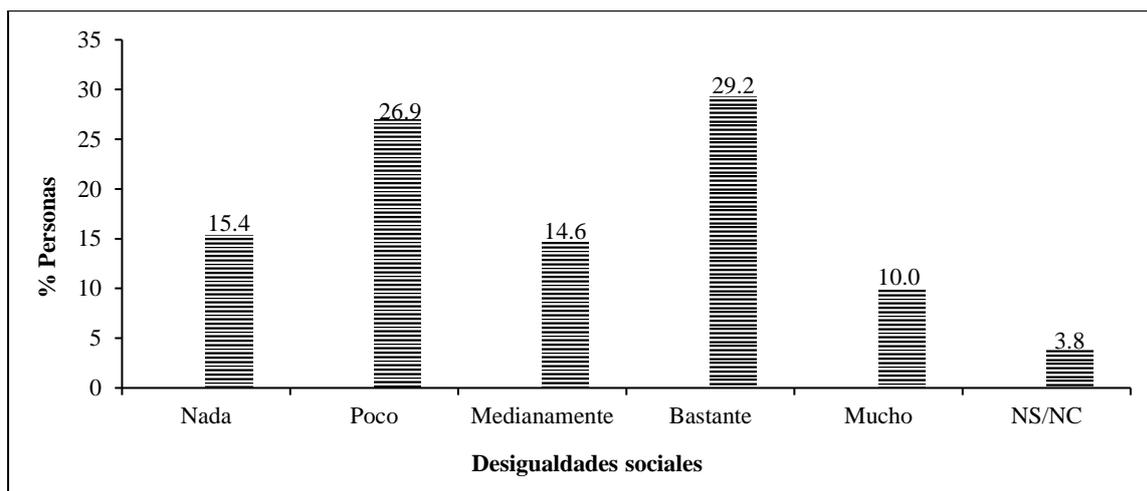


Figura 6. Porcentaje de personas y percepción de desigualdades sociales. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

La percepción de desigualdad también está relacionada con la situación actual de los encuestados; en este sentido el 41.5% están estudiando; el 31.5% tienen trabajo; mientras que el 15.4% no tienen trabajo y el 5.4% están buscando empleo (véase el Apéndice E). Esto indica que los que ostentan un empleo tienen mayores posibilidades de reproducir su fuerza de trabajo y proporcionan cierta comodidad familiar, pero los que no poseen un empleo tienen más inconvenientes para ser económicamente activos, acceder a servicios y satisfacer sus necesidades, más aún cuando la inestabilidad laboral es latente.

La desigualdad es un problema estructural arraigado en la sociedad que genera limitaciones en aquellos que lo padecen, es decir, no solo restringe el desarrollo del potencial humano, sino también erige un sujeto frágil al devenir. En esta orientación, el 35.4% expresan que en la sociedad las personas se preocupan entre bastante y mucho sobre su bienestar individual; el 31.5%, medianamente; y aunque para el 24.6% pocos se preocupan por el bienestar individual, sin embargo, las tendencias establecen que la situación objetiva del sujeto es cada vez más una preocupación individual que de interés compartido y recíproco (véase el Apéndice F).

Dar cuenta de las cuestiones de solidaridad, comunidad, individualismo, valores y desigualdad es elemental pues nos permite reflexionar sobre las tendencias de la religión en el contexto de la globalización cultural.

CAPÍTULO III

GLOBALIZACIÓN CULTURAL

La globalización no es un fenómeno nuevo. Las interconexiones entre sociedades han estado siempre presentes a lo largo de la historia.

Noam Chomsky

Los problemas de la globalización cultural se entrelazan con los problemas de la globalización económica y social, sobre todo, en lo que se refiere al problema de cómo <<gestionar>> a los perdedores en el sistema global.

Peter Berger

3.1 Valores culturales globales

La globalización cultural es un fenómeno emergente de la modernidad,¹⁴ en la cual la cultura adquiere un carácter global, es decir los valores, creencias y prototipos de un grupo/sociedad “desbordan” lo local/nacional¹⁵ constituyéndose en componentes referenciales del accionar de la humanidad; pero ¿qué elementos culturales se han ido globalizando a lo largo de la época moderna? Entre otras cosas, son los valores: progreso, bienestar, libertad, competencia, riqueza, individualismo, tolerancia, etc.; que el capitalismo globalizante propaga como “elementos unificadores” y “civilizadores”. La extensión de los valores globales exhibe la fragilidad de las fronteras nacionales y realmente pretenden unificar al mundo, pero en torno a las condiciones del capital y del dinero; los cuales orientan a los individuos a sus demandas y requerimientos (ahorro, inversión, consumo, etc.) y definen en gran medida sus objetivos personales, sus acciones, sus gustos y el uso de su tiempo.

(a) Progreso y bienestar

Efectivamente, el 37.7% de los encuestados del sector Mollepampa se asocian a los valores *progreso y bienestar* (véase la figura 7), evidenciando que el capitalismo globalizante no solo transnacionaliza corporaciones, formas de producción y organización del trabajo, sino también acopla sutilmente sus valores a las conductas y necesidades individuales; es decir, sugestiona las decisiones y determina las prioridades en la vida cotidiana como son la educación secular, el desarrollo profesional, el trabajo, el afán de lucro, el entretenimiento, etc.

¹⁴ Más concretamente de la <<modernidad tardía>> o <<alta>> (Giddens, 2014, p. 166); o de la *segunda modernidad* o *modernidad reflexiva*: “La individualización y la globalización son, de hecho, dos caras del mismo proceso de modernización reflexiva” (Beck, Giddens, & Lash, 2001, p. 29).

¹⁵ [El] ámbito de experiencia y acción de la generación emergente (...) ya no puede comprenderse como unidad limitada en términos nacionales, sino que está determinado por dinámicas de carácter global. Abarca imágenes y acontecimientos que sacuden el mundo, así como campañas, valores, redes, anhelos, marcas y símbolos globales que se expanden por las vías más diversas: la producción industrial y los mercados, los medios de comunicación y la publicidad, la migración y el turismo. (Beck & Beck-Gernsheim, 2008, p. 9-10).

Las ideas o modos de progreso –a la usanza de occidente– no dejan de circular en el espacio local, más aún cuando los mecanismos, estrategias y dispositivos globales de dispersión de cultura se renuevan paulatinamente para seguir promoviendo la pretérita receta: “a mayor libertad del capital por el mundo, mayor es la probabilidad de lograr el progreso y bienestar”. Y la mayoría de estados denominados o proclamados “democráticos” o “liberales”, lejos de examinar la racionalidad de la receta y sus repercusiones sociales, económicas, ecológicas, culturales, etc., a largo plazo; lo incorporan en las políticas de enseñanza y, a pesar de los cuestionamientos que puedan suscitarse, el sistema predomina y los individuos terminan asumiendo los valores hegemónicos; por ello se invierte la mayor cantidad de energía, recursos y tiempo en acciones seculares como el trabajo y la educación, unos para enfrentar los riesgos de desempleo e inestabilidad laboral y otros para aumentar o mantener sus privilegios, etc.

Entonces, es lógico deducir por qué se prioriza ciertas actividades en detrimento de otras, porque la globalización de los valores reconfigura el escenario local y delinea constantemente las prioridades individuales y sociales; flexibilizando de paso los vínculos con las representaciones colectivas e identitarias. Por ejemplo, para el 86.9% de los encuestados del sector Mollepampa, el trabajo y la profesión son entre bastante y muy importantes, pero solo el 17.7% asisten entre frecuente y muy frecuentemente al cementerio (véase el Apéndice G); y a los velorios el 9.2% (véase el Apéndice H). De igual forma, para el 93% la educación es entre bastante y muy importante (véase la tabla 6, capítulo V), sin embargo, solamente el 24.6% hablan entre frecuente y muy frecuentemente sobre temas religiosos (véase el Apéndice I); y prácticamente solo el 1.6% realiza frecuentemente ritos y ofrendas a la tierra (véase el Apéndice J).

Vivimos bajo los influjos de los valores del capitalismo global y, a la vez, asumimos –querámoslo o no– sus contradicciones en nuestras vidas. Los valores progreso y bienestar orientan y motivan la búsqueda –casi utópica– de una “buena vida”, sin embargo, el mismo sistema que promueve el progreso, también globaliza la sensación de inseguridad, a tal punto que el estrés y la depresión son síntomas progresivos de insatisfacción. “Hemos creído poder edificar una civilización de seguridad, pero ahora nos damos cuenta de que, lejos de eliminar los riesgos, ella misma produce otros nuevos” (Morin, 2010a, p. 33).

El mito del progreso está en crisis y parece diluirse y evaporarse en los discursos políticos de distinta índole. No obstante, para los ciudadanos de a pie sigue siendo su aspiración y su anhelo, más aún cuando al deseo de superación y prosperidad se agrega la necesidad histórica de sobrevivir. Esta es la situación crucial de por qué los individuos, grupos y sociedades, que comparten los ideales de la civilización occidental, se ven compelidos a aceptar los términos y condiciones del capitalismo global y su visión de progreso. Es decir, no es que los individuos abracen

irreflexivamente las promesas del sistema imperante, al cual cuestionan, critican y muestran su desacuerdo de vez en cuando; sino que, bajo esta forma de organización social, perciben que sus opciones de elección están sujetas a las dinámicas contradictorias de su noción de progreso. Es pertinente la reflexión de Morin (2010a) al respecto:

Existen potencialidades humanas que las civilizaciones inhiben, que nuestras sociedades reprimen. De ahí surge un interrogante sobre el progreso. El progreso ya no se concibe como una especie de ganancia permanente de lo mejor. La pregunta es: ¿qué perdemos cuando ganamos un progreso, un progreso técnico, un progreso material, un progreso urbanístico? Efectivamente, este problema es extremadamente actual en nuestra crisis de civilización. (pp. 41-42).

Así pues, si bien es cierto que el progreso material ha demostrado ser huidizo, variable y contradictorio; como valor global inmaterial sigue siendo la chispa que enciende e impulsa al motor humano, es decir continúa orientando sus fuerzas hacia la búsqueda de seguridad y bienestar, tal como se muestra en la figura 7.

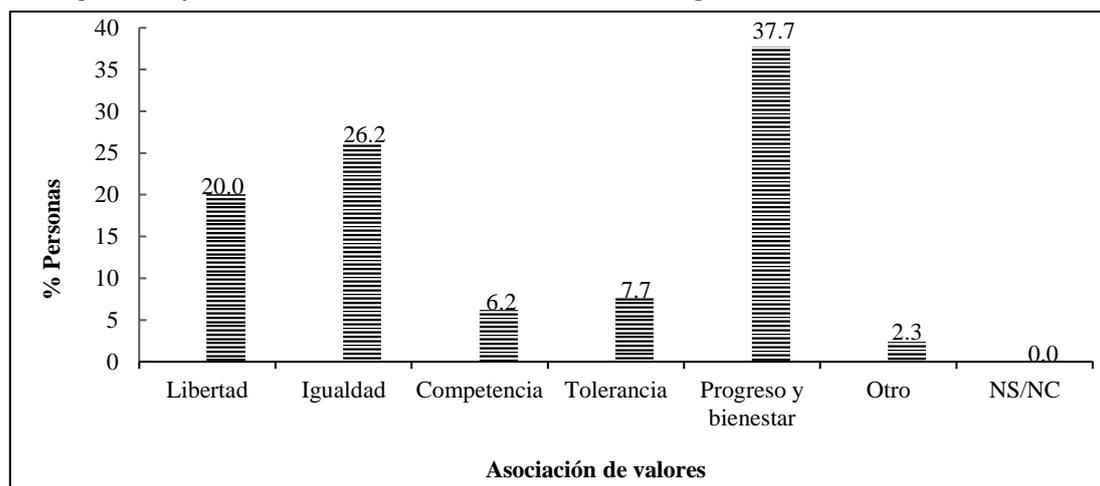


Figura 7. Porcentaje de personas y asociación a los valores globales. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

El coste inmediato de esta situación es la flexibilidad de los ritos y prácticas religiosas, porque ahora más que nunca el sujeto transita entre los quehaceres cotidianos (inherentes a cada estatus y rol social); la individualización que incentiva la perspectiva de progreso y emprendimiento personal; las acciones encauzadas a la educación secular, el trabajo y la movilidad social; y la persistencia en todo aquello que brinda goce material y emocional, incluido el entretenimiento y la actividad física.

(b) Igualdad

La igualdad como valor histórico y globalizador también fomenta, cual revulsivo, la unidad y la movilización de fuerzas individuales y sociales frente a situaciones de desigualdad, segregación o discriminación. Es un ideal muy potente, seductor y agitador que circula en las mentes y motiva la ligazón de ciertos grupos hacia la búsqueda de intereses mutuos como la reivindicación de derechos civiles, políticos, económicos y culturales; es decir, impulsa la cohesión ante la adversidad de una situación dada. No obstante, la concreción de una sociedad plenamente igualitaria no cuadra con la noción de igualdad del sistema hegemónico y de los grupos de poder incrustados en nuestras sociedades que, en teoría, pueden ser democráticos, pero en la realidad otorgan a cuentagotas ciertos derechos mientras que los problemas de desigualdad y pobreza se acrecientan. Es la situación antagónica y complementaria que encontramos en el sistema social: la igualdad como valor globalizador circula libremente, pero nuevamente el mismo sistema que la expande, la restringe a la vez; mejor dicho, la velocidad de propagación de la igualdad como valor es inversamente proporcional a las condiciones de igualdad que se generan concretamente en los individuos y grupos sociales. De hecho, estas condiciones son lentas y requieren de esfuerzo, de luchas y de movimientos sociales permanentes. Sin embargo, la expresión plena de la igualdad es compleja, pues la vida social es diversa no solo en cuanto a educación, salud, empleo y bienestar se refiere, sino también por la variedad de intereses que se entrecruzan y por la dialógica del sistema. Complementando este enfoque, es oportuno considerar lo que planteó Comte-Sponville (2004): “La igualdad social o económica (...) está casi excluida por el capitalismo, que quiere, al contrario, que la riqueza sea un factor de enriquecimiento y que los talentos individuales mismos sean una fuente de desigualdad” (p. 173).

Esta expresión del capitalismo global es un ejemplo de cómo el acceso, la forma y las condiciones en las cuales se adquiere la educación y los conocimientos, que varían de individuo a individuo, de grupo a grupo, de sector a sector y de sociedad a sociedad, es desigual y fragmentaria. Por ejemplo, en cuanto al mercado laboral, la elección de unos implica la exclusión de otros. En este escenario no solo se tiene en cuenta el talento, también las diferencias biológicas, étnicas, raciales, culturales o de género se añaden a la hora de elegir, contratar o fijar un determinado salario. De igual manera, la administración de justicia todavía adolece de prejuicios, intereses e ideologías que muchas veces ponen en duda su imparcialidad cuando diferencian a los individuos por cuestiones de género, etnicidad, estatus o clase. Ni que decir del acceso a la salud, la cual está dividida entre lo que provee el Estado y el sector privado por las diferencias sociales y económicas que influyen directamente en la calidad del servicio que reciben; etc.

Entonces, ¿cómo generar condiciones concretas de igualdad si nuestros propios Estados toleran situaciones de desigualdad? ¿De qué manera los individuos resisten y afrontan las diversas formas de desigualdad por el solo hecho de ser distintos? Esto denota que la universalidad de la igualdad como valor es importante ya que, a partir de ella, los individuos buscan permanentemente revertir las desigualdades y equiparar objetivos, logros o metas en relación con otros grupos sociales. Por eso, la búsqueda de igualdad como expresión concreta es una lucha constante e inherente a nuestras vidas, pues, de lo que se trata es de repeler la exclusión y la marginación en la globalización. El 26.2% de los encuestados del sector Mollepampa que se asocian a la igualdad como valor es un claro ejemplo al respecto (véase la figura 7).

Además, la difusión global de la igualdad también estimula la formación y la educación secular en los sectores sociales para que reflexionen sobre su situación social y reaccionen de algún modo. Ciertamente, el 67.7% de los encuestados del sector Mollepampa reflexionan entre frecuente y muy frecuentemente sobre el sufrimiento y la injusticia en el mundo (véase el Apéndice K), porque son conscientes de su entorno y de lo difícil que supone vivir en él.

(c) **Libertad**

La globalización, *grosso modo*, disemina la idea de libertad por el mundo como una especie de cualidad individual que poseemos para decidir, pensar, elegir y actuar voluntariamente; oponiendo resistencia a cualquier forma de opresión, dominio o sumisión. Claro que esta noción de libertad impulsó la emergencia de revoluciones, la caída de imperios, la formación de naciones, el libre pensamiento, el despegue de la ciencia y la tecnología, y la consolidación de la democracia; pero también, en esta etapa de globalización, ha servido a los objetivos del capitalismo global que, además de la libertad de los individuos, defiende a ultranza la libertad de movimiento del capital y de los mercados desregulados. La finalidad, en última instancia, es generar situaciones de libertad, necesarias tanto para globalizar, por ejemplo, los modos financieros, de especulación, y de consumo –con un sistema político que facilite la tarea– como también para incidir en nuestras vidas a través de los influjos implícitos e inadvertidos de su visión de libertad, la cual se propaga con mayor facilidad cuando tiene a su disposición los mecanismos de dispersión de cultura.

Es decir, el capitalismo globalizante requiere concretamente individuos libres, territorios y sociedades abiertas, entre otras cosas, para introducir y programar sus ideales, valores y objetivos en las aspiraciones, anhelos y necesidades humanas.

No solo en las empresas o mercados, también en las familias, escuelas, colegios, institutos, universidades, centros de trabajo, etc., la libertad como valor es muy apreciada para conceder y hacer realidad los proyectos individuales, pero la libertad *per se* no certifica que todos los individuos alcancen sus objetivos ni proporciona

formas alternativas de seguridad para todos. La expresión globalizada “ser libre” no es suficiente, por más que resaltemos sus virtudes inmediatas, pues es un hecho que adquiere la connotación del sistema hegemónico. Por ejemplo, se nos dice insistentemente que vivimos en una “sociedad libre”, pero ¿solo basta con eso? No, ya que no todos ejercen su libertad de la misma manera por las diferencias socioeconómicas que existen. Los pobres, desempleados, desposeídos, etc., son libres (o mejor dicho forman parte de una sociedad catalogada como libre), pero son más evidentes sus limitaciones para el ejercicio de su libertad real, que aquellos que poseen los recursos relativamente estables. Es decir, ¿cómo estos sectores de la sociedad pueden ejercer su libertad de acción, elección y expresión si apenas producen para sobrevivir?

El individuo, desde el punto de vista material y existencial, es libre en la medida en que genera o posee recursos y dinero de modo permanente, ya que de ello depende para ampliar sus márgenes de libertad, o sea tener más opciones de elección de las que comúnmente tiene. Por ejemplo, uno puede desear una mejor alimentación, una mejor vivienda, una mejor educación, una mejor atención en salud, etc.; no obstante, la elección no se reduce a lo que el individuo desee sino a lo que realmente posee. Si los recursos son escasos, limitadas también serán sus elecciones. A pesar de que en el entorno existe una gama de opciones, estas se reducen para aquellas personas, familias o sectores cuya capacidad productiva y adquisitiva es inestable. Por ejemplo, un padre o una madre pueden desear que sus hijos tengan la mejor educación en una institución privada y reconocida, pero si sus recursos no concuerdan con las cuotas mensuales de la institución educativa, estos terminan eligiendo a aquellas que se acomoden más a sus posibilidades que a sus deseos personales. O también, padres que antes tenían a sus hijos en instituciones educativas privadas, sin embargo, por la inestabilidad productiva y de trabajo, eligen lo que está económicamente a su alcance. De igual manera sucede con la alimentación, la vivienda, la salud o cualquier necesidad material que involucre una elección.

El trabajo es una medida de bienestar de un individuo y de una familia a la vez, y está relacionado con la libertad de elección. En efecto, en la vida cotidiana, uno decide y elige de acuerdo con los recursos y dinero que posee. Si los niveles de productividad o trabajo descienden, también disminuyen sus libertades concretas para satisfacer sus necesidades. Esta es la marca registrada del sistema que glorifica la libertad como valor global, pero, al mismo tiempo, limita las posibilidades para que los individuos y familias incrementen sus elecciones, porque, al mantener una forma de producción, acumulación y enriquecimiento que disimula y consiente la desigualdad y la pobreza de grandes masas, la libertad de elección se comprime generalmente a aquellas opciones accesibles.

De las diversas calidades de suministros, bienes, objetos, aparatos, dispositivos tecnológicos, información, conocimiento, entretenimiento, recreación, y demás servicios, etc.; el individuo elige –en la mayoría de los casos– de acuerdo con su capacidad económica, ya que si elige una opción más allá de sus posibilidades, es más probable que surjan desequilibrios en otros aspectos que requieren ser atendidos con los mismos recursos o parte de ellos. Ahora bien, si damos por hecho de que los recursos o el dinero están sujetos a fluctuaciones previstas o repentinas, entonces es lógico que los individuos y familias más inestables sean más proclives a circunscribir sus elecciones más allá de sus expectativas o preferencias; porque una elección puede afectar a otras si se excede en el uso de los recursos disponibles; teniendo como efecto: necesidades insatisfechas o cubiertas deficientemente. No es lo mismo elegir sin recursos, con recursos precarios, o con recursos relativamente estables. Hay una enorme diferencia con respecto a los hogares desfavorecidos o con carencias permanentes, pues no solo se abstienen o privan de muchas cosas, sino que también tienen que asumir los compromisos y obligaciones del Estado, como, por ejemplo, los impuestos prediales y tributarios, y, agregado a ello, los recibos mensuales de agua, luz y desagüe; lo cual incrementa las posibilidades de insatisfacción, postergación o cancelación de otras necesidades, objetivos y prioridades. De hecho, el reporte del *Índice de Progreso Social Regional del Perú 2017* aclara el panorama y muestra que solamente:

- (a) el 58.62% de habitantes de la región Cajamarca cubren sus necesidades básicas (nutrición, cuidados médicos básicos, agua, saneamiento básico, vivienda y seguridad personal); mostrando un nivel de progreso social medio bajo.
- (b) De igual manera, solo el 54.64%, viven en situación de bienestar (acceso a conocimientos básicos, acceso a información y telecomunicaciones, salud y calidad ambiental); evidenciando un nivel de progreso social bajo.
- (c) Y únicamente también el 53.34%, logran acceder a oportunidades (derechos personales, libertad de expresión, tolerancia e inclusión); cuyo nivel de progreso social es igualmente bajo. (CENTRUM Católica & Social Progress Imperative, 2017, pp. 11-13).

De acuerdo con nuestra perspectiva y planteando estos datos como ejemplo, resulta claro que la libertad de elección, en cuanto a bienes y servicios se refiere, no se concretiza de la misma forma en todas las situaciones que se presentan. Por un lado, y en ciertas circunstancias, el individuo elige dentro de un abanico de opciones, y en otras, no; no porque voluntariamente inhiba lo que desea, sino por los recursos que requiere para solventarlos, e incluso muchas veces termina adquiriendo algo, no de acuerdo con lo que él quiere, sino con lo que realmente tiene en su bolsillo. Por ejemplo, tres madres de familia que van al mercado a comprar insumos y alimentos para cuatro integrantes del hogar y para una duración de 15 días, con recursos

económicos dispares de 580, 230 y 110 soles respectivamente, ¿tienen las mismas opciones de elección? Potencialmente las tres tienen la libertad de elegir tal o cual producto, no obstante la disparidad de dinero determina la elección de la cantidad, la calidad, el tipo y la variedad de bienes que cada una de ellas va a adquirir.

Esto nos permite deducir que: si la situación económica es favorable, aumentan las probabilidades de elegir productos o servicios con estándares aceptables de calidad; mientras que si la situación es adversa, probablemente también se reduzcan las opciones de elección hacia bienes o servicios de regular y baja calidad. Esto no quiere decir que una persona con ingresos bajos esté impedida de adquirir un bien o servicio de regular o alta calidad; puede hacerlo (como muchas personas lo hacen), pero asume más riesgos con su dinero, el cual tiene que distribuirse también en otras prioridades para así evitar posibles deudas.

La posesión de recursos o dinero es un indicador ineludible tanto del nivel de satisfacción de necesidades básicas, bienestar y oportunidades;¹⁶ como de libertad socioeconómica; y a la vez sus variaciones suelen evidenciar mejoras, riesgos, precariedades y carencias.

Ahora bien, si la libertad de elección se vincula con la adquisición, administración y movimiento de recursos y dinero, entonces las decisiones, acciones, esfuerzo y tiempo van a estar orientadas, en mayor medida, a producir recursos y generar dinero (*RyD*); los cuales a su vez incrementan las posibilidades de elección y otras libertades. Dicho de otro modo, los *RyD* hacen posible la libertad socioeconómica (más allá de la libertad individual y territorial; necesarias, pero no suficientes), y esta a la vez contribuye a incrementar otros tipos de libertades.¹⁷

Una de ellas es la educación secular, la cual no se concreta sino mediante la inversión y el dinero (público o privado), y es uno de los factores que posibilitan, más no garantizan, el pasaporte a otros tipos de libertades, como la propia libertad socioeconómica, la libertad de consumo, la libertad política, etc.; que, de igual modo, repercuten recursivamente sobre las bases que las impulsan. Por tanto, para poseer recursos y dinero es necesario contar, como mínimo, con una actividad productiva o un trabajo. Para tener una actividad productiva o un trabajo se requiere algún tipo de educación, formación o experiencia. Para tener algún tipo de educación, formación o experiencia es preciso contar con instituciones autónomas. Para tener instituciones

¹⁶ Estas son las tres dimensiones básicas del progreso social, de acuerdo con el reporte del índice de Progreso Social Regional 2017 (CENTRUM Católica & Social Progress Imperative, 2017).

¹⁷ ¿Se podrán ejercer las libertades (de opinión, expresión, conciencia, pensamiento, religión, asociación, reunión, manifestación, etc.) por sí mismas y sin el sustento de recursos, alimentos, proteínas, vitaminas, minerales, etc., que requiere el cuerpo y el cerebro para llevarlas a cabo? Evidentemente no. Es en este sentido que los recursos y el dinero, en muchos casos, son el fundamento de aquellas libertades. Por ejemplo, es importante recordar lo que Blakemore & Frith (2011) argumentaron: “el cerebro obtiene casi toda su energía de la glucosa, que es transportada en el torrente sanguíneo. No es ninguna sorpresa que comer con regularidad sea importante para que funcione el cerebro” (pp. 314-315).

autónomas es necesario un tipo de sistema sociopolítico que garantice la libertad y lo reafirme permanentemente.

Esta crítica, no en vano, nos permite dilucidar que, en general, unos tienen más libertades que otros; y de hecho, los que amplían sus libertades pueden elegir y discriminar entre varias opciones (bienes, servicios, información, cultura, entretenimiento, etc.) y se adaptan más rápido a los flujos seculares de la modernización que, al impulsar *ex professo* el individualismo, flexibiliza inevitablemente los preceptos y creencias heredadas de antemano, las expresiones colectivas (como la cooperación y la integración dentro de las unidades sociales, las cuales no desaparecen mientras se mantenga algún tipo de enlace) y los nexos con las costumbres y tradiciones. Queda claro que, la ampliación de las libertades es *conditio sine qua non* de una buena vida, pero, de manera simultánea, engendran flexibilidad, no solo de los vínculos sociales que nos aportan seguridad, sino también de nuestras certezas y convicciones más arraigadas.

Aunque la libertad como valor global se difunde por el orbe sin mayores ataduras mientras que crecen las dificultades y contradicciones para concretizarla, aún representa el ideal de la realización personal. De hecho, ocupa el tercer lugar en las preferencias de los encuestados del sector Mollepampa, con el 20%, superado únicamente por los valores “progreso y bienestar” e “igualdad”; y entre los tres abarcan el 83.9% (véase la figura 7); y solo el 7.7% y el 6.2% se asocian a los valores “tolerancia” y “competencia” respectivamente.

Por consiguiente, estos valores e ideales no solo se han globalizado y están impresos de algún modo en la red cerebral, sino que a la vez retroactúan incorporándose en las decisiones y elecciones individuales; unos en mayor intensidad que otros claro está.

Al respecto, los medios y dispositivos masivos de comunicación actuales cumplen efectivamente con su cometido: propagar los valores globales, unidos con la “mentalidad” del sistema hegemónico. En este aspecto, retoma actualidad el pensamiento de De Moraes (2005), quien sostuvo:

Los media desempeñan una función estratégica primordial como máquinas productivas que legitiman ideológicamente la globalización capitalista (...) los dispositivos de comunicación concatenan, simbólicamente, las partes con las totalidades e intentan unificarlas en torno a creencias, valores, estilos de vida y patrones de consumo casi siempre alineados con la razón competitiva de los mercados globalizados. (párr. 2).

3.2 Medios de comunicación

Los medios y dispositivos de comunicación e información son los mecanismos de dispersión de cultura más eficientes jamás creados que, entre otras cosas, sirven al capitalismo globalizante en la difusión sutil y planificada de sus valores a escala planetaria; renovando, de modo incesante, sus instrumentos y estrategias publicitarias para garantizar la atención de sus potenciales clientes. “En efecto, la realidad social de hoy, la modernidad globalizada, se caracteriza por los ámbitos de acción globalizados del capital, la expansión de las tecnologías de la comunicación y transporte...” (Beck & Beck-Gernsheim, 2008, p. 11). Los sistemas artificiales y las tecnologías de información favorecen la globalización cultural porque son la “plataforma física” mediante las cuales los contenidos circulan como opciones de elección y de consumo, no obstante, es crucial lo que propuso Appadurai (2001):

La globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura, pero incluye la utilización de una variedad de instrumentos de homogeneización (armamentos, técnicas publicitarias, hegemonías lingüísticas, modas y estilos de ropa) que son absorbidos en las economías políticas y culturales locales... (p. 55).

(a) La televisión

La televisión, como todo dispositivo tecnológico, se renueva paulatinamente para fomentar su consumo en las grandes masas y mejorar la emisión de sus contenidos con el objeto de seguir acaparando la preferencia de los televidentes; y ahora incluso está la posibilidad de acceder a determinados programas televisivos a través de los ordenadores y teléfonos móviles, de un modo más personalizado e interactivo. ¡Ah!, y en esta dinámica de consumo está la televisión de paga o *pay per view*, como alternativa a la televisión abierta, cuyos canales al ser limitados, circunscriben las opciones a los contenidos habituales. Sea como fuere, la presencia en los hogares y los niveles regulares de sintonía de la televisión demuestran su carácter influyente y globalizador. Esto es perceptible, ya que únicamente el 0.8% de los encuestados del sector Mollepampa no acceden a la televisión; entre tanto, la gran mayoría lo hace, algunos –eso sí– con más regularidad que otros; como se observa en la figura 8.

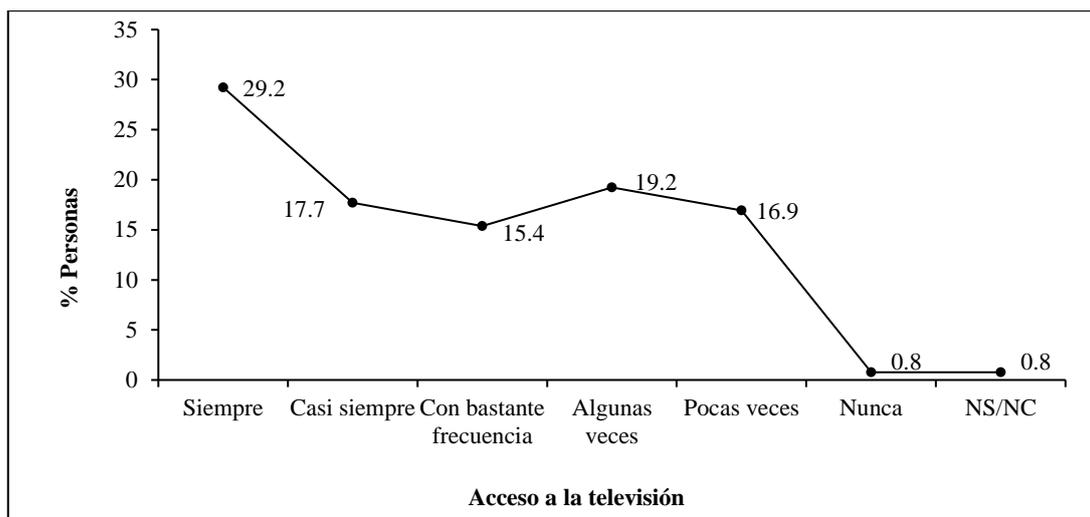


Figura 8. Porcentaje de personas y acceso a la televisión. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Los datos evidencian que el sujeto está expuesto a los contenidos simbólicos y subliminales de la televisión, conquista su tiempo,¹⁸ creando hábitos de conducta en función de la propia programación, y, a menudo, restringe potenciales acciones colectivas.

La gran variedad de programas televisivos, principalmente de señal abierta, tienen una característica particular: focalizar al televidente y sus preferencias, es decir captar los mayores niveles de sintonía en los diferentes estratos sociales. Para ello, los arquitectos de lo audiovisual aprovechan la estructura emocional del sujeto en el diseño de sus contenidos, soslayando muchas veces si aquel contenido instruye, educa o forma individuos con valores sociales. Es un hecho que la televisión se ha convertido en un medio socializador por excelencia, componente imprescindible de la dinámica humana; pues no solo mantiene informado al mundo, sino también ha creado lazos artificiales, amalgamando realidad, ficción, fantasía, sueños e ideales; insumos necesarios para salvaguardar la atención del televidente, sin que este sea plenamente consciente de su posición con respecto a los contenidos de aquel medio.

Esta reflexión permite interrogarnos, ¿cuán críticos somos con lo que vemos y oímos en la televisión? Dialógicamente, la televisión es complementaria y antagónica a la vez. Por un lado, utiliza la red satelital para suscitar el “contacto artificial” con distintas realidades y expresiones culturales; y por otro, es potencial que el individuo sea un receptor acrítico, habituado a cubrir su espacio con elementos de distracción y pasatiempo, distanciándose de la conciencia colectiva. En esta perspectiva, Finkielkraut & Soriano (2006) argumentaron:

¹⁸ De manera desproporcional, al aumentar el tiempo del sujeto en su relación artificial con la televisión, disminuye el tiempo en sus relaciones sociales de asociación y cooperación, más aún con las instituciones que promueven tradiciones, costumbres y valores que ayudan a reafirmar la identidad colectiva. De esta manera la cultura local se muestra frágil para conservar su regulación de la conducta individual.

El espectador se convierte simultáneamente en esclavo de su voluntad, en el rehén de su propio poder discrecional. Encerrado en su demanda, librado a la satisfacción inmediata de sus deseos o de sus impacencias, preso de *lo instantáneo*, el hombre del control remoto no está condenado a ser libre, está condenado a sí mismo por su fatal libertad. Nada está prohibido para él, salvo quizá quedar él mismo inhibido o desconcertado. Y esta condena se agrava: al poder de hacer *zapping* y de interrumpir agrego ahora el de navegar, clickear e intervenir. (p. 25).

(b) Internet

A diferencia de los canales televisivos que tienen las opciones de señal abierta y de pago; internet “apunta” directamente a la capacidad pecuniaria del cliente. Esto, sin lugar a dudas, influye en el acceso a dicho medio. Por ejemplo, en comparación con el 0.8% que no acceden a la televisión, el 14.6% no lo hace a internet. Pese a esta realidad, las tendencias indican que internet, de acuerdo con la figura 9, se ha posicionado súbitamente en el quehacer de las personas e instituciones.

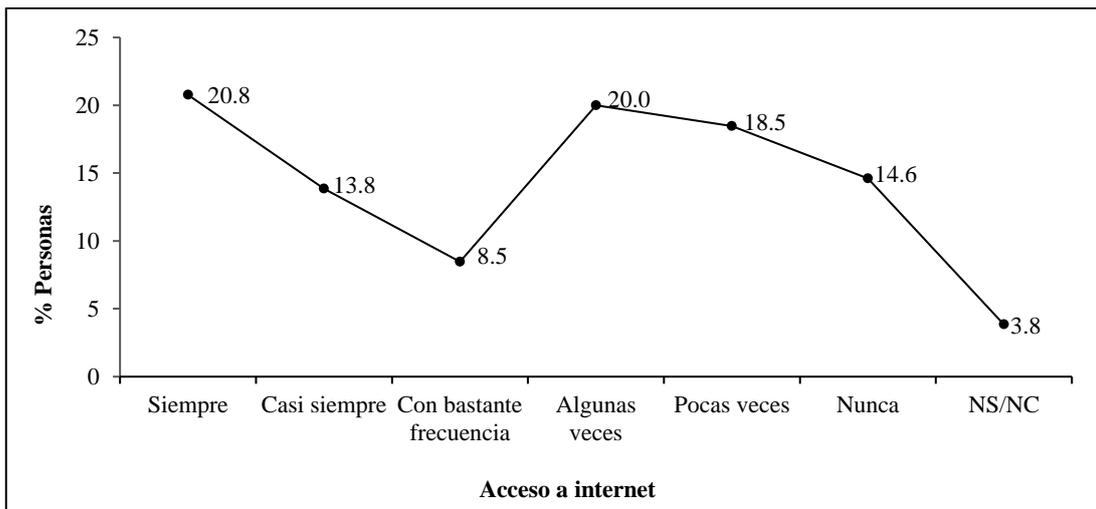


Figura 9. Porcentaje de personas y acceso a internet. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Es decir, no solo brinda la posibilidad de acceso instantáneo a diversas formas de cultura, conocimiento y entretenimiento, sino también ha fundado un espacio de comunicación cosmopolita y artificial, basado en redes cibernéticas que avasallan las fronteras nacionales; flexibilizando los conceptos de “tiempo” y “espacio” en el transcurso de una comunicación simultánea entre sujetos cercanos y distantes. “Gracias a las prótesis técnicas cada vez más integradas a nuestro entorno (...) acabamos por estar *siempre disponibles, siempre accesibles* para los agentes o los acontecimientos que surgen en la red a cada instante” (Finkielkraut & Soriano, 2006, p. 57).

La creación de cuentas en Hotmail, Outlook, Skype, Gmail, Twitter, Instagram, Facebook, WhatsApp, etc., y el acceso a los datos de personas y organizaciones mediante sistemas y programas; muestra la enorme influencia de internet en el intercambio acelerado de información, mensajes, opiniones y arquetipos; propiciando relaciones post *face to face*, o impersonales entre individuos y grupos sociales. Los sistemas artificiales y los nuevos dispositivos de comunicación están modificando las expectativas del sujeto frente a la tecnología, influyendo en sus mentalidades y conductas futuras.

En este escenario, la globalización cultural, a partir de los influjos de los medios de comunicación y dispositivos tecnológicos, trastoca y menoscaba el tiempo del sujeto en relación con la conciencia colectiva y ha expuesto al individuo a la proliferación constante de valores y antivalores del sistema-mundo.¹⁹ “Así, la globalización, a la vez una y plural, conoce una crisis propia, que acerca y disgrega, unifica y separa” (Morin, 2011, p. 22).

3.3 Coexistencia de los valores globales y las particularidades culturales en el espacio local

Stricto sensu, los individuos y grupos sociales cohabitan un mundo común y extenso (con gran variedad de especies y recursos naturales), cuyas expresiones culturales, diversas de igual modo, emergen a partir de experiencias y acciones singulares y compartidas. Por lo que al interrelacionarse ponen en riesgo su idiosincrasia ante los embates de la cultura mediática y los ideales del sistema hegemónico. La globalización cultural ha propiciado que las sociedades se acerquen, se re/conozcan e interactúen a gran escala, pero la coexistencia de valores globales y las particularidades locales –en un espacio determinado– depende del nivel de tolerancia²⁰ hacia lo diferente y libertad de adoptar esquemas foráneos.

De acuerdo con la percepción de los encuestados, el 26.9% considera que la sociedad es poco tolerante y promueve la libertad del individuo; y el 6.9%, nada. Esto enseña lo complejo que es para el hombre compartir un territorio con su propia especie, reconocer sus semejanzas/diferencias y comprender sus actitudes, acciones y estilos de vida; pues, sea en espacios cercanos o lejanos, el individuo puede segregar, discriminar o marcar distancia con unos y ser indulgente con otros. El carácter etnocéntrico de evaluar a los demás con patrones o estándares particulares de un grupo siempre emerge en las relaciones cotidianas.

¹⁹ “El sistema-mundo en el que ahora vivimos, el cual ha tenido sus orígenes en el siglo XVI en Europa y América. El sistema-mundo moderno es una ECONOMÍA-MUNDO-CAPITALISTA” (Wallerstein, 2006, p. 136).

²⁰ El nivel de tolerancia estriba no sólo en las preconociones, prejuicios y valores que una persona/grupo tenga del otro, sino también en la conducta de este con sus iguales y diferentes.

Por el contrario, el 28.5% de aquellos (as) que indican que la sociedad es medianamente tolerante y promueve la libertad del individuo, y el 33.8% entre bastante y mucho; demuestra también que la sociedad es permisiva y condescendiente con sus miembros cuando estos acceden, adoptan o tienen la libertad de relacionarse con otras formas de vida y de conducta.²¹

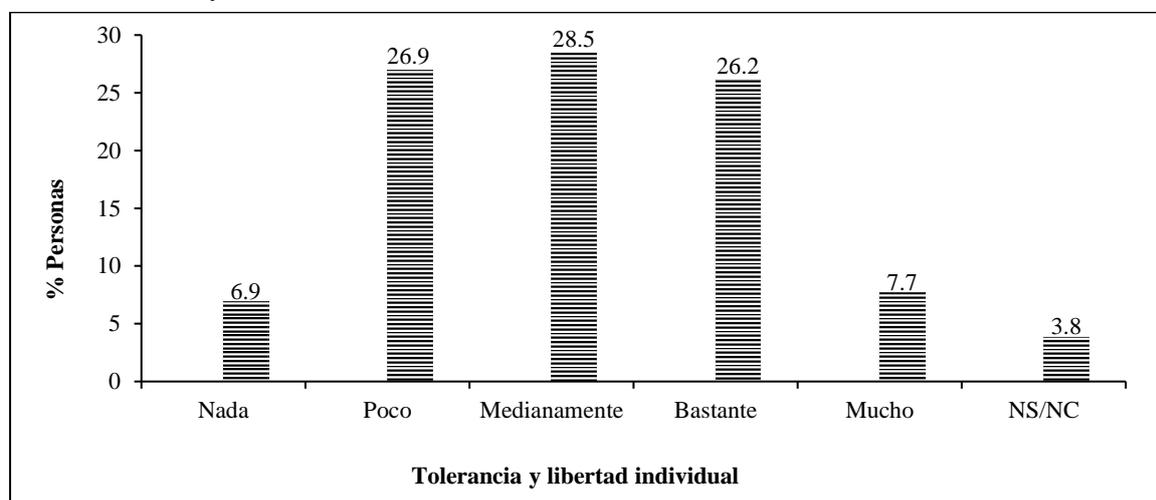


Figura 10. Porcentaje de personas y percepción de tolerancia y libertad individual. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

La coexistencia de valores globales y particularidades locales en un mismo espacio depende también cómo estos se encuentran interiorizados y cuán importantes son en la vida individual y grupal. Nadie actúa de la nada, el sujeto se re/socializa y des/aprehende constantemente. Las expectativas de acción no son estables en las interacciones sociales porque la sociedad, al ser cambiante, influye sobre él, acentuando la importancia de ciertos valores en detrimento de otros. Por ejemplo, con respecto a la asociación a los valores *progreso y bienestar, igualdad, y libertad*, que en conjunto ascienden al 83.9%, mientras que el 54.6% no asisten a la procesión del Señor de los Milagros o a la Virgen de los Dolores (véase el Apéndice L). De igual forma, el 38.5% y el 35.4% se informa poco y nada sucesivamente sobre la religiosidad o espiritualidad a través de documentos de la comunidad religiosa (véase el Apéndice M).

Estas tendencias indican que los valores de carácter global coexisten con los referentes locales, pero asimétricamente. La cultura aportada por la sociedad a una generación determinada en el tiempo no se encuentra en las mismas condiciones para las nuevas ascendencias, precisamente porque son otros sujetos, otros tiempos y otras circunstancias.

²¹ Al respecto el 76.9% de encuestados (as) del sector Mollepampa están entre de acuerdo y muy de acuerdo que las personas están cada vez más influenciadas por los modos culturales externos como la música extranjera, la moda y el individualismo (véase el Apéndice N).

CAPÍTULO IV

RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD

La religión se presenta bajo diferentes condiciones socioestructurales en diversas formas históricas, y permanece como un elemento esencial de la vida humana, que conecta a cada ser humano y sus experiencias personales de trascendencia con una visión colectiva sobre lo que es una vida buena.

Thomas Luckmann

Por lo que respecta a la religiosidad, es evidente que hoy vivimos una especie de transición. El catolicismo celebra una cultura del ojo, cuya globalización mediática posibilita una presencia mundial, una simpatía sin las obligaciones de la pertenencia capaz de cohesionar (...) esa religiosidad que fluctúa libremente.

Ulrich Beck

4.1 La religión en el sector Mollepampa

La población del sector Mollepampa es predominantemente cristiana. Los datos revelan que el 91.5% profesa el cristianismo, 3.8% otra religión y el 4.6% ninguna religión. La inclinación por la religión judaica, islámica e hinduista aún no marcan, por el momento, una tendencia emergente (véase el Apéndice Ñ).

De la población cristiana, el 65.4% son de confesión católica; y el 26.2%, evangélica (véase el Apéndice O). Estos datos expresan una mayor inclinación por la religión católica, pero no es hegemónica, dado el porcentaje de cristiano/evangélicos en el sector, quienes – más que otros– han contribuido a desmonopolizar el influjo del catolicismo en cuanto a creencias y ritos cristianos.

La devoción religiosa que una persona confiesa en ciertas circunstancias de su vida es inestable, porque los procesos de conversión, sea del catolicismo al evangelismo o viceversa, es una posibilidad ligada a sus experiencias vividas. Los datos revelan que del 26.2% de las personas que profesan el evangelismo, el 14.6% antes eran católicas.

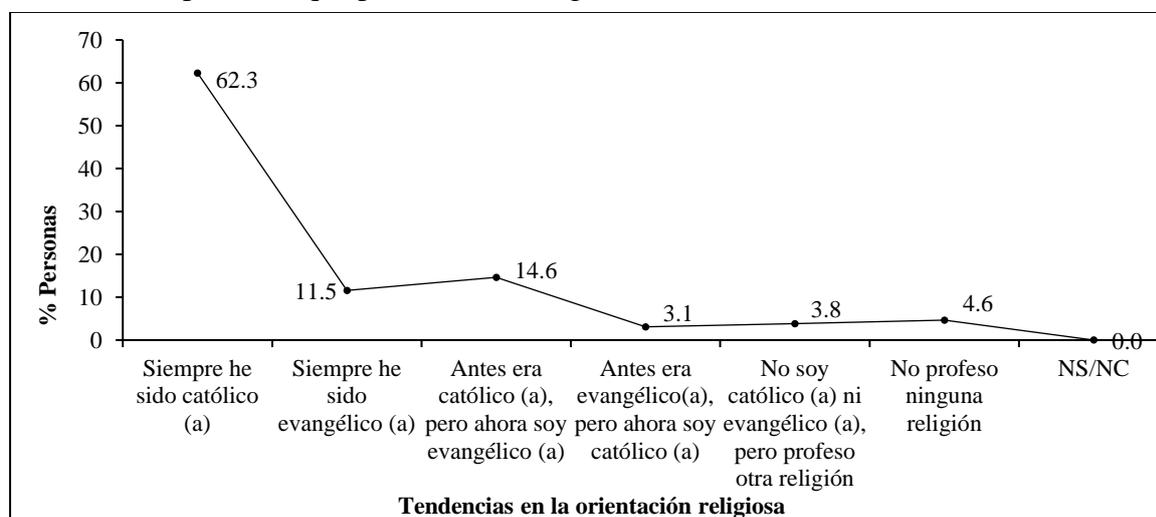


Figura 11. Porcentaje de personas y tendencias en la orientación religiosa. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

De igual modo, de acuerdo con la figura 11, la conversión de la religión católica a la evangélica es mayor que de la evangélica a la católica: El mencionado 14.6% (antes eran católicos, pero ahora son evangélicos) frente al 3.1% (antes eran evangélicos, pero ahora son católicos). La conversión al evangelismo denota que las organizaciones cristiano/evangélicas –con y sin nominación– son sistemas alternativos del simbolismo cristiano que han re/interpretado –en forma variada– el contenido de la doctrina, reestructurando su relación interna (entre los integrantes del sistema religioso) y externa (entre los integrantes del sistema religioso y la sociedad); permitiendo que diversas tendencias cristiano/evangélicas coexistan fundamentadas en el mismo código.

De los que profesan el evangelismo, el 44.1% son de tendencia pentecostal, 17.6%, adventista y bautista respectivamente; mientras que el 20.6% tienen otras tendencias cristiano/evangélicas (véase el Apéndice P). El dinamismo del movimiento pentecostal, con respecto a las demás tendencias cristiano/evangélicas, denota su capacidad de despliegue y ajuste a diversos ámbitos sociales. Así lo entendió Berger (2002):

El protestantismo evangélico, especialmente en su versión pentecostal, es el movimiento popular más importante que sirve de vehículo (inadvertido en su mayor parte) de la globalización cultural. Se trata de un movimiento que ha conseguido un alcance increíble (en amplias zonas del este y del sudeste asiático, en las islas del Pacífico, en el África subsahariana y, de manera más espectacular, en América Latina). (p. 20).

Como organización se proyecta de “adentro hacia fuera”, es decir, no espera al individuo en sus altares, sino se dirige a él, percibe sus vivencias y avatares; posibilitando que las interrelaciones sean contiguas y próximas, tanto en la comunidad de creyentes como en los potenciales seguidores.²² Encauzar la institución religiosa al individuo, suscitando relaciones más directas y cercanas, no es ajeno a las demás tendencias cristiano/evangélicas; pero es la organización pentecostal quien más está fomentando los “procesos de acercamiento” a la vida profana, sea a través de prédicas, campañas y convenciones o mediante la propagación de contenidos religiosos por dispositivos audiovisuales en constante innovación tecnológica como la radio,²³ televisión e internet.

Pese a que el 16.2% de los encuestados del sector Mollepampa sintonizan medianamente los programas religiosos de Bethel televisión como la hora de la transformación, tiempos de clamor, campañas y convenciones; y el 8.4%, entre bastante y mucho (véase el Apéndice Q); Bethel se ha convertido en una alternativa de elección individual y colectiva frente a la compleja programación secular que acapara las preferencias del televidente, es decir, a pesar de los limitados niveles de sintonía, es la institución pentecostal –en contraste con las demás tendencias cristiano/evangélicas e

²² Desde su constitución, el pentecostalismo no ha sido un fenómeno cerrado, circunscrito al ámbito local/nacional del cual emergió, sino ha ido abarcando grandes regiones del mundo.

²³ Aunque no a menudo, el 16.9% de los pobladores del sector Mollepampa se informan medianamente de la religiosidad a través de la radio; y el 11.5%, bastante y mucho (véase el Apéndice R).

incluso católicas— quien dirige “la iglesia” al individuo aprovechando los medios disponibles.

Por otro lado, tanto pentecostales, adventistas, bautistas como personas de otras tendencias cristiano/evangélicas no se excluyen y rechazan entre sí, sino coexisten en un mismo espacio y se toleran —complementaria y antagónicamente— conscientes de sus diferencias.²⁴ Es por ello, que el 47.6% de los encuestados del sector Mollepampa toleran entre siempre y bastante a las personas con valores, creencias y prácticas religiosas distintas a la suya; y el 23.1%, casi siempre (véase el Apéndice S). Como todas estas tendencias se fundamentan en el mismo código, la diferencia estriba en la forma de estructurar los comportamientos y las prácticas religiosas a partir de las experiencias con el mundo sagrado.

4.2 Religiosidad

4.2.1 La religiosidad experiencial

Esta dimensión de la religiosidad alude al nivel de adhesión emocional hacia la religión, o bien el apego a un “ser supremo”, o bien a entidades con “cualidades” ascéticas, divinas o milagrosas; que, de acuerdo con la relevancia en la vida del sujeto, generan gozo, temor, desencanto y esperanza; es decir, el sujeto percibe y siente su religiosidad a partir de sus experiencias cotidianas con lo sacro. Considerando que el 93.1% de los pobladores del sector Mollepampa creen en Dios como espíritu o fuerza vital (véase la figura 22), ¿en qué nivel de intensidad se expresa el apego emocional hacia Aquel?

²⁴ En tal sentido, el pastor Julio César Alayo, de la Iglesia de Carolina del Norte en Perú, precisó: “Soy tolerante (...) Tengo amigos mormones, sabáticos, testigos de Jehová; converso con ellos... [si no] cómo entonces nosotros podemos hablar de amor (...) El amor es desinteresado.” (Entrevista realizada el 21/11/2019). O lo que Andrés Aquino (miembro de la Casa de Oración Evangélica, que funciona en su propia vivienda y sin denominación) planteó: “Cuando una iglesia evangélica nos invita, por ejemplo para su aniversario, vamos, nos reunimos (...) pues como la palabra dice, debemos buscar a Dios en comunión.” (Entrevista realizada el 23/11/2019).

(a) Veneración a Dios

Los niveles de devoción a “Dios”²⁵ se expresan de la siguiente manera:

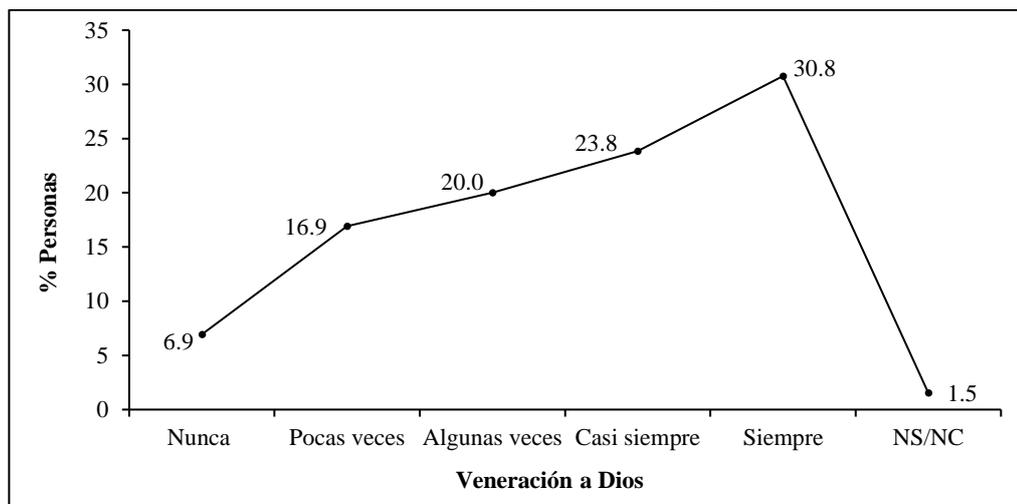


Figura 12. Porcentaje de personas y sentimiento de veneración a Dios. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Las tendencias muestran, *grosso modo*, que las personas veneran a Dios, pero no lo hacen de modo uniforme, ya que las distintas experiencias en el mundo de la vida configuran una percepción desigual, más aún si el sujeto es asediado por valores, conductas e instituciones seculares que ocupan gran parte de su vida. De igual modo, es en el trayecto de la vida –“de idas y vueltas”, “de buenas y malas”, “de alegrías y tristezas”– donde también fluctúa la inclinación a lo sagrado.

El sentimiento asociado a un ser supremo o a entidades atribuidas como prodigiosas o extraordinarias puede decrecer o aumentar cuando se incluye y agrega más información, más datos, más experiencias, etc., al bagaje cultural que posee el cerebro. Ahora bien, este bagaje cultural subjetivo, además de estar compuesto de creencias míticas, mágicas, religiosas o espirituales, también posee ideas, representaciones y criterios racionales, producto de la relación con el mundo laico y la curiosidad, las cuales aprovecha para acrecentar sus habilidades cognitivas, técnicas y productivas; necesarias para desenvolverse en el ámbito competitivo. De hecho, si la información laica y religiosa se encuentran en la red cerebral –formando patrones neurales– y estas están influenciada por los *inputs* o estímulos del entorno, entonces no se mantienen en el mismo estado, es decir ambas son susceptibles al cambio, a la complementariedad, al reforzamiento o al cuestionamiento; por la inclusión y asimilación –repetimos– de nueva información, nuevos datos, nuevos aprendizajes y nuevas experiencias.

Estos aspectos cruciales hacen al cerebro más flexible; y si este cambia, también oscilan los sentimientos asociados hacia la entidad “Dios”. Es decir, el

²⁵ Lo que se pretende en este acápite es analizar los flujos de la religiosidad, teniendo en cuenta el constructo o la entidad abstracta “Dios”, como proceso bio-psico-socio-cultural que emergen en las múltiples experiencias con el mundo natural y social; y en torno al cual se edifican creencias, dogmas y representaciones diversas.

“fervor” sentimental y emocional²⁶ es susceptible a variación cuanto más las acciones y elecciones individuales transcurran por ambientes seculares, cuanto más información laica y racional (en comparación con la religiosa) fluyan por los cerebros; sin embargo, estas no expurgan los sentimientos asociados a lo religioso o espiritual a la “periferia del olvido”, más bien lo flexibilizan; y un ejemplo de esta flexibilidad son las tendencias que observamos en la figura 12.

Asimismo, el 6.9% de los encuestados que no sienten veneración por Dios ilustra que la información secular y racional infunde también la duda, y esta acentúa, además de la flexibilidad de los dogmas religiosos, la refutación y el cuestionamiento de los mismos. Es decir, la duda –incluso en personas que cultivan las ciencias– conlleva, en unos casos, a la complementariedad; y en otros, a tendencias más escépticas y antagónicas.

(b) Temor a Dios

Una de las emociones latentes que emergen de la creencia en Dios, es el temor a Él. Los niveles de cómo el sujeto adquiere en su mente las situaciones de temor a lo sagrado se muestra en la figura 13.

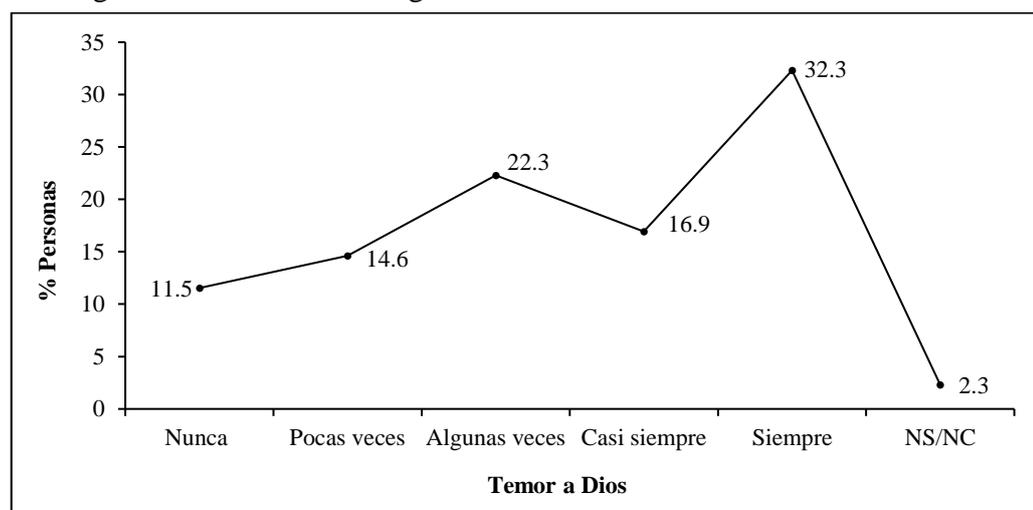


Figura 13. Porcentaje de personas y sentimiento de temor a Dios. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

El hecho de que el 32.3% de los encuestados del sector Mollepampa expresen siempre temor a Dios; indica cierta regularidad de la emoción. Pero el 16.9% que temen casi siempre; el 22.3%, algunas veces; y el 14.6%, pocas veces; revela también que el temor a Dios no es una emoción fija sino cambiante y circunstancial; que se exhibe fundamentalmente en momentos en los que el sujeto

²⁶ Las emociones no son monolíticas (...); que en lugar de ser universales varían de una cultura a otra; que no son provocadas, sino que las creamos nosotros; que surgen de una combinación entre propiedades físicas del cuerpo, un cerebro flexible cuyas conexiones reflejan el entorno en el que se desarrolla, y la cultura y la educación que ofrece ese entorno. (Barrett, 2018, párr. 16).

se interroga sobre el misterio,²⁷ la existencia y el sentido de la vida. En efecto, el 53.9% de los encuestados manifiestan que su religiosidad influye entre bastante y mucho en sus preguntas sobre el sentido de la vida; y el 16.2%, medianamente (véase el Apéndice T).

Los niveles de intensidad, con respecto al temor a Dios, cuestionan lo absoluto, es decir, no se trata solamente de cuantificar en forma cerrada cuántos temen, sino cómo y por qué en el mundo de hoy la estabilidad emocional con relación a lo sagrado se desestabiliza; más aún cuando el 11.5% no teme a Dios.

(c) Culpa ante Dios

Si los principios morales/religiosos, configurados en torno a la idea de Dios, operan como constructos y referentes culturales del comportamiento apropiado, entonces, ¿cómo se expresa los niveles de culpa ante Dios, cuando los actos de *unos* desunen, denigran, marginan o generan inseguridad y desigualdad en *otros* o viceversa?

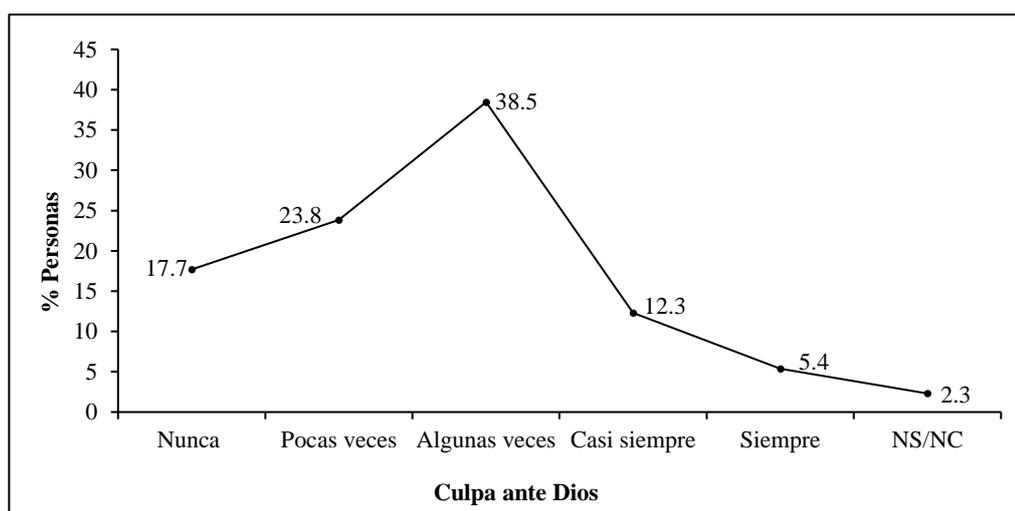


Figura 14. Porcentaje de personas y sentimiento de culpa ante Dios. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

La figura 14 muestra la enorme desproporción entre los que sienten siempre y casi siempre culpa ante Dios y los que sienten eventualmente o nunca.²⁸ Las tendencias indican que, en cuestión de emociones, “la variación es la norma” (Barrett, 2018, párr. 60); sea cuando deciden o actúan eludiendo los patrones morales/religiosos o cuando generan rupturas y diferencias entre individuos y grupos sociales.

²⁷ Fue la experiencia del misterio (aunque mezclada con el miedo) la que engendró la religión. La certeza de que existe algo que no podemos alcanzar, nuestra percepción de la razón más profunda y la belleza más deslumbradora, a las que nuestras mentes sólo pueden acceder en sus formas más toscas (...), son esta certeza y esta emoción las que constituyen la auténtica religiosidad. (Einstein, 2011, p. 22).

²⁸ Comparativamente, los flujos mejoran cuando se trata de la absolución de las culpas: el 24.6% sienten que Dios absuelve sus culpas siempre; el 13.8%, casi siempre; y el 24.6%, algunas veces (véase el Apéndice U).

De hecho, una decisión o acción disgregante afecta tanto al individuo como a la sociedad. Los bajos índices de solidaridad y comunidad develan el frágil compromiso de la gente para poner a prueba sus creencias en acciones colectivas.

El 17.7% de los encuestados que no sienten culpa ante Dios, demuestra también que es menos probable que el sujeto haga una reflexión *a priori* de las consecuencias negativas y sanciones morales de sus actos.

De esto se deduce que, si bien más del 93.1% de los encuestados del sector Mollepampa creen en Dios, no siempre actúan tomando en cuenta las representaciones morales del “cosmos religioso”.

Las oscilaciones en los tres conceptos anteriores evidencian, de cierta manera, la flexibilidad de la religiosidad individual en el apego emocional; en el sentido de que la inclinación absoluta hacia lo divino se ha flexibilizado a tal punto que la escala “nunca” asoma antagónicamente: el 6.9%, no veneran a Dios; el 11.5% no teme ni siente que absuelve sus culpas respectivamente, y el 17.7% no siente culpa ante Dios.

(d) Esperanza en Dios

En comparación con las dimensiones “veneración”, “temor” o “culpa”; la categoría “esperanza en Dios” presenta los siguientes flujos:

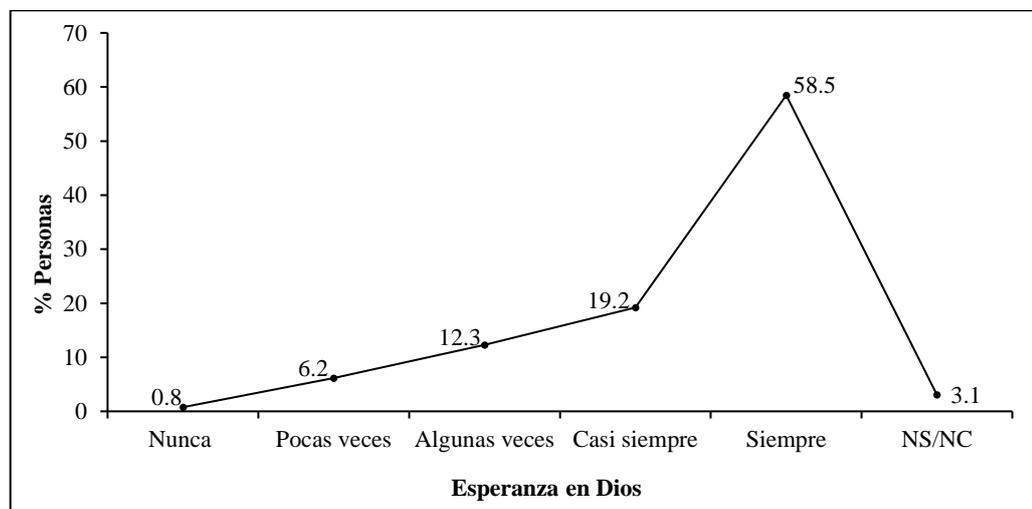


Figura 15. Porcentaje de personas y sentimiento de esperanza en Dios. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Como se observa en la figura 15, correspondiente a la dimensión “esperanza en Dios”, la escala “siempre” asciende al 58.5% y la escala “nunca” es minúscula en comparación con las dimensiones veneración, temor o culpa, en las cuales la escala “siempre” no excede el 32.3%; evidenciando, de nuevo, que existe mayor variación en estas dimensiones que en la categoría esperanza en Dios.

Esto denota que, el sujeto espera más de Dios (su ayuda, por ejemplo),²⁹ de lo que él hace con respecto a Aquel (venerar, temer, etc.). Pero ¿por qué los niveles de esperanza son mayores en comparación con las dimensiones veneración, temor o culpa? Probablemente, porque es el soporte emocional ante eventos irreversibles (superar la brevedad de la vida)³⁰ o adversos (carencias, dificultades, riesgos, etc.) que caracteriza la realidad en la que vive el sujeto de hoy. “Nuestra existencia (...) se despliega en este incesante y no siempre apacible ir y venir entre asumir lo nuevo que nos desorganiza (...) y conservar aquello que nos mantiene vivos puesto que nos da continuidad” (Curbet, 2011, pp. 8-9).

Lo nuevo es que la globalización –como suceso de la modernidad tardía– más que generar procesos de integración definidos y permanentes entre las naciones o buscar una “redefinición” de las relaciones asimétricas en el plano local/mundial, trae consigo contradicciones inherentes a su propio desarrollo; es decir, ha globalizado la inseguridad –en el trabajo, la familia, el medio ambiente, las fronteras, los Estados, etc.– propiciando, por un lado, “que las relaciones de nuestros días tiendan a ser frágiles y superficiales” (Bauman, 2005, p. 16); y por otro, confinando al sujeto al dilema de vivir al asedio de un mundo que infunde más riesgos que certezas.

Si las instituciones no garantizan la estabilidad del sujeto ante el panorama complejo y sus cambios adjuntos, entonces la esperanza emana como una “necesidad ontológica” (Freire, 2002, p. 8) que, desde el punto de vista de la religiosidad, hace la diferencia, refuerza la ligazón hacia la “entidad trascendente” y da continuidad a la vida frente al temor del destino y al trajín del cada día. El sujeto camina entre la urgencia de estabilidad –del Estado, la empresa, la familia, etc.– y los desequilibrios y dilemas de la modernización que constriñen la seguridad en las distintas fases y circunstancias de la vida. En estos casos, el “encanto” de la esperanza compensa la “impotencia” de las instituciones al momento de establecer sosiego y tenacidad en la adversidad. Ya lo planteó Bauman (2009): “Si perdemos la esperanza será el fin, pero Dios nos libre de perder la esperanza” (p. 60).

²⁹ En efecto, el 59.2% de los encuestados sienten que Dios les ayuda siempre; el 19.2%, casi siempre; el 13.1%, algunas veces; mientras que solo el 6.2%, pocas veces. Al igual que con la esperanza en Dios, los flujos se incrementan con respecto al sentimiento de ayuda, lo cual es interesante porque denota, asimismo, la flexibilidad en los sentimientos y emociones; es decir, mientras la intensidad en algunas dimensiones incrementa, disminuye en las otras. No existe homogeneidad ni siquiera en los sentimientos y emociones hacia lo divino. Esto queda patente en las dimensiones que adquieren más relevancia en ciertas situaciones que en otras. Y ¿cuáles son? Las ya descritas “esperanza en dios” y el “sentimiento de ayuda”; además del “sentimiento de gratitud” y el “amor hacia Dios” (véase la figura 16).

³⁰ Como sugirió Malinowski (1974): La convicción del hombre de continuar su vida es uno de los dones supremos de la religión, que juzga y selecciona la mejor de las dos alternativas, de las que la autoconservación es sugeridora, a saber, la esperanza de vida continuada y el temor ante la aniquilación. (p. 58).

Por tanto, en relación con el grado de religiosidad, la esperanza, la ayuda que se espera de Dios, la gratitud y el amor a Dios son relativamente más intensos, con respecto a la veneración, temor y culpa que se expresa hacia Aquel. No obstante, en forma general, los sentimientos y emociones adheridos a cada una de estas dimensiones, las cuales predecimos y construimos, son proclives a ascender y descender alternadamente, de acuerdo con las vivencias y vicisitudes humanas, situaciones extremas y de apremio, etc.

A continuación, la figura 16 muestra las fluctuaciones de los sentimientos y emociones en torno al constructo Dios.

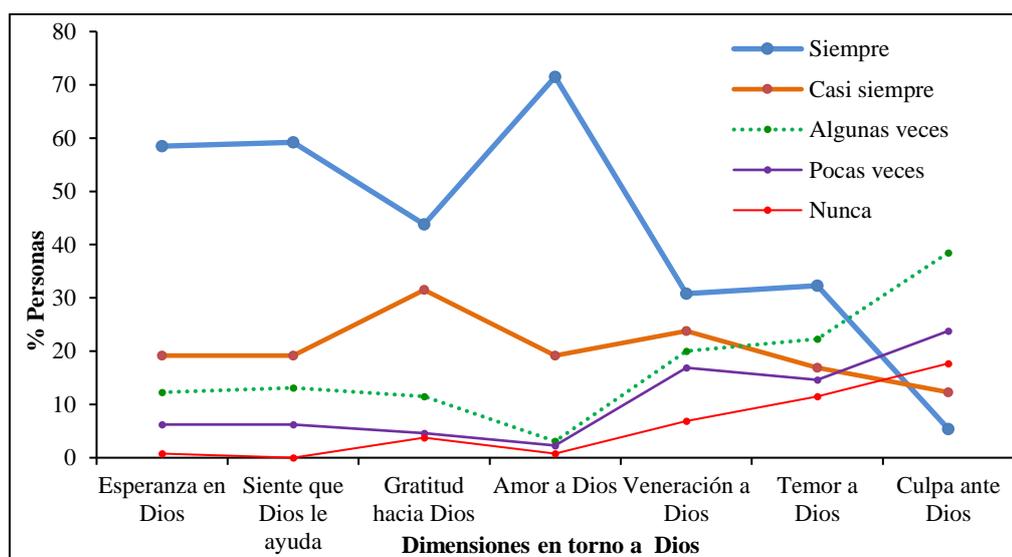


Figura 16. Porcentaje de personas y comparación entre las dimensiones en torno a Dios. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

La figura 16, denota la “flexibilidad emocional” con respecto a Dios; es decir no hay tendencias categóricas de inclinación hacia lo divino porque los motivos e intereses de las personas también se orientan hacia aspectos laicistas y materiales; y al estar inmerso en la sociedad –directa o indirectamente– está influenciado por los valores e instituciones del sistema dominante, y por las necesidades creadas y ampliadas por la globalización. En este aspecto, es lógico que el sujeto transite entre lo que le ofrece este mundo y el “confort espiritual” ante las dificultades inmanentes de su condición finita. “En la medida en que el inconsciente es el <<precipitado>> de innumerables situaciones límite, no puede dejar de parecerse a un universo religioso. Pues la religión es la solución ejemplar de toda crisis existencial” (Eliade, 2001, p. 16).

4.2.2 La religiosidad ritualista

Es la frecuencia en la realización de ritos y prácticas religiosas como conductas objetivas, sea en forma individual o colectiva.

(a) Asistencia a la iglesia católica y evangélica

Si el 91.5% de los encuestados profesan el cristianismo, el 93.1% creen en Dios como espíritu o fuerza vital y el 96.9% creen en Jesús como hijo de Dios; ¿cómo se expresa los niveles de asistencia a la iglesia católica y evangélica?

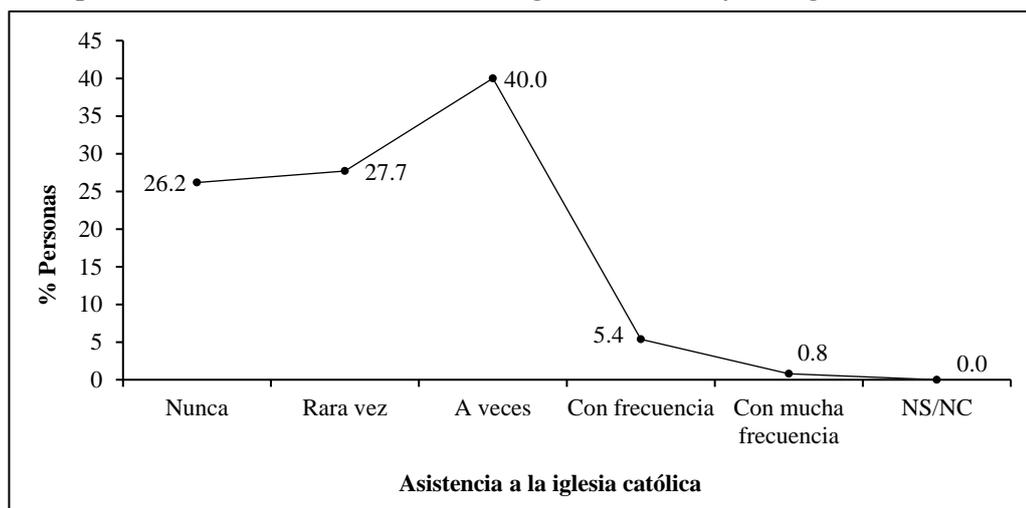


Figura 17. Porcentaje de personas y asistencia a la iglesia católica. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

La figura 17 sugiere, por un lado, que las personas asisten a la organización religiosa solo en momentos ocasionales (sea a los bautizos, matrimonios, misas semanales, ritos fúnebres, misas de reminiscencia, etc.); y por otro, que la institución católica se ha vuelto laxa en el control de las acciones individuales,³¹ probablemente porque el sujeto percibe que no asistir a la iglesia habitualmente, no le limita vivir su religiosidad, con todas las variantes añadidas. O lo que planteó Marzal:

La Iglesia institucional (...) no tiene hoy una presencia permanente en muchos pueblos por falta de clero suficiente, ni en ciertos sectores de la sociedad por el creciente proceso de secularización de la vida pública, como a que dichas mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con <<ser católicos a su modo>>. (Marzal, 2002, p. 316).

Es cierto que el 65.4% de los encuestados son de confesión católica, pero su asistencia a la iglesia no es de igual proporción. Además, la iglesia católica no ha generado mecanismos para suscitar la concurrencia de las masas, más aún cuando el 26.2% nunca asisten a aquella organización; por el contrario, es una

³¹ Aun cuando la Iglesia católica romana parece gozar todavía de legitimidad histórica, todo parece indicar que la tendencia a la atomización religiosa va creciendo y que en ciertos países o regiones se encuentra virtualmente desplazada de su papel central en la regulación del campo religioso. (Bastian, 2012, párr. 3).

“institución que espera”, con la misma propuesta y con los mismos procedimientos, sin incorporar siquiera nuevas formas de involucrar al sujeto dentro de aquella. Ya en los años noventa, Comblin, notó que:

La iglesia está perdiendo el control de la religión de masas (...) sin tomar prácticamente conciencia del hecho y sin adoptar medida alguna. Se encuentra totalmente impotente frente a este fenómeno de masas. Atada por estructuras medievales, pero sin voluntad ni capacidad para transformarlas, la Iglesia asiste pasivamente a la disolución de sus base. (Comblin, 1992, p. 608; en Bastian, 2012, párr. 5).

Es notoria la lasitud de la iglesia católica para “recuperar” –en forma constante– la afluencia de las masas, y también está descendiendo la peregrinación a las “imágenes santificadas”. Por ejemplo, el 54.6% no asisten a la procesión del Señor de los Milagros ni a la Virgen de los Dolores; mientras que solo el 27.7% lo hace a veces. La “atracción” de las efigies católicas han decrecido como “mediadoras” para “acercarse” a Dios; por ello, el 54.6% no creen en los santos, y aquellos que sí creen (el 40%) es probable que sea por las cualidades ascéticas o morales que proyectan, más que por la imagen material en sí misma.

Es un hecho que en los espacios urbanos –como Mollepampa–, las influencias se acrecientan tanto de las instituciones seculares, las formas culturales emergentes (modas, ideales, gustos, pautas mediáticas, valores y antivalores) como de los medios y dispositivos de comunicación e información (componentes básicos que caracterizan al mundo de hoy); los cuales están más próximos a las necesidades y al *modus vivendi* de la gente. No obstante, la iglesia católica como institución matriz no tiene la misma diligencia ante los embates de los contenidos, procesos y consecuencias de la modernización. En cambio, cuestiona desde su tribuna la apostasía y la “languidez espiritual”, sin renovar ni fomentar una relación dialógica con la sociedad.

Y con respecto a la asistencia a la iglesia evangélica, veamos la figura 18.

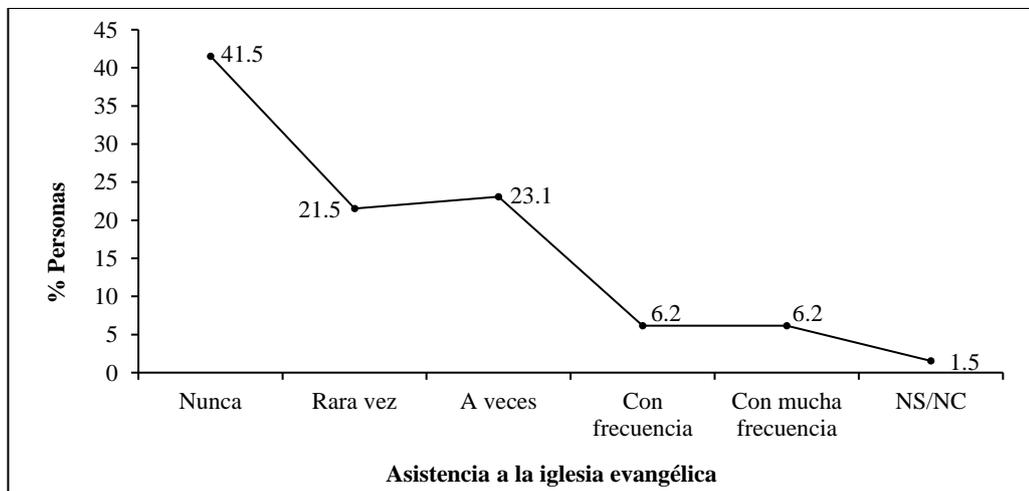


Figura 18. Porcentaje de personas y asistencia a la iglesia evangélica. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

En comparación con el 6.2%, que asisten entre frecuente y muy frecuente a la iglesia católica; los que acuden a la iglesia evangélica entre frecuente y muy frecuentemente comprende el 12.4%, el doble de los que visitan la organización católica. A pesar del avance, en forma general, los niveles de asistencia a la iglesia evangélica no difieren demasiado de la católica, ya que del total de los encuestados del sector, el 21.5% y 23.1% asisten rara vez y a veces respectivamente; mientras que el 41.5% no asiste.

En contra de las suposiciones, la concurrencia a las iglesias evangélicas tampoco es sostenible.³² Por ejemplo se han identificado 19 organizaciones religiosas de confesión evangélica (entre iglesias, células y casas de oración) dentro del sector Mollepampa y sus límites (véase el Apéndice V), las cuales funcionan regularmente y están más cerca a las masas; sin embargo, dicha cantidad no se traduce en flujos de asistencia continua a aquellas congregaciones.

La “conquista” del 12.4%, que asisten entre frecuente y muy frecuente a la iglesia evangélica, es una muestra de que las organizaciones religiosas han tenido cierto efecto en un sector fundamentalmente católico; no obstante, las tendencias, a grandes rasgos, indican que la asistencia a las iglesias es una práctica intermitente. En este sentido, las iglesias evangélicas, a diferencia de la católica, son más “conscientes” de esta situación, ya que no se conforman con establecerse en un sector, esperando la presencia voluntaria de la muchedumbre, sino buscan –en mayor medida– formas alternativas a dicha discontinuidad. A diferencia de la iglesia católica, las organizaciones evangélicas han incorporado con mayor facilidad ciertos instrumentos del entorno secular, como las tecnologías, dispositivos y medios de comunicación, para acercarse a la sociedad.

Las iglesias evangélicas, junto con las organizaciones religiosas independientes y los “hogares sacralizados” han deteriorado el privilegio del catolicismo en cuanto a estructura, interpretación y prácticas teocristianas se refiere; pero no han conseguido que la afluencia a sus recintos sea más equilibrada.

Por consiguiente, el hecho de que los encuestados confiesen ser católicos (as) o evangélicos (as) no se traduce necesariamente en un incremento regular en la asistencia a los templos.

³² “Nuestra época es la época de la prisa, la inconstancia, lo provisional, lo efímero, lo artificial (...) de la religión si exigencias” (Thomas, 2002, p. 106).

(b) Asistencia a las misas católicas y cultos evangélicos

La tendencia es similar a los casos anteriores. En cuanto a la asistencia a las misas el 36.9% acuden a veces; el 23.1%, rara vez; el 30%, nunca, mientras que solo el 8.5% asisten entre frecuente y muy frecuentemente. El declive de la asistencia a las misas plantea el dilema de la iglesia para cohesionar al individuo en una sociedad compleja, en la que no solo está expuesto a múltiples influencias, sino que gran parte de su tiempo lo invierte en la búsqueda de bienestar y progreso individual; circunscribiendo las misas a circunstancias esporádicas o a eventos formales. Esta reflexión se complementa con lo que señaló Beck (2009):

Por lo que respecta a la religiosidad, es evidente que hoy vivimos una especie de transición. El catolicismo celebra una cultura del ojo, cuya globalización mediática posibilita una presencia mundial, una simpatía sin las obligaciones de la pertenencia capaz de cohesionar (...) esa religiosidad que fluctúa libremente. (p. 47).

Con respecto a los cultos evangélicos, aunque el 13.1% de los encuestados asiste entre frecuente y muy frecuente, 4.6% más de los que concurren a las misas; no obstante, este indicador –que exhiben una leve ventaja frente a su par católico– se ve atenuada por el 52.3% que no asisten y por el 17.7% y 14.6% que acuden a veces y rara vez sucesivamente. Como se percibe, la iglesia católica no es la única que tiene dificultades para mantener el “nexo institucional” con el individuo y la sociedad mediante ritos de antaño, también las organizaciones cristiano/evangélicas, no han captado –dentro de su ámbito– una asistencia sostenida, a pesar de la eclosión de organizaciones religiosas en el sector Mollepampa y su proximidad geográfica.

A continuación, la figura 19 muestra la comparación entre la asistencia a las misas y a los cultos evangélicos.

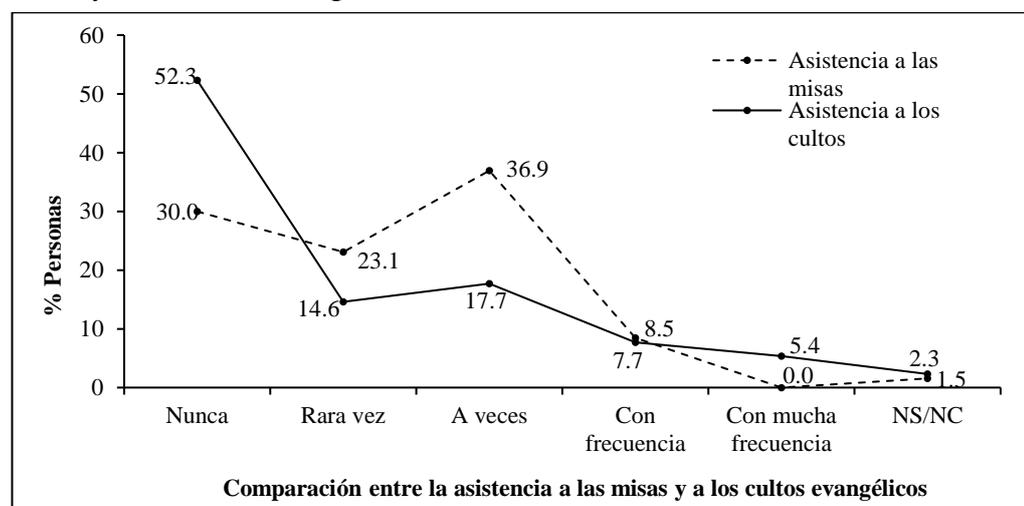


Figura 19. Porcentaje de personas y comparación entre la asistencia a las misas y a los cultos evangélicos. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

¿Por qué las creencias son más persistentes y más inestables las prácticas religiosas? No es que las iglesias y sus ritos colectivos ya no tengan ninguna relevancia –pues legitiman ciertos acontecimientos vivenciales– sino que, en materia de afluencia de masas, ha disminuido su capacidad reguladora; dependiendo cada vez más del *liberum arbitrium* y no de la obligación estricta con las organizaciones religiosas.³³ Al respecto, Mardones (1996) manifestó que:

El acervo simbólico religioso ya no está controlado por un monopolio institucional, doctrinal, interpretativo. Estaríamos asistiendo a una especie de reblandecimiento institucional que deja libres los símbolos religiosos. Éstos [*sic*] podrían ahora ser libremente recogidos, reinterpretados, manipulados, para formar nuevas configuraciones o sensibilidades religiosas. (p. 24).

En este sentido, el compromiso con los ritos se ha “ablandado”, es decir, las acciones religiosas son más flexibles, y no se desligan completamente de las prácticas eclesiales, las cuales se han convertido en “ocasiones momentáneas de integración”, que las personas –sean católicas o evangélicas– no descartan fácilmente, puesto que en cualquier momento pueden recurrir a los ritos colectivos para reafirmar sus valores teocristianos o re/configurar sus identidades,³⁴ obviamente no en la misma intensidad que antes.

¿Por qué las acciones religiosas son *in crescendo* más flexibles? Porque el espacio social donde se desenvuelve el sujeto va adquiriendo un carácter complejo, no solo por la enorme variedad de opciones y quehaceres derivados del capitalismo globalizante, que consume gran parte de la energía y el esfuerzo personal, sino también por el alcance de la cultura global en la vida de los residentes locales. En este aspecto, es fundamental lo que expuso Berger (2002):

La globalización es, *au fond*, una continuación, aunque sea de forma intensificada y acelerada, de un desafío que perdura: el de la modernización. En el nivel cultural, el gran desafío ha sido el del *pluralismo*: se han descompuesto tradiciones que se daban por sentadas y se han abierto múltiples opciones en materia de creencias, valores y estilos de vida. (...) esto trae como resultado otro gran desafío: el que conlleva el hecho de que los individuos y los colectivos gocen de mayor libertad. (...) Ante la cultura

³³ Al respecto el pastor Camilo Godoy, de la Iglesia Evangélica "La Gloria de Dios", expresó: *A veces salimos a los hogares y a veces algunos vienen (...), pero, en el fondo, depende de la decisión de cada uno (...) uno mismo se va a convencer si es o no es realidad. O sea, uno trata de hablarles, pero más allá depende de cada uno.* (Entrevista realizada el 18/11/2019).

³⁴ La identidad es el sentimiento de <<yo>> de un individuo o de un grupo. Es un producto de la autoconciencia de que yo (o nosotros) poseo (o poseemos) cualidades diferenciadas como ente que me distinguen de ti (y a nosotros de ellos). (...) La identidad (...) <<remite a las imágenes de individualidad y de personalidad propia (el “yo”) que un actor posee y proyecta y que se forman (y modifican con el tiempo) por medio de relaciones con “otros” significativos>>. (Huntington, 2004, p. 45).

global emergente, esto significa adoptar posiciones intermedias entre la aceptación y la resistencia militante, entre la homogeneidad global y el aislamiento parroquial. (p. 30).

La cultura global emergente penetra en el nivel de élite y en el nivel popular. Pero es en este último, donde el influjo es más perceptible. Por ejemplo, el 76.9% de los encuestados del sector Mollepampa están entre de acuerdo y muy de acuerdo que las personas son cada vez más influenciadas por modos culturales externos como la música extranjera, la moda y el individualismo; favoreciendo la pluralidad de influencias exógenas.

Asimismo, son los valores culturales globales –tan extendidos y tan deseados– que inevitablemente flexibilizan las relaciones de integración con las instituciones que aportan valores colectivos;³⁵ dado que prevalece, en mayor medida, el lado individual de cada uno de ellos, en detrimento de su aspecto social y colectivo. No olvidemos, al respecto, que los valores globales: progreso, bienestar, libertad, competencia, igualdad...; que continúan siendo cruciales para los individuos, también legitiman el capitalismo global por el mundo; suscitando posiciones distintas y divergentes, ya que no necesariamente generan lo mejor para cada pueblo.

Por eso, hasta en los gobiernos democráticos, la marginación, la pobreza y la desigualdad subsisten –convirtiéndose ahora en cuestiones globales–; a su vez que los discursos de progreso, libertad, tolerancia, etc.; también se expanden –con una connotación liberal– como elementos imprescindibles para el “desarrollo inclusivo”; que lo son en cierta medida, pero también sirven de catalizadores para afianzar la expansión del capitalismo desigual.

Es un hecho, entonces, que los valores globales han ido flexibilizando la religiosidad como conciencia colectiva, circunscribiendo el *espaciotiempo* hacia prioridades más racionales y seculares en desmedro de las prácticas religiosas; las que, como hemos visto, son en mayor medida esporádicas y tendentes a flexibilidad, la cual se incrementa o decrece de acuerdo con las circunstancias y experiencias de cada individuo. Dicho de otro modo, *cuanto mayor sea la influencia de la globalización cultural en los pobladores del sector Mollepampa mayor será la flexibilidad de la religiosidad individual y colectiva hacia las creencias y prácticas adquiridas tradicionalmente.*

³⁵ Si bien la cultura global emergente se adhiere y coexiste con la cultura local, muchas veces colisionan con los anhelos, esperanzas, expectativas y tradiciones locales; provocando encanto y desencanto, y aceptación y rechazo a la vez.

Desde antaño, las sociedades han constituido su *ethos* cultural a partir de influjos internos y externos, producto de relaciones complementarias y antagónicas con otros grupos y sociedades, forjando una cultura permeable, no hermética.³⁶

En el proceso de las interrelaciones, ciertos rasgos culturales exógenos se imponen y trastocan las particularidades locales, flexibilizando los vínculos con las costumbres y tradiciones. Por ejemplo, en cuanto a la asistencia a los velorios, el 54.6% lo hace a veces; el 27.7%, rara vez; el 9.2%, entre frecuente y muy frecuente; y el 6.9%, nunca. De igual manera, la intermitencia es manifiesta en aquellos que asisten al cementerio: 42.3%, a veces; 26.9%, rara vez; 17.7%, entre frecuente y muy frecuente; y el 11.5%, nunca. Estos datos evidencian que el sujeto no excluye –en forma contundente– dichos ritos de sus acciones religiosas, no obstante, sí se flexibilizan porque hay nuevos elementos en el entorno que atraen y captan la atención de las masas y, a la vez, “agitan” al sistema religioso; haciéndose más frágil los nexos con las instituciones tradicionales.

Si estamos ante una cultura global emergente, cuyas instituciones, valores y antivalores coexisten desigualmente con la cultura local, entonces es lógico que los compromisos con los ritos religiosos se flexibilicen; es decir, no existe una inclinación rigurosa ni tampoco un aislamiento continuo de las prácticas religiosas que, a pesar de los influjos del mundo secular, pueden efectuarse en cualquier momento.

(c) Celebración de Semana Santa

Teniendo en cuenta que el 96.9% de los encuestados del sector Mollepampa creen en Jesús, ¿en qué medida celebran Semana Santa? Observemos la figura 20.

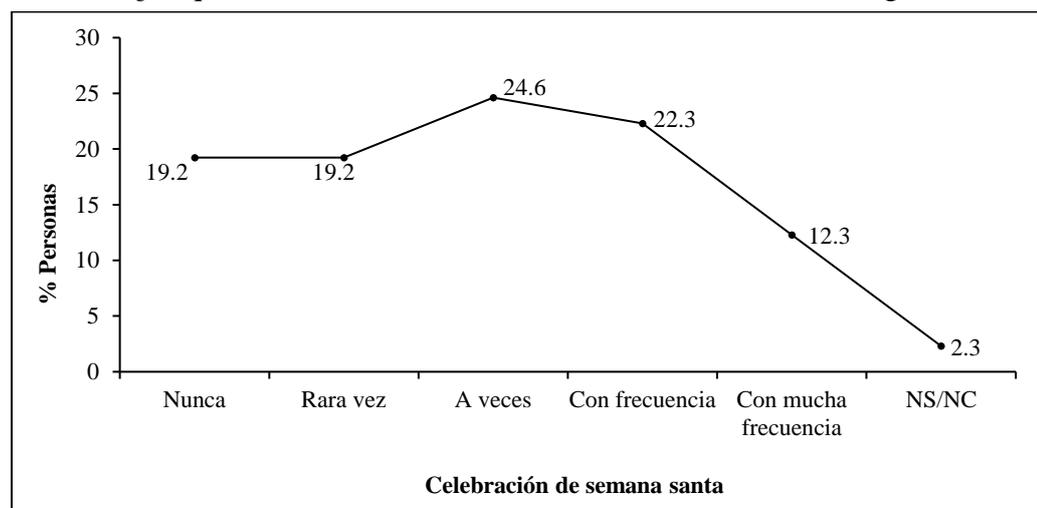


Figura 20. Porcentaje de personas y celebración de Semana Santa. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

³⁶ A ello obedece, por ejemplo, la emergencia y consolidación de la cultura occidental, la cual difuminó sus instituciones y valores por el mundo; a la vez que asomaban también sus aspectos contradictorios.

El 34.6% que celebran Semana Santa entre frecuente y muy frecuente denota que, hasta cierta magnitud, en los “días santos”, la religiosidad se intensifica, pero no repercute necesariamente en el compromiso incondicional con los ritos colectivos de las iglesias, pues –como se detalló anteriormente– el 26.2% y el 41.5% no asisten a la iglesia católica ni evangélica respectivamente; igualmente el 30% y el 52.3% no asisten ni a las misas ni a los cultos evangélicos. Es un hecho que predomina la inconstancia, sin embargo, la tendencia es que las personas “viven” su religiosidad con su propia interpretación del “simbolismo teocristiano”.

El 24.6% y el 19.2% que celebran Semana Santa a veces y rara vez respectivamente, indica también que el sujeto, al estar inmerso en el mundo cotidiano (de trabajo, aspiraciones, quehaceres, necesidades, preocupaciones, diligencias, etc.), la celebración de los días santos se desvanece porque prevalecen aquellos factores de la realidad inmediata sobre las representaciones colectivas.

El 19.2% que no celebran Semana Santa es un caso típico de flexibilidad entre la religiosidad ritualista e ideológica. Si descomponemos dicho porcentaje específicamente, el 16.1% creen en Jesús; únicamente el 0.8% no lo hace; y el 2.3% no sabe o no opina. Por consiguiente, pese a que la mayoría cree en Jesús, no se expresa una inclinación espontánea por los ritos asociados a él; o sea la flexibilidad ritualista en estos casos decrece y se mantiene en potencia.

(d) Asistencia a la Fiesta de Todos los Santos

La Fiesta de Todos los Santos es una costumbre eminentemente católica (imbricada en el seno de la religiosidad popular) que promueve no solo ritos de remembranza a los muertos, sino también configura “relaciones de trascendencia” alrededor de aquellos para reforzar el imaginario social.³⁷ El 27.7% de los encuestados que asisten entre frecuente y muy frecuente a la Fiesta de Todos los Santos denota el fervor que tiene el poblador por mantener el nexo de proximidad con sus parientes fallecidos –que ya no están–, pero se prolongan en su mente como “vestigios persistentes”. Incluso, el 23.8% que asisten a veces, no se desligan en absoluto de sus seres ausentes; si no cómo explicar que el 47.7% creen que el “espíritu” del fallecido está “presente” en su vida cotidiana; la cual forma parte del imaginario colectivo que emerge en ciertas ocasiones emotivas, más aún cuando la convivencia ha sido intensa.

³⁷ “Un imaginario social no es un conjunto de ideas; es más bien lo que hace posibles las prácticas de una sociedad, al darles un sentido” (Taylor, 2006, p. 13).

Entre tanto, el 19.2% que asisten rara vez, expresa también los influjos de la cultura secular en la inclinación hacia la tradición de los muertos, no solo por las explicaciones racionales de la existencia humana, sino también por la presencia y atracción de otros modos de vida.

Las escalas “a veces” y “rara vez” son tendencias que, de algún modo, hacen notar la flexibilidad religiosa porque, como hemos visto, los ritos no se despegan enteramente del sujeto ni tampoco hay una adhesión íntegra hacia ellos.

Del 26.9% que no asisten a la Fiesta de Todos los Santos, el 26.2% son cristiano/evangélicos, que por doctrina o concepción rechazan tales creencias.

La figura 21 muestra los niveles de asistencia a la Fiesta de Todos los Santos.

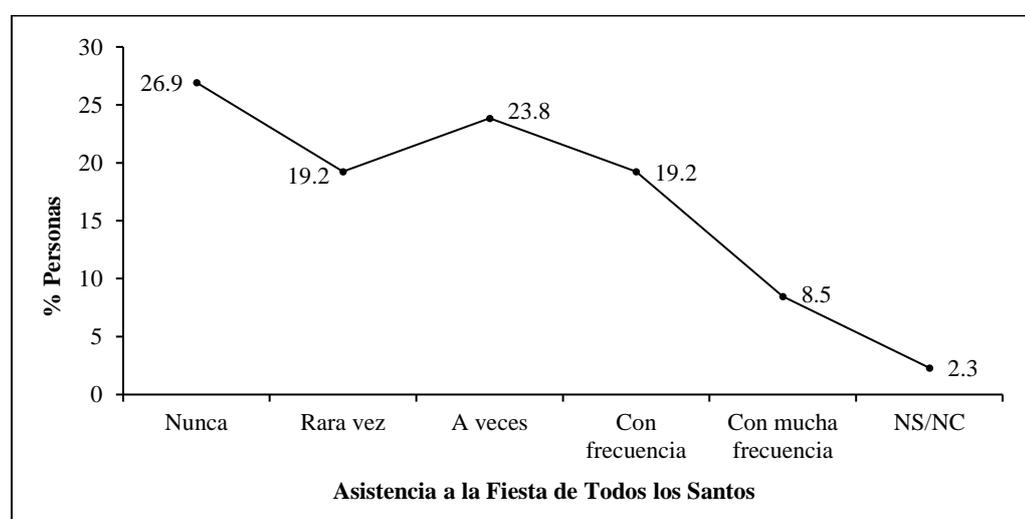


Figura 21. Porcentaje de personas y asistencia a la Fiesta de Todos los Santos. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

4.2.3 La religiosidad ideológica

(a) Creencia en Dios y en Jesús

¿Por qué los ritos religiosos son inestables, mientras que las creencias fundamentales –en torno a Dios y a Jesús– no varían significativamente? Porque estas creencias no solo se poseen intrínsecamente como representaciones ideales, sino que se “activan” e irrumpen como “entidades” portadoras de sentido, del origen, existencia y devenir del ser. La práctica de los ritos teocristianos decrece en las iglesias, sin embargo, subsiste la relación íntima con lo divino como una necesidad o una “condición de vida”, más allá de los constructos religiosos surgidos a partir de Ellos.

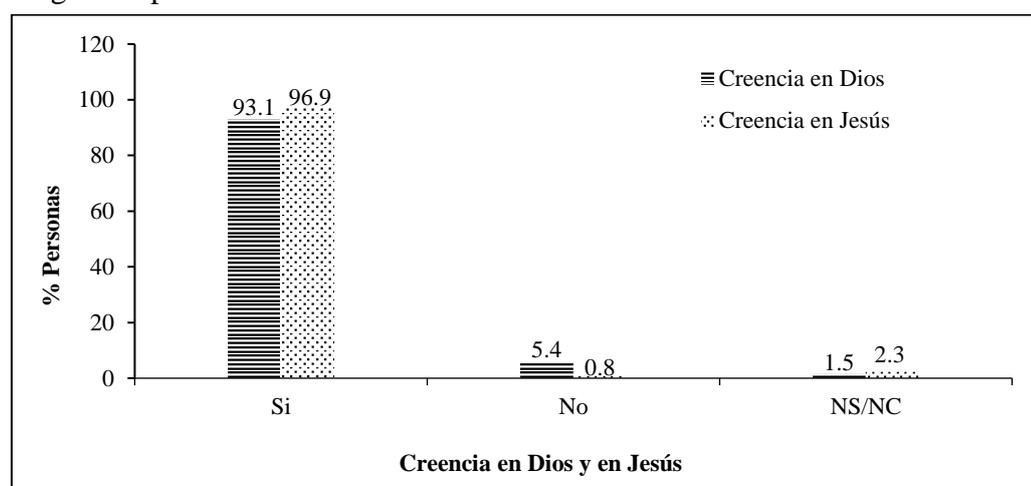


Figura 22. Porcentaje de personas y creencia en Dios y en Jesús. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

La figura 22 evidencia que, a pesar de la crisis de las instituciones religiosas por conservar el flujo permanente de creyentes, el 93.1% y el 96.9% de los encuestados del sector Mollepampa siguen creyendo en Dios y en Jesús respectivamente; lo cual contrasta con sus actos y conductas religiosas, que son, en efecto, más flexibles.

Las instituciones, denominaciones y grupos teocristianos se diversifican continuamente, pero no generan un incremento significativo de prosélitos hacia sus templos y recintos. *A contrario sensu*, es probable que la diversidad teocrisiana induzca más a la flexibilidad que al ecumenismo. “Los individuos se emancipan progresivamente de las instituciones religiosas, practican cada vez menos, pero muchos siguen teniendo una fe en Dios o una espiritualidad personal” (Lenoir, 2012, pp. 246-247).

El distanciamiento de las iglesias y la persistencia de las creencias en Dios y en Jesús es un ejemplo de flexibilidad religiosa, ya que la parte objetiva y subjetiva de la religión, no se encuentran al mismo nivel o intensidad. Incluso se observa una menor flexibilidad, puesto que solo el 5.4% y el 0.8% no creen en Dios y en Jesús sucesivamente. Esto revela que el individuo continúa ligado

ideológicamente³⁸ a estas creencias, con matices y agregados personales más que eclesiásticos.

El “desgaste” de la relación creyente-iglesia es más perspicua en circunstancias actuales, porque en el entorno prima lo secular más que lo religioso, es decir las instituciones, ideas y expectativas que ha engendrado la modernidad ha irrumpido de tal manera que las instituciones teocrísticas no han podido compensar la desventaja.

El “alivio” de las iglesias es que las personas siguen creyendo en Dios y en Jesús en mayor intensidad. Situación aún propicia para una religión tan variada y dividida como la cristiana. Pero, la variedad de tendencias teocrísticas no se traduce necesariamente en la unidad del cristianismo,³⁹ sino que cada una coexiste por su lado, haciendo más difícil la renovación de sus vínculos con la sociedad.

El panorama sería más complejo si además del cristianismo –y su pluralidad de expresiones–, se asentaran otras religiones en el mismo sector, pues con la globalización cultural nada es estable y no es ingenuo pensar que, en un futuro cercano, otras religiones –como el islam en Europa–, germinen en las nuevas generaciones, mientras que el cristianismo se bifurca, perdiendo unidad y cohesión.

(b) Creencia en el paraíso y en el infierno

La dicotomía paraíso/infierno es la expresión cultural que proyecta la religión, no exclusivamente cristiana, al dilema del destino del hombre más allá de su vida *pro tempore* y finita. Las dos posibilidades *plus ultra* de la existencia objetiva están configuradas en la sociedad no solo como “recintos” antagónicos de recompensa y punición, sino también como mecanismos para alinear las conductas individuales y colectivas; vale decir, la dicotomía paraíso/infierno es una manera de mitigar las conductas nocivas y propiciar acciones conjuntivas y morales. “En las grandes religiones, y sobre todo en las monoteístas, se encuentra (...) una especie de autodisciplina de la religión en lo que a valores morales se refiere” (Luhmann, 2007, p. 85).

El 67.7% de los encuestados del sector Mollepampa que creen en el paraíso denota, por un lado, la esperanza de seguir trascendiendo y no caer en el caos cósmico;⁴⁰ y por otro, amortiguar y resistir las contradicciones inmanentes de la

³⁸ Con respecto a las ideologías, Freedman (2013) argumentó que: “Sencillamente no podemos prescindir de ellas porque no podemos actuar sin dotar de sentido los mundos en los que habitamos” (p. 22).

³⁹ En este sentido, el pastor Roberto Arista, de la Iglesia Evangélica “Camino de Santidad”, manifestó: *La heterogeneidad, la diversidad hace más hermosa la unidad; el problema está en que esta pluralidad no es de formas, [sino] es de fondo (...) y eso divide. (...) Eso no es unidad (...) Veo a la pluralidad con preocupación.* (Entrevista realizada el 20/11/2019).

⁴⁰ De manera complementaria, el 60.8% creen en la vida después de la muerte.

vida (desequilibrios, riesgos y asimetrías), aguardando la concreción de la “utopía celestial”.

No obstante, la modernidad como factor diferenciador, laico y predominante hace notar su presencia en la re/consideración de los presupuestos religiosos; muestra de ello, es que el 26.9% de los encuestados no creen en el paraíso,⁴¹ probablemente porque perciben que no existe una evidencia concluyente que sustente dichas creencias; dando cabida así a la duda y a la incertidumbre, que flexibiliza el nexo con las tradiciones religiosas.

El paraíso es el “bastión” en el que gran parte de la gente deposita sus esperanzas para conservar latente la posibilidad de superar la transitoriedad de la vida, sin embargo, el 26.9% de los encuestados que no creen en el paraíso ponen en entredicho su connotación invariable y totalizante.

La noción contraria de paraíso, el infierno,⁴² es el constructo social heredado de tiempos pretéritos que evoca pavor, tormento y desesperanza en aquellos que hacen un balance cuasi apocalíptico de sus actos oprobiosos y negativos. “El infierno es el espejo de nuestra vergüenza, de nuestros remordimientos, del mal extendido por doquier. El infierno se nos pega a la piel como túnica indestructible, como piel de camaleón, adoptando los colores de la angustia de nuestro tiempo” (Minois, 2005, p. 16).

El 58.5% de encuestados que creen en la existencia del infierno sugiere que, si bien el sujeto religioso imagina el infierno de acuerdo al grado de sus maldades, la cuestión de fondo es que habitamos una sociedad en apuros por brindar pautas estables y duraderas. Es decir, el infierno es la forma extrema mediante la cual la sociedad pretende mantener un orden ético, que actualmente se resquebraja en sus fundamentos más sólidos. En este sentido, el infierno como mecanismo de coerción no escapa a la condición *líquida* de nuestro tiempo. El 36.9% de aquellos (as) que no creen en el infierno, demuestra el desgaste de su capacidad de regulación.

Es cierto que el temor al infierno emerge involuntariamente en los cerebros individuales, pero como mecanismo social ya no tiene el mismo “vigor” para compeler o intimidar al sujeto y a la sociedad sobre las implicancias de los actos inicuos. De esto se desprende que el infierno, además de ser atribuido como un sitio de sufrimiento perpetuo, es una forma sutil tanto para advertir la precariedad moral del hombre como para suscitar la praxis de patrones vinculantes que la

⁴¹ Dato importante, porque del 93.1% de los encuestados que creen en Dios, solo el 67.7% cree en el paraíso. Deduciendo, el alto índice de creencia en Dios no garantiza que el individuo acepte dogmáticamente todo el simbolismo relacionado con lo divino.

⁴² Para Minois (2005): “La cuestión del infierno va mucho más allá del dogma cristiano. Aparecido mucho antes del cristianismo, ha subsistido tras el retroceso de éste [*sic*]. Pertenece a toda la humanidad, tanto creyentes como no creyentes” (p. 15).

sociedad requiere en la estructuración y organización de comportamientos apropiados a largo plazo.

El averno no ha dejado de ser una representación substancial en el discurso religioso; lo que se ha alterado es su carácter regulador e incisivo al momento de corregir o enmendar comportamientos mediante la “amenaza abstracta” o simbólica. Por ello, un elemento importante en la prédica de la comunidad religiosa es que el “miedo al infierno” se conserve o persista para coadyuvar a la reforma de conductas negativas que afecten la cohabitación humana y la relación con lo divino, pero ¿cuán sólido y efectivo es, en nuestros días, la referencia al infierno para amedrentar a las personas?

Si bien es cierto que las organizaciones religiosas no escatiman esfuerzos en anunciar los atributos cáusticos y tremebundos del infierno, con la intención de cambiar las actitudes de los hombres y sus actos, en el mundo siguen cometándose atrocidades (homicidios, genocidios, parricidios, violaciones, etc.) que corroen los cimientos de la civilización, y de las nociones de fraternidad y seguridad.

La figura 23 muestra el contraste entre los índices de creencia en el paraíso y el infierno.

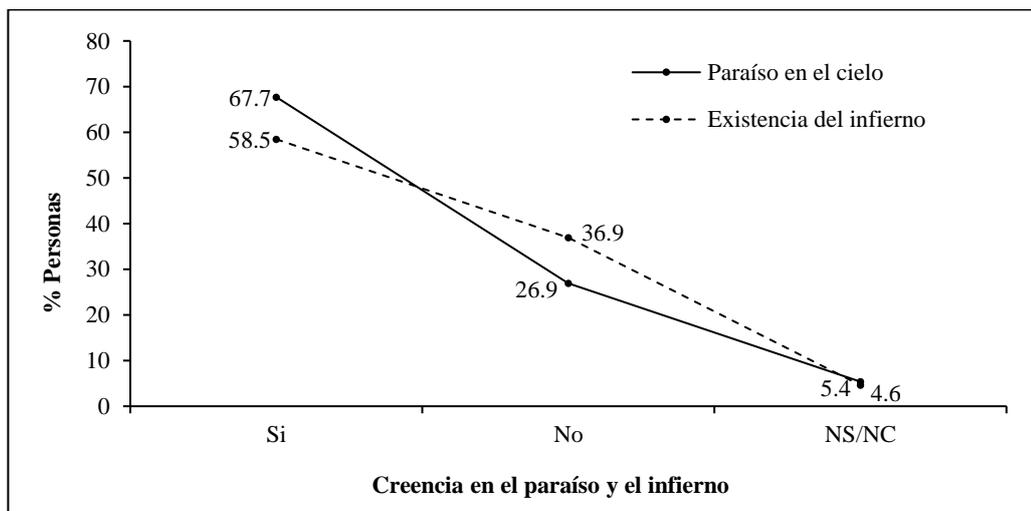


Figura 23. Porcentaje de personas y creencia en el paraíso y el infierno. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

(c) Creencia en la existencia del demonio y los ángeles

El antípoda del constructo “Dios” es la noción de “demonio”, que simboliza todo lo opuesto a las cualidades excelsas. Existen cada vez más estudios que indican que el sujeto está predispuesto naturalmente a creer en Dios,⁴³ y en su amparo. Por ejemplo, cuando alguien percibe una situación de riesgo o peligro que escapa de su voluntad, y en la que los posibles afectados sean sus seres más cercanos o él mismo, no es al antípoda de Dios a quien recurren por ayuda ante sus temores. De modo similar, cuando el sujeto necesita, anhela o persigue algo, y al presentir que por sí solo no lo podría alcanzar, la inclinación a lo sagrado es más perceptible. En este aspecto, tampoco se suprime la recurrencia a los ritos mágicos religiosos para obtener una respuesta igualmente satisfactoria. Shermer (2008) ilustró esta tendencia:

El motor de creencias es un *mecanismo útil* para la supervivencia, no sólo [*sic*] para aprender qué entornos son peligrosos y potencialmente mortales (...), sino a la hora de reducir la ansiedad que crea el entorno por medio del pensamiento mágico. (pp. 31-32).

O incluso cuando desacata la moral o comete actos punibles, el individuo no es indiferente a sus emociones subyacentes y a la atracción de una fuerza o ser trascendental.

Por consiguiente, aun cuando el demonio –evidentemente– no es aquel al que las personas recurren en busca de refugio, genera reacciones diversas cuando se le relaciona con los niveles de hostilidad y maldad en el mundo.

Para el 53.1% de los encuestados que creen en la existencia del demonio, la maldad está asociada de alguna manera a su presencia, como ente que induce a la desintegración y degradación del hombre y la sociedad. No obstante, el 42% de aquellos (as) que no creen en su existencia, dudan de que la maldad se deba únicamente a la conspiración de algún demonio que seduce e instiga a hacer el mal, sino más bien es un problema humano y social que ha subsistido

⁴³ Al respecto, Stanford (2011) analizó estudios vanguardistas acerca de este enfoque y expresó que: De acuerdo con investigadores de la Universidad de Bristol, los seres humanos están programados para creer en Dios porque ello les proporciona mayores oportunidades de supervivencia. En un estudio sobre el desarrollo del cerebro infantil de 2009, Bruce Hood, profesor de psicología evolutiva, sugirió que los individuos con inclinaciones religiosas empezaban a beneficiarse de sus creencias durante el proceso de desarrollo, posiblemente mediante el trabajo en grupo, asegurando el futuro de sus comunidades. En consecuencia, las <<creencias sobrenaturales>> se incorporan (...) desde el nacimiento, haciéndonos receptivos a los principios de las distintas religiones. Las investigaciones del profesor Hood muestran que <<los niños tienen una forma natural, intuitiva, de razonar que lleva a todas las criaturas a elaborar creencias sobrenaturales sobre cómo funciona el mundo. A medida que crecen, los individuos elaboran estas creencias de forma racional, pero la tendencia a las creencias sobrenaturales ilógicas subsiste en forma de religión>>. Estas conclusiones coinciden con otros hallazgos, especialmente con los de un grupo de investigadores del Centro para la Ciencia de la Mente, en la Universidad de Oxford, que se publicaron en 2008: se han descubierto evidencias que permiten vincular los sentimientos religiosos con partes específicas del cerebro. Por ejemplo, los creyentes católicos a los que se les enseñaba una imagen de la Virgen María sentían menos dolor cuando se les sometía a una descarga eléctrica que los no creyentes, porque experimentaban un mayor grado de alivio en la zona derecha de la corteza prefrontal ventrolateral del cerebro. (p. 11).

históricamente, con la misma secuela de siempre: corrosión de los vínculos socioafectivos, odio y entropía.

Ni siquiera las religiones, entre ellas la teocrisiana, son ajenas a la maldad y a los excesos,⁴⁴ que arbitrariamente se pretende imputar solo al mundo profano. No olvidemos el aporte de Zimbardo (2008) que, desde la Psicología Social, propuso que “una serie de procesos psicológicos dinámicos (...) pueden inducir a una persona buena a obrar mal, entre ellos la desindividuación, la obediencia a la autoridad, la pasividad frente a las amenazas, la autojustificación, (...) la racionalización (...) y la deshumanización” (p. 20).

En este aspecto, la influencia del poder situacional y sistémico es de capital importancia, pues son estos quienes propician y justifican actos repulsivos en defensa de ideologías intolerantes.

No es que la religiosidad, tienda en esencia a la maldad; el problema son sus excesos:

El impulso religioso no tiene nada de malo en sí, pues nos une con nuestra comunidad, reduce los niveles de estrés y genera una mejor salud a través de la fe. Pero los excesos del impulso religioso representan una gran amenaza. (...) El impulso religioso extremo fomenta ideologías radicales que promueven comportamientos discriminatorios, fanáticos y martirizadores. (Alper, 2008, p. 244).

Por eso, el 42% de aquellos (as) que no creen o dudan de la existencia del demonio demuestra que el individuo ya no se conforma con aceptar dogmáticamente la presencia de un “agente maligno e invisible” que manipula e instiga a la maldad;⁴⁵ por el contrario evidencia un hecho concreto: el hombre como ser histórico –hasta el momento– ha fracasado en la construcción de un sistema social que concretice la unidad de la diversidad, la justicia y la igualdad social; e inhiba las pasiones y emociones destructivas, sin caer en extremismos ideológicos.

⁴⁴ La historia ha demostrado que la religión institucional es capaz de aliarse hasta con los sistemas políticos más autoritarios, despóticos y fascistas para afirmarse o conservar ciertos privilegios a costa de las grandes masas de seguidores. Ni que decir de aquellos diáconos que cometen abusos sexuales con niños inocentes y son silenciados por sus superiores; o ideólogos que usan la religión como fundamento de acciones violentas, etc. Es lógico, entonces, que las iglesias y congregaciones pierdan no sólo prosélitos, sino también influencia y prestigio en la sociedad.

⁴⁵ No obstante, son más conservadores con respecto a su creencia en Dios porque del 42% de aquellos (as) que no creen en la existencia del demonio, el 40% creen en Dios. El individuo otorga un enorme “significado vital” a la noción de Dios, que va desde la complejidad de la vida hasta el caos, el orden y la posibilidad de vida después de la muerte, etc.; mientras que la noción demonio no tiene un contenido “superlativo” comparable al de su contrario. La tradición teocrisiana postula que la maldad, la seducción, el engaño y todas las formas de hostilidad en el mundo son estimuladas por un “ángel del mal”; pero también es comprensible la suspicacia de aquellos (as) que no creen en el demonio, pues, al vivir en un mundo concreto, ven que la maldad es provocada por hombres en situaciones sociales específicas.

La flexibilidad es más evidente, puesto que la idea de demonio como creencia heredada ya no se encuentra arraigada con firmeza. Un ejemplo de esta perspectiva es que el mundo compartido revela las diversas atrocidades que comete el hombre en situaciones o ambientes sociales adversos.

Como se precisó en el constructo “infierno”, la noción de demonio también es importante en la estructura religiosa que, a lo largo del tiempo, ha sido utilizada como un mecanismo de amenaza ante la posible desviación moral. Y aunque aún lo hace, su efecto es inversamente proporcional a la conducta esperada, es decir, la intimidación mediante un “espectro maligno y degradante”, no es suficiente para contrarrestar los actos deletéreos de la sociedad.

Entre creyentes (53.1%) y no creyentes en la existencia del demonio (42%) solo hay una diferencia del 11.1%. Aunque la comparación es favorable a la tradición religiosa, la tendencia ha cedido posiciones en relación con las creencias en Dios (93.1%), en Jesús (96.9%) y en los ángeles (85.4%).

Los ángeles, al respecto, también forman parte de lo que la sociedad considera como “estructura divina” y, al ser atribuidos como entes derivados del “máximo potencial trascendente”, son valorados por lo que simbolizan, es decir, “íconos protectores” indesligables de lo divino, pero sujetos a la imaginación, la que –en última instancia– compensa formidablemente la escasez de evidencias concretas sobre su exteriorización. Aquellos (as) que creen en los ángeles – y prácticamente la totalidad de sus creencias religiosas– no las respaldan directamente en pruebas empíricas (minúsculas en cantidad), sino en mitos simbólicos; que, si han perdurado a través del tiempo, es porque alguna utilidad le brinda al ser humano. Por ejemplo, organizar conductas dentro de una institución religiosa o fomentar la sensación de protección, más allá de lo que ofrece el mundo objetivo y las relaciones humanas, que en esencia son transitorias.

El 10.8% de los encuestados que no creen en los ángeles, no quiere decir que las personas se hayan desprendido completamente de sus creencias teocrísticas; por el contrario, es otro caso de flexibilidad religiosa, pues de aquel 10.8%, el 7.7% creen en Dios como espíritu o fuerza vital; y con respecto a Jesús, sobrepasa dicha cantidad. Las creencias religiosas pueden variar u oscilar unas respecto a otras, pero aquellas que están involucradas directamente en las vivencias y experiencias cotidianas asedian las mentes poderosamente como un bucle recursivo: las creencias más intensas actúan sobre el individuo proporcionando sentido a sus vidas, y a la vez, los individuos retroactúan sobre las bases religiosas que poseen, a las que no solo valoran y conservan, sino también las reflexionan y las cuestionan.

La religiosidad es un asunto complejo y flexible. La negativa del sujeto hacia ciertas creencias no invalida a las que él considera importantes; es decir, no se desvincula súbitamente del principio básico que sustenta gran parte de sus creencias.

(d) Creencia en la vida después de la muerte

La muerte es un estadio ineluctable de la condición humana. Una etapa natural en la que hasta el más diminuto ser viviente está inmerso en esta ley inexorable. La ciencia, por ahora, defiende el principio “existir y perecer” porque se funda ontológicamente en el ser concreto, mientras que la religión preserva el dogma “existir, perecer y trascender”. La sociedad mediante la religión no solo ha ritualizado a la muerte con una amplia gama de exequias, que persisten a pesar de los avatares del tiempo, sino también ha prolongado la noción añeja de trascendencia, aprovechando los temores y las angustias del hombre. Peake (2009) lo sintetizó magistralmente:

Para quienes no tienen el confort de la religión, la idea de la muerte puede parecer algo tan inevitable como perturbador y terrorífico. Simplemente no tiene sentido. Incluso para los que tienen fe, la verdad obvia es que “ser” es el único estado de conciencia que conocemos. La idea de que en algún momento, en el futuro, usted, en tanto que entidad consciente, dejará de existir mientras el resto del universo sigue adelante sin usted es imposible de entender. Durante toda su vida ha estado situado en alguna parte. En un instante usted caerá en un vacío; algo que apenas fue un momento se disolverá en el eco de la nada. La idea de que usted no estará en ninguna parte del espacio ni del tiempo resulta literalmente impensable. (p. 20).

Es lógico deducir porque la religión sigue siendo un “polo de atracción” cuando el hombre enfrenta la contradicción entre el “ser” y la “nada”. “Así pues, la misma conciencia niega y reconoce la muerte: la niega como paso a la nada; la reconoce como acontecimiento” (Morin, 2003a, p. 24). En este proceso de negación y reconocimiento de la muerte, la religión se constituye en un factor medular, en una referencia insoslayable, pues, en el trasfondo de los ritos y creencias, propone la idea de propósito y confort a contracorriente de la estancia temporal y de la inminente caducidad de la vida. Por eso, la religión, a diferencia de la ciencia, es más alentadora con respecto a la muerte.

El 60.8% de los encuestados del sector Mollepampa que creen en la vida después de la muerte demuestra cuán funcional es esta creencia frente a la incertidumbre que involucra el destino del hombre y su breve paso por el mundo. Aunque esta creencia amortigua de algún modo su condición finita y etérea, no lo libera de la hesitación, de la tendencia hacia la flexibilidad; fruto de su propia

actitud reflexiva y escéptica, y de la formación secular que continúa estructurando y priorizando la sociedad de hoy. El entorno cultural que aporta creencias religiosas, también promueve la emergencia de inconformistas y escépticos. El 33.8% de aquellos (as) que no creen en la vida después de la muerte, denota también que el sujeto es propenso a dudar de un fenómeno enigmático, improbable objetivamente, un dilema que cuestiona las certezas de los mitos. La duda favorece la flexibilidad, la plasticidad de los presupuestos religiosos y el desvanecimiento del ideal ecuménico. Resulta apropiado lo que argumentó Giddens (1996): La modernidad institucionaliza el principio de la duda radical e insiste en que todo conocimiento toma la forma de hipótesis (p. 35).

¿Por qué del 33.8% de encuestados que no creen en la vida después de la muerte, 32.3% creen Dios? Porque, como hemos visto en pasajes anteriores, el individuo puede ser flexible o “tibio” con ciertas creencias, pero despegarse por completo de ellas sin dejar vestigios en su mente es una apariencia objetada por los hechos.

Esto demuestra que, a pesar de ser críticos o distantes con ciertas creencias, no se desvinculan o rechazan por completo el complejo entramado que contiene una cosmovisión religiosa; que tarde o temprano termina retroactuando sobre ellos.

La figura 24 evidencia comparativamente la flexibilidad de las creencias religiosas.

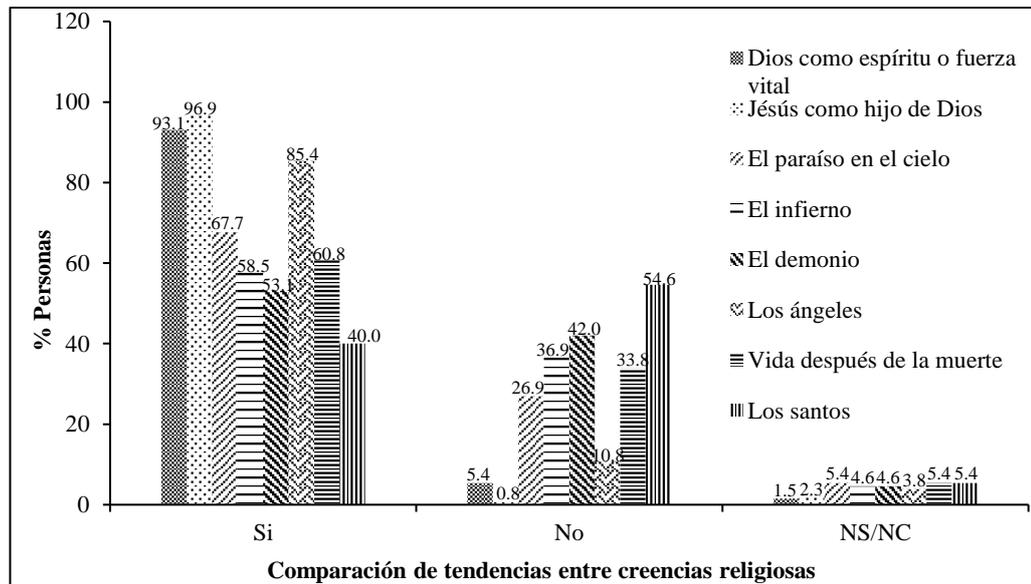


Figura 24. Porcentaje de personas y comparación de tendencias entre creencias religiosas. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

4.2.4 La religiosidad intelectual

En tiempos de flexibilidad y declive de los compromisos con las instituciones religiosas, ¿cuánto conocen las personas sobre la historia y la doctrina de su religión? ¿De qué manera propicia la sociedad de hoy el conocimiento religioso a sus habitantes? ¿La sociedad sigue aportando la religión en forma dogmática o es más frecuente la influencia del conocimiento secular para fundamentar, complementar o cuestionar las creencias religiosas?

Estas interrogantes están relacionadas directamente con los hábitos de lectura de libros religiosos y espirituales, con la información religiosa o espiritual que proporciona las congregaciones e iglesias, con el grado de reflexión crítica hacia las enseñanzas religiosas y el interés de los encuestados del sector Mollepampa por conocer más sobre temas religiosos y espirituales.

(a) Lectura de libros religiosos o espirituales

Con respecto a la frecuencia de la lectura de los textos religiosos y espirituales, veamos la figura 25.

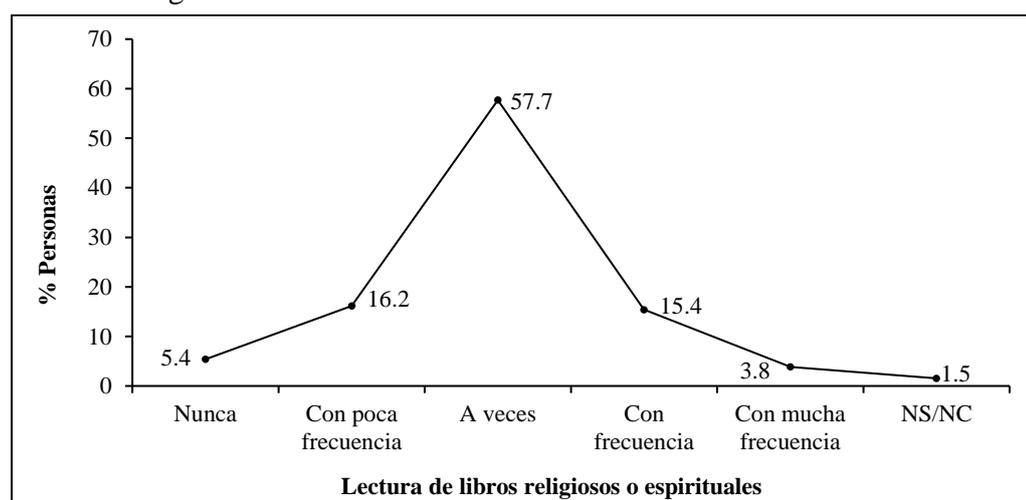


Figura 25. Porcentaje de personas y lectura de libros religiosos o espirituales. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

La figura 25, muestra que prima la flexibilidad y la eventualidad en la lectura de los textos religiosos. ¿A qué se debe esta tendencia? ¿Se debe únicamente al acceso a los textos o a las instituciones religiosas que han ralentizado la propagación de sus mensajes? No, se debe también, entre otros factores, al acceso a la educación secular que en circunstancias actuales programa y reprograma la agenda hacia lo que la globalización exige y requiere. La globalización, además de ofrecer y desplegar múltiples formas y expresiones culturales, también dinamiza y extiende gran parte del conocimiento racional/secular de sus centros de producción hacia su consumo en los ámbitos locales transnacionales a través de los distintos medios, formatos y modos de acceso disponibles. Acoplado a ello, la globalización está cambiando los modos

de vida de la gente, alterando la relación con sus representaciones colectivas, el compromiso con sus ideales comunitarios, el tiempo (que proporciona a su familia, grupo y colectividad) y su espacio eco/social, etc.

El ejemplo más palpable de esta situación es que nos han educado y seguimos educando a nuestros hijos de acuerdo con los cánones del sistema global: progreso, competitividad, eficiencia, etc. Para ello, invertimos en educación secular,⁴⁶ más que en la formación religiosa evidentemente. Esto implica que coexiste en el individuo tanto el conocimiento secular como el religioso, pero en forma asimétrica.

Consideremos, a manera de ejemplo, la cantidad de horas dedicadas a la formación secular y religiosa de los jóvenes en las instituciones educativas de nivel secundaria, de Jornada Escolar Regular (JER). La diferencia es notoria, pues de las 35 horas pedagógicas programadas semanalmente, solo 2 horas se orientan obligatoriamente al área de Educación religiosa. Más del 80% de las horas proyectadas se dedican a la transmisión de conocimiento racional/secular –estrictamente hablando–, y el 16.7% a actividades seculares complementarias tales como tutoría, orientación educativa y horas de libre disponibilidad (véase la tabla 10). Esta proporción desigual muestra claramente cómo el sistema educativo responde, con todas sus limitaciones, a las exigencias implícitas del entorno global.

No obstante, a pesar de que el conocimiento racional/secular muestra sus credenciales a la hora de brindar explicaciones contrastables y falsables del mundo natural, no ha desterrado al conocimiento religioso, más bien lo ha ido *flexibilizando*; posibilitando, cada vez más, un “*conocimiento crítico de la fe*”, en contraposición con la ortodoxia tradicional.

Es cierto que los mitos religiosos ejercen presión en sujetos, cuyas creencias están arraigadas profundamente en sus grupos y vivencias, no obstante, ante la posición dogmática y ortodoxa de la tradición, ha ido emergiendo y consolidándose no solo instituciones alternativas –como el protestantismo y sus variadas expresiones asentadas en el sector– sino también perspectivas críticas hacia la enseñanza religiosa,⁴⁷ no en el sentido de negación, rechazo o indiferencia absoluta, sino como la facultad inmanente de *libre reflexión*, utilizando como referencia al conocimiento secular para cuestionar principios, dilucidar interrogantes o tonificar ciertas creencias, pero en forma libre y

⁴⁶ Claro está que, en espacios subdesarrollados como el nuestro, la educación secular no es homogénea ni en acceso ni en calidad.

⁴⁷ La reflexión crítica de las enseñanzas religiosas no es un asunto reservado solo a teólogos, filósofos o científicos. El juicio crítico es inherente a la condición humana, incluso de las creencias que poseemos. Ahora bien, muchas veces, el ejercicio crítico está amenazado constantemente por las tendencias ideológicas que la sociedad imparte y pretende mantener.

tolerante. Inhibir el juicio crítico en favor de los mitos y la tradición es una manera prejuiciosa de prolongar el oscurantismo y las desigualdades sociales; en este sentido, la reflexión crítica de las enseñanzas religiosas es un “revulsivo liberador”, que busca desprenderse de los atavíos extremos e ideológicos que a veces envuelve a las creencias religiosas. Sostener y defender intensamente ideas colectivas como “mi religión (o nuestra religión) es la portadora de la verdad absoluta”, “somos el único pueblo elegido”, “la pobreza material es una condición para alcanzar la gracia divina”, “la guerra santa se justifica ante las amenazas externas”, “la ciencia es hostil a la religión y esta a aquella”, etc.; inducen más al fanatismo que al reconocimiento de la diversidad, más a la intolerancia que al entendimiento como seres humanos.

Desesclavizarse de las ideologías es una manera de tolerar, aceptar y reconocer al otro (individuo/grupo/sociedad) con su cultura y sus creencias en igualdad de condiciones. No olvidemos las enormes consecuencias que ha generado a través de la historia el lado oscuro de la ideología y el poder en los esfuerzos por coexistir “iguales” y “diferentes” en un mundo común.

Así pues, de la figura 25 se deduce que es más frecuente la lectura de los conocimientos racionales y seculares por la propia importancia que se le ha otorgado a la educación y a la formación secular como proceso que favorece la reflexión y como mecanismo social de “desarrollo” y “movilidad”.

Al comparar la frecuencia de la lectura de libros religiosos y espirituales con la información religiosa que proporciona los templos y congregaciones, las tendencias son aún más dispares. Por ejemplo, solamente el 10% de los encuestados del sector Mollepampa se informan entre bastante y mucho sobre la religiosidad o espiritualidad a través de documentos informativos de la comunidad religiosa; el 11.5%, medianamente; mientras que el 38.5% y el 35.4% se informan poco y nada respectivamente (véase el Apéndice M).

(b) Reflexión crítica sobre las enseñanzas religiosas

Ahora bien, ¿cuán críticos son los pobladores del sector Mollepampa con sus enseñanzas religiosas? Veamos, al respecto, la figura 26.

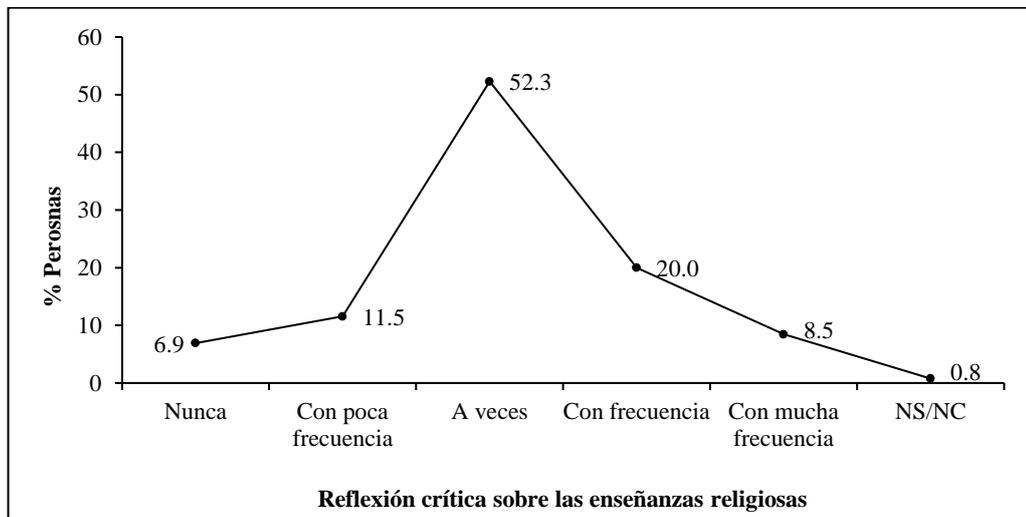


Figura 26. Porcentaje de personas y reflexión crítica sobre las enseñanzas religiosas. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

El 28.5% de encuestados que reflexionan críticamente entre frecuente y con mucha frecuencia revela una tendencia: A mayor adquisición y asimilación del conocimiento racional/secular (teniendo en cuenta la progresión y calidad en los niveles de formación), mayor es la posibilidad de que emerjan no solo inconformistas y escépticos, sino también sujetos que encuentran en los conocimientos y sus avances un mecanismo para reflexionar, complementar, fortalecer o criticar sus enseñanzas religiosas. Siempre ha imperado la posición antagónica que cuestiona todo tipo de preceptos establecidos por adelantado y busca respuestas racionales a los supuestos teológicos, pero ¿complementariedad? Resulta un planteamiento difícil de aceptar. ¿En qué complementarías el conocimiento racional/secular a la religión? Además de promover la autocrítica de los preceptos religiosos y atenuar los aspectos nocivos de las ideologías, el conocimiento racional/secular complementa, hasta cierto punto, con enfoques, ideas y teorías para una “fe informada” y reflexiva. Un ejemplo de ello son las ciencias, y dentro de ellas las de vanguardia como la física y la biología, las cuales al revelar la complejidad del universo y de la vida, a la vez que cuestionan críticamente los dogmas y las tendencias oscurantistas, sirven a mucha gente –incluido científicos, filósofos y librepensadores– como “puntos de apoyo” para hipotetizar y sustentar, de alguna manera, las posturas religiosas y espirituales, y las suyas propias. A esto nos referimos cuando hablamos de coexistencia, pues ambos conocimientos, el racional/secular y el religioso, existen complementaria y antagónicamente en los cerebros individuales, los cuales tienden a la flexibilidad cuando se promueve la reflexión crítica tanto del

mundo que nos rodea como de las creencias más arraigadas. Pero también la plasticidad cerebral puede favorecer la rigidez. En este aspecto, es sumamente relevante lo que indicó Doidge (2008):

Todos nacemos con potencial plástico. Algunos de nosotros nos convertimos en niños flexibles y moldeables y conservamos estas cualidades toda nuestra vida. En otros en cambio la espontaneidad, la creatividad y la impredecibilidad de la infancia desaparecen y son reemplazados por una existencia rutinaria en la que repetimos una y otra vez las mismas conductas hasta que nos convertimos en unas rígidas caricaturas de nosotros mismos. Cualquier cosa que implique repetición – nuestro trabajo, actividades culturales, destrezas y neurosis– puede conducir a la rigidez. (p. 244).

Por ello, el 28.5% de encuestados que reflexionan críticamente sobre sus enseñanzas religiosas entre frecuente y con mucha frecuencia, y el 52.3% que lo hacen a veces, e incluso el 11.5% que reflexiona con poca frecuencia; ya de por sí son indicadores de flexibilidad cerebral y, *mutatis mutandis*, de flexibilidad religiosa.

Lo interesante es el 6.9% que no reflexionan críticamente sobre sus enseñanzas religiosas, lo cual evidencia el lado rígido de las creencias religiosas, pues los individuos re/producen la tradición y esta al mismo tiempo produce a los individuos y coacciona su pensamiento crítico. Pero la tendencia a la rigidez no es un asunto exclusivo que atañe solo a aquel 6.9%, sino que merodea en todo momento a los que reflexionan siempre, a veces y con poca frecuencia; debido a su propia plasticidad y al hecho de que poseen creencias heredadas de la tradición, la cual cohesiona y restringe a la vez: une al aportar sentido de pertenencia al grupo mediante valores compartidos, y condiciona la libertad de elección para elaborar juicios plenamente seculares, pues, cuando la religiosidad circula con intensidad por las fibras neuronales, no es tan fácil objetar las creencias que transmiten esperanza en un mundo de incertidumbre. Subyace, en este caso, la contradicción entre ser y no ser crítico, entre pensar libremente y compartir los preceptos adquiridos.

(c) Interés por conocer más sobre temas religiosos

Otro aspecto fundamental de la religiosidad intelectual es el interés por conocer más sobre temas religiosos. Analicemos la figura 27.

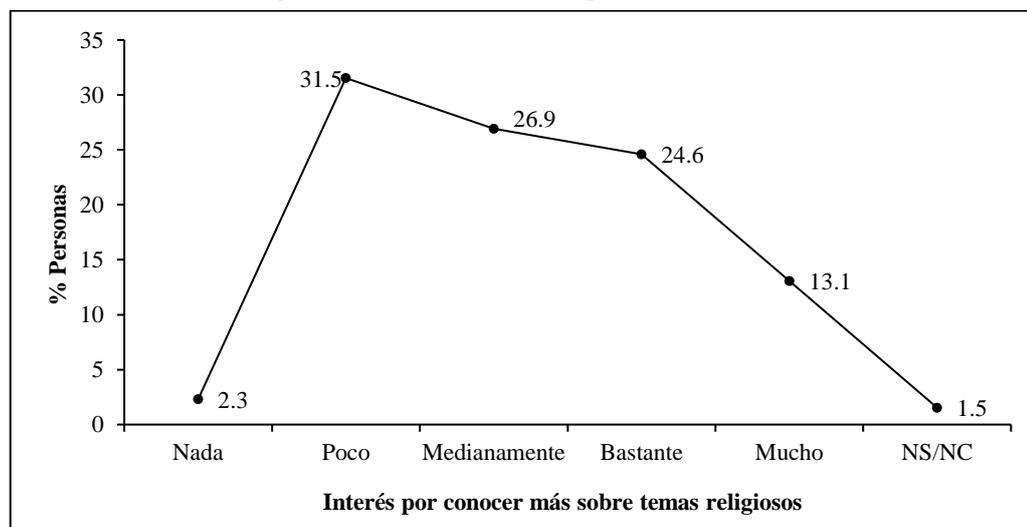


Figura 27. Porcentaje de personas e interés por conocer más sobre temas religiosos. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Aunque el 37.7% de los encuestados del sector Mollepampa se interesan en conocer entre bastante y mucho sobre los temas religiosos, solamente el 19.2% lee entre frecuente y con mucha frecuencia libros religiosos y espirituales. La diferencia entre ambos índices es 18.5%, quienes están muy interesados en conocer más sobre temas religiosos, pero no leen libros religiosos o espirituales con frecuencia, más bien sus intenciones se flexibilizan hacia episodios eventuales. La figura 27 expone esta tendencia, salvo el 2.3% que no están interesados en conocer sobre aquellos temas.

De los niveles de lectura de los libros religiosos y espirituales, la reflexión crítica de las enseñanzas religiosas y el interés por conocer más sobre ellos se deduce que el 93.9% de los encuestados del sector Mollepampa conocen su religión, no obstante, aproximadamente el 65.4% poseen un conocimiento básico, y en cierta medida superficial, de la doctrina. Basta con mostrar, por ejemplo, que el 57.7% y el 16.2% de los encuestados leen a veces y con poca frecuencia libros religiosos y espirituales sucesivamente. En la misma línea de análisis, el 52.3% y el 11.5% reflexionan críticamente sobre las enseñanzas religiosas a veces y con poca frecuencia respectivamente.

4.2.5 La religiosidad consecuencial

La religiosidad consecuencial indica el grado en que las creencias influyen en el comportamiento de un ser humano, por ejemplo, en su formación y educación personal, en su trabajo y profesión, en su familia, en las crisis de la vida, etc.

(a) Influencia de la religiosidad en la formación y educación personal

Veamos la tabla 4 e interpretemos sus tendencias.

Tabla 4

Número de personas e influencia de la religiosidad en la formación y educación personal

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nada	3	2.3
Poco	31	23.8
Medianamente	40	30.8
Bastante	34	26.2
Mucho	18	13.8
NS/NC	4	3.1
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

De acuerdo con la tabla 4, para el 40% de encuestados del sector Mollepampa, su religiosidad influye entre bastante y mucho en su formación y educación personal, es decir, a pesar de que la enseñanza contempla una variedad de áreas y contenidos seculares a lo largo de su vida, la religiosidad de estas personas no queda al margen o desprovista de significado, más bien está imbuida en las acciones, planes y proyectos que emprende. Un ejemplo de esta particularidad se da cuando el sujeto no se otorga así mismo todo el crédito por sus logros alcanzados o dificultades superadas. La sensación de que “algo” más influye, aparte de sus esfuerzos personales y colectivos, es la huella imperecedera de su religiosidad. Esta afirmación se complementa con el 59.2% de encuestados que sienten que Dios les ayuda siempre; el 19.2%, casi siempre; el 13.1%, algunas veces; y solo el 6.2%, pocas veces (véase la figura 16). Ahora bien, la influencia de la religiosidad no mantiene la firmeza todo el tiempo y de la misma manera, sino esta sujeta a flexibilidad, incluidas las personas más religiosas. En este sentido, el 30.8% de encuestados expresan que su religiosidad influye medianamente en su formación y educación personal, dado que no todas sus acciones dentro del campo educativo la asocian con aquella, esto es que reservan

para sí –y no en estado puro– su propio espacio de reflexión, pensamiento e iniciativa; en la que la religiosidad merma sin lugar a dudas. Asimismo, es improbable que las instituciones educativas no afecten la religiosidad y sirvan de orientación en un mundo que prioriza lo secular. Esto no se puede obviar. Por eso, el 23.8%, no descartan su religiosidad, pero expresan que influye poco en su formación y educación personal; posiblemente porque tratan de diferenciar y dar su lugar a ambas esferas independientemente.⁴⁸

Por tanto, ser consecuente con las creencias y valores religiosos en la formación y educación personal, que comprende más aspectos seculares que religiosos (véase la sección 5.2), no escapa a los procesos de flexibilidad del mundo de hoy, ya que la apertura hacia los contenidos e influjos seculares es inevitable, y conforme el sujeto progresa en su formación y educación, la religiosidad se flexibiliza.

(b) Influencia de la religiosidad en la familia

La familia es la institución decisiva en la transmisión del simbolismo religioso, principalmente en las primeras etapas de vida, y es la que amalgama –en gran medida– la identidad hacia lo trascendente; aprovechando la neuroplasticidad para infundir ideas, creencias y mitos religiosos y espirituales de la sociedad de la cual forma parte. Si el 91.5% de encuestados del sector Mollepampa profesan el cristianismo es porque la familia continúa jugando un rol importante en la construcción del *homo religiosus*, poseedor de símbolos, ritos y credos; los cuales retroactúan, por un lado, sobre la misma unidad familiar aportándole cohesión; y por otro, cuando las personas forjan sus propias familias a partir del patrimonio cultural de las familias de procedencia. Es el vínculo con el pasado el que motiva comportamientos y conductas religiosas en el presente. Ser consecuente con la religiosidad significa también que los descendientes de las familias de procedencia forman parte del ciclo de autoorganización cultural, porque engendran nuevas unidades familiares con los credos y ritos pretéritos; y sirven de ligazón a las futuras generaciones. No obstante, cada generación futura deviene en presente, y el presente tiene contextos diferentes para las múltiples progenies. ¿Que quiere decir esto? Que de acuerdo con los distintos entornos, niveles de progreso socioeconómico, conocimientos de los mecanismos naturales de las cosas por parte de los progenitores, acceso a la cultura secular y grupos sociales de influencia inmediata, etc.; el apego al simbolismo religioso, heredado por los descendientes, será tan heterogéneo como lo son las sociedades.

⁴⁸ Haciendo un parangón con la influencia de la religiosidad en el trabajo y la profesión, las tendencias son muy parecidas: el 37.7% de los encuestados expresan que su religiosidad influye entre bastante y mucho en su trabajo y profesión; 28.5%, medianamente; el 20%, poco; y el 10.8% nada (véase el Apéndice W).

A continuación, la tabla 5 muestra la influencia de la religiosidad en las familias de los encuestados del sector Mollepampa, y expresa que la religiosidad no se mantiene estable, sino fluctúa y oscila todo el tiempo.

Tabla 5

Número de personas e influencia de la religiosidad en la familia

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nada	2	1.5
Poco	21	16.2
Medianamente	28	21.5
Bastante	40	30.8
Mucho	34	26.2
NS/NC	5	3.8
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Para el 57% la religiosidad influye entre bastante y mucho en sus familias; lo cual indica que las propias creencias que poseen son recurrentes en las unidades familiares como disipadores de incertidumbres y dispensadores de motivación, esperanza y soporte emocional. Un ejemplo de este enfoque es la acción de rezar u orar que, en comparación con la asistencia a las iglesias, es más habitual en la vida personal, pero como una expresión de la socialización familiar.

Los efectos positivos del rezo u oración como bálsamo disipador de angustias y aflicciones han sido estudiados por la psicología. Al respecto Goleman (2000) argumentó: “(...) al menos algunas personas son capaces de encontrar alivio a su melancolía en una fuerza suprema. Tice⁴⁹ me comentó: ‘Rezar, si uno es muy religioso, es bueno para cualquier estado de ánimo, sobre todo para la depresión’” (p. 83). En efecto, uno de los ritos más perceptibles de constatar si el sujeto es consecuente con sus creencias, es la acción de rezar/orar. En este sentido, el 46.2% lo hace entre frecuente y muy frecuentemente. Una cifra muy significativa si la comparamos con los índices de asistencia regular a las iglesias católicas o evangélicas (véase las figuras 17 y 18). Los datos revelan que estas personas viven su religiosidad de manera más intensa que otras. No obstante, y dado que “el cerebro se adapta continuamente a su entorno” (Blakemore & Frith, 2011, p. 214), la flexibilidad es insoslayable porque el sujeto

⁴⁹ La Dra. Diane Tice es profesora de la Florida State University de Psicología.

transita entre el mundo secular y el religioso, y entre ambos existen complementariedades y antagonismos que dan forma al cerebro.

El 21.5% y el 16.2% que consideran que su religiosidad influye en su familia medianamente y poco respectivamente, es un indicador de que la religiosidad es flexible –tal como lo hemos venido sosteniendo–, es decir puede aumentar o disminuir de acuerdo con las múltiples experiencias, aprendizajes e interacciones con el mundo laicista y religioso.⁵⁰

(c) Influencia de la religiosidad en las crisis de la vida

De los encuestados del sector Mollepampa, el 53.1% manifiestan que su religiosidad influye entre bastante y mucho en las crisis de la vida. Esto denota que las crisis de la vida, inherentes a la condición humana y a su producto/productor, la sociedad, son más “manejables”, más soportables cuando se tiene como puntos de apoyo a las creencias religiosas que retroactúan sobre los propios cerebros (conmovidos y perturbados en un primer momento) como mecanismos de transición hacia perspectivas más optimistas.

Morin (2010b) consideró que toda crisis “genera incertidumbres y posibilidades (...) La crisis es ciertamente ambivalente: puede favorecer fuerzas regresivas o letales; también puede favorecer la imaginación creadora de soluciones que permiten sobreponerse a ella...” (p. 201). Sobreponerse a situaciones adversas, con la convicción intrínseca de que tal percance es reversible, es el envión anímico hacia la búsqueda de estrategias y certezas en la incertidumbre.

Nadie es inmune a las crisis de la vida y todos la enfrentamos con los recursos psicológicos y sociales disponibles, pero cuando el aplomo, la seguridad y la confianza se desvanecen, las creencias son, en gran parte, efectivas aplacando o mermando los efectos contraproducentes (como la ansiedad, el estrés,⁵¹ etc.). “Es una respuesta muy humana creer en cosas que hacen que nos sintamos mejor” (Shermer, 2008, p. 413).

⁵⁰ Esto es lo que ocurre también con la influencia de la religiosidad en las relaciones de pareja. Para el 36.2% influye entre bastante y mucho; para el 18.5% medianamente; para el 20.8%, poco; y lo interesante es que para el 14.6% no influye (véase el Apéndice X).

⁵¹ Paradójicamente, el estrés no es del todo negativo. En este sentido, McGonigal (2013), Psicóloga de salud propuso: El estrés nos hace sociables. Para entender este aspecto del estrés, tenemos que hablar de una hormona, la oxitocina (...) La oxitocina es una neurohormona. (...) Es una hormona del estrés. La glándula pituitaria libera como parte de la respuesta al estrés (...) Y la liberación de oxitocina en respuesta al estrés nos motiva a buscar ayuda (...) Cuando la vida es difícil, la respuesta al estrés quiere que nos rodeemos de gente que se preocupa por nosotros (...) y lo bueno es que todos estos beneficios de la oxitocina se intensifican con el contacto social y el apoyo social. Así que cuando nos acercamos a otras personas bajo estrés, ya sea para buscar apoyo o para ayudar a alguien más, se libera más cantidad de esta hormona, la respuesta al estrés se vuelve más saludable, y en realidad nos recuperamos más rápido del estrés. Esto me parece increíble, que la respuesta al estrés tenga un mecanismo incorporado para recuperarse del estrés, y que ese mecanismo sea el contacto humano.

En este aspecto, de los encuestados del sector Mollepampa, cuya religiosidad influye entre bastante y mucho, es una muestra de que esta actúa como una especie de “antídoto” que facilita la transición psicológica hacia pensamientos más positivos.

No obstante, ¿por qué para el 18.5% y el 16.5%, la religiosidad influye medianamente y poco en las crisis de la vida respectivamente? Porque no solamente las creencias religiosas sirven de respuesta en situaciones críticas, también repercute el pensamiento mágico, la medicación (como el Prozac), la espiritualidad, y no menos importante, la reflexión. Esto implica que la religiosidad no siempre se expresa en estado puro porque el sujeto, además de sus creencias y mitos simbólicos, recurre a otros elementos, como los mencionados anteriormente, para sobrellevar las crisis emergentes.

4.3 Comparación entre las dimensiones de la religiosidad

Luego de haber interpretado las cinco dimensiones de la religiosidad, ¿en qué dimensiones son más religiosos los encuestados del sector Mollepampa? La figura 28 muestra los siguientes flujos.

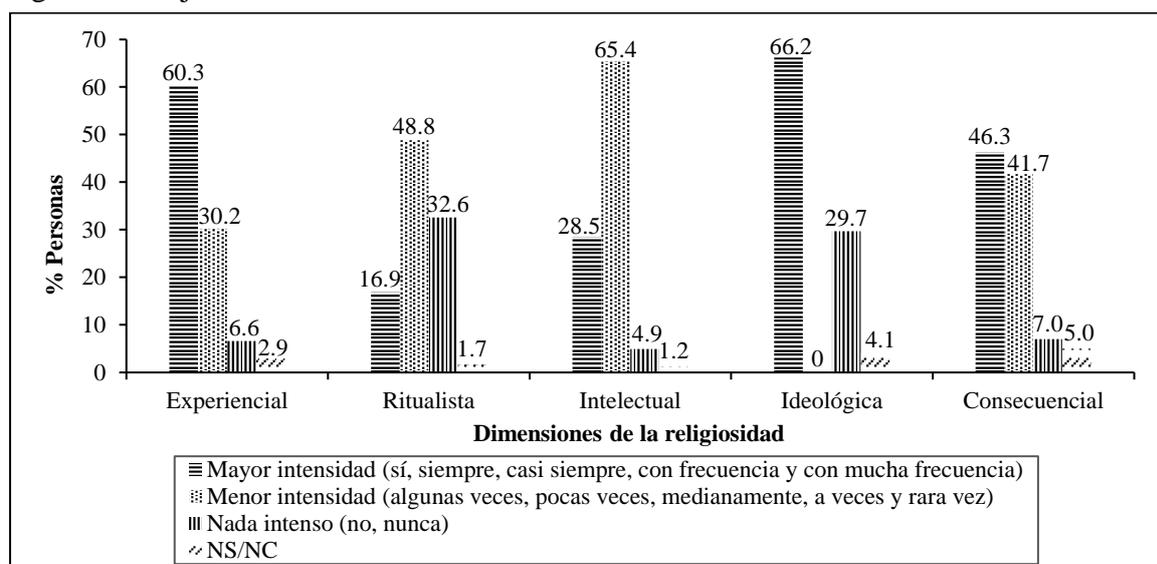


Figura 28. Porcentaje de personas e intensidad de la religiosidad en sus cinco dimensiones. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Las personas son más religiosas ideológica y experiencialmente con el 66.2% y el 60.3% respectivamente. En tercer lugar, está la religiosidad consecuencial, con el 46.3%. Y tal como hemos analizado en las secciones previas, los encuestados son menos religiosos en cuanto a los actos rituales y al conocimiento de la doctrina religiosa, las cuales son más eventuales con el 48.8% y el 65.4% sucesivamente. En este aspecto, tanto en la religiosidad ritualista como en la intelectual, la categoría “menor intensidad” sobrepasa a la de “mayor intensidad”. Asimismo, el 32.6% no realiza ritos religiosos (dentro de esta categoría se encuentran los que no asisten a las iglesias, a las misas, a los cultos, los que no asisten a la

procesión del Señor de los Milagros y a la Virgen de los Dolores, los que no celebran Semana Santa, los que no asisten a la Fiesta de Todos los Santos y los que no realizan ofrendas o ritos a la tierra), seguido de cerca se encuentra el 29.7%, cuya religiosidad ideológica es nada intensa (en esta categoría sobresalen los que no creen en los santos, en la vida después de la muerte, en el infierno, en el demonio, en el paraíso en el cielo y en los poderes sobrenaturales).

Los datos de la figura 28 indican que los encuestados del sector Mollepampa son más religiosos en algunas dimensiones que en otras, y corroboran nuestra hipótesis: cuanto mayor sea la influencia de la globalización cultural (mediante los valores culturales globales, medios de comunicación masivos y coexistencia de lo global con las particularidades locales), mayor será la flexibilidad de la religiosidad individual y colectiva hacia las creencias y prácticas adquiridas tradicionalmente. Y retroactivamente: cuanto mayor flexibilidad religiosa, mayor será la probabilidad de que los encuestados se orienten por los valores culturales globales del sistema hegemónico, reciban los influjos de los medios de comunicación y coexistan, complementaria y antagónicamente, los valores globales con las particularidades locales.

4.4 Capacidad de regulación de las creencias y prácticas religiosas

Las creencias y ritos religiosos tienen un carácter normativo, dado que regulan las decisiones y las acciones individuales y colectivas, esto es que los preceptos retroactúan sobre uno mismo como condicionantes sociales propios del proceso de socialización; el cual es recursivo porque constriñe de algún modo la autodeterminación y las conductas en el plano religioso. El poseedor de creencias, emociones, sentimientos y conocimientos religiosos no es un simple repositorio o “almacén de información”, sino más bien el simbolismo religioso es dinámico, persistente y sutil. Y si este simbolismo subsiste en los cerebros individuales es, en gran medida, por la utilidad que les proporciona. Blakemore & Frith (2011), refiriéndose al cerebro, plantearon que “lo que no se usa se pierde” (p. 222). La consecuencia lógica de esto es que el simbolismo religioso, a lo largo del tiempo, no se ha perdido precisamente por su *uso* en la configuración de las vidas individuales y colectivas. Entonces, la *regulación religiosa*, entendida como mecanismo recursivo inherente a la socialización que retroactúa en las mismas personas, es ineludible; y una muestra de ello, es la importancia que sigue teniendo la religiosidad en las vidas de los encuestados del sector Mollepampa, mientras que es más perceptible el desgaste de la capacidad de regulación en las instituciones religiosas, sea en cuanto a afluencia de masas o en cuanto a la posesión de los contenidos religiosos. De acuerdo con la figura 28, solo en el 16.9% de los encuestados se observa una mayor intensidad de la religiosidad ritualista, la más baja de todas las dimensiones analizadas; entre tanto, la religiosidad ideológica y experiencial son más intensas. Esto quiere decir que, si la religiosidad tiende a la flexibilidad, es porque la capacidad de regulación de las creencias y prácticas religiosas

han dejado de ser rígidas, porque ya no existe una única institución religiosa que detente el monopolio del cristianismo y tampoco una única manera de vivir la religiosidad individual. Esto refleja lo que planteó Beck (2009):

En los albores del siglo XXI, se atisba la desintegración de todo aquello que la Iglesia mantenía unido: ritos, orientación vital, identidad colectiva, moral, fe subjetiva. Estos elementos se independizan y algunos de ellos pueden llegar a organizarse, cuestionarse y volver a combinarse por separado. (p. 96).

La pérdida de unidad favorece, por un lado, la emergencia de formas de regulación en las diversas congregaciones religiosas; y por otro, afianza la religiosidad individual, la cual tampoco escapa de la regulación religiosa que, a diferencia de la regulación de las instituciones religiosas que son circunstanciales (véase la sección 4.2.2), es más directa, ya que las creencias y credos al estar imbricados en las redes cerebrales tienen “ingredientes” subjetivos añadidos tales como las emociones y sentimientos. Por ejemplo, la figura 28, muestra que los encuestados son más religiosos en cuanto a los lazos emocionales y a las creencias más trascendentes. Es decir, si hay un incremento de la religiosidad, también lo hay en cuanto a la regulación, y viceversa.

CAPÍTULO V

FLEXIBILIDAD RELIGIOSA

5.1 Plasticidad cerebral y flexibilidad religiosa

Claramente hemos venido sosteniendo a lo largo de la presente investigación –y de manera complementaria con el enfoque social– que la flexibilidad religiosa está relacionada con la plasticidad cerebral. Hasta la década de 1960, la comunidad científica daba por hecho de que el cerebro tendía a la inmutabilidad y a la escasa posibilidad de producir nuevas células cerebrales. En este aspecto, Blakemore & Frith (2011) argumentaron: “Los científicos creían que la estructura del cerebro se desarrolla durante la infancia, y que tan pronto ha emergido la organización cerebral queda poco margen para cambios y alteraciones plásticas” (p. 214). No obstante, a finales del siglo pasado y en el presente siglo, los descubrimientos de la neurociencia dejan pocas dudas al respecto y siguen demostrando que el cerebro tiene la propiedad de cambiar y modificarse continuamente (incluso en la edad adulta); y de crear, además, nuevas neuronas en ciertas áreas cerebrales como el hipocampo. Doidge (2008) resumió la importancia de la plasticidad:

La idea de que el cerebro es capaz de cambiar su estructura y su función a través de la actividad y el pensamiento supone, en mi opinión, el cambio más importante en nuestra noción del cerebro desde que esbozamos su anatomía básica y el comportamiento de su componente básico, la neurona, por primera vez. (p. 15).

Si el cerebro cambia con cada pensamiento, interacción, aprendizaje, etc.; entonces tiende a ser más flexible. Y de hecho, en el mundo de la novedad, de la industria cultural vertiginosa, y de los influjos tecnológicos a gran escala; resulta anacrónico no pensar que de alguna manera nuestros cerebros no hayan adquirido flexibilidad, incluidas las creencias, mitos y ritos religiosos, que en esencia son rígidos.

La misma emergencia de la modernidad y sus consecuencias asociadas pueden ser entendidas también como la flexibilidad de la rigidez (de la tradición y de la costumbre).

En tal sentido, el concepto *flexibilidad religiosa* alude a los niveles de intensidad de la religiosidad en la vida personal y social que puede crecer o decrecer como flujos temporales, de acuerdo con las distintas circunstancias, experiencias, emociones y situaciones del quehacer cotidiano. Es decir, por un lado, ya no hay un vínculo absoluto, inexorable e incondicional con la religión, pues nuestras propias certezas y convicciones son “bombardeadas”, seducidas y cuestionadas por los enfoques racionales, por las tendencias seculares, por los influjos de los medios y dispositivos tecnológicos de comunicación, y por los valores culturales globales que, de algún modo, contribuyen con la plasticidad cerebral y, por tanto, con la flexibilidad de los credos y prácticas religiosas. Por otro lado, tampoco existe una disociación radical del complejo y sutil entramado que aglutina la cosmovisión religiosa en el tejido social y en las redes neuronales de nuestras mentes, las cuales muestran también cierta rigidez hacia los cambios.

Vale decir, para aquellas personas con fuertes convicciones religiosas, la flexibilidad es más lenta y progresiva, más aún cuando su apertura hacia perspectivas más laicistas son reducidas. Pero, de todos modos, la flexibilidad no es una rareza para aquellos, ya que la sociedad orienta también sus objetivos y motivaciones mediante instituciones seculares.

5.2 La educación como proceso de flexibilidad religiosa

La educación (formal, académica o autodidacta) –por muy elemental que sea– favorece sin duda la reflexión, el entendimiento y el pensamiento. Y conforme el individuo escale los niveles educativos, asimile y comprenda los mecanismos naturales de las cosas, es más probable que exhiba una actitud abierta y flexible hacia sus propias ideas, mitos y creencias religiosas. ¿Por qué? Porque nuestro cerebro es de hecho plástico,⁵² y es esta propiedad la que permite la flexibilidad,⁵³ es decir, “(...) cuando el cerebro cambia, nosotros también” (Eagleman, 2013, p. 12). ¿Y qué es lo que le hace cambiar al cerebro? Cada pensamiento, aprendizaje, experiencia, conocimiento, etc. Al respecto, para Blakemore & Frith (2011): “cada vez que aprendemos algo nuevo, el cerebro cambia de alguna manera (...) Modifica el cerebro no sólo [*sic*] la educación, sino la cultura en su sentido más amplio” (pp. 317-319). De la propiedad neuroplástica del cerebro, se deduce que: todo tipo de pensamiento, aprendizaje, experiencia y conocimiento, sea de naturaleza secular o religiosa, pueden modificar el cerebro, bien haciéndole más receptivo, juicioso y flexible o bien menos reflexivo, menos analítico y rígido. Todo depende del ambiente en el que el individuo coexiste, convive, aprende, experimenta, etc. Por la maleabilidad de nuestros cerebros, todos somos proclives a la flexibilidad o a la rigidez, y, según la OCDE (2009): “el grado de modificación depende del *tipo* de aprendizaje que ocurre: el aprendizaje a largo plazo implica una modificación más profunda. También depende del *período* de aprendizaje...” (p. 20).

Es un hecho que la plasticidad hace al individuo propenso al aprendizaje no solo de ideas, enfoques, conocimientos e interpretaciones de la realidad, sino también de creencias, mitos y ritos religiosos, etc. En este caso, el nivel de flexibilidad y rigidez de nuestras mentes depende de la frecuencia y continuidad en el aprendizaje de los contenidos seculares o religiosos en las distintas etapas de la vida, y de cómo estos contenidos son priorizados, estimulados, complementados, segmentados o inhibidos por la sociedad y sus instituciones sociales como la familia y la educación.

⁵² Lejos de estar cableado con arreglo a rígidos planes genéticos prenatales, el cerebro es muy maleable, y no sólo en los bebés y los niños pequeños, sino durante toda la vida adulta... Ahora podemos afirmar con seguridad que el cerebro es un sistema biológico extraordinariamente plástico que se encuentra en un estado de equilibrio dinámico con el mundo exterior. Incluso sus conexiones básicas se están actualizando continuamente como respuesta a exigencias sensoriales cambiantes. (Ramachandran, 2012, p. 75).

⁵³ El cerebro adulto es flexible, puede hacer que crezcan células nuevas y establecer nuevas conexiones, al menos en algunas regiones como el hipocampo. Aunque con el tiempo la información nueva se guarda cada vez con menos eficiencia, no existe límite de edad para el aprendizaje. (Blakemore & Frith, 2011, pp. 33-34).

Actualmente, es innegable que lo secular no marque diferencias significativas en la elección, diseño y organización de los contenidos curriculares dentro de las instituciones educativas; e incluso en la familia, los padres no esperan necesariamente que sus hijos se gradúen de sacerdotes, ministros o pastores eclesiásticos, sino ven en la educación formal la certeza de que sus congéneres acrecienten sus conocimientos, aptitudes, valores y habilidades, etc.; y en consecuencia tengan mayores opciones de movilidad social, progreso y éxito.⁵⁴ No obstante, a pesar de que esta postura está en entredicho, “ya que la mayor parte de los que se educan, al menos en América Latina, no consigue un puesto de trabajo” (Lynch, 2006, p. 26), para el 93% de los pobladores del sector Mollepampa, la educación continúa siendo entre bastante y muy importante.

Tabla 6

Importancia de la educación para los encuestados del sector Mollepampa

Escala	Personas	
	núm.	%
Nada importante	1	0.8
Poco importante	2	1.5
Medianamente importante	5	3.8
Bastante importante	31	23.8
Muy importante	90	69.2
NS/NC	1	0.8
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Este indicador muestra el notable nivel de confianza que sigue teniendo la educación como modelo paradigmático que propicia mejores oportunidades de vida; y también revela la importancia y el predominio de los contenidos seculares sobre lo religioso en la organización de la educación básica de primaria y secundaria, y superior. Prueba de ello son las asignaturas elegidas y priorizadas en las instituciones educativas. Por ejemplo: (a) *Las escuelas públicas de nivel primaria (de 1.º al 6.º grado)*, tienen nueve áreas curriculares: “Personal social, Educación religiosa, Educación física, Comunicación, Arte y cultura, Castellano como segunda lengua, Inglés, Matemática, y Ciencia y tecnología” (Ministerio de Educación del Perú, 2017, p. 162). Claramente, se atisba una asimetría entre el área de Educación religiosa y las demás asignaturas, las cuales son en esencia seculares (independientes de cualquier confesión religiosa) y representan el 88.9%.

⁵⁴ Los padres y al final los alumnos mismos, consideran la educación escolar como la clave para lograr ingresos y una posición más elevados, un paso hacia el éxito en una economía competitiva orientada hacia el éxito. Para los pobres esta función se considera particularmente vital, ya que la movilidad social puede significar la diferencia entre la pobreza para toda la vida y el acceso a la sociedad de consumo. (Carnoy, 2000, p. 12).

Tabla 7

Cantidad de áreas seculares en comparación con el área de Educación religiosa en nivel primaria

Áreas curriculares	Cant.	%
Áreas seculares*	8	88.9
Educación religiosa	1	11.1

Nota: Elaborado e interpretado del “Currículo Nacional de la Educación Básica,” del Ministerio de Educación del Perú, 2017, p. 162.

*Son las áreas de Comunicación, Castellano como segunda lengua, Matemática, Ciencia y tecnología, Inglés, Personal social, Arte y cultura, y Educación física; las cuales son seculares porque son independientes de cualquier confesión religiosa.

Asimismo, las diferencias son aún más notorias en la distribución de las horas pedagógicas (de 45 minutos) dedicadas al área de Educación religiosa en relación con las áreas seculares, incluido tutoría y orientación educativa, y horas de libre disponibilidad; tal como muestra la tabla 8.

Tabla 8

Número de horas pedagógicas semanales de 1.º a 6.º grado de nivel primaria por áreas curriculares

Áreas curriculares	Horas pedagógicas ^a			
	1.º y 2.º		3.º a 6.º	
	núm.	%	núm.	%
Áreas seculares obligatorias ^b	24	80	25	83.3
Área de Educación religiosa obligatoria	1	3.3	1	3.3
Áreas seculares complementarias ^c	5	16.7	4	13.3
Total	30	100	30	100

Nota: Elaborado e interpretado del “Currículo Nacional de la Educación Básica,” del Ministerio de Educación del Perú, 2017, pp. 164-165.

^aEl número de horas de la categoría 1.º y 2.º indica que tanto 1.º como 2.º grado tienen la misma cantidad de horas respectivamente. Este mismo criterio se aplica a la categoría 3.º a 6.º grado. ^bComunicación, Matemática, Ciencia y tecnología, Inglés, Personal social, Arte y cultura, y Educación física. ^cTutoría y orientación educativa, y las horas de libre disponibilidad son también seculares porque su ámbito de influencia discurre entre lo cotidiano y lo mundano.

Deduciendo, de las 30 horas pedagógicas programadas semanalmente en nivel primaria, 29 se orientan a la educación secular, y solo 1 hora a la educación religiosa.

(b) Las instituciones públicas de nivel secundaria (jornada regular y completa), de 1.º a 5.º grado, tienen 11 áreas curriculares planeadas: “Desarrollo personal, ciudadanía y cívica; Ciencias sociales; Educación religiosa; Educación para el trabajo; Educación física; Comunicación; Arte y cultura; Castellano como segunda lengua; Inglés; Matemática; y Ciencia y Tecnología” (Ministerio de Educación del Perú, 2017, p. 163). Nuevamente, las áreas seculares predominan en comparación con el área de Educación religiosa. La tabla 9 evidencia tal disparidad.

Tabla 9

Cantidad de áreas seculares en relación con el área de Educación religiosa en nivel secundaria

Áreas curriculares	Cant.	%
Áreas seculares*	10	90.9
Educación religiosa ^a	1	9.1

Nota: Elaborado e interpretado del “Currículo Nacional de la Educación Básica,” del Ministerio de Educación del Perú, 2017, p. 163.

*Matemática; Comunicación; Castellano como segunda lengua; Inglés; Arte y cultura; Ciencias sociales; Desarrollo personal, ciudadanía y cívica; Educación física; Ciencia y tecnología; y Educación para el trabajo.

Y con respecto a las horas pedagógicas semanales de nivel secundaria (de 1.º a 5.º grado), la mayor cantidad de horas son destinadas ampliamente a las áreas seculares obligatorias y complementarias. La tabla 10 detalla el contraste con el área de Educación religiosa.

Tabla 10

Número de horas pedagógicas semanales de 1.º a 5.º grado respectivamente, de nivel secundaria por áreas curriculares

Áreas curriculares	Horas pedagógicas			
	JER		JEC	
	núm.	%	núm.	%
Áreas seculares obligatorias ^a	29	80	38	84.4
Área de Educación religiosa obligatoria	2	3.3	2	4.4
Áreas seculares complementarias ^b	4	16.7	5	11.1
Total	35	100	45	100

Nota: JER = Jornada Escolar Regular; JEC = Jornada Escolar Completa. Elaborado e interpretado del “Currículo Nacional de la Educación Básica,” del Ministerio de Educación del Perú, 2017, pp. 167-168.

^aMatemática, Comunicación, Inglés, Arte y cultura, Ciencias sociales, *Desarrollo personal, ciudadanía y cívica*, Educación física, Ciencia y Tecnología, y Educación para el trabajo. ^bTutoría y orientación educativa, y las horas de libre disponibilidad.

Finalmente, las instituciones educativas de nivel superior (técnicas y universitarias) comparándolas con las instituciones básicas de primaria y secundaria (cuyos currículos aún contienen al área de Educación religiosa como asignatura obligatoria), sus contenidos son notablemente seculares, es decir son pensados y organizados en especialidades diferenciadas independientemente de cualquier confesión religiosa. Pongamos como ejemplo, el currículo de la Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Académico Profesional de Sociología, el cual se estructura en 10 ciclos académicos y cada uno de ellos contempla siete asignaturas obligatorias; y ninguna de ellas evidencia algún sesgo confesional a favor de alguna tendencia religiosa.

Por consiguiente, es un hecho de que prima la educación secular en las instituciones educativas, y es ineludible su contribución a la flexibilidad religiosa, puesto que provee los ingredientes básicos: conceptos, formas de asociación de ideas, enfoques, principios, teoremas, axiomas, etc.; cruciales para el raciocinio, la reflexión y el juicio crítico.

Complementando nuestro enfoque, el Centro de Estudios Públicos y Políticos Gallup International, basándose en su encuesta sobre la religiosidad a nivel mundial, expresó:

Se ha encontrado que los niveles de religiosidad disminuyen a medida que aumentan los niveles de ingresos y educación (...). Mientras que el 66% de las personas con bajos ingresos afirman ser religiosos, este porcentaje se reduce al 50% entre las personas con altos ingresos. La misma tendencia se verifica en relación con los niveles de educación: el 83% de las personas con un nivel de educación inferior son religiosos frente al 49% del nivel superior. (Gallup International, 2017).

5.3 Valores culturales globales y flexibilidad religiosa

Los valores culturales globales: progreso, bienestar, libertad, igualdad, tolerancia, competencia, etc.; que caracterizan a la modernidad globalizada de hoy, forman parte del acervo cultural local y retroactúan en los individuos; definiendo, de gran manera, sus prioridades, aspiraciones, objetivos, gustos y el uso de su tiempo.

La figura 29 es un ejemplo de una escala de valores que refleja las tendencias de las decisiones y comportamientos en la vida cotidiana; y todos de algún modo tenemos el nuestro, “edificado” a partir de los influjos culturales a los que estamos expuestos como componentes del sistema social. Pero también resultó interesante preguntar a los pobladores del sector Mollepampa por cuál de los valores planteados se asociaban más. Las respuestas, analizadas en la sección 3.1, dejan en claro que los valores globales, además de estar inscritos en nuestros cerebros como patrimonio cultural, están impregnados en las interacciones sociales y movilizan permanentemente a los individuos hacia las exigencias implícitas de su entorno.

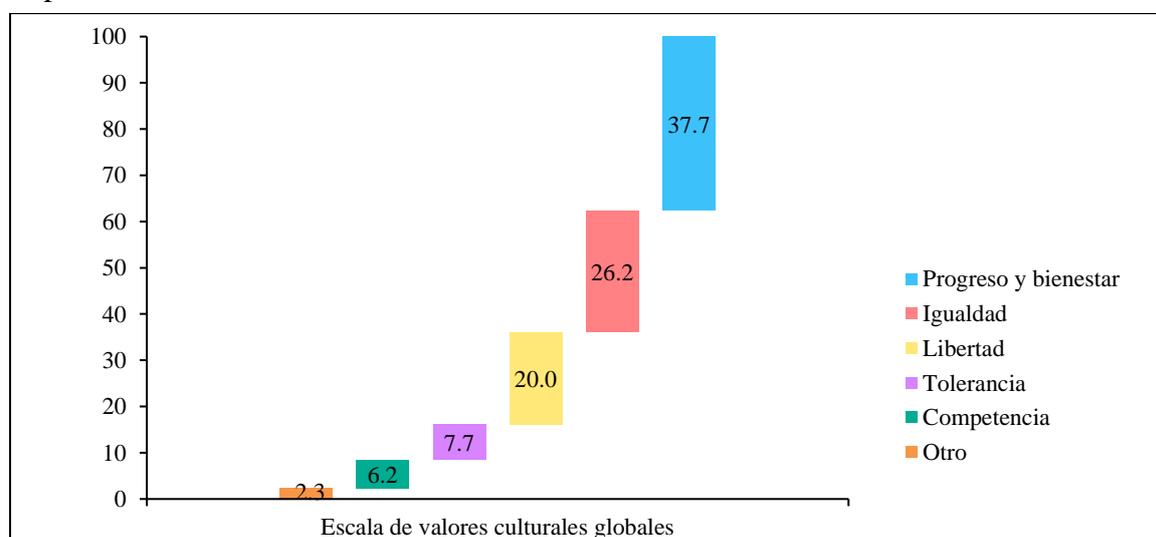


Figura 29. Escala de valores culturales globales. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Y en efecto, de los valores propuestos, solamente el 2.3% se inclinaron por la opción “otro”. Es decir, más del 97.7% de encuestados se asocian a los valores globales (unos en mayor intensidad que otros), de los cuales, el progreso y bienestar, la igualdad, y la libertad representan, en conjunto, el 83.9%, una magnitud que revela la importancia que significa dichos valores para los encuestados y de los múltiples esfuerzos que implica concretizarlos. Por ello, se invierte tiempo y recursos en la educación secular y, dentro de ella, en la formación técnica o profesional para incrementar las posibilidades reales de progreso, bienestar, igualdad, libertad, etc. En este sentido, para el 93% de los encuestados del sector Mollepampa la educación es entre bastante y muy importante, como de igual manera lo es el trabajo y la educación para el 86.9%. Notoriamente, los valores culturales globales motivan decisiones y acciones cada vez más seculares, pero no han extinguido la “flama” de la religiosidad en este sector, más bien ha ido flexibilizando las ideologías, credos y prácticas religiosas y erosionando su carácter absoluto.

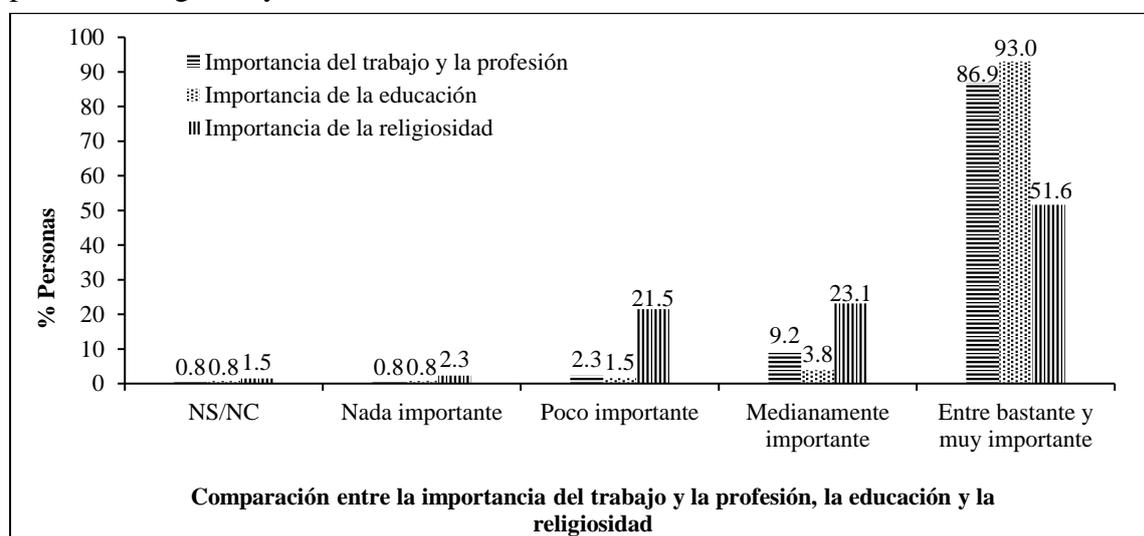


Figura 30. Comparación entre la importancia del trabajo y la profesión, la educación y la religiosidad. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Y de hecho tuvo que haber cierta flexibilidad en las mentes para adquirir los valores seculares y dejarse orientar por ellos, si no cómo comprender las acciones y elecciones seculares sin un proceso de secularización previa. Al respecto, es importante lo que aclaró Beck (2009): “La teoría de la secularización no es del todo falsa, ya que se manifiesta de manera diferente en contextos diferentes (en Europa occidental y Europa oriental, Latinoamérica y Asia, África y Turquía o Irán)” (p. 48).

En el contexto del sector Mollepampa, la secularización ha ido flexibilizando los vínculos con las creencias y prácticas religiosas, tal como hemos visto a lo largo del capítulo IV. Por ejemplo, la reflexión y el conocimiento racional/secular, a la vez que cuestiona el carácter extremo de los credos, mitos y dogmas religiosos; complementa y flexibiliza la religiosidad, puesto que al asimilar la información racional/secular en los centros educativos, es más improbable que el sujeto abrace de manera dogmática,

hermética y efusiva su religión, sino tenga un comportamiento más flexible y reflexivo de su fe y de sus ritos.

Esto es la recursividad de la hipótesis planteada: por un lado, a mayor globalización cultural, mayor flexibilidad religiosa; y por otro, cuanto mayor sea la flexibilidad religiosa, mayor será la probabilidad de adquirir y asimilar los conocimientos, valores globales y los contenidos de los medios y dispositivos de comunicación que promueve y expande la globalización cultural.

5.4 Medios de comunicación y flexibilidad religiosa

5.4.1 Sintonía de programas religiosos a través de la televisión

La tendencia en cuanto al acceso a la televisión es creciente (véase la figura 8), pero ¿cuántos sintonizan programas religiosos? La plétora de los programas televisivos (de señal abierta y de paga) están diseñados para todo tipo de televidentes, dando al sujeto la capacidad de elegir lo que quiere ver. Si hay varias opciones, la elección depende de la preferencia individual y colectiva, o de aquello que capta la atención repentinamente. Sin embargo, los programas religiosos en señal abierta son reducidos frente a los programas de información, entretenimiento, ocio, etc.

Al preguntar a los encuestados del sector Mollepampa si se informan sobre la religiosidad y espiritualidad a través de la televisión, las respuestas se muestran en la figura 31.

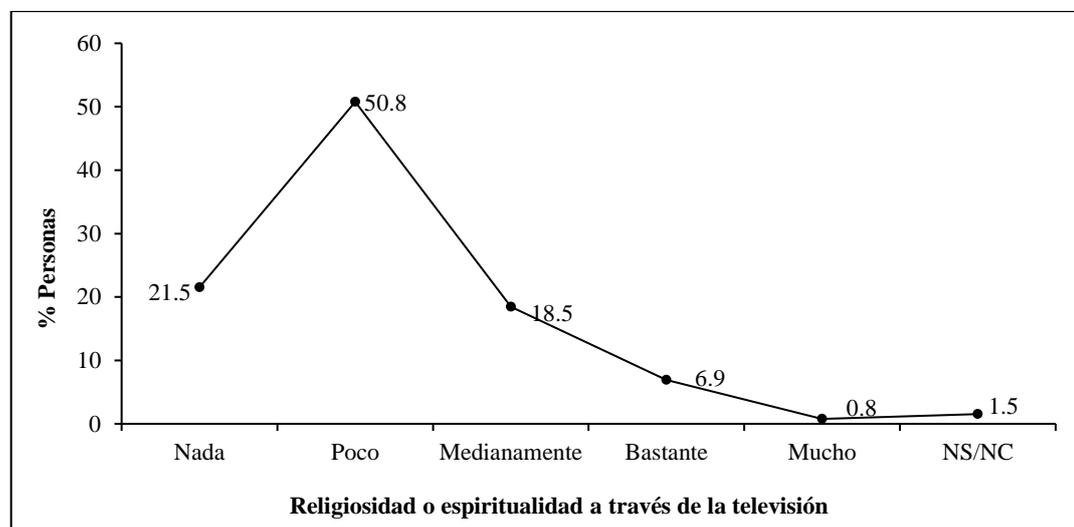


Figura 31. Porcentaje de personas que se informan sobre la religiosidad y espiritualidad a través de la televisión. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Comparando las tendencias de las figuras 8 y 31 se atisba que las personas que acceden a la televisión, en diversos niveles de intensidad, sintonizan ocasionalmente programas religiosos o espirituales. Por ejemplo, pese al 44.6% de aquellos (as) que acceden entre siempre y con bastante frecuencia a la televisión; y el 17.7%, casi siempre; no repercute directamente en la predilección por los programas religiosos,

ya que el 50.8% se informa poco sobre la religiosidad o espiritualidad a través de la televisión; y el 21.5%, nada.

En este aspecto, las personas son más propensas a sintonizar una programación habitual y estandarizada (novelas, películas, información, series, *reality shows*, deportes, etc.), circunscribiendo el alcance de los programas religiosos y espirituales. Sea en cantidad, variedad o contenidos, la programación de la televisión actual acapara las preferencias del televidente, asociándose a su estilo de vida. Los programas religiosos no están en las mismas condiciones para competir por la atención del televidente.

Es posible que los bajos niveles de sintonía de los programas religiosos estén relacionados también con la cantidad de los mismos en el ámbito televisivo, pues no son vastos en el menú del televidente. “Pare de Sufrir”, “Vida Dura”, “Club 700 Hoy” y la programación de Bethel TV, etc.; en contraposición con los contenidos de la televisión de hoy, son exiguos en señal abierta.

Sin embargo, como se observa en la figura 31, el 18.5% de los encuestados del sector Mollepampa acceden medianamente a las transmisiones religiosas; y solamente el 7.7%, entre bastante y mucho; demostrando, por un lado, que el sujeto es hasta cierto punto proclive a sintonizar un programa religioso en situaciones determinadas; y por otro, que las organizaciones cristiano/evangélicas, en contraste con las católicas, son las que más han aperturado la doctrina, prédica y enseñanza a la gran masa de televidentes.

El caso de Bethel televisión (del Movimiento Misionero Mundial) es sugestivo, ya que es el único canal en señal abierta que tiene una programación variada todo el día y con cobertura a nivel nacional; pese a ello, los niveles de preferencia en el sector Mollepampa son reducidos, pues el 44.6% no sintonizan los programas religiosos de Bethel Televisión como la hora de la transformación, tiempo de clamor, campañas y convenciones, etc.; el 29.2%, poco; 16.2%, medianamente; y solo el 8.4%, entre bastante y mucho (véase el Apéndice Q).

La industria cultural de la televisión contemporánea predomina sobre la programación religiosa, pero, a la vez, como medio de comunicación ha facilitado que las homilías y mensajes de las instituciones religiosas, principalmente de las cristiano/evangélicas, formen parte del menú y de la elección del televidente, a pesar de los bajos niveles de sintonía. El Apéndice Y, ilustra de manera comparativa las frecuencias entre el acceso a la televisión y el acceso a la religiosidad o espiritualidad a través del mismo medio.

5.4.2 Acceso a la información religiosa o espiritual a través de internet

Internet se ha convertido en un enorme atractivo audiovisual que permite la exploración inmediata a sitios múltiples, proporcionando un espacio interactivo de comunicación.

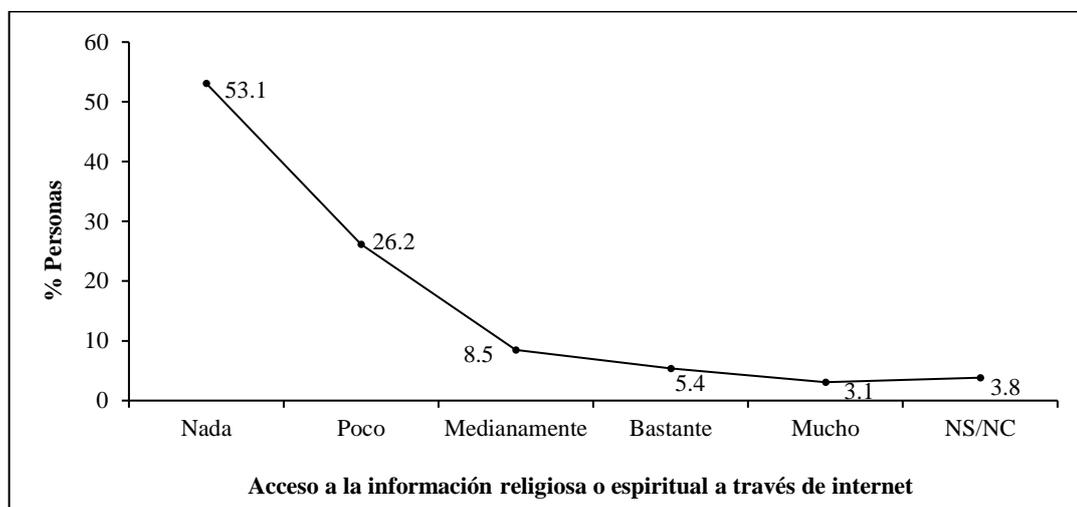


Figura 32. Porcentaje de personas y acceso a la información religiosa o espiritual a través de internet. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Gran parte de los encuestados del sector Mollepampa acceden a internet, y en distintos niveles de frecuencia, exceptuando el 14.6% que no lo hacen (véase la figura 9). De acuerdo con la figura 9, el 29.3% de encuestados del sector Mollepampa acceden entre siempre y con bastante frecuencia a internet; el 13.8%, casi siempre; y el 20%, algunas veces. Sin embargo, al contrastar estos datos con la figura 32, el 53.1% no se informan de la religiosidad o espiritualidad a través de aquel medio; el 26.2%, se informa poco; y el 8.5%, medianamente; mientras que solo el 5.4% y 3.1%, bastante y mucho respectivamente. Las personas que acceden a servicios de internet exploran muy poco los contenidos religiosos, pues no se encuentran al mismo nivel de búsqueda y preferencia que las redes interactivas, páginas, portales y blogs más difundidos. El Apéndice Z expone la comparación de frecuencias entre el acceso a internet y el acceso a la religiosidad y espiritualidad a través de dicho medio.

El nivel de sintonía de los contenidos religiosos es reducido, a pesar del progresivo acceso a la televisión e internet. Esto evidencia nuevamente que el sujeto está expuesto a los constructos, valores e idearios del sistema-mundo, está inmerso y tiene mayor libertad de elegir lo que este mundo le ofrece, de acuerdo con su capacidad de compra y consumo.

Es cierto que varios factores explican la influencia de lo global en la cultura local, pero es ineludible que las ciudades no estén sirviendo como puntos estratégicos a la globalización cultural. Asimismo, la informática y las tecnologías han cambiado nuestra manera de comunicarnos y acceder a la información, potenciando los medios de comunicación para abarcar a grandes masas. E incluso pastores y líderes

eclesiásticos reconocen la importancia de internet como mecanismo que posibilita la comunicación. Al respecto la pastora Luciola, de la Iglesia del Nazareno Mollepampa, reflexionó: *Internet es interesante e importante porque encuentras de todo. Ahora depende del usuario a qué entra (...). Nosotros utilizamos WhatsApp y Facebook porque son más fáciles (...) y otra, que a las personas que les tienes en tu grupo les puedes enviar un mensaje, un comunicado, lo que sea; es mucho más rápido.* (Entrevista realizada el 21/11/2019).

CONCLUSIONES

- (a) La globalización cultural, a través de los valores culturales globales, medios de comunicación y coexistencia de lo global con las particularidades locales, flexibiliza la religiosidad individual y colectiva de los encuestados del sector Mollepampa; y a la vez, la flexibilidad religiosa es una condición necesaria para que las personas asimilen los conocimientos seculares, valores globales y los contenidos de los medios y dispositivos de comunicación que promueve y expande la globalización cultural.
- (b) La globalización de los valores en el sector Mollepampa, como el progreso, el bienestar, la igualdad y la libertad (que en conjunto representan el 83.9%); orientan a los individuos a las demandas y requerimientos del sistema hegemónico (ahorro, inversión, consumo, etc.) y definen en gran medida sus objetivos personales, sus acciones, sus gustos y el uso de su tiempo. Es decir, los valores globales no solo están impresos de alguna forma en la red cerebral, sino que a la vez retroactúan incorporándose en las decisiones y elecciones individuales, unos en mayor intensidad que otros.
- (c) La educación secular de los encuestados del sector Mollepampa contribuye a la flexibilidad religiosa, puesto que provee los ingredientes básicos: conceptos, formas de asociación de ideas, enfoques, principios, teoremas, axiomas, etc.; cruciales para el raciocinio, la reflexión y el juicio crítico. Por ejemplo, según el Currículo Nacional de la Educación Básica, de las 30 horas pedagógicas programadas semanalmente en nivel primaria, 29 se orientan a la educación secular, y solo 1 hora a la educación religiosa. En nivel secundaria, Jornada Escolar Regular (JER), de las 35 horas pedagógicas programadas semanalmente, solo 2 horas se orientan obligatoriamente al área de Educación religiosa; es decir, más del 80% de las horas proyectadas se dedican a la transmisión de conocimiento racional/secular –estrictamente hablando–, y el 16.7% a actividades seculares complementarias tales como tutoría, orientación educativa y horas de libre disponibilidad. En el nivel superior (técnico y universitario), en contraste con el nivel primario y secundario, sus contenidos y las horas programadas son eminentemente seculares.
- (d) En el sector Mollepampa –sea en cantidad, variedad o contenidos– la programación o información secular de la televisión e internet, que acaparan las preferencias del televidente o navegador, predomina sobre la programación y contenidos religiosos; pero, al mismo tiempo, estos medios de comunicación han permitido que las organizaciones religiosas tengan presencia en la elección del individuo, a pesar de los bajos niveles de sintonía y de búsqueda.
- (e) La flexibilidad religiosa alude a los niveles de intensidad de la religiosidad en la vida personal y social que puede crecer o decrecer como flujos temporales, de acuerdo con las distintas circunstancias, experiencias, emociones y situaciones del quehacer cotidiano. Es decir, por un lado, ya no hay un vínculo absoluto, inexorable e incondicional con la religión, pues nuestras propias certezas y convicciones son bombardeadas, seducidas y cuestionadas por los enfoques racionales, por las tendencias seculares, por los influjos de

los medios y dispositivos tecnológicos de comunicación, y por los valores culturales globales que, de algún modo, contribuyen con la plasticidad cerebral y, por tanto, con la flexibilidad de los credos y prácticas religiosas. Por otro lado, tampoco existe una disociación radical del complejo y sutil entramado que aglutina la cosmovisión religiosa en el tejido social y en las redes neuronales de nuestras mentes, las cuales muestran también cierta rigidez hacia los cambios.

- (f) Los encuestados del sector Mollepampa son más religiosos en la dimensión ideológica y experiencial, con el 66.2% y el 60.3% respectivamente. Seguido de cerca por la religiosidad consecuencial, con el 46.3%. Y son menos religiosos en cuanto a los actos rituales y al conocimiento de la doctrina religiosa, las cuales son más eventuales con el 48.8% y el 65.4% sucesivamente.

REFERENCIAS

- Alper, M. (2008). *Dios está en el cerebro: Una interpretación científica de la espiritualidad humana y de Dios*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce; Buenos Aires: FCE.
- Barrett, L. F. (2018). *La vida secreta del cerebro: Cómo se construyen las emociones*. Barcelona, España: Paidós. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=ojBKDwAAQBAJ>
- Bastian, J.-P. (2012). *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (1ª ed. electr.). México: FCE. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=vs96V2WvjfcC>
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad y ambivalencia* (1ª ed.). (M. A. Ibargüen, Ed.) Barcelona, España: Anthropos; México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades y con la Coordinación del Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.
- _____ (2006). *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil* (2ª ed.). Madrid, España: Siglo XXI.
- _____ (2009). *Múltiples culturas, una sola humanidad* (1ª ed., 1ª reimp.). Buenos Aires: Katz; Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCCB).
- _____ (2010). *La globalización: Consecuencias humanas* (2ª ed., 5ª reimp.). México: FCE.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal: La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Beck, U. (Compilador). (2006). *Hijos de la libertad* (2ª ed., 1ª reimp.). México: FCE.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2008). *Generación global*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S. (2001). *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno* (1ª ed., 2ª reimp.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Berger, P. L. (2002). Introducción: Las dinámicas culturales de la globalización. En P. L. Berger & S. P. Huntington (Compiladores), *Globalizaciones múltiples: La diversidad cultural en el mundo contemporáneo* (pp. 13-30). Barcelona, España: Paidós Ibérica.

- Blakemore, S.-J., & Frith, U. (2011). *Cómo aprende el cerebro: Las claves para la educación* (1ª ed., 2ª imp.). Barcelona, España: Planeta.
- Carnoy, M. (2000). *La educación como imperialismo cultural* (10ª ed.). México: Siglo XXI. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=N-WPSC20PfcC>
- CENTRUM Católica Graduate Business School & Social Progress Imperative. (2017). *Índice de Progreso Social Regional del Perú 2017* (1ª ed.). Lima, Perú: CENTRUM Católica.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). (2002). *Globalización y desarrollo* (LC/G.2157). Brasilia. Publicación de las Naciones Unidas.
- Comte-Sponville, A. (2004). *El capitalismo, ¿es moral?* Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Curbet, J. (2011). *Un mundo inseguro: La seguridad en la sociedad del riesgo* (1ª ed.). Barcelona: UOC.
- Doidge, N. (2008). *El cerebro se cambia a sí mismo*. Madrid: Aguilar.
- Eagleman, D. (2013). *Incógnito: Las vidas secretas del cerebro* (1ª ed.). Barcelona, España: Anagrama.
- Einstein, A. (2011). *Mis ideas y opiniones*. Barcelona, España: Antoni Bosch.
- Eliade, M. (2001). *Mitos, sueños y misterios* (1ª ed.). España: Kairós.
- Finkielkraut, A., & Soriano, P. (2006). *Internet, el éxtasis inquietante* (1ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- Freeden, M. (2013). *Ideología: Una breve introducción*. Santander, España: Universidad de Cantabria. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=aWw0oETsftkC>
- Freire, P. (2002). *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la pedagogía del oprimido* (5ª ed.). México: Siglo XXI. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=Ge5i5SgiGoQC>
- Gallup International. (10 de Abril de 2017). *La religión prevalece en el mundo*. Obtenido de <https://www.gallup-international.bg/en/36009/religion-prevails-in-the-world/>
- Giddens, A. (1996). Modernidad y autoidentidad. En J. Beriain (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo* (1ª ed., pp. 33-71). Barcelona, España: Anthropos.
- Giddens, A. (2001). *Las nuevas reglas del método sociológico: Crítica positiva de las sociologías comprensivas* (2ª ed., 1ª reimp.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- _____ (2014). *Sociología* (ed. electr.). Madrid: Alianza Editorial.
- Glock, C. (1973). ¿Puede hablarse de un despertar de la religión en los Estados Unidos? En B. Raymond & P. Lazarsfeld, *Metodología de las Ciencias Sociales: I. Conceptos e índices* (Vol. I, pp. 77-100). Barcelona: Laia.

- Goleman, D. (2000). *La inteligencia emocional: Por qué es más importante que el cociente intelectual*. Buenos Aires: Ediciones B Argentina.
- González, M. (2006). *Globalización cultural: sus interacciones socio-económicas y políticas, retos para el desarrollo social*. La Habana: eumed.net.
- Huntington, S. P. (2004). *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense* (1ª ed.). México: Paidós.
- INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática). (2008). *Perfil sociodemográfico del Perú. Censos nacionales 2007: XI de población y VI de vivienda* (2ª ed.). Lima, Perú.
- _____ (2009). *Perfil sociodemográfico del departamento de Cajamarca. Censos nacionales 2007: XI de población y VI de vivienda*. Lima, Perú.
- _____ (2018a). *Censos nacionales 2017: XII de población, VII de vivienda y III de comunidades indígenas* [Sistema de consulta de base de datos (REDATAM)]. Lima, Perú. Recuperado de <http://censos2017.inei.gob.pe/redatam/>
- _____ (2018b). *Perú: Perfil sociodemográfico. Censos nacionales 2017: XII de población, VII de vivienda y III de comunidades indígenas*. Lima, Perú.
- Lasswell, H. (1986). Estructura y función de la comunicación en la sociedad. En M. de Moragas (Ed.), *Sociología de la comunicación de masas: II. Estructura, funciones y efectos* (2ª ed., pp. 50-68). Barcelona: Gustavo Gili.
- Lenoir, F. (2012). *Dios* (1ª ed.). Barcelona, España: Kairós.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca, España: Sígueme.
- Luckmann, T. (2008). Reflexiones sobre religión y moralidad. En E. Bericat (Coord.), *El fenómeno religioso: Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas* (1ª ed., pp. 15-25). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=WL38WxxBp0YC>
- Luhmann, N. (2007). *La religión de la sociedad*. Madrid, España: Trotta.
- Lynch, N. (2006). *Los últimos de la clase: Aliados, adversarios y enemigos de la reforma educativa en el Perú* (1ª ed.). Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).
- Macionis, J. J., & Plummer, K. (2003). *Sociología*. Madrid: Prentice Hall.
- Malinowski, B. (1974). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona, España: Ariel.
- Mardones, J. Mª. (1996). *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Maliaño (Cantabria), España: Sal Terrae.

- Martín Huete, F. (2015). *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización: Una reflexión a partir de las tesis de P. L. Berger, D. Hervieu-Legér, G. Davie y J. Casanova*. (Tesis doctoral) Universidad Pública de Navarra, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Sociología, Pamplona. Recuperada de <https://hdl.handle.net/2454/20352>
- Marzal, M. M. (2002). *Tierra encantada: Tratado de Antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Trotta. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=NRq-HqxLOGUC>
- McGonigal, K. (Junio de 2013). *How to make stress your friend (Cómo hacer que el estrés sea tu amigo)* [archivo de video] Recuperado de https://www.ted.com/talks/kelly_mcgonigal_how_to_make_stress_your_friend
- Merton, R. K. (2002). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Ministerio de Educación del Perú. (2017). *Currículo Nacional de la Educación Básica* (1ª ed.). Lima, Perú.
- Minois, G. (2005). *Historia de los infiernos* (1ª ed.). Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Moraes, D. de (Coord.). (2005). *Por otra comunicación: Los media, globalización cultural y poder* (1ª ed.). Barcelona, España: Icaria editorial e Intermón Oxfam.
- Morin, E. (1995). *Sociología*. Madrid, España: Tecnos.
- _____ (1999). *El Método III. El conocimiento del conocimiento* (3ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- _____ (2001). *El Método I. La naturaleza de la naturaleza* (6ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- _____ (2003a). *El hombre y la muerte* (4ª ed.). Barcelona: Kairós.
- _____ (2003b). *El Método V. La humanidad de la humanidad* (1ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- _____ (2010a). *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI* (1ª ed.). Barcelona, España: Paidós Ibérica. Recuperado de https://kupdf.net/download/hacia-el-abismo-edgar-morin_5911e509dc0d605546959eb3_pdf
- _____ (2010b). *Mi camino* (1ª ed.). Barcelona, España: Gedisa.
- _____ (2011). *La Vía: Para el futuro de la humanidad* (1ª ed.). Barcelona, España: Espasa.
- OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos). (2009). *La comprensión del cerebro: El nacimiento de una ciencia del aprendizaje* (1ª ed.). Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH).

- Peake, A. (2009). *¿Somos inmortales? La visión de la ciencia sobre la vida después de la muerte*. España: Kairós.
- Ramachandran, V. S. (2012). *Lo que el cerebro nos dice: Los misterios de la mente humana al descubierto* (1ª ed.). Barcelona, España: Espasa.
- Ritzer, G. (2001). *Teoría sociológica clásica*. España: McGraw-Hill.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, España: Paidós Ibérica. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=RiJuqILXe-MC>
- Sánchez, J. (2018). *Cultura y conversión pentecostal: Individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho*. (Tesis doctoral) Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado, Lima. Recuperada de <http://hdl.handle.net/20.500.12404/13007>
- Sheerin, M. (Productor), Doidge, N., Sheerin, M. (Escritores), & Sheerin, M. (Director). (2008). *La plasticidad del cerebro* [Documental]. Canada: 90th Parallel Film and Television Productions Ltd. in association with the Canadian Broadcasting Corporation and ARTE France. También disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=IkL4efRqGXQ>
- Shermer, M. (2008). *Por qué creemos en cosas raras: Pseudociencia, superstición y otras confusiones de nuestro tiempo* (1ª ed.). Barcelona, España: ALBA.
- Stanford, P. (2011). *50 cosas que hay que saber sobre religión*. Barcelona, España: Planeta.
- Taylor, C. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona, España: Paidós Ibérica. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=VfMtKTDO1C8C>
- Thomas, J. L. (2002). *En busca de la seriedad. Cuadernos filosóficos*. Madrid: Encuentro.
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Touraine, A. (2012). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes* (2ª ed., 5ª reimp.). México: FCE.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción* (2ª ed.). México: Siglo XXI.
- WIN-Gallup International. (2012). *Global index of religiosity and atheism*. Obtenido de http://www.observatorioreligion.es/upload/11/74/Global_Index_of_Religiosity_and_Atheism.pdf
- Yalonetzky, R. (2016). “ ‘Nosotros’ y ‘los otros’: peruanos judíos en la ciudad de Lima (1944-2014) ”. (Tesis doctoral) Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. Recuperada de <http://hdl.handle.net/20.500.12404/7250>
- Zimbardo, P. (2008). *El efecto lucifer. El porqué de la maldad*. Barcelona, España: Espasa.

APÉNDICES

Apéndice A. Encuesta sobre globalización y religiosidad en el sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca

ENCUESTA

Estimado amigo (a), señor (a) la siguiente encuesta tiene por finalidad conocer los niveles de religiosidad en el sector Mollepampa frente al contexto de la globalización. Por ello me dirijo encarecidamente para que responda con sinceridad y honestidad.

Le agradezco anticipadamente por su tiempo, apoyo y cooperación.

INDICACIÓN: Marque con una "X" sólo un recuadro y/o círculo por pregunta. Cualquier duda consulte al encuestador.

A. Datos generales:

1. **Sexo:** Masculino

Femenino

2. **Edad** (años cumplidos)

3. **Estado Civil:**

a) Soltero (a)

b) Casado (a)

c) Divorciado (a)

d) Viudo (a)

e) Conviviente

4. **Ocupación:**

a) Estudiante

b) Empleado

c) Independiente

d) Obrero

e) Ama de casa

f) otro

5. **Actualmente usted se encuentra:**

a) Estudiando

b) Con trabajo

c) Sin trabajo

d) Buscando empleo

e) Otro

B. Globalización cultural y religiosidad:

6. **¿Cuál es su percepción a cerca de la vida?**

a. La vida solamente tiene sentido porque hay un Dios.

b. Uno mismo le da sentido a la vida

c. La vida está determinada por las leyes de la naturaleza

d. La vida es sólo una parte de la evolución de la naturaleza

e. La vida no tiene sentido

7. **De los siguientes valores ¿Con cuál está más identificado usted?**

a. La libertad

b. La igualdad

c. La competencia

d. La tolerancia

e. El progreso y bienestar

f. Otro

8. **¿Tolera usted a las personas con valores, creencias y prácticas religiosas distintas a la suya?**

a. Siempre

b. Casi siempre

c. con bastante frecuencia

d. Algunas veces

e. Pocas veces

f. Nunca

9. **¿Qué religión profesa usted?**

a. Cristianismo

b. Judaísmo

c. Islam

d. Hinduismo

e. Otra religión

f. Ninguna religión

10. **¿A qué confesión cristiana pertenece usted?**

a. Católica

b. Evangélica

c. Anglicana

d. Ortodoxa

e. Carismática

f. Otro

11. **Si es cristiano/evangélico (a) usted se orienta por la tendencia:**

a. Pentecostal

b. Bautista

c. Presbiteriana

d. Metodista

e. Adventista

f. Otro

12. ¿Fue usted educado religiosamente?

Sí No No sabe/no contesta

13. ¿Qué afirmación está más cerca de su idea de Dios?

- a. Sé que Dios existe realmente y no tengo dudas al respecto
- b. Aunque tengo dudas, me parece que creo en Dios
- c. En algunos momentos descubro que creo en Dios, pero no en otros
- d. No creo en ningún Dios personal, pero sí creo en un poder superior de algún tipo
- e. No sé si hay un Dios y no creo que haya forma de averiguarlo.
- f. No responde

14. De los siguientes aspectos, cree usted en:

- | | SI | NO |
|--------------------------------------|-----------------------|-----------------------|
| a. Dios como espíritu o fuerza vital | <input type="radio"/> | <input type="radio"/> |
| b. Jesús como hijo de Dios | <input type="radio"/> | <input type="radio"/> |
| c. El paraíso en el cielo | <input type="radio"/> | <input type="radio"/> |
| d. Vida después de la muerte | <input type="radio"/> | <input type="radio"/> |
| e. El demonio | <input type="radio"/> | <input type="radio"/> |
| f. Los ángeles | <input type="radio"/> | <input type="radio"/> |
| g. El infierno | <input type="radio"/> | <input type="radio"/> |
| h. Los santos | <input type="radio"/> | <input type="radio"/> |
| i. Los poderes sobrenaturales | <input type="radio"/> | <input type="radio"/> |

15. ¿Cuántas veces vive situaciones en que siente que Dios, o algo divino, quiere decirle o enseñarle algo?

- a. Nunca
- b. Con poca frecuencia
- c. A veces
- d. Con frecuencia
- e. Con mucha frecuencia

16. ¿Cuántas veces vive situaciones en que siente que Dios, o algo divino, interviene en su vida?

- a. Nunca
- b. Con poca frecuencia
- c. A veces
- d. Con frecuencia
- e. Con mucha frecuencia

17. ¿Reflexiona usted sobre temas religiosos?

- a. Nunca
- b. Con poca frecuencia
- c. A veces
- d. Con frecuencia
- e. Con mucha frecuencia

18. ¿Cuántas veces reflexiona críticamente sobre las enseñanzas religiosas que usted por principio acepta?

- a. Nunca
- b. Con poca frecuencia
- c. A veces
- d. Con frecuencia
- e. Con mucha frecuencia

19. ¿Cuántas veces reflexiona sobre el sufrimiento y la injusticia en el mundo?

- a. Nunca
- b. Con poca frecuencia
- c. A veces
- d. Con frecuencia
- e. Con mucha frecuencia

20. ¿En qué grado valora usted su propia religiosidad?

- a. Nada religioso/a
- b. Poco religioso/a
- c. Medianamente religioso/a
- d. Bastante religioso/a
- e. Muy religioso/a

21. Sin tener en cuenta que usted se considere una persona religiosa o no religiosa ¿En qué grado valoraría usted su propia espiritualidad?

- a. Nada espiritual
- b. Poco espiritual
- c. Medianamente espiritual
- d. Bastante espiritual
- e. Muy espiritual

22. ¿Cuántas veces siente con respecto a Dios o algo divino...?

Marque con una "X" sólo un círculo por cada aspecto. Ejemplo: (X)

	Nunca	pocas veces	Algunas Veces	Casi Siempre	Siempre
a. Veneración	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input checked="" type="radio"/>	<input type="radio"/>
b. Culpa	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
c. Gratitud	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
d. Temor	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
e. Ayuda	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
f. Esperanza	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
f. Absolución de culpa	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
g. Amor	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

23. ¿Con qué frecuencia realiza las siguientes actividades?

Marca con una "X" sólo un círculo por cada actividad:

	nunca	rara vez	a veces	Con Frecuencia	con mucha Frecuencia
a. Asiste a la iglesia católica	<input type="radio"/>				
b. Asiste a la iglesia evangélica	<input type="radio"/>				
c. Asiste a las misas	<input type="radio"/>				
d. Asiste a los cultos evangélicos	<input type="radio"/>				
e. Reza/ora frecuentemente	<input type="radio"/>				
f. Medita constantemente	<input type="radio"/>				
g. Asiste a los velorios	<input type="radio"/>				
h. Celebra la Semana Santa	<input type="radio"/>				
i. Realiza ritos y ofrendas a la tierra	<input type="radio"/>				
j. Asiste a la Fiesta de Todos los Santos	<input type="radio"/>				
k. Asiste al cementerio	<input type="radio"/>				
l. Habla sobre temas religiosos	<input type="radio"/>				

24. ¿Cómo influye su religiosidad en las siguientes áreas de la vida?

	nada	Poco	medianamente	bastante	Mucho
a. En su formación y educación personal	<input type="radio"/>				
b. En su trabajo, su profesión	<input type="radio"/>				
c. En su familia	<input type="radio"/>				
d. En las crisis de la vida	<input type="radio"/>				
e. En su relación de pareja	<input type="radio"/>				
f. En sus preguntas sobre el sentido de la vida	<input type="radio"/>				

25. ¿Cuántas veces lee libros religiosos o espirituales?

- a. Nunca
- b. Con poca frecuencia
- c. A veces
- d. Con frecuencia
- e. Con mucha frecuencia

26. ¿Cuánto se interesa en conocer más sobre temas religiosos?

- a. Nada
- b. Poco
- c. Medianamente
- d. Bastante
- e. Mucho

27. ¿Considera usted que la naturaleza y sus fenómenos naturales tienen un origen divino?

- a. Muy de acuerdo
- b. De acuerdo
- c. Ni de acuerdo ni en desacuerdo
- d. En desacuerdo
- e. Muy en desacuerdo

28. Usted con respecto a su orientación religiosa:

- a. Siempre he sido católico (a)
- b. Siempre he sido evangélico (a)
- c. Antes era católico (a), pero ahora soy evangélico (a)
- d. Antes era evangélico (a), pero ahora soy católico (a)
- e. No soy católico (a) ni evangélico (a), pero profeso otra religión
- f. No profeso ninguna religión

29. ¿Asiste usted a la Procesión del Señor de los Milagros y a la Virgen de los Dolores?

- a. Nunca
- b. Con poca frecuencia
- c. A veces
- d. Con frecuencia
- e. Con mucha frecuencia

30. De los siguientes valores religiosos ¿Cuál le orienta más en su vida social?

- a. La caridad
- b. El compromiso
- c. La integridad
- d. El amor
- e. La bondad
- f. La compasión
- g. Otro

31. ¿Cuánto siente usted con respecto a las personas?

	nunca	pocas veces	Algunas Veces	Casi Siempre	Siempre
Confianza	<input type="radio"/>				
Respeto	<input type="radio"/>				
Compromiso	<input type="radio"/>				
Amor	<input type="radio"/>				
Bondad	<input type="radio"/>				
Compasión	<input type="radio"/>				

32. ¿Cree usted que los pecados y la maldad del hombre serán juzgados ante Dios?

Sí No

Por qué:

.....

33. Si usted ha sufrido la muerte de un familiar ¿Cree usted que su espíritu está presente en su vida cotidiana?

Sí No

Por qué:

.....

34. ¿Se informa sobre la religiosidad o espiritualidad a través del Internet?

- a. Nada
- b. Poco
- c. Medianamente
- d. Bastante
- e. Mucho

35. ¿Se informa sobre la religiosidad o espiritualidad a través de la televisión?

- a. Nada
- b. Poco
- c. Medianamente
- d. Bastante
- e. Mucho

36. ¿Se informa sobre la religiosidad o espiritualidad a través de la radio?

- a. Nada
- b. Poco
- c. Medianamente
- d. Bastante
- e. Mucho

37. ¿Sintoniza usted los programas religiosos de Bethel televisión como la hora de la transformación, tiempo de clamor, campañas y convenciones, etc.?

- a. Nada
- b. Poco
- c. Medianamente
- d. Bastante
- e. Mucho

38. ¿Se informa sobre la religiosidad o espiritualidad a través de revistas religiosas semanales o mensuales como "Atalaya" o "Despertad"?

- a. Nada
- b. Poco
- c. Medianamente
- d. Bastante
- e. Mucho

39. ¿Se informa sobre la religiosidad o espiritualidad a través de documentos informativos de la comunidad religiosa?

- a. Nada
- b. Poco
- c. Medianamente
- d. Bastante
- e. Mucho

40. ¿Considera usted que las personas están cada vez más influenciadas por los modos culturales externos, como la música extranjera, la moda y el individualismo?

- a. Muy de acuerdo
- b. De acuerdo
- c. Ni de acuerdo ni en desacuerdo
- d. En desacuerdo
- e. Muy en desacuerdo

41. ¿Cuál es su percepción con respecto a la sociedad donde vive?

Marque con una "X" sólo un círculo por cada aspecto.

	Nada	Poco	Medianamente	bastante	mucho
a. Es solidaria y promueve la cooperación mutua	<input type="radio"/>				
b. Es individualista	<input type="radio"/>				
c. Prima la diversidad de individuos y grupos sociales	<input type="radio"/>				
d. Promueve valores, tradiciones y costumbres	<input type="radio"/>				
e. Prima la preocupación por el bienestar individual	<input type="radio"/>				
f. Prima el interés por la comunidad	<input type="radio"/>				
f. Prima las desigualdades sociales	<input type="radio"/>				
g. Es tolerante y promueve la libertad del individuo	<input type="radio"/>				
h. Prima la alienación individual	<input type="radio"/>				

Apéndice B: Guía de entrevista

GUÍA DE ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA Y FLEXIBLE

Dirigida a representantes, líderes o pastores de las congregaciones religiosas

A. Congregación o grupo religioso

1. ¿Cuál es el nombre de su grupo o congregación religiosa?
2. La congregación religiosa, ¿tuvo influencia extranjera en su creación?
3. ¿Quiénes la fundaron? ¿Desde cuándo comenzó a funcionar?
4. ¿A que rama del cristianismo pertenece la congregación religiosa?
5. La congregación religiosa es:
 - (a) La sede central de un conjunto de organizaciones
 - (b) Un anexo articulado a la sede central
 - (c) Una organización religiosa independiente
 - (d) Otro
6. Si la organización religiosa es la sede central, ¿cuántos anexos tiene en la ciudad de Cajamarca y en qué sectores o barrios se encuentran?
7. ¿Cómo esta estructurada u organizada la congregación religiosa?
8. ¿Cómo se toman las decisiones dentro de la organización?
9. ¿Quiénes asisten frecuentemente a la congregación religiosa?
10. ¿Cuál es la cantidad de asistentes a las prédicas y enseñanzas religiosas?
 - (a) Menor a 40 personas
 - (b) De 40 a 60 personas
 - (c) De 60 a 80 personas
 - (d) De 80 a 100 persona
 - (e) Más de 100 personas
11. ¿En qué circunstancias observa que hay mayor asistencia a la organización religiosa?
12. ¿Cómo la organización religiosa capta y atrae a los potenciales creyentes o depende puramente de la decisión de la persona?
13. ¿Qué limitantes cree usted que influyen en una persona para que no asista a la congregación religiosa?
14. ¿Cree usted que las organizaciones protestantes se están posicionando en la preferencia de la gente?

Si

No

¿Por qué?

B. Globalización cultural

15. En el sector Mollepampa se observan diversas organizaciones cristiano evangélicas (de carácter protestante principalmente), ¿qué factores cree usted que influyen en su incremento?
16. ¿Es tolerante su organización religiosa con las diversas congregaciones que existen en el sector?
17. ¿La organización utiliza los medios de comunicación (como la radio, la televisión e internet) en la difusión de sus mensajes?

Si

No

¿Por qué?

18. ¿Qué medios utiliza permanentemente?
 - (a) Radio
 - (b) Televisión
 - (c) Internet
 - (d) Medios escritos
 - (e) Todos
 - (f) Ninguno

En caso de que use alguno de ellos, ¿en qué o para qué se utiliza?

19. ¿Qué opina usted de la televisión e internet?
20. ¿Cómo se relaciona su congregación religiosa con otros líderes o representantes religiosos?
21. El mundo de hoy difunde constantemente valores seculares como la libertad, el progreso, el bienestar, la igualdad, la tolerancia, el individualismo, etc.; ¿cómo cree usted que influye en las creencias y prácticas religiosas de las personas?
22. Que opina usted de la siguiente frase: “*Todas las personas transitan entre el mundo secular y el religioso*”
23. ¿Qué opina de la sociedad actual?
24. ¿Para usted la sociedad se ha vuelto más individualista o es más comunitaria?
25. ¿Existe en nuestra sociedad un pluralismo religioso? ¿De qué manera lo explicaría?

Apéndice C: Número de personas y percepción de individualismo en la sociedad

Tabla C1
Número de personas y percepción de individualismo en la sociedad

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nada	24	18.5
Poco	35	26.9
Medianamente	22	16.9
Bastante	36	27.7
Mucho	9	6.9
NS/NC	4	3.1
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice D: Número de personas y percepción sobre la importancia del trabajo y la profesión

Tabla D1
Número de personas y percepción sobre la importancia del trabajo y la profesión

Escala	Personas	
	núm.	%
Nada importante	1	0.8
Poco importante	3	2.3
Medianamente importante	12	9.2
Bastante importante	58	44.6
Muy importante	55	42.3
NS/NC	1	0.8
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice E: Situación actual de los encuestados del sector Mollepampa

Tabla E1
Situación actual de los encuestados del sector Mollepampa

Situación actual	Personas	
	núm.	%
Estudiando	54	41.5
Con trabajo	41	31.5
Sin trabajo	20	15.4
Buscando empleo	7	5.4
Otro	8	6.2
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice F. Número de personas y percepción sobre si en la sociedad prima la preocupación por el bienestar individual.

Tabla F1
Número de personas y percepción sobre si en la sociedad prima la preocupación por el bienestar individual

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nada	7	5.4
Poco	32	24.6
Medianamente	41	31.5
Bastante	36	27.7
Mucho	10	7.7
NS/NC	4	3.1
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice G: Número de personas y asistencia al cementerio

Tabla G1
Número de personas y asistencia al cementerio

Escalas	Personas	
	<i>núm.</i>	%
Nunca	15	11.5
Rara vez	35	26.9
A veces	55	42.3
Con frecuencia	15	11.5
Con mucha frecuencia	8	6.2
NS/NC	2	1.5
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice H: Número de personas y asistencia a los velorios

Tabla H1
Número de personas y asistencia a los velorios

Escalas	Personas	
	<i>núm.</i>	%
Nunca	9	6.9
Rara vez	36	27.7
A veces	71	54.6
Con frecuencia	6	4.6
Con mucha frecuencia	6	4.6
NS/NC	2	1.5
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice I: Número de personas que hablan sobre temas religiosos

Tabla I1
Número de personas que hablan sobre temas religiosos

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nunca	15	11.5
Rara vez	21	16.2
A veces	60	46.2
Con frecuencia	26	20.0
Con mucha frecuencia	6	4.6
NS/NC	2	1.5
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice J: Número de personas y realización de ritos y ofrendas a la tierra

Tabla J1
Número de personas y realización de ritos y ofrendas a la tierra

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nunca	111	85.4
Rara vez	9	6.9
A veces	6	4.6
Con frecuencia	1	0.8
Con mucha frecuencia	1	0.8
NS/NC	2	1.5
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice K: Número de personas y reflexión sobre el sufrimiento y la injusticia en el mundo

Tabla K1

Número de personas y reflexión sobre el sufrimiento y la injusticia en el mundo

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nunca	4	3.1
Con poca frecuencia	11	8.5
A veces	27	20.8
Con frecuencia	52	40.0
Con mucha frecuencia	36	27.7
NS/NC	0	0.0
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice L: Número de personas y asistencia a la procesión del Señor de los Milagros y a la Virgen de los Dolores

Tabla L1

Número de personas y asistencia a la procesión del Señor de los Milagros y a la Virgen de los Dolores

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nunca	71	54.6
Con poca frecuencia	9	6.9
A veces	36	27.7
Con frecuencia	7	5.4
Con mucha frecuencia	5	3.8
NS/NC	2	1.5
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice M: Número de personas que se informan sobre la religiosidad o espiritualidad a través de documentos informativos de la comunidad religiosa

Tabla M1

Número de personas que se informan sobre la religiosidad o espiritualidad a través de documentos informativos de la comunidad religiosa

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nada	46	35.4
Poco	50	38.5
Medianamente	15	11.5
Bastante	9	6.9
Mucho	4	3.1
NS/NC	6	4.6
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice N: Percepción de los encuestados sobre si las personas están cada vez más influenciadas por los modos culturales externos como la música extranjera, la moda y el individualismo

Tabla N1

Percepción de los encuestados sobre si las personas están cada vez más influenciadas por los modos culturales externos como la música extranjera, la moda y el individualismo

Escalas	Personas	
	núm.	%
Muy de acuerdo	43	33.1
De acuerdo	57	43.8
Ni de acuerdo ni en desacuerdo	12	9.2
En desacuerdo	7	5.4
Muy en desacuerdo	4	3.1
NS/NC	7	5.4
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice Ñ: Porcentaje de personas y tipo de religión que profesan

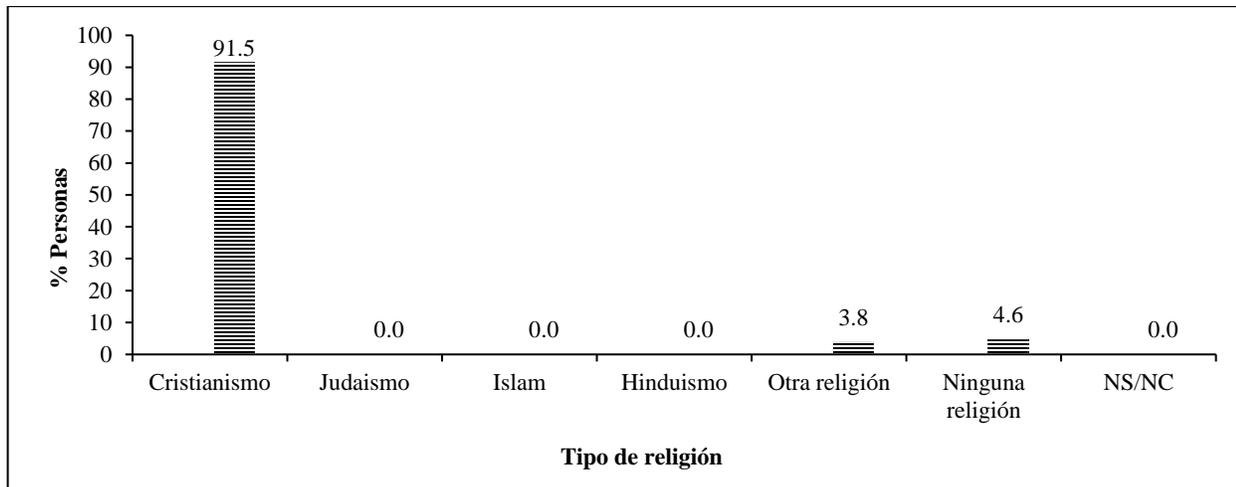


Figura ÑI. Número de personas y tipo de religión que profesan. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice O: Porcentaje de personas y confesión cristiana a la que pertenece

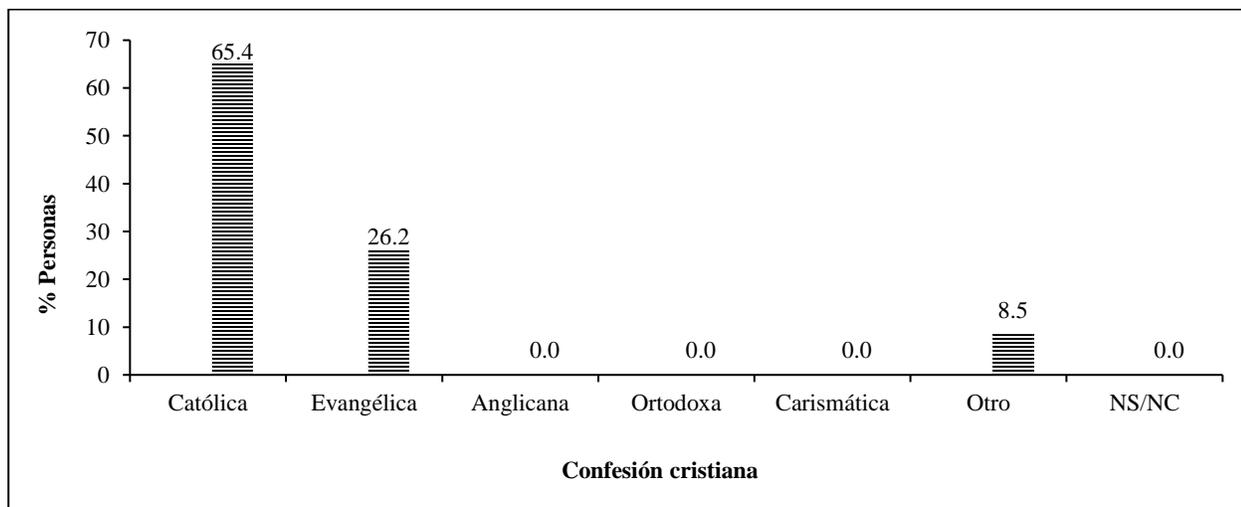


Figura OI: Número de personas y confesión cristiana a la que pertenece. Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice P: Número de personas y orientación cristiano/evangélica

Tabla P1
Número de personas y orientación cristiano/evangélica

Orientación cristiano/evangelica	Personas	
	núm.	%
Pentecostal	15	44.1
Bautista	6	17.6
Presbiteriana	0	0.0
Metodista	0	0.0
Adventista	6	17.6
Otro	7	20.6
NS/NC	0	0.0
Total	34	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice Q: Número de personas que sintonizan programas religiosos de Bethel televisión como la hora de la transformación, tiempo de clamor, campañas y convenciones

Tabla Q1
Número de personas que sintonizan programas religiosos de Bethel televisión como la hora de la transformación, tiempo de clamor, campañas y convenciones

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nada	58	44.6
Poco	38	29.2
Medianamente	21	16.2
Bastante	9	6.9
Mucho	2	1.5
NS/NC	2	1.5
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice R: Número de personas que se informan sobre la religiosidad o espiritualidad a través de la radio

Tabla R1

Número de personas que se informan sobre la religiosidad o espiritualidad a través de la radio

Escala	Personas	
	núm.	%
Nada	36	27.7
Poco	55	42.3
Medianamente	22	16.9
Bastante	12	9.2
Mucho	3	2.3
NS/NC	2	1.5
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice S: Grado de tolerancia a las personas con valores, creencias y prácticas religiosas distintas

Tabla S1

Grado de tolerancia a las personas con valores, creencias y prácticas religiosas distintas

Escalas	Personas	
	núm.	%
Siempre	57	43.8
Casi siempre	30	23.1
Con bastante frecuencia	5	3.8
Algunas veces	21	16.2
Pocas veces	12	9.2
Nunca	4	3.1
NS/NC	1	0.8
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice T: Influencia de la religiosidad en las preguntas sobre el sentido de la vida

Tabla T1
Influencia de la religiosidad en las preguntas sobre el sentido de la vida

Escala	Personas	
	núm.	%
Nada	9	6.9
Poco	24	18.5
Medianamente	21	16.2
Bastante	40	30.8
Mucho	30	23.1
NS/NC	6	4.6
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice U: Número de personas que sienten que Dios absuelve sus culpas

Tabla U1
Número de personas que sienten que Dios absuelve sus culpas

Escala	Personas	
	núm.	%
Nunca	15	11.5
Pocas veces	28	21.5
Algunas veces	32	24.6
Casi siempre	18	13.8
Siempre	32	24.6
NS/NC	5	3.8
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice V: Iglesias, congregaciones o casas de oración cristiano/evangélicas dentro del sector Mollepampa y sectores limítrofes

Tabla V1

Iglesias, congregaciones o casas de oración cristianas dentro del sector Mollepampa o limítrofes

N°	Nombre ^a	Rama del cristianismo	Denominación	Orientación religiosa	Ubicación	
					Sector	Av./Jr./Cdra./Ca.
1	Las Asambleas de Dios del Perú. Iglesia Cristiana Evangélica "Cristo Viene"	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa - Nuevo Cajamarca	Av. La Paz N° 1501
2	Iglesia Jesús de Nazaret - Anexo Jesús de Paz	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa - Nuevo Cajamarca	Av. La Paz N° 1852
3	Célula de Oración "El Shadai", de la Iglesia El Nazareno	Protestante	Sin denominación	Evangélica	Mollepampa	Pje. San Bartolomé N° 225
4	Casa de Oración Santidad de Dios "Jehová el Buen Pastor"	Sin denominación	Evangélica	Mollepampa	Jr. Mariscal Cáceres S/N - Cdra. 21
5	Iglesia Misionera Pentecostés "Antorcha Encendida"	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa	Jr. Mariscal Cáceres N° 1889
6	Iglesia Evangélica Camino de Santidad. Sede Mayor	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa	Jr. Mariscal Cáceres N° 1346
7	Iglesia de Cristo en el Perú "Templo de la verdad"	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa	Jr. Elías Aguirre S/N - Cdra. 6 (a 40 m. aprox. de la Av. La Paz)
8	Iglesia del Nazareno Mollepampa	Protestante	Nazareno	Evangélica	Mollepampa	Jr. Elías Aguirre N° 338
9	Iglesia Evangélica "Cristo es el Camino"	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa	Pje. Augusto Ferrando S/N - Cdra. 1 (a 7 m. aprox. del Jr. Tupac Amaru Cdra 14
10	Iglesia de Dios de Carolina del Norte en Perú	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa	Jr. Túpac Amaru N° 1614
11	Las Asambleas de Dios del Perú. Iglesia Evangélica Cristiana "Jesús en el Monte"	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa	Jr. Túpac Amaru N° 1704
12	Casa de Oración A ^b	Sin denominación	Evangélica	Mollepampa	Jr. Túpac Amaru N° 1909
13	Casa de Oración B ^c	Sin denominación	Evangélica	Mollepampa	Jr. Sánchez Hoyos S/N - Cdra. 7
14	Iglesia Cristiana Pentecostés del Perú. Movimiento Misionero Mundial Mollepampa	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa	Av. Héroes del Cenepa S/N - Cdra. 15
15	Iglesia Central. Comunidad Cristiana de Jesucristo "La Última Trompeta"	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa	Jr. Fernando Belaunde Terry S/N - Cdra. 1
16	Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa	Jr. Barrantes Lingán S/N - Cdra. 9
17	Misión Internacional. Iglesia Evangélica "La Gloria de Dios"	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa - Shucapampa	Ca. 28 de julio S/N (a 7 m. aprox. de la Av. Alfonso Ugarte)
18	Las Asambleas de Dios del Perú. Iglesia Cristiana Evangélica "La Gracia de Dios" Anexo Cristo Viene	Protestante	Pentecostal	Evangélica	Mollepampa - Shucapampa	Pje. José A. Lavalle S/N (a 60 m. Aprox. de la Av. Alfonso Ugarte)
19	Iglesia Casa de Madera "Yeshua"	Protestante	Sin denominación	Evangélica	Mollepampa - Shucapampa	Av. Alfonso Ugarte S/N - Cdra. 18

Nota: Elaboración propia basada en el trabajo de identificación de las instituciones religiosas en el sector Mollepampa, actualizado al 2019.

^aEs pertinente precisar que, durante la identificación de las instituciones religiosas no todas tenían un rótulo con el nombre de la organización religiosa en sus locales de residencia. Por lo que es probable que alguna organización no se haya podido identificar, fundamentalmente, por la ausencia del nombre. ^bEn la casa de oración A, la letra mayúscula "A" no es el nombre que la identifica como tal, sino que se anotó arbitrariamente aquella letra para diferenciarla de otras casas de oración que, al igual que esta, no tienen nombre. ^cLa casa de oración B es el mismo caso de la casa de oración A, y debe entenderse de igual forma.

Apéndice W: Número de personas e influencia de la religiosidad en su trabajo y profesión

Tabla W1

Número de personas e influencia de la religiosidad en su trabajo y profesión

Escalas	Personas	
	núm.	%
Nada	14	10.8
Poco	26	20.0
Medianamente	37	28.5
Bastante	34	26.2
Mucho	15	11.5
NS/NC	4	3.1
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice X: Número de personas e influencia de la religiosidad en sus relaciones de pareja

Tabla X1

Número de personas e influencia de la religiosidad en sus relaciones de pareja

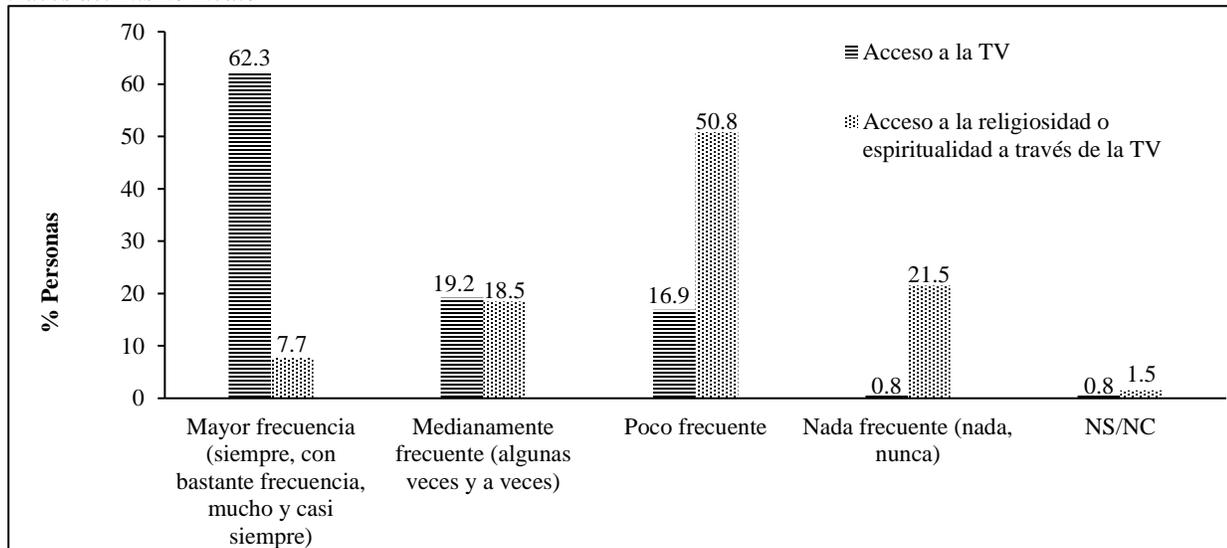
Escalas	Personas	
	Ab.	%
Nada	19	14.6
Poco	27	20.8
Medianamente	24	18.5
Bastante	21	16.2
Mucho	26	20.0
NS/NC	13	10.0
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice Y: Porcentaje de personas y comparación entre el acceso a la televisión y el acceso a la religiosidad y espiritualidad a través del mismo medio

Tabla Y1

Porcentaje de personas y comparación entre el acceso a la televisión y el acceso a la religiosidad y espiritualidad a través del mismo medio

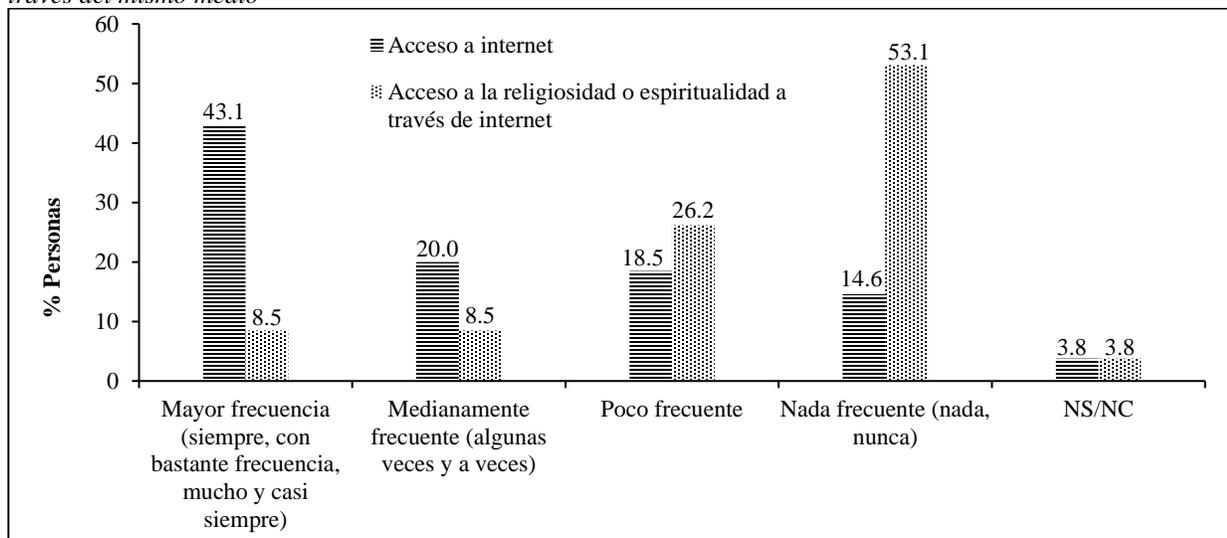


Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Apéndice Z: Porcentaje de personas y comparación entre el acceso a internet y el acceso a la religiosidad y espiritualidad a través del mismo medio

Tabla Z1

Porcentaje de personas y comparación entre el acceso a internet y el acceso a la religiosidad y espiritualidad a través del mismo medio



Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

ANEXOS

Anexo 1. Datos generales de los encuestados del sector Mollepampa

Tabla 1A

Número de encuestados del sector Mollepampa por sexo

Sexo	Personas	
	núm.	%
Masculino	70	53.8
Femenino	60	46.2
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Tabla 1B

Número de encuestados del sector Mollepampa por rango de edad

Edad	Personas	
	núm.	%
12 a 17	33	25.4
18 a 24	33	25.4
25 a 40	45	34.6
41 a 50	14	10.8
51 a 65	5	3.8
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Tabla 1C

Número de encuestados del sector Mollepampa por ocupación

Ocupación	Personas	
	núm.	%
Estudiante	61	46.9
Empleado	19	14.6
Independiente	16	12.3
Obrero	13	10.0
Ama de casa	15	11.5
Otro	5	3.8
NS/NC	1	0.8
Total	130	100.0

Nota: Elaboración propia basada en la encuesta aplicada a la población del sector Mollepampa, periodo 2017.

Anexo 2. Plano del sector Mollepampa de la ciudad de Cajamarca

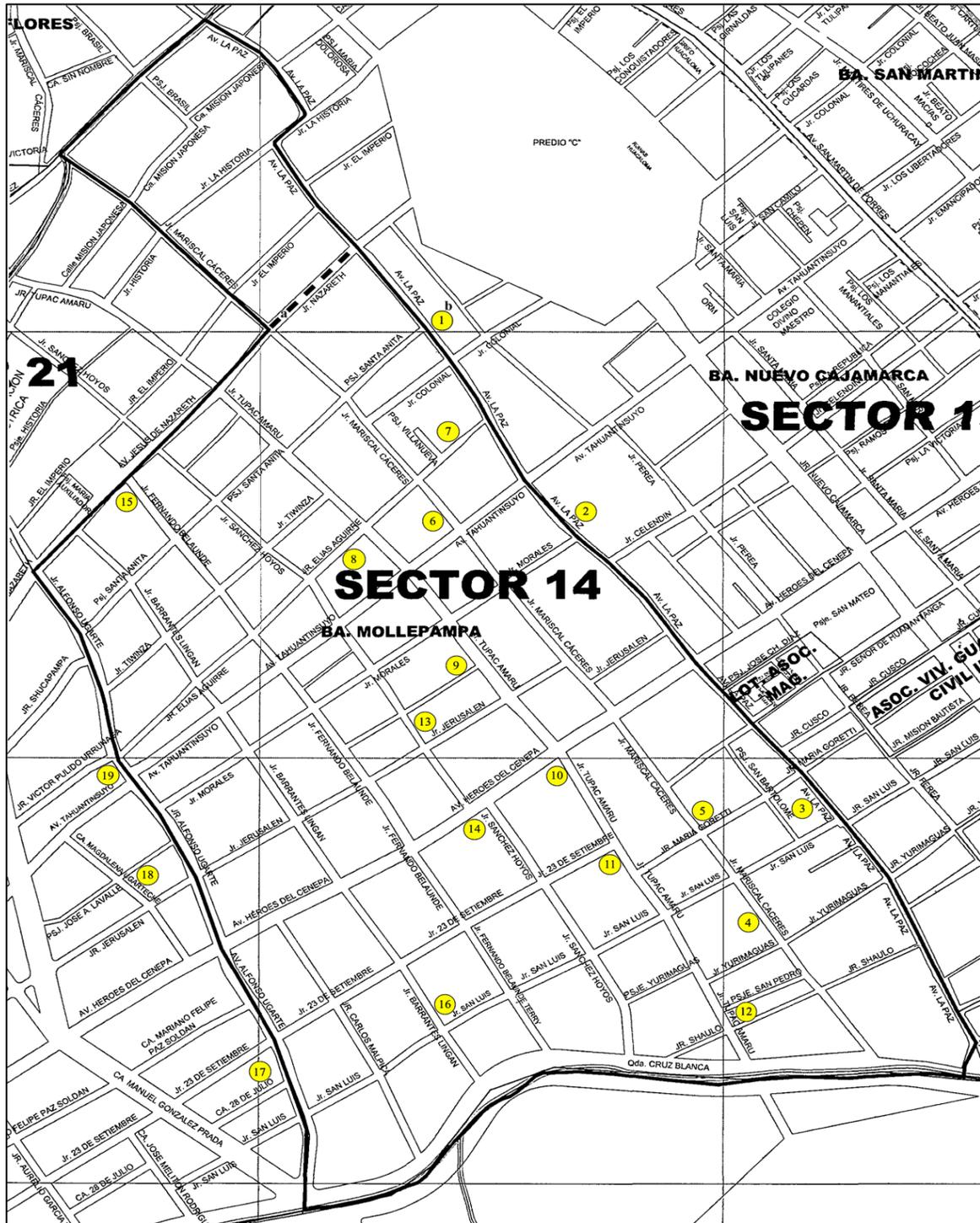


Figura 1A: Plano del sector Mollepampa. Fuente: Municipalidad Provincial de Cajamarca. ^aLas líneas punteadas fueron agregadas para delimitar el ámbito de estudio, el cual quedó demarcado entre la Av. La Paz, quebrada Cruz Blanca, Av. Alfonso Ugarte y el Jr. Jesús de Nazareth. ^bLos círculos numerados son congregaciones religiosas (iglesias, casas y células de oración), referenciadas geográficamente en el plano del sector Mollepampa y adyacentes a él. El detalle de cada organización religiosa se encuentra en el Apéndice V.

Anexo 3. Constancia del teniente gobernador del sector Mollepampa



MINISTERIO DEL INTERIOR
Dirección General de Gobierno Interior

EL QUE SUSCRIBE, TENIENTE GOBERNADOR DEL SECTOR MOLLEPAMPA, DE LA CIUDAD DE CAJAMARCA, DEJA:

CONSTANCIA

Que, el Sr. JORGE LUIS ZELADA FAICHÍN, identificado con DNI N° 42537412, Bachiller en Sociología, egresado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Cajamarca; estará realizado un trabajo de investigación sobre la “Influencia de la globalización cultural en la religiosidad de los pobladores del sector de Mollepampa de la ciudad de Cajamarca 2017”.

Por ello, en mi condición de Teniente Gobernador brindo las facilidades del caso y solicito a ustedes ciudadanas y ciudadanos del Sector Mollepampa que apoyen al investigador para que aplique sus entrevistas y encuestas y cumpla con sus objetivos.

Se expide la presente a solicitud del interesado para los fines pertinentes.

Cajamarca, 09 de enero de 2017

Atentamente

Figura 3A. Constancia del teniente gobernador del sector Mollepampa, en la que brinda las facilidades y solicita a los pobladores que apoyen en la aplicación de las entrevistas y encuestas.

Anexo 4. Registro fotográfico



Figura 4A. Iglesia de Cristo en el Perú "Templo de la Verdad". Ubicada en el Jr. Elías Aguirre S/N – Cdra. 6



Figura 4B. Casa de Oración Santidad de Dios "Jehová el Buen Pastor". Ubicada en el Jr. Mariscal Cáceres S/N – Cdra. 21.



Figura 4C. Iglesia Cristiana Pentecostés del Perú. Movimiento Misionero Mundial Mollepampa. Ubicada en la Av. Héroes del Cenepa S/N – Cdra. 15.



Figura 4D. Iglesia Central. Comunidad Cristiana de Jesucristo "La Última Trompeta". Ubicada en el Jr. Fernando Belaunde Terry S/N – Cdra. 1.



Figura 4E. Entrevista al pastor Roberto Nicolás Arista Torres, de la Iglesia Evangélica Camino de Santidad. Sede Mayor, ubicada en el Jr. Mariscal Cáceres N° 1346



Figura 4F. Entrevista al pastor Julio César Alayo Cabrera, de la Iglesia de Dios de Carolina del Norte en Perú, ubicada en el Jr. Túpac Amaru N° 1614.



"Año de la universalización de la salud"

ACTA DE SUSTENTACION DE TESIS

En Cajamarca, en el Auditorio "Felipe Cogorno Vásquez" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Cajamarca, el día catorce de enero del dos mil veinte, siendo las diez de la mañana se reunieron los docentes: Dr. José Alindor Pérez Mundaca (Presidente), Mg. José Nelson Cubas Vásquez (Secretario) y Dr. Jorge Luis Becerra Muñoz (Vocal), integrantes del Jurado Evaluador de la Tesis **"INFLUENCIA DE LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL EN LA RELIGIOSIDAD DE LOS POBLADORES DEL SECTOR MOLLEPAMPA DE LA CIUDAD DE CAJAMARCA 2017"**, presentado por el Bachiller en Sociología **Jorge Luis ZELADA FAICHÍN** para optar el Título Profesional de Licenciado en Sociología.

El Presidente del Jurado indicó al Bachiller que cuenta con treinta minutos para la sustentación de la Tesis, por lo que, debe centrarse en las partes más importantes, dando así por iniciado el acto de sustentación.

Concluida la exposición, los integrantes del Jurado realizaron las preguntas, observaciones y sugerencias, las mismas que fueron absueltas y consideradas por el sustentante para la presentación del Informe final.

Acto seguido, el Presidente del Jurado pidió a los asistentes al acto, abandonar el recinto para deliberar el resultado de la evaluación. Realizado el acto deliberativo, el Jurado determinó **APROBAR** la Tesis con el calificativo de **DIECINUEVE (19)**

Siendo las once y treinta de la mañana del mismo día, se dio por concluido dicho acto académico, firmando el jurado en señal de conformidad.

Dr. José Alindor Pérez Mundaca
PRESIDENTE

Mg. José Nelson Cubas Vásquez
SECRETARIO

Dr. Jorge Luis Becerra Muñoz
VOCAL