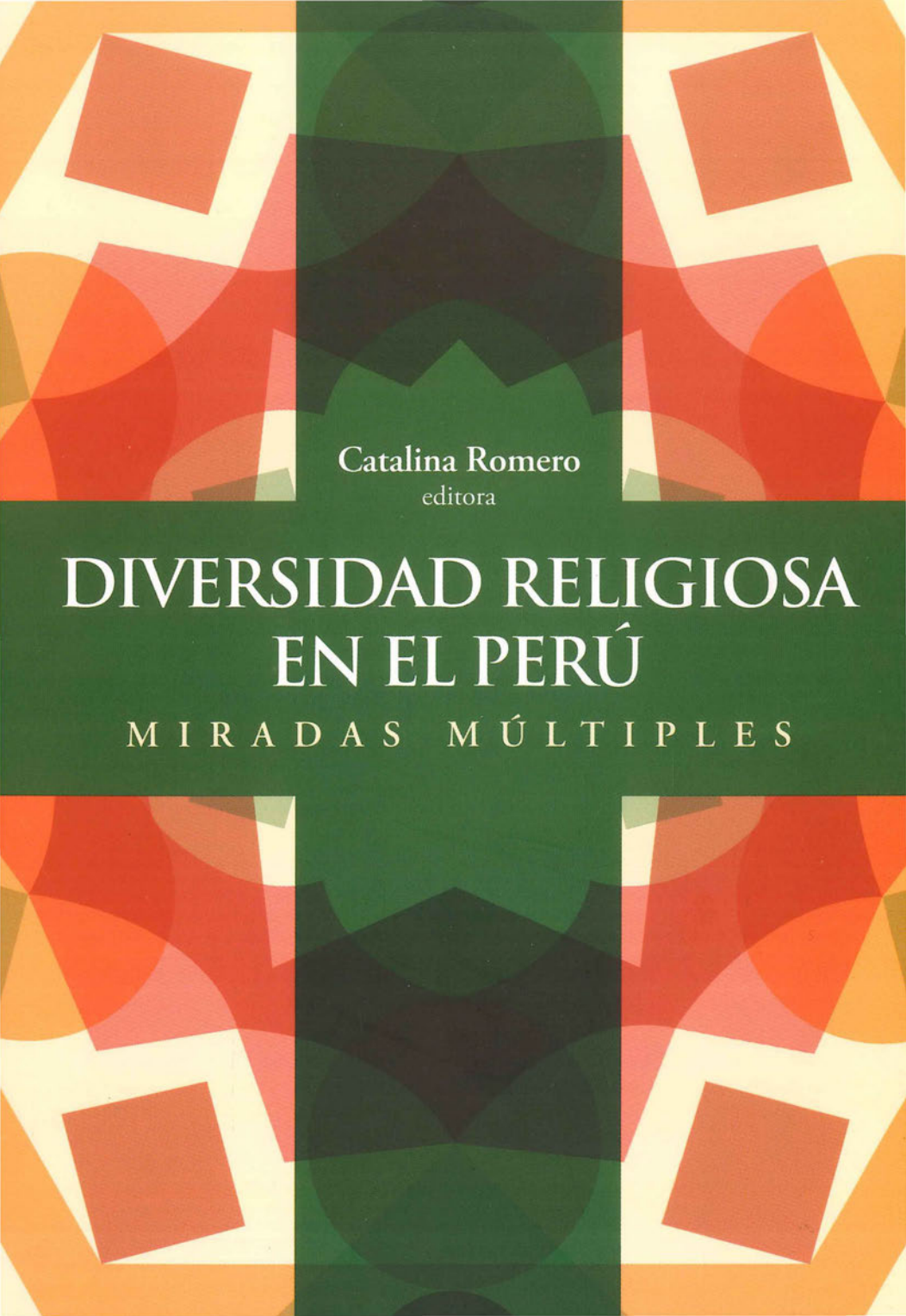




Catalina Romero
editora

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ

MIRADAS MÚLTIPLES



CATALINA ROMERO ha reunido artículos de doce investigadores vinculados al Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión (SIER), cuya investigación se relaciona directa o indirectamente con el fenómeno religioso.

Escriben en este volumen:

Catalina Romero

Óscar Espinosa

Alejandro Diez Hurtado

Pablo Espinoza

Véronique Lecaros

Juan Miguel Espinoza Portocarrero

Rolando Iberico Ruiz

Jorge Aragón

Rolando Pérez Vela

José Sánchez Paredes

Uta Ihrke-Buchroth

Romina Yalonetzky

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ
Miradas múltiples

CEP - 389 - 2016

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ

Miradas múltiples

@ Catalina Romero (editora)

ISBN: 978-612-4260-21-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-16803

Registro de proyecto editorial: 31501161501470

Código de barras: 9786124260216

Tiraje: 500 ejemplares

1a. edición: noviembre del 2016

Diseño de carátula: Roberto Torres

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Impreso en IMPRESIONES & PUBLICACIONES SERRAL S.A.C

Pasaje Adán Mejía 180, Jesús María

Teléfono: 4711749

Editor titular del proyecto editorial:

© **Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)**

Belisario Flores 681, Lince

Apdo. 11-0107, Lima 11, Perú

cep@cep.com.pe www.cep.com.pe

© **Instituto Bartolomé de Las Casas**

Belisario Flores 687, Lince

Apdo. 3090, Lima 100, Perú

bartolo@bcasas.org.pe www.bcasas.org.pe

© **Fondo Editorial de la PUCP**

Av. Universitaria 1801, San Miguel, Perú

feditor@pucp.edu.pe www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Noviembre 2016

Catalina Romero
editora

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ

MIRADAS MÚLTIPLES



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



instituto
bartolomé
de las casas

cep

Centro de
Estudios y
Publicaciones

ÍNDICE

Introducción	7
EL PERÚ, PAÍS DE DIVERSIDAD RELIGIOSA Catalina Romero	13
LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA EN LOS SIGLOS XX Y XXI Óscar Espinosa	41
ANTIGUOS Y NUEVOS TEMAS EN LOS ESTUDIOS SOBRE LAS FIESTAS PATRONALES EN LOS ANDES PERUANOS Alejandro Diez Hurtado	61
LA FIESTA PATRONAL ANDINA Y LAS MEDIACIONES TECNOLÓGICAS: EL CASO DE LA DEVOCIÓN A LA CRUZ DEL SEÑOR DE TORRECHAYOQ, URUBAMBA, CUSCO Pablo Espinoza	87
EVOLUCIÓN DE LA PRÁCTICA DE LOS SACRAMENTOS EN LIMA Véronique Lecaros	107

EL DIÁLOGO ENTRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y EL MUNDO POPULAR EN EL PERÚ: DISCURSO TEOLÓGICO Y PRÁCTICA PASTORAL Juan Miguel Espinoza Portocarrero	131
DE LA DIVERSIDAD A LA UNIDAD: DEBATES POLÍTICO- TEOLÓGICOS EN EL PERÚ, 1855-1860 Rolando Iberico Ruiz	153
RELIGIÓN Y ORIENTACIONES POLÍTICAS LIBERALES EN EL PERÚ Jorge Aragón	177
LAS APROPIACIONES RELIGIOSAS DE LO PÚBLICO: EL CASO DE LOS EVANGÉLICOS EN EL PERÚ Rolando Pérez Vela	195
CAMBIOS Y MODERNIZACIÓN EN EL PENTECOSTALISMO POPULAR PERUANO: EL CENTRO APOSTÓLICO MISIONERO RÍOS DE AGUA VIVA DE SAN JUAN DE LURIGANCHO José Sánchez Paredes	219
MOVILIDAD RELIGIOSA Y ASPIRACIÓN SOCIAL EN IGLESIAS NEOPENTECOSTALES DE LIMA Uta Ihrke-Buchroth	235
OFERTA RELIGIOSA JUDÍA EN LA CIUDAD DE LIMA Romina Yalonetzky	251
NOTAS SOBRE LOS AUTORES	269

INTRODUCCIÓN

El Perú es un país diverso y las religiones forman parte de esta diversidad. En este libro nos acercamos a ellas desde múltiples disciplinas como la sociología, la antropología y la ciencia política, como parte de las ciencias sociales, así como desde las ciencias de la comunicación, de la historia y la teología para estudiar diferentes religiones y diferentes aspectos del catolicismo, del evangelismo y del judaísmo en el Perú. Hemos reunido artículos de doce investigadores vinculados al Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión (SIER), cuya investigación se relaciona directa o indirectamente con el fenómeno religioso. Todos estos son el resultado de investigaciones que han sido respaldadas tanto fuera como dentro de la Pontificia Universidad Católica del Perú, con el apoyo de la Dirección de Gestión de la Investigación, o como parte de investigaciones de tesis en los doctorados en Sociología, en Antropología, en Comunicaciones y de maestrías en Historia. Seis de los artículos han sido publicados en italiano en una versión anterior en la revista *Religioni e Società*, siendo parte de proyectos más grandes en curso. El conjunto nos permite un acercamiento desde múltiples miradas a las organizaciones religiosas y a sus miembros, a las relaciones que tienen con el Estado, la política, la vida cotidiana y a las distintas maneras en que las religiones forman parte de los procesos de cambios y de resistencias que están en curso.

Hablar de diversidad, de diferencias o de pluralidad en relación a lo religioso no significa lo mismo que hablar de pluralismo religioso, concepto que refiere a una manera de organizar las relaciones entre Estado, política y religión en un mismo espacio público. Por eso preferimos no usar el término de pluralismo religioso, sino movernos en el terreno de la descripción y el análisis, del reconocimiento de las diferentes religiones y de las diferencias religiosas que se encuentran en y entre ellas y hablar de la diversidad que empieza a ser característica del espacio religioso en el Perú.

Los tres primeros artículos presentan visiones generales sobre la religión en el Perú, poniendo atención en lo que significa la presencia de la religión en relación a la sociedad, el Estado y la política. El primer artículo analiza el paso de una situación de monopolio religioso católico, a una diversidad que abre el espacio público al reconocimiento de otras religiones, como parte de la sociedad y por lo tanto del Estado peruano, y que actúa desde la vida cotidiana en los valores compartidos y en la cultura. También desde una visión de largo plazo, Óscar Espinosa enfoca su análisis a los cambios que están ocurriendo en la Iglesia católica en la Amazonía y su relación con los pueblos indígenas. Considerada un territorio eclesástico de misión, los misioneros católicos han tenido que ir redefiniendo su propio concepto de «misión» para ser parte de una iglesia que evangeliza en el mundo amazónico, y se han encontrado con problemas por ser parte de la Iglesia católica, que siendo universal no siempre estaba alerta a responder a realidades locales.

Alejandro Diez hace una revisión general de la literatura sobre las fiestas patronales y así destaca el cambio que se ha producido desde una visión centrada en el análisis de la devoción y religiosidad relacionada con las estructuras sociales, a una donde se destacan el carácter de los ritos y la organización de la fiesta en relación al cambio social y a la formación de nuevas relaciones sociales.

El siguiente grupo de artículos se centra también en el cambio religioso en diversas situaciones, y se analizan temas en particular que introducen cambios en la manera de vivir y entender la fe. Pablo Espinoza estudia

cambios posibles en la relación con lo sagrado en el contexto de una fiesta patronal, por la generalización del uso de tecnología digital entre los participantes. Véronique Lecaros analiza las prácticas de sacramentos en la arquidiócesis de Lima y la diócesis de Chosica y descubre diferencias entre ellas, las cuales estarían produciendo una desarticulación social y cultural entre las poblaciones migrantes andinas, debido a que el significado de estas prácticas cambia en comparación al que tenían en los pueblos de origen. Para la autora, el estilo administrativo de las parroquias no comprende la lógica informal de las personas y se está produciendo lo que ella llama «exculturación». Juan Miguel Espinoza se acerca a la experiencia de formación en teología que se realizó durante treinta años (1971-2000) en los cursos de verano de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Éstos estaban dedicados a formar a agentes pastorales y miembros de comunidades cristianas en la perspectiva del Concilio Vaticano II, de la teología de la liberación y de la segunda Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, en Medellín. En ese sentido, el autor analiza cómo se construye un nuevo sentido de ser iglesia y la opción por los pobres en estos encuentros masivos.

Los tres siguientes artículos analizan la relación entre la religión y la política. Comenzamos con el artículo de Rolando Iberico, que estudia las diferentes posiciones que se discutieron en el siglo XIX, sobre la conveniencia o no de establecer el derecho al patronato republicano o de conseguir la autonomía de la Iglesia católica. En la medida en que no se ha cerrado aún este debate, el artículo contribuye a comprender los argumentos en juego, las diferencias entre las posiciones de católicos europeos y peruanos sobre el tema, y las razones para las decisiones que se tomaron, haciendo presente la diversidad interna en la discusión sobre la autonomía de la Iglesia de lo político. Jorge Aragón analiza la influencia de la religión en las orientaciones políticas de los peruanos partiendo de las hipótesis sostenidas sobre la influencia que existe entre la afiliación religiosa y el nivel de religiosidad de los individuos en las actitudes políticas. Utilizando los datos del Barómetro de las Américas, compara la afiliación

religiosa —católica, evangélica y pentecostal— y el nivel de religiosidad individual, con tres índices que miden liberalismo político, liberalismo económico y liberalismo social, encontrando que hay diferencias significativas que es importante estudiar en el contexto actual de cambio en afiliaciones o pertenencia religiosa. Rolando Pérez, ante el hecho de la creciente presencia de actores religiosos en la política, destaca la participación de redes y organizaciones evangélicas en actividades públicas buscando incidir en decisiones políticas, tanto en las que se relacionan con intereses religiosos, como en asuntos netamente políticos. Analiza los temas de interés y las estrategias que emplean diferentes sectores del evangelismo en su ingreso al campo de la política, incluyendo el uso de los medios de comunicación, y lo que esto supone en contextos en los que los partidos políticos y los actores políticos se debilitan.

El libro cierra con tres artículos sobre el neopentecostalismo y el judaísmo en Lima que abordan campos poco estudiados y poco conocidos. José Sánchez Paredes nos presenta su investigación sobre la formación de un nuevo grupo evangélico pentecostal y el proceso de redefinición individual por el que atraviesan sus miembros, en el que a través de actividades y ritos que involucran a toda la persona considerando su propio cuerpo y sus emociones, esta se va reconstruyendo a sí misma como «morada de Dios» con una ética pentecostal que norma acciones y pensamientos. El siguiente artículo es presentado por la socióloga Uta Ihrke-Buchroth, quien estudia cuatro iglesias de corriente neopentecostal como parte de la diversidad religiosa, que ella entiende también como un pluralismo religioso en tanto es parte «del reconocimiento de la multiculturalidad en el campo de la producción simbólica». Se concentra en la competencia que ocurre dentro del mismo «campo protestante» por la atracción de algunas iglesias más innovadoras hacia las cuales se movilizan los jóvenes de otras iglesias. Relaciona esta movilidad religiosa con la movilidad social, la que se explica por la alta desigualdad social que hay en Lima. Finalmente, el libro cierra con el artículo de Romina Yalonetzky sobre la comunidad judía en Lima. En este, la autora trata específicamente sobre

la diversidad religiosa al interior de la comunidad judía que se forma en el Perú hacia la mitad del siglo XX, donde se pueden encontrar elementos de diferenciación al interior que han sido más fuertes en el pasado que en la actualidad. El peso del origen migratorio ha disminuido, y las identidades peruana y judía se han ido haciendo más fuertes y reinterpretadas.

El resultado es un libro que, al nacer de las investigaciones realizadas por los autores, aporta mucha información sobre las religiones que estudian, los cambios que han atravesado o están realizando, los procesos de interpretación y redefinición de sus propias instituciones y prácticas, así como sobre las relaciones con la sociedad, el Estado y la política. Cada artículo contribuye a entender mejor el proceso de transformación del campo religioso que está en curso, la complejidad de factores que intervienen, y las consecuencias que estamos ya viendo que producen estos cambios. También nos permiten ver la complejidad del mundo religioso y las múltiples dimensiones que comprende y moviliza, así como la densidad de relaciones que involucra, produciendo espacios públicos al interior de las religiones, de debate y de reflexión sobre lo que son y quieren ser, y sobre cómo responden a los cambios de época desde sus propias tradiciones.

Este libro nos permite compartir investigaciones donde aparece la diversidad religiosa y nos compromete a continuar investigando iglesias, grupos religiosos, comunidades y cultos que existen en el Perú, la complejidad de sus organizaciones, y las maneras cómo se relacionan con la sociedad y la política, así como sus reflexiones sobre sí mismas en tiempos de cambio y de oportunidad. Lo hacemos por la importancia que sigue teniendo la experiencia religiosa en la vida de las personas y por la influencia que vuelve a tener en la vida pública de nuestra sociedad.

Catalina Romero

EL PERÚ, PAÍS DE DIVERSIDAD RELIGIOSA

Catalina Romero

Profesora de la Pontificia Universidad Católica del Perú

La diversidad religiosa en el Perú no es un fenómeno totalmente nuevo. No lo fue en las sociedades precolombinas ni lo ha sido en la sociedad colonial en la cual el catolicismo se fue enraizando en una cultura local en tiempos de cambios en la historia de los dos continentes y en la Iglesia. En el Perú republicano la diversidad religiosa se amplió con la llegada y asentamiento de otras religiones cristianas que fueron traídas por comunidades o individuos con estas creencias.

Al iniciarse el siglo XX, el Perú era un país católico, religiosa, cultural y políticamente, pero además de Lima —la ciudad capital—, y de algunas ciudades más como Arequipa, Trujillo y Cusco, la mayoría de la población no tenía una atención pastoral continua. Jeffrey Klaiber llama a esta etapa la de una «Iglesia en crisis» tanto por la escasez de sacerdotes (Klaiber, 1996, p. 68) entre otros factores, como por el aislamiento intelectual del clero. Así como el Estado tenía una escasa presencia en el territorio nacional, la Iglesia católica solo podía atender las principales parroquias en las distintas regiones del país. Los habitantes de las ciudades medianas podían tener acceso a una misa dominical, pero la mayoría de los pueblos tenían visitas itinerantes de los párrocos más cercanos para la administración de sacramentos, sobre todo del bautismo. No podemos decir que el estilo de vida de la población afuera de las ciudades y de las reducidas

clases medias estuviera marcado por valores y normas de la Iglesia católica, pero sí por una religiosidad popular que integraba valores cristianos de solidaridad o reciprocidad y de justicia. El contacto con la Iglesia en muchos pueblos se daba a propósito de las fiestas patronales. Por eso la importancia de los estudios de la religiosidad popular, que alcanzaron un gran desarrollo entre la década de 1970 y el año 2000 (Diez, 2014), y que continúan realizándose con miradas renovadas. Lo que Marzal llamaba «catolicismo popular» tenía gran influencia en la población andina, sin embargo, esto no sucedía de la misma manera en la Amazonía, donde la situación era muy diferente (Regan, 2002; Espinosa, 2014). Según Manuel Marzal (2002), la primera evangelización dejó asentada una religiosidad cristológica que ha continuado de diversas formas hasta la actualidad, expresándose en procesiones locales, como la del Señor de los Temblores en Cusco, la del Señor de los Milagros en Lima y las fiestas de las cruces en todo el país.

Desde la segunda mitad del siglo XX se inicia un nuevo periodo de cambios en América Latina y en el Perú, tanto en la sociedad como en la Iglesia católica. La economía en el continente entraba en un proceso de crecimiento, con una creciente industrialización impulsada por el modelo de sustitución de importaciones, abriendo el camino al desarrollo económico y a la modernidad social y política. Se producía una reflexión social y económica que se comunicaba a través de los distintos países del continente en eventos que permitían compartir un pensamiento propio, una visión estructural del subdesarrollo¹ y lo que se conoce como la teoría de la dependencia². La Iglesia católica participó activamente en los procesos de cambio que tenían lugar en la sociedad, así como también en el proceso de autorreflexión y comunicación que se daba a nivel continental, a través de la participación de intelectuales católicos en eventos académicos

1 Economistas como Raúl Prebisch y Aníbal Pinto, en la Cepal, con sede en Santiago de Chile.

2 Los autores más conocidos son Henrique Cardoso y Enzo Faletto, Theotonio dos Santos y Aníbal Quijano.

y políticos, y de laicos hombres y mujeres de todos los sectores sociales en encuentros eclesiales. Dichos encuentros se vieron reforzados en las reuniones del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celem), cuya segunda asamblea, en 1968, fue ocasión para recibir e interpretar el Concilio Vaticano II, a la luz de la experiencia que tenía la Iglesia en América Latina.

En pocas décadas la población peruana se trasladó de las áreas rurales a las ciudades, y pasó de ser 65% rural, según el Censo de Población de 1940, a ser 60% urbana en el de 1972, llegando esta a 70% según el censo de 1993. Entre la década de 1940 y 1970 se reagruparon y formaron las principales centrales sindicales y gremios que existen hoy en el país: la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP), la Confederación de Campesinos del Perú (CCP), el Sindicato Único de Trabajadores de la Educación del Perú (Sutep), entre otros. En los años 1954 y 1955 se formaron partidos políticos como la Democracia Cristiana, el Partido Social Progresista y Acción Popular, que llegó al gobierno en dos ocasiones. La movilización espacial y la movilidad social y política respondían a serios problemas estructurales que tenían que ver con el sistema de latifundio, basado en la servidumbre de la población indígena por un lado, y por el otro, con el sistema de minifundio que permitía una sobrevivencia precaria. Ambos regímenes eran considerados insostenibles, tanto por los *yanaconas* (trabajo servil) y trabajadores como por el sector moderno que veía la necesidad de reformas que mejoraran la productividad agraria³. La población migrante en las ciudades se integraba a un sistema de urbanización *ad hoc*, apropiándose de terrenos en los márgenes de las ciudades y como mano de obra barata en las nuevas industrias.

En el nuevo contexto de la sociedad peruana, la Iglesia empezó también a movilizarse con iniciativas que surgían de obispos, sacerdotes diocesanos y religiosas y religiosos, las pequeñas comunidades de laicos

3 José María Arguedas da cuenta de estas relaciones en tránsito en su novela *Todas las sangres*.

católicos y de los nuevos misioneros *Fidei donum*⁴. Estos se dirigieron a los pueblos más lejanos ubicados en la costa, sierra y selva, donde se establecieron y empezaron a vivir en las mismas condiciones que sus vecinos en los pueblos. En este proceso, una gran parte de la Iglesia se colocó del lado de las clases subalternas y habló en nombre del Evangelio. Los cambios en la Iglesia universal, a raíz del Concilio Vaticano II (1962-1965), la llamaron a salir de un prolongado ensimismamiento frente a la modernidad en Europa; en América Latina, a mirar y comprometerse con la realidad social que se vivía en el continente, y en el Perú, en particular, con los pobres y marginados por la enorme desigualdad existente, que los misioneros, misioneras y sacerdotes conocieron viviendo lado a lado a ellos.

La convergencia en el tiempo de los procesos de transformación, tanto social y política como religiosa, permitió que en todo el continente se hablara de una nueva evangelización. Esta experiencia es la que recogieron las asambleas del Celam, realizadas, respectivamente, en Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y en Aparecida (2007), inaugurada por Benedicto XVI, con el entonces cardenal Bergoglio como presidente del comité de redacción del documento final de la Asamblea. En el contexto inicial de autorreflexión continental surgió una reflexión teológica que tomaría el nombre de teología de la liberación, a partir de la obra del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (1971). Esta adquirió una proyección universal al conectar el tema de la Iglesia de los pobres, propuesto por Juan XXIII un mes antes del concilio Vaticano II, con la experiencia y reflexión de la Iglesia latinoamericana sobre los pobres y su práctica histórica motivada por su fe. Pero este movimiento eclesial y eclesiástico también produjo grandes reacciones eclesiásticas en América Latina que tuvieron eco en Europa. Los años después del concilio dieron

4 *Fidei donum*, «el don de la Fe», es una encíclica del papa Pío XII llamando a las iglesias del mundo desarrollado a apoyar a las iglesias jóvenes en Asia y África. El objetivo de dicha encíclica tuvo que ser reorientado a América Latina por el contexto político en que se encontraban esos continentes, debido a las luchas por la independencia y otros conflictos nacionales.

lugar a nuevos movimientos religiosos formados por laicos, sacerdotes y religiosas, algunos en diálogo con la modernidad liberal y capitalista, otros en defensa de la tradición en continuidad con sus creencias preconciliares, y otros que podríamos llamar neotradicionales. Esto debido a que, formados después del concilio, estos buscaban fortalecer las tradiciones en reacción a los cambios que se producían en la Iglesia (Romero, 1989). Muchos de éstos surgieron en Perú y en América Latina.

En la segunda mitad del siglo XX la experiencia de una fe activa en la vida social y en la vida de las personas se ha mantenido y se ha diversificado. Primero, por la ampliación de la presencia de la Iglesia católica en el Perú, que se ha caracterizado por haberse acercado nuevamente a peruanos de toda condición, predicando y viviendo las enseñanzas del evangelio, dejando de ser vista como parte del poder del Estado y de la sociedad política. Y, segundo, por la presencia y ampliación de otras opciones religiosas.

La presencia de nuevos grupos religiosos, en su mayoría cristianos, en América Latina y en el Perú, y su rápido crecimiento sobre todo en algunos países de la región, ha llevado a hablar de la diversidad religiosa y de un pluralismo religioso, como un fenómeno nuevo frente al monopolio que sostenía el catolicismo, por su relación con el Estado bajo el modelo de patronato republicano, reemplazado por la firma de un acuerdo entre estados, que es el modelo de relación entre el Vaticano y otros países. En las páginas siguientes doy cuenta de la diversidad religiosa presente hoy en el Perú, y de algunos de los procesos de cambio en curso en la relación entre religión y Estado, religión y política, y religión y vida cotidiana.

EL CATOLICISMO Y LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL SIGLO XXI

Para presentar la dimensión de la diversidad religiosa actual, tanto al interior del catolicismo como del protestantismo y los grupos evangélicos que configuran un nuevo escenario religioso en el Perú, recurro a diversas

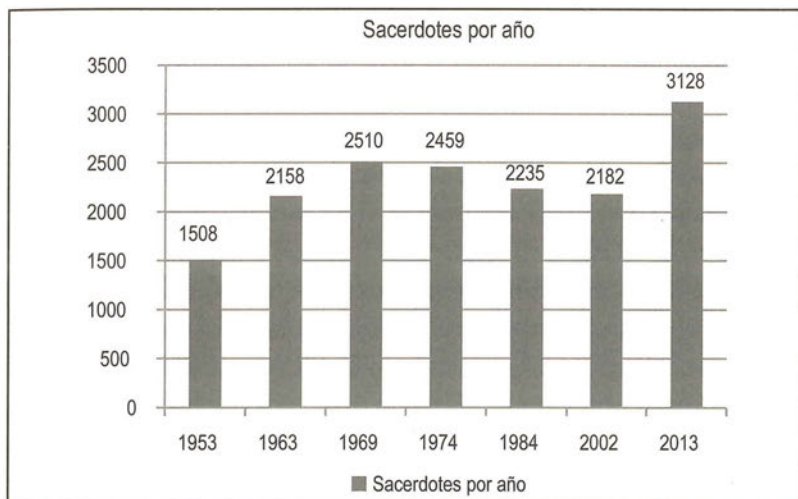
fuentes de datos, como los *Anuarios eclesiásticos* y la información de la Conferencia Episcopal Peruana, los censos nacionales y las cuatro encuestas de valores realizadas en el Perú entre 1996 y el 2012, así como las encuestas de Latinobarómetro 2014 y la del Pew Research Center 2014 sobre diversidad religiosa en América Latina.

Al interior del catolicismo, el crecimiento de las jurisdicciones eclesiásticas y del clero es indicador de la densidad organizacional de la Iglesia y de su funcionamiento. Los datos de la organización del territorio eclesiástico dan información importante en este sentido, porque la Iglesia implementó un proceso de subdivisión en nuevas jurisdicciones, que iban desde vicariatos apostólicos en territorios considerados de misión en la Amazonía, es decir, sin presencia de un clero local o población católica asentada, hasta diócesis y arquidiócesis, que son propias de iglesias establecidas con clero y obispos locales. En 1943 elevan al rango de arquidiócesis a tres importantes diócesis: la de Cusco, la de Arequipa y la de Trujillo. Y entre 1944 y 1996 se crearon en el Perú veintiocho nuevas jurisdicciones eclesiásticas: nueve diócesis, diecisiete prelaturas y cuatro vicariatos apostólicos, llegando así a las 45 jurisdicciones que tiene la Iglesia en el Perú en la actualidad. Las prelaturas se crearon en la región andina, donde se encontraba la población indígena, campesina y mestiza, así como también en la costa, como en Cañete y Yauyos (1957) y en Chimbote (1962); y, se crearon nuevos vicariatos apostólicos en la Amazonía, donde habitaban indígenas de pueblos distintos a los andinos, y también población mestiza migrante de otros lugares del país.

El aumento de las jurisdicciones eclesiásticas fue acompañado por el aumento de sacerdotes, religiosas y religiosos peruanos, así como los que llegaban de fuera en respuesta al llamado de la ya mencionada encíclica de Pío XII, *Fidei donum*. Mientras el número de sacerdotes aumentó en 68% a lo largo de la primera mitad del siglo⁵ hasta 1953, en las dos

5 En 1901 el número total de sacerdotes, seculares y religiosos en el Perú era de 897 de los cuales el 71% era secular o diocesano, y 29%, religioso. De ellos 82% era peruano y 18% extranjero. En 1953, medio siglo más tarde había en el Perú 1508

Gráfico 1. Crecimiento del clero en el Perú entre 1901 y 2013



Fuente de datos: *Anuarios eclesiásticos* correspondientes a los años inidcados. Conferencia Episcopal Peruana. Elaboración propia.

décadas siguientes llegaron a ser 2510 sacerdotes (ver gráfico 1) es decir aumentaron en 66%. Este crecimiento permitió una presencia católica significativa y renovada en la sociedad peruana, que empezó a disminuir entre 1984 hasta el 2002. Las estadísticas que se pueden elaborar a partir del Directorio Eclesiástico del 2013, dan cuenta de un crecimiento de 48% de sacerdotes en relación al 2002, cuyo impacto en la Iglesia y en la sociedad peruana se sentirá y podrá ser estudiado en los próximos años.

El desarrollo de la Iglesia católica y la renovada atención a la diversidad cultural y social en el país le permitieron transformarse en una Iglesia dinámica, identificándose con las logros y con los problemas de personas concretas, creyentes y no creyentes, a las que aludía la encíclica final del

sacerdotes, 47% seculares, y 53% religiosos, de los cuales 56% era peruano y 44% extranjero. (Iglesia en el Perú. Lima. Conferencia Episcopal Peruana. 19 junio 1974; Romero, 1993: 77)

Concilio Vaticano II con los términos de alegría y esperanza (*Gaudium et Spes*). La Iglesia católica en el Perú ha desplegado su capacidad de encuentro y diálogo con el mundo secularizado de las ciudades, con el mundo obrero, campesino y con la cultura indígena, con el mundo de los pueblos amazónicos, y con el de las nuevas organizaciones sociales que surgían en estos ámbitos, donde la fe estaba presente, comprometiéndose con lo que Gustavo Gutiérrez llamaría después un proceso de «irrupción del pobre» en la sociedad y en la Iglesia.

Este proceso, de acercarse a los nuevos actores sociales, llevó a la Iglesia a tomar una posición institucional en la perspectiva de la «opción preferencial por los pobres». Ésta se expresó en los documentos de las asambleas episcopales entre los años 1969 y 1974⁶, que recogían el sentir y el pensamiento de la Iglesia en el Perú⁷. En dichas asambleas participaron, además de los obispos, laicos hombres y mujeres, religiosas y religiosos y sacerdotes de las ocho zonas pastorales en que se había organizado la Iglesia en el Perú. Fueron años en los que la diversidad social y pastoral al interior enriqueció a la Iglesia en su práctica social y religiosa, abriéndose a la participación de amplios sectores en el país, convirtiéndose en un verdadero espacio público de debate y reflexión (Romero, 2008), que no estuvo exento de conflictos y reacciones de distintos grupos eclesiales.

La Iglesia siguió esta trayectoria de compromiso con los pobres, manteniéndose presente en las regiones del país, haciendo oír su voz en defensa de los derechos fundamentales de las personas y del medioambiente. Pero como hemos planteado al inicio, había también nuevos actores y movimientos en la Iglesia, cuya orientación ha ido cerrando espacios de diálogo y de coordinación, haciendo más difícil la comunicación interna

6 La Asamblea de la Conferencia Episcopal Peruana, en su reunión de 1969, termina con un documento que recoge las conclusiones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, y las hace propias. En los años siguientes elabora los documentos para los sínodos postconciliares sobre justicia en el mundo, sacerdocio y evangelización.

7 La diversidad a la que nos referimos incluye también la diferencia de visiones sobre lo que debía hacer la Iglesia católica en el Perú.

y la reflexión. En el Perú se han formado nuevos movimientos religiosos que incorporan laicos y sacerdotes, como el *Lumen Dei*, que se originó en el Cusco en 1963⁸; el *Sodalitium Christianae Vitae*, fundado en Lima en 1971⁹, el movimiento *Pro Ecclesia Sancta* (reconocido en 1992). Asimismo, han llegado otros movimientos religiosos como *Comunión y Liberación*, el movimiento de los *Focolares*, el *Camino Neocatecumenal*, que junto a la *Renovación Carismática*, el *Movimiento Juan XXIII* y otros, hacen más compleja la organización interna de la Iglesia en el final del siglo XX. Muchos de ellos, con una clara vocación de servicio pastoral, han enriquecido las iglesias locales en las que se encuentran, pero otros han colocado sus propias agendas por delante, haciendo difícil el diálogo dentro y fuera de la Iglesia. Así han terminado cerrando, cuando pueden hacerlo, los espacios de encuentro y reconocimiento de la diversidad de carismas y de formas de relación con la sociedad o con el mundo, que es inherente a la Iglesia, y que por analogía podríamos considerar propio de una «sociedad civil eclesial» dentro de la unidad de la Iglesia (Romero, 2009), haciendo un símil con la relación entre la sociedad civil y el Estado.

El diálogo entre diferentes religiones y corrientes fue facilitado por el marco abierto por el Concilio Vaticano II, que buscó ser ecuménico y abierto al mundo, lugar de encuentro entre personas de diferentes grupos religiosos en la vida cotidiana y de puesta en práctica de las creencias.

8 Según nota informativa de la Congregación para los institutos de Vida Consagrada y las sociedades de Vida Apostólica del 24 de mayo de 2015, el movimiento *Lumen Dei* está siendo acompañado por dicho organismo dado que atraviesa una situación de severos conflictos internos después de la muerte de su fundador, por lo que «no ha sido posible reconocer a esta Asociación Unión *Lumen Dei* el estatuto jurídico-canónico apropiado».

9 En el mes de abril de 2016, el *Sodalitium Christianae Vitae* (SCV) es acusado de maltratos y abuso de sus miembros tanto de parte de su fundador Luis Fernando Figari, como de otros miembros del movimiento, dando lugar a la formación de una Comisión de Ética para la Justicia y la Reconciliación por el mismo SCV. Mientras se lleva a cabo un proceso de análisis de la situación de este movimiento en las instancias correspondientes de la Santa Sede, se puede leer el informe de dicha comisión en el siguiente link: <http://comisionetica.org/blog/2016/04/16/informe-final>.

LA DIVERSIDAD INTERRELIGIOSA

Pasando al campo de la diversidad entre religiones, que es donde se encuentra la mayor novedad, la presencia creciente del evangelismo en la población peruana se hace evidente como hecho social en la vida cotidiana y la podemos analizar con las cifras de los censos nacionales. Si en el censo de 1981, 94,6% de la población se declaraba católica, en el censo de 1993 disminuye a 88,9% y en el censo del 2007, el porcentaje de católicos llega a 81,3%. A su vez, los evangélicos, pentecostales y cristianos no católicos suben a 12,5%.

Para complementar los datos del censo sobre las otras religiones en el Perú recurrimos a datos de las cuatro olas de la Encuesta Mundial de Valores en el Perú, EMV¹⁰ (ver tabla 1).

Tabla 1: Pertenencia religiosa en el Perú 1996, 2001, 2006, 2012 (%)

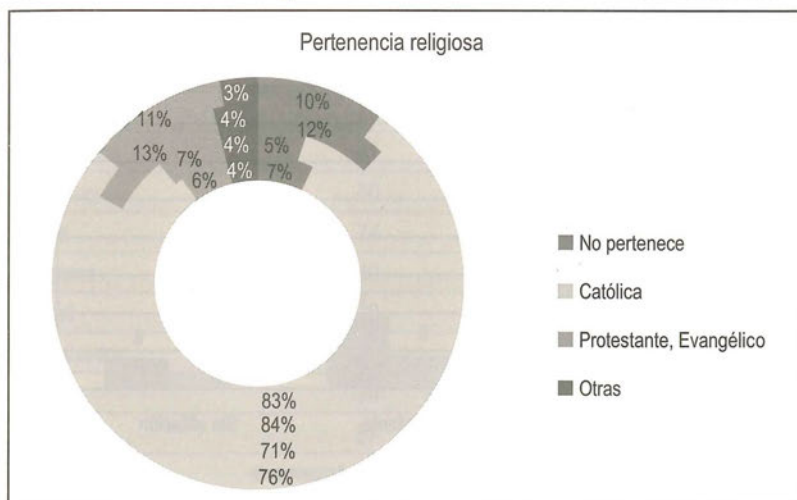
	1996	2001	2006	2012
No pertenece	7	5	12	10
Católica	83	84	71	76
Protestante, evangélica	6	7	13	11
Otras	4	4	4	3
Total %	100	100	100	100

Fuente de datos: 4 Encuestas de Valores en el Perú. Elaboración propia.

La imagen gráfica de estos cambios muestra con claridad la condición mayoritaria del catolicismo, así como el crecimiento de la no creencia y de la afiliación al evangelismo, mientras que las otras religiones, que se presentan agrupadas, se mantienen o tienden a disminuir.

10 La autora es investigadora principal en el Perú de la Encuesta Mundial de Valores que se ha realizado en el Perú en los años: 1996, 2001, 2006 y 2012

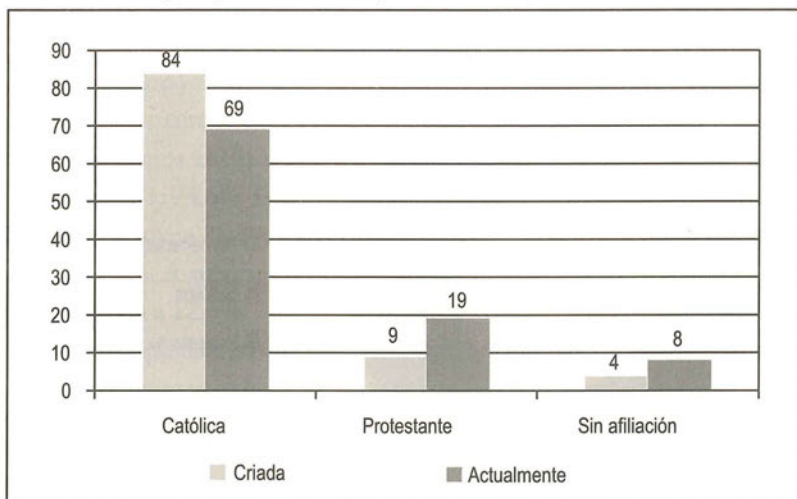
Gráfico 2. Pertenencia religiosa en Encuesta Mundial de Valores en el Perú*



*La encuesta de 1996 aparece en el anillo interior, y siguen hacia afuera las de 2001, 2006, 2012. Datos resumidos de la tabla 1, Pertenencia religiosa. Elaboración propia.

En la encuesta sobre religiones en América Latina, que ha realizado el Pew Research Center en el 2014, se dan cifras muy similares a las de la EMV 2012. 76% de católicos, 17% de protestantes, 4% de no afiliados o no creyentes y 3% de otras religiones. La diferencia está en el porcentaje de protestantes y evangélicos que resultan 17% en la encuesta de la Pew y 11% en la EMV. El 6% de diferencia podría estar en el grupo de no afiliados o no creyentes, que baja de 10% a 3% de una encuesta a otra. Pero la encuesta Pew también aporta una visión de la movilización que hay entre religiones como lo muestra el gráfico 3 para América Latina, en el que se ve cómo disminuye el número de católicos y aumenta el número de protestantes por conversión, o como un proceso de movilidad religiosa, un fenómeno nuevo en la región.

Gráfico 3. Religión por nacimiento y en la actualidad en América Latina



Fuente: Pew Research Center. Religión en América Latina 2014.

En el 2014 la Corporación Latinobarómetro publica el informe *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*, donde la conclusión es que en América Latina no avanza la secularización, entendida como pérdida de la fe, ya que se mantienen las creencias, pero lo nuevo es que se diversifica la pertenencia religiosa.

Como apreciamos en la tabla 2, es en los países de Centroamérica donde se encuentra el mayor cambio de pertenencia religiosa, acompañados por Uruguay, un país laico desde su fundación, y por Chile, donde la presencia de otras religiones llega temprano en el siglo XX y crece sostenidamente hasta finales del siglo. En Brasil hay un 15% de movilidad de una religión a otra, bajando los católicos a 63% en 2013. En los demás países de Sudamérica y México el cambio es más lento y se mantiene por encima del 70% de católicos, pero ya se da la diversidad religiosa, y por tanto la posibilidad y libertad de movilidad religiosa.

Tabla 2. Diferencia de pertenencia religiosa entre 1995 y 2013

País	1995	2013	% de diferencia
Nicaragua	77	47	-30
Honduras	76	47	-29
Costa Rica	81	62	-19
Uruguay	60	41	-19
Chile	74	57	-17
Panamá	89	72	-17
Brasil	78	63	-15
El Salvador	67	54	-13
Perú	90	77	-13
Colombia	87	75	-12
Argentina	87	77	-10
Venezuela	88	79	-9
Ecuador	89	81	-8
Bolivia	83	76	-7
Guatemala	54	47	-7
Paraguay	93	88	-5
Rep. Dominicana	64	65	1
México	77	79	2
Sudamérica y México	82	72	-10
Centro América	73	56	-17

Fuente: Latinobarómetro, *Las religiones en tiempos del Papa Francisco* (2014).

CAMBIOS EN LA RELACIÓN DE LA RELIGIÓN CON EL ESTADO Y CON LA POLÍTICA

Para analizar la relación entre la Iglesia y el Estado, y entre las religiones y el Estado, es importante situarse en el nivel institucional, por lo tanto, en el de la jerarquía de la Iglesia católica y de las iglesias protestantes

históricas, así como en la representación y reconocimiento legal de las iglesias evangélicas y otras religiones.

La separación del Estado de la Iglesia católica se inició en un contexto de hegemonía del catolicismo en la cultura y en la política nacional, con la Iglesia fortalecida por su nuevo dinamismo y por su relación con los procesos de cambio en la sociedad peruana. La ampliación de su presencia en el territorio y su mayor cercanía a la vida cotidiana y las aspiraciones de los peruanos en sus diversos mundos culturales eran fuentes de legitimidad social propia que le permitían actuar con autonomía del Estado. Por eso desde la Iglesia se estaba buscando por su propio impulso y tomando en cuenta las orientaciones del Concilio Vaticano II, modificar el artículo de la Constitución que sustentaba el derecho del Patronato nacional concedido en 1874 por el papa Pío IX (Ruda, 2000, p. 59, Dammert, 1978, p. 64) y aprobado por el Estado peruano en 1880. En 1979, al final del gobierno militar, cuando se convocó a una Asamblea Constituyente para redactar una nueva Constitución, se logra el reconocimiento de la autonomía de la Iglesia católica, dando por finalizado el patronato. En 1980 se firma un nuevo acuerdo con la Santa Sede que establece los compromisos del Estado con la Iglesia católica.

En la Constitución vigente de 1993, que se redacta para restablecer la democracia rota durante el gobierno de Alberto Fujimori, se invoca en el preámbulo a Dios Todopoderoso, y en el capítulo I, artículos 2 y 3, se establecen la igualdad de todos ante la ley, y la no discriminación por religión, entre otros derechos, además del derecho «a la libertad de conciencia y de religión, en forma individual o asociada». Y se especifica que «No hay persecución por razón a ideas o creencias. No hay delito de opinión. El ejercicio público de todas las confesiones es libre, siempre que no ofenda la moral ni altere el orden público». En el artículo 50 se confirma lo que se decía en la Constitución de 1979, que daba por terminado el patronato: «Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración».

Desde el 2002 se incorpora al Ministerio de Justicia la dirección de Asuntos Interconfesionales, que «reconoce la calidad de Entidad Religiosa de aquellas que soliciten su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas, así como facilita las relaciones entre estas y el Estado. Adicionalmente, atiende las peticiones y denuncias relacionadas con el ejercicio de la libertad religiosa»¹¹. El registro es voluntario.

La segunda mitad del siglo XX fue un tiempo de renovación para la Iglesia católica diferenciándose del Estado a la vez que se acercaba a la sociedad civil desde su propia tarea de reorganizar su presencia territorial en las nuevas diócesis y en las parroquias, y promoviendo nuevos espacios de participación y organización para los creyentes en la Iglesia, propiciando la formación de comunidades cristianas y movimientos religiosos. Desde estos nuevos espacios surgidos en estrecho contacto con la sociedad civil, la Iglesia católica logró mayor autonomía del Estado, hasta dejar atrás la relación de patronato, sin perder los beneficios que le habían sido otorgados. Beneficios que a partir del año 2002 empiezan a ser otorgados a otras organizaciones religiosas que se registran y son reconocidas por el Estado peruano como tales y por tanto pueden acceder a los beneficios que les otorgan las normas correspondiente.

El debate sobre los beneficios que recibe la Iglesia católica y la desigualdad en relación a la situación de otros grupos religiosos está en curso, y son temas que son abordados políticamente como veremos más adelante. El cambio de un espacio de monopolio religioso a uno de diversidad religiosa, en tránsito a un pluralismo religioso, se ha abierto en el Perú y en América Latina y debe construirse de manera pública y con discusiones abiertas propias de una sociedad democrática, y con reconocimiento de los derechos individuales y de las minorías, donde la academia tiene un papel importante que jugar.

En lo que se refiere a la relación entre religión y política, a lo largo del siglo XX ha habido varios intentos de formar partidos de inspiración

11 <http://www.minjus.gob.pe/direccion-de-asuntos-interconfesionales/> 25/09/2016

católica, como el Partido Católico (1913) y la Unión Popular (1931), tanto en provincias como en Lima, pero no lograron tener éxito. Lo mismo sucedió con la Democracia Cristiana (1955), que no fue considerado un partido católico (Klaiber, 1983) por su autonomía frente a la Iglesia católica, pero sí de inspiración cristiana, como también lo ha sido el Partido Popular Cristiano (1966). Si durante la primera mitad del siglo XX los partidos de inspiración católica no recibieron el respaldo del voto popular, después de 1980 se volvió a sentir la presencia de políticos reconocidos por sus creencias religiosas en la política, tanto desde el lado católico como evangélico, muchas veces ubicados en diferentes posiciones políticas perteneciendo a la misma religión.

En el caso de Pedro Arana, de la Iglesia presbiteriana, quien fue elegido congresista en 1985 por el Partido Aprista Peruano, no se visibilizaba todavía públicamente como miembro de una iglesia cristiana. Recién en 1990 se hace más evidente la presencia evangélica en partidos políticos, cuando Alberto Fujimori llevó como candidato a la vicepresidencia a Carlos García, pastor evangélico de la Iglesia bautista, y al Congreso, un alto número de evangélicos, de los cuales diecinueve fueron elegidos (Julcarima, 2008). Desde entonces ha crecido la participación política partidaria de pastores evangélicos y de ciudadanos de distintas denominaciones en distintos partidos.

Al interior de las comunidades evangélicas esta participación en la política viene siendo discutida en términos del compromiso que significa para las iglesias la entrada a la política de uno de sus miembros o de un pastor. Se plantea el problema de la distinción de roles, de los planos de acción, la igualdad religiosa y la distinción entre religión y política, entre otros temas discutidos antes también entre los católicos en relación a la política que vuelven en el actual contexto. De hecho, la participación de los evangélicos se da en todos los partidos políticos (Julcarima, 2008; Delgado, 2006), como ocurre en el caso de los católicos, y por lo tanto no se puede identificar a una iglesia o denominación con un partido evangélico, ni siquiera en el caso del pastor Lay, quien fue candidato a la

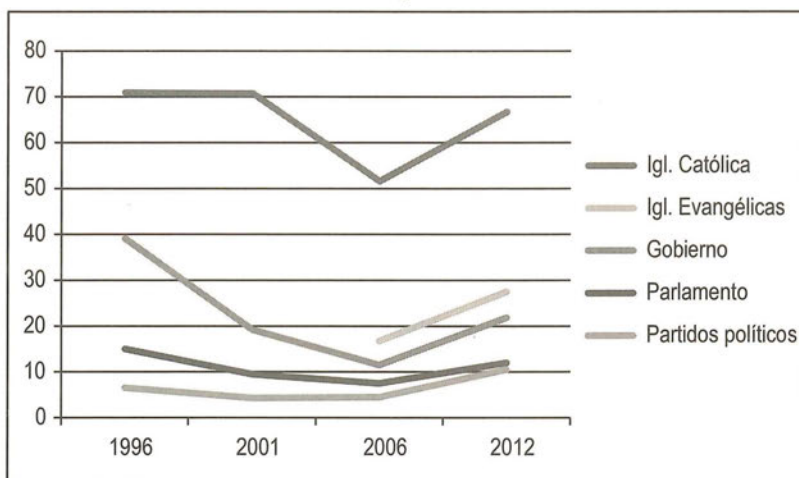
presidencia en 2011 con su propio partido político, y en 2016 a la vicepresidencia con Alianza para el Progreso¹².

La preocupación por la existencia de una agenda evangélica o religiosa particular, sobre la que se construyen fácilmente consensos políticos entre miembros de las iglesias cristianas presentes en las diferentes bancadas, que puede incluir también a miembros de la Iglesia católica en temas de interés común, plantea nuevos temas de análisis y de reflexión sobre la relación entre religión y política en un contexto de transición a un Estado laico y de redefinición de la presencia de las religiones en el espacio público que también se hace más complejo.

Las maneras en que se relacionan tanto Iglesias y Estado como religiones y política no pueden entenderse como el resultado necesario de la modernidad y del progreso, como ha sido entendida la secularización o de laicidad desde la experiencia histórica europea, sino como resultados de grandes procesos de transformación cultural, económica, social y política en donde los actores cambian su manera de ver las cosas y de pensar como personas o como actores históricos y responden a sus intereses económicos y políticos ya sea para aprovechar oportunidades de cambio, o para resistir los cambios, construyendo en el proceso nuevas relaciones, instituciones, abriendo campos de acción. (Levine, 1990, p. 4; Casanova, 1994, p. 21; Romero, 2004, p. 101). Analizar las relaciones entre Iglesia y Estado, religión y política entonces requiere tomar en cuenta el contexto en el que se mueven los actores, y su manera de pensar y entenderlo para lo cual aportaré algunos datos.

12 El pastor Humberto Lay fue candidato a la segunda vicepresidencia con César Acuña, pero renunció ante problemas y cuestionamientos previos a la elección que derivaron en el retiro del partido de la contienda electoral por el Jurado Nacional de Elecciones.

Gráfico 4. Confianza en instituciones públicas



Fuente de los datos: 4 olas de la Encuesta Mundial de Valores en el Perú. Elaboración propia.

Como podemos ver en el gráfico 4, las iglesias son las instituciones públicas que tienen el porcentaje más alto de confianza en el Perú, con una larga distancia a favor de la Iglesia católica, lo que también ocurría hasta la encuesta de 2006 en el resto de América Latina. Esta confianza ha disminuido en el Perú en el año 2006, recuperándose en el 2012. La confianza en las iglesias evangélicas, que recién empezamos a medir en el 2006, también gozan de mayor confianza que las otras instituciones públicas.

En el siglo XXI, la relación entre religión y política está redefiniéndose en el Perú como en otros países. El tema religioso no aparecía como un problema o una línea divisoria entre creyentes y no creyentes, pero las agendas religiosas que no siempre tienen que ver con la fe, o que dan lugar a diferentes interpretaciones al interior de las mismas religiones pueden ser materia de discusión interna y pública. Lo que aparece en el horizonte

según las encuestas más recientes es la diversidad religiosa¹³, no la desaparición de las religiones. Quizá esto explique la disposición actual de algunos líderes religiosos a buscar nuevamente relacionarse con la política y con el Estado, como medios para extender la fe, favorecer los intereses de sus iglesias e influir en el comportamiento de los fieles, lo que es contrarrestado por las discusiones internas en cada religión, donde se anteponen argumentos que valoran la misión e identidad religiosas, diferencian las fuentes religiosas de las costumbres, y otros debates que abren el camino al diálogo con la cultura y los desafíos actuales, permitiendo también establecer nuevas relaciones con la política.

RELIGIÓN Y VIDA COTIDIANA: ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Para tratar este tema voy a tomar los indicadores que tenemos sobre religiosidad en las encuestas de valores¹⁴, que abordan temas que considero sería relevante investigar más dada la nueva situación de diversidad en el campo religioso.

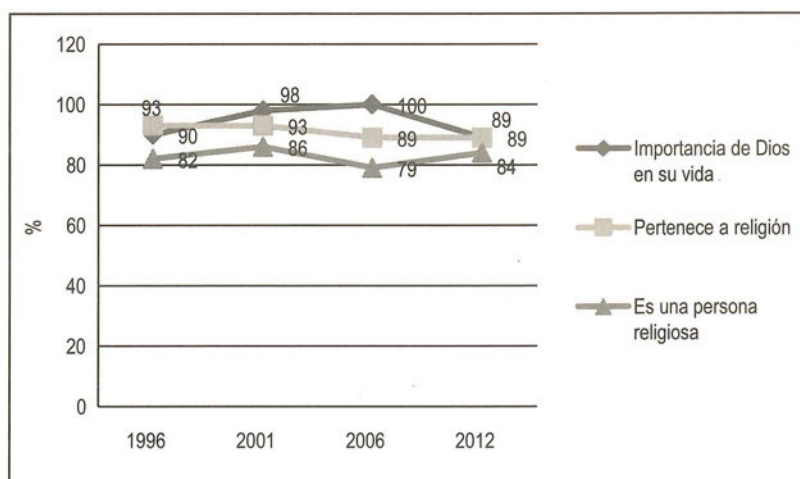
En el gráfico 5 resumo las respuestas a tres preguntas básicas para conocer la identidad religiosa de las personas: la importancia de Dios en su vida, si se considera una persona religiosa, si pertenece a una religión.

13 La investigación del Pew Research Center, *Religión en América Latina* (2014) trata sobre el cambio que se ha dado en la región, históricamente católica, y resalta el número de convertidos a otras religiones y la nueva diversidad en este campo. Lo mismo muestra el informe sobre las *Religiones en tiempo del Papa Francisco 2014*, del Latinobarómetro, donde también se constata que la religión no disminuye sino que se diversifica. Ambas encuestas se han publicado el 2014, pero la Pew realiza su trabajo de campo entre fines del 2013 e inicios del 2014, y el Latinobarómetro compara datos sobre religión entre 1995 y el 2013.

14 Cabe señalar que la Encuesta Mundial de Valores se hace en olas de cada cinco años. Esto se debe a que la tendencia al cambio en valores se observa en tiempos largos, y en coyunturas especiales. Hemos incluido información más actualizada sobre los mismos temas, cuando se han hecho otras encuestas en el Perú.

Entre 1996 y el 2012 se puede decir que los peruanos han sido creyentes, religiosos y pertenecen a una religión.

Gráfico 5. Indicadores de religiosidad¹⁵



Fuente de los datos: 4 olas de la Encuesta Mundial de Valores en el Perú. Elaboración propia.

Ampliando el análisis de los datos de la encuesta de 2012, las tres preguntas del gráfico 5 tienen relación significativa estadísticamente con la frecuencia de asistencia a una iglesia o templo aparte de bodas, bautizos o funerales.

En el caso de los que pertenecen a una religión, he buscado relacionar la pregunta general con otra pregunta de la encuesta: ¿perteneces usted a una organización religiosa, iglesia o comunidad cristiana?, que es otra manera de acercarnos a la misma pregunta de pertenencia, pero concretando la referencia general a una religión, a la de una organización a la que

15 Para hacer comparables las tres preguntas he convertido la escala del 1 a 10, que corresponde a la importancia de Dios en su vida en una escala de 1 a 100, comparando los promedios.

se accede voluntariamente. La hipótesis que se maneja es que las iglesias evangélicas y las denominaciones o grupos religiosos tienen un nivel de adhesión mayor, ya que la pertenencia sería voluntaria (por conversión) y que la pertenencia a la Iglesia católica sería menos comprometida y activa (por bautismo a temprana edad).

Tabla 3. Pertenencia a religión y a organizaciones voluntarias religiosas¹⁶

	Sin religión	Iglesia católica	Iglesias evangélicas	Otras
	%	%	%	%
No pertenece	85,1	54,5	29,1	20
Miembro no activo	11,6	27,9	22,8	25,5
Miembro activo	3,3	17,5	48	54,5
Total respuestas	175	1055	189	64

Fuente de los datos: Encuesta Mundial de Valores en Perú, 2012. Elaboración propia.

De los que pertenecen a la Iglesia católica, 54.4% contestan que no pertenecen a organización, iglesia o comunidad cristiana. De ellos, encontramos que 85,1% de los que se declaran sin religión, no pertenecen tampoco a ninguna organización religiosa, lo que es consistente. 11,6% dicen ser miembros no activos de alguna organización religiosa lo que indica que todavía se sienten miembros de la religión pero distantes; y 3,3% dicen ser miembros activos, sería inconsistente con decir que no tienen religión. El segundo grupo podría corresponder a los creyentes sin pertenencia, un nuevo grupo que empieza a aparecer en muchos países, y los terceros, a los que participan en grupos o comunidades que consideran espirituales y no religiosos, que es otra distinción que se empieza a hacer.

Entre los que dicen pertenecer a las iglesias evangélicas, 29,1% dice que no pertenece a organización, iglesia o comunidad cristiana, y 20% de

¹⁶ Significación aproximada con las pruebas de Gamma y Coeficiente de contingencia 0.0000.

los que pertenecen a otras religiones, no pertenecen a ninguna organización religiosa.

Los datos indicarían que el sentido de pertenencia y de participación en organizaciones, iglesias o comunidades es menos extendido en la Iglesia católica (45,4% sumando los miembros no activos y activos), donde pertenecer a la parroquia puede ser diferente que pertenecer a comunidades o organizaciones que son grupos más pequeños; mientras que en las iglesias evangélicas, (70,8% sumando los miembros no activos y activos) se identifican como miembro de una organización religiosa, pero 29.1 % siendo evangélico dice no pertenecer a “una organización religiosa, iglesia o comunidad cristiana” y 22.8% dice no er miembro activo de un grupo, lo que tambien requieres mayor estudio. En las otras religiones, que forman un grupo muy diverso, la no pertenecnia es menor (20%) y la membresía, sea no activa o activa es la mayor (en total, 80% no activos y activos).

Los datos de autodefinición como persona religiosa y de la importancia que se da a Dios en la vida, nos permiten afirmar que el Perú es una sociedad de creyentes, y que por lo tanto el tema de la secularización no se puede entender solamente como la disminución de la creencia en Dios, ni tampoco como el distanciamiento de los creyentes de lo religioso, y por lo tanto de la pertenencia religiosa.

Para terminar daremos una mirada a lo que los peruanos encuentran justificable en el campo de la moral sexual y reproductiva. Sobre este tema he tomado de la Encuesta Mundial de Valores, EMV (2012) y de la del Pew Research Center (2014) las preguntas sobre si se consideran justificables o no comportamientos referidos a la moral sexual y reproductiva. Hay una diferencia corta en el tiempo de las encuestas, y preguntas diferentes pero comparables. En la tabla 4 presento las respuestas a la EMV, en una escala que va del 1 al 10, donde 1 corresponde a “nunca se justifica” el comportamiento que se pregunta, y 10, a “siempre se justifica”.

Tabla 4. Porcentaje que no justifica o sí justifica la homosexualidad, la prostitución, el aborto y el divorcio entre 2001 y 2012

¿Justifica usted?	Homosexualidad		Prostitución		Aborto		Divorcio	
	2001	2012	2001	2012	2001	2012	2001	2012
Nunca = 1	55,8	32,1	65,5	48,2	73,1	59,4	41,4	24,2
2	7,5	10,1	8,5	13,7	9,1	11,3	6,6	7,6
3	5,4	9,1	6,2	9,8	4,0	5,7	5,0	6,3
4	5,5	10,2	4,7	7,5	3,1	5,0	3,6	6,8
5	14,5	16,8	8,9	9,7	5,5	9,1	16,2	17,0
% Acum. 1-5	88,6	78,3	93,7	88,8	94,7	90,5	72,8	61,9
6+7+8+9+10=Siempre	11,4	21,7	6,3	11,2	5,3	9,5	27,2	38,1

Fuente de los datos: Encuesta Mundial de Valores en el Perú (2001, 2012).

En la tabla 4 el mayor porcentaje de respuestas está entre los que contestan que nunca se justifican estas conductas, porcentaje que está disminuyendo significativamente en los 11 años pasados entre las dos encuestas. La mayor diferencia se puede apreciar en la disminución que vemos en la primera fila, que no es tan notoria en el porcentaje acumulado del 1 al 5. La mayor dispersión de las respuestas en la escala muestra que estamos frente a temas que son de interés general y que se está formando la opinión al respecto, es un momento para la argumentación y deliberación. El menor porcentaje está entre el nivel 6 y el 10 por eso lo he sumado en un solo porcentaje total de los que sí justifican en diferente grado.

La Encuesta del Pew Research Center 2014 ofrece cuatro alternativas de respuesta que podríamos ordenar de menor a mayor justificación para poder comparar. La pregunta es si “considera moralmente aceptable, moralmente errado, no es un tema moral, o depende de la situación (no se lee esta alternativa)” los comportamientos que se van a leer como parte de cada pregunta.

El orden que la haría comparable con la de la Encuesta Mundial de Valores, iría de moralmente errado, a depende de la situación (pero es respuesta voluntaria porque no se lee), a moralmente errado, para terminar en que no es un tema moral, que sería la mayor justificación.

Tabla 5. Porcentaje de opinión sobre conductas¹⁷ en Encuesta del Pew Research Center PRC

Conductas	Homo sexualidad	Prostitución	Aborto	Divorcio
Moralmente erradas	73	89	85	44
Depende	3	2	5	7
Moralmente aceptadas	10	3	3	27
No son tema moral	11	4	5	19
NS/Nc	3	1	1	2

Fuente de datos: Pew Research Center. Religion in Latin America. 2014, pp. 278-285. Elaboración propia.

Corriendo el riesgo de comparar los datos, sabiendo que los instrumentos de medición han sido diferentes, podríamos decir, que en dos años no han habido mayores cambios en la valoración de la homosexualidad, la prostitución y el aborto, aunque si se encuentra una diferencia en relación al divorcio, como vemos en la tabla 6.

17 La pregunta del cuestionario es: le voy a leer algunos comportamientos, para que me diga usted si lo considera moralmente aceptable, moralmente errado, no es un tema moral, o depende de la situación (no se lee esta alternativa). En la tabla 5 he cambiado el la secuencia de las respuestas posibles en el cuestionario, ordenado los datos gradualmente para hacer más fácil la comparación con los resultados de la EMV en la tabla 6.

Tabla 6. Comparación entre el porcentaje que considera conductas ‘nunca justificables’ del 1 al 5 en la EMV 2012 y ‘moralmente erradas’ y depende de situación en la PewRC 2014

	Homo sexualidad	Aborto	Prostitución	Divorcio
Encuesta mundial de valores 2012	78.3	88.8	90.5	61.9
Pew Research Center 2014	76	91	90	51

Fuente: Tablas 4 y 5.

Resumiendo, planteo tres reflexiones a modo de hipótesis a seguir trabajando: podemos decir que la Iglesia católica en el Perú ha estado presente y actuando al lado de la gente, no solo en los templos y parroquias sino en la sociedad civil, apoyando a personas y grupos organizados con quienes compartían esperanzas y problemas muy diversos en todo el territorio nacional. Ha conseguido su autonomía y también el reconocimiento del Estado, buscando redefinir su lugar público en la sociedad peruana. Las religiones evangélicas son parte activa en el espacio religioso y buscan transformarlo en sus propios términos, a través de su inserción social en la vida cotidiana de la gente y ocupando un lugar en la política. Estos cambios incluyen el mayor desarrollo de instituciones y movimientos religiosos tanto católicos como evangélicos que están más centrados en la doctrina y en la tradición que en los problemas humanos y sociales. Nos falta estudiar más a las diferentes religiones y grupos religiosos que están presentes en el Perú porque al diversificarse las religiones tanto dentro como entre sí se diversifican las relaciones entre religión y política, y entre religiones (Levine, 2009).

El concepto de pluralismo religioso nos lleva a pensar sobre cómo se organizará esta diversidad en el Perú. El modelo de mayoría religiosa se ha desarrollado en algunos países, sobre todo en Europa y en América Latina, mientras que en Estados Unidos la igualdad ante el Estado de las religiones abrió un espacio ecuménico y tolerante. También puede llevar

a prestar más atención a la identidad religiosa, tanto a sus miembros como a las religiones. Podría darse un modelo pluralista que fortalezca identidades, pero también uno que haga a las personas más libres, en el sentido que Taylor le da a la secularización, cuando la gente empieza a ver la religión como una opción y no como una obligación (2011, p. 50).

En una sociedad como la peruana, donde las religiones tienen un lugar público importante, el desafío para puede ser el de acercarse a la vida de la gente para escuchar las razones y valores que respaldan sus decisiones. Los desafíos para la Iglesia católica, como religión más antigua y mayoritaria que ha definido el espacio público religioso en el Perú, y para las nuevas religiones que se asientan en el Perú, se dan en los tres niveles que he revisado brevemente en el artículo: en la relación con el Estado, con la política y con la vida cotidiana de los hombres y mujeres peruanos en el ámbito de la sociedad civil.

BIBLIOGRAFÍA

- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Dammert Bellido, José (1978). Iglesia y Estado en *Revista de la Universidad Católica* 3, 63-67
- Delgado, Deborah (2006). ¿Pluralismo y Secularización? : Siguiendo la participación política de los evangélicos en el Perú. Lima, Catálogo Bibliográfico PUCP
- Diez, Alejandro (2014). Antiguos y nuevos temas en los estudios sobre las fiestas patronales en los Andes peruanos. *Religioni e Società*, XXIX, 78, 52-64.
- Espinosa, Óscar (2014). La Iglesia católica y los pueblos indígenas en la Amazonía Peruana. Cambios y continuidades en el siglo XX. *Religioni e Società*, XXIX, 78, 42-51
- Encuesta Mundial de Valores. <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la Liberación*. Perspectivas. Lima: CEP

- INEI. Instituto Nacional de Estadística e Informática (s/f). *Cambios en la composición urbano-rural*. En <http://www.inei.gob.pe/biblioinei-pub/bancopub/Est/Lib0018/cap31001.htm>.
- Julcarima, Gerson (2008). Evangélicos y elecciones en el Perú 1979-2006. En Fernando Armas Asín y otros (eds.), *Políticas Divina: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, pp. 387-410. Lima: Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Klaiber S. J., Jeffrey (1983). Los partidos católicos en el Perú. *Histórica*, VII, 9-2, 157-177.
- Klaiber S. J., Jeffrey (1996). *La Iglesia en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Latinobarómetro (2014). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. En <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>.
- Levine, Daniel H. (1990). Religión, sociedad y política. Secularización o nueva síntesis. En *Páginas* 105
- Levine, Daniel H. (2009). Pluralism as Challenge and Opportunity. En Frances Hagopian (ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, pp. 405-428. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Marzal, Manuel (2002). *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Trotta; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, Manuel, C. Romero & J. Sánchez (eds.) (2002). *La religión en el Perú al filo del Milenio*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pew Research Center (2014). *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. En <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- Regan, Jaime (2002). La religión entre los Chayahuita católicos de la Amazonía peruana. En Marzal Manuel, C. Romero & J. Sánchez (eds.), *La religión en el Perú al filo del Milenio*, pp. 379-408. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Romero, Catalina (1993). *Church, State and Society in Contemporary Peru 1958-1988: A process of Liberation*. Ann Arbor: UMI Dissertation Services.
- Romero, Catalina (2004). Religión, modernización y sociedad civil en el Perú del siglo XXI. En Manuel Marzal, SJ, Catalina Romero, José Sánchez (eds). *Para entender la religión en el Perú 2003* pp 91-116. Lima: Fond Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Romero, Catalina (2008). Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú. En Catalina Romero (coord.). *Religión y espacio público*, pp. 17-36.. Lima: PUCP CISEPA.
- Romero, Catalina (2009). Religion and Public Spaces. Catholicism and Civil Society in Perú. En Frances Hagopian (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* pp. 365-401. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Romero, Catalina (2014). Il Perú, paese cattolico e diverso. *Religioni e Società*, XXIX, 78, 15-28.
- Ruda Santolaria, Juan José (2000) Relaciones Iglesia-Estado: reflexiones sobre su marco jurídico. En Manuel Marzal, SJ, Catalina Romero, José Sánchez (eds.). *La religión en el Perú al filo del milenio* pp. 59-86. Lima: Fond Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Taylor, Charles (2011). Western Secularity. En Craig Calhoun, Mark Jurgensmeyer & Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Rethinking Secularism* (pp. 31-53). Nueva York: Oxford University Press.
- World Values Survey/Encuesta Mundial de Valores. <http://www.worldvalues-survey.org/wvs.jsp>

* Una primera versión de este artículo se publicó en *Religioni e Società* (2014), XXIX, 78, pp. 15-28.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA EN LOS SIGLOS XX Y XXI

Óscar Espinosa

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

La relación de la Iglesia católica con los pueblos indígenas amazónicos ha sido siempre muy compleja y ha ido cambiando a lo largo del tiempo. En las próximas páginas trataré de presentar, de manera breve, parte de esta historia, centrándome en el período correspondiente a los últimos cien años, aproximadamente. En este período, la Iglesia católica ha sufrido importantes cambios, siendo quizá los más importantes aquellos que trajo consigo el Concilio Vaticano II a mediados del siglo XX, así como también los cambios producidos en la Iglesia latinoamericana. En este período, los agentes pastorales, trabajando directamente con comunidades indígenas, modificaron y adaptaron su rol como misioneros a los nuevos tiempos. Este proceso llevó a la Iglesia católica presente en la región amazónica peruana a redefinir su propia forma de ser iglesia, una de cuyas manifestaciones fue la de intervenir públicamente en favor de las poblaciones indígenas. Sin embargo, los cambios siguieron produciéndose al interior de la Iglesia católica, y desde principios de los años ochenta se produjo una larga etapa de silencio público y de trabajo de perfil bajo. Finalmente, a mediados de la primera década del siglo XXI se vuelve a producir un nuevo giro en el contexto de la lucha por los derechos indígenas

y por el medioambiente, desafíos a los que la Iglesia católica está tratando de responder en la actualidad en la Amazonía peruana.

ANTECEDENTES

Desde inicios del período colonial, la Iglesia católica ha cumplido un importante rol en la región Amazónica peruana, tanto en relación con las sociedades indígenas como con respecto al Estado. Una vez que pasó la primera etapa de la Conquista, en la que soldados y aventureros españoles recorrieron distintas partes de la Amazonía buscando El Dorado, el Paítiti o el País de la Canela, prácticamente los únicos europeos que quedaron en la región fueron los misioneros católicos, principalmente jesuitas y franciscanos.

La ausencia de riquezas fácilmente explotables, las difíciles condiciones geográficas y climáticas, y la constante resistencia de los indígenas llevaron prácticamente al abandono de la región por parte de la sociedad y del Estado colonial. Para los misioneros católicos el objetivo central de su presencia en la región era la conversión de los indígenas, incluso a costa del martirio o de la muerte masiva de los propios indígenas en epidemias constantes.

Al mismo tiempo, se podría decir que, de cierta manera, la Iglesia católica cumplía con algunas funciones propias del Estado. Ahora bien, hay que aclarar que la relación entre la Iglesia y el Estado colonial no era automática ni necesariamente siempre positiva: suponía una constante negociación de intereses, que en algunos casos podían coincidir, pero que en otros podían incluso contradecirse abiertamente.

La presencia de la Iglesia católica en la Amazonía peruana se mantuvo incluso después de la expulsión de los misioneros jesuitas y de la independencia del Perú de España. Estas dos experiencias llevaron a una reducción radical en el número de misioneros católicos. En 1821, en todo el territorio que hoy corresponde a la región amazónica peruana solo quedaban cinco misioneros católicos, todos ellos criollos.

El siglo XIX abrió un nuevo periodo de conflictos y alianzas con el Estado peruano. Ante el ataque de sectores liberales y anticlericales, la Iglesia católica se defendió jugando su mejor carta: su presencia en la región amazónica. Incluso logró obtener exoneraciones especiales a cambio de mantener su presencia en la Amazonía y así garantizar el control por parte del Estado peruano sobre este territorio (García Jordán, 1991, 1995). Como escribió un periodista limeño en 1826, sin los misioneros católicos, el Perú no tendría control sobre ese inmenso territorio, ya que todo el conocimiento que existía en el Perú sobre la geografía, naturaleza y la población amazónica, fuera del de los propios indígenas, por supuesto, era el que tenían y habían proporcionado los misioneros católicos.

NUEVAS POLÍTICAS MISIONERAS PARA UN NUEVO SIGLO

Hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, la Iglesia católica modificó su presencia en la Amazonía peruana. Para entonces, se habían producido importantes cambios en el país y en esta región. La Iglesia católica tenía dos preocupaciones centrales: por un lado relanzar, luego de un siglo XIX problemático, su proyecto misionero en la región, y por otro, atender a la creciente población cristiana que llegaba a la zona gracias al auge de la explotación del caucho.

En 1900, como parte de su nueva estrategia misionera, la Iglesia católica, en coordinación con el Estado peruano, creó tres nuevas jurisdicciones eclesiásticas o territorios de misión, y se los encomendó a tres órdenes religiosos: la selva norte a los misioneros agustinos, la selva central, desde la desembocadura del Ucayali hasta Chanchamayo, a los franciscanos —que eran los únicos misioneros presentes en la región desde la época colonial—, y la selva sur, Cusco y Madre de Dios, a los misioneros dominicos.

Hasta ese momento, los misioneros tenían como principal tarea la conversión de los indígenas, mientras que la atención de la población criolla y mestiza cristiana —o anteriormente de la población española— quedaba

a cargo de los sacerdotes diocesanos que dependían de otros obispados circundantes, en particular del obispado de Chachapoyas. Sin embargo, la demanda creciente de parte de la población mestiza cristiana, la reducción de los indígenas cristianizados en el contexto de la explotación del caucho y la dificultad del trabajo misionero con los indígenas fueron llevando al abandono de su objetivo inicial: la conversión de infieles.

En el caso del Ucayali, por ejemplo, hacia 1900 solo dos puestos misionales franciscanos, San Miguel de Callería y Santa Rosa de Casiboya, habían logrado sobrevivir los devastadores efectos de la explotación cauchera. El resto de puestos quedaron despoblados por las epidemias, el enganche laboral, el maltrato físico o la fuga de los indígenas hacia el monte (Ortiz, 1984, p. 239). Para mediados del siglo XX no existía ninguna misión entre indígenas en el Ucayali. Además de las dos antes mencionadas, que también terminaron desapareciendo poco después, solo se fundaron dos más: en 1911, Santa María de los Remos en el río Blanco, que duró solo dos años y fue destruida por los indígenas¹⁸; y la de San Francisco de Yarinacocha, que fue fundada en 1922, y que tuvo mayor éxito, llegando a durar hasta 1938, año en que murió su fundador, el misionero franciscano de origen francés Enrique Leuque (Ortiz, 1962, p. 57).

El abandono paulatino de las misiones con indígenas se ha presentado de manera desigual en las distintas jurisdicciones eclesiásticas de la región amazónica peruana, pero se podría decir, de modo general, que ha sido el patrón que han seguido la mayoría de ellas a lo largo del siglo XX. Esto no significa que la tarea misionera se haya abandonado por completo, pero que sí se redujo enormemente.

Este abandono no se debió a la dejadez de los misioneros en la región, sino a un cambio en la política de las autoridades eclesiásticas. Así, por ejemplo, en 1902, un decreto del Vaticano ordenó a los franciscanos atender a todas las personas que se encontraran dentro de su jurisdicción. En

18 Según el historiador franciscano Dionisio Ortiz, esta misión fue destruida en 1913 por los indígenas debido a la instigación de los caucheros. El misionero responsable de este puesto logró huir y salvar su vida (Ortiz, 1984, p. 250).

la práctica este decreto significó priorizar la atención a las demandas de la creciente población mestiza en desmedro de la tarea misionera entre indígenas.

Este cambio de enfoque llevó a la Iglesia católica a cumplir un rol clave en el proceso de consolidación y de crecimiento de los pueblos de mestizos. En la gran mayoría de casos, eran los misioneros católicos los que se encargaban de brindar los principales servicios que requería la población, creando escuelas, hospitales, construyendo carreteras, etcétera. Si se hiciera una rápida revisión de la historia de cualquier ciudad o pueblo mestizo en la Amazonía peruana hasta mediados del siglo XX, uno podría encontrar entre los fundadores de prácticamente cualquier institución social importante a misioneros o también misioneras católicas¹⁹. Este ha sido el caso, por ejemplo, de Pucallpa, Yurimaguas, Tarapoto, Jaén, Requena, Contamana, Atalaya, Puerto Maldonado, e incluso de la misma ciudad de Iquitos.

Para no abandonar a la población indígena, los misioneros desarrollaron nuevas estrategias. Las dos más importantes fueron la implementación de visitas misionales anuales o esporádicas, dependiendo del personal misionero, de las zonas y las distancias a recorrer. Estas visitas consistían en el viaje de uno o dos misioneros a lo largo de un río por algunas semanas. En este viaje, los misioneros visitaban los distintos asentamientos o aldeas indígenas, bautizando niños y adultos. Por ejemplo, en 1928, un grupo de misioneros pasionistas recorrieron el río Pastaza y sus afluentes, desde el Marañón hasta Andoas, cerca del límite con Ecuador, llegando a bautizar a 151 personas, entre adultos y niños, de los pueblos Kandozi y Achuar. Como se puede apreciar, se trataba más de una actividad misionera itinerante, antes que el establecimiento de puestos misionales, y por lo tanto dejaba mayor tiempo a los misioneros, sobre todo si eran pocos, para atender a la población mestiza y criolla.

19 Las primeras religiosas en la región del Ucayali llegaron a Requena en 1919, a Pucallpa en 1928, a Contamana y a Atalaya en 1935 (Ortiz, 1962, p. 110).

MODERNIZACIÓN Y RADICALIZACIÓN

En la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica atravesó por profundos cambios. Según el historiador Jeffrey Klaiber (1988, p. 335), el período que va de 1955 a 1975 ha constituido el «momento más decisivo» de la historia de la Iglesia católica peruana en la época moderna.

En estos años, distintos grupos al interior de la Iglesia católica en el Perú, así como en otras partes de América Latina, comenzaron a replantear su rol social en el contexto de la situación que atravesaban las grandes mayorías de la población. Este nuevo acercamiento a la realidad implicaba la revisión profunda de su reflexión teológica, así como de sus creencias y prácticas religiosas. Sin embargo, a diferencia de otras épocas, esta posición más progresista fue respaldada por instancias oficiales en la segunda mitad de la década del sesenta. Este proceso de cambios en la Iglesia católica latinoamericana se daba además en el contexto de la Guerra Fría. Para muchos sectores de la Iglesia, de lo que se trataba era de resolver los problemas de pobreza e injusticia social sin tener que recurrir a una revolución comunista, como ya había ocurrido en Cuba.

Este proceso condujo a la creación de la teología de la liberación. Sin embargo, su impacto en relación al trabajo de la Iglesia católica con las comunidades indígenas ha sido bastante débil y en el mejor de los casos indirecta. Según el teólogo brasileño Paulo Suess, ni la teología de la liberación ni las conferencias episcopales de Medellín o Puebla abordaron adecuadamente la situación de los pueblos indígenas²⁰, subordinando los problemas étnicos a problemas económicos o de clase. No obstante, sí se produjeron cambios importantes en la relación entre la Iglesia católica, los indígenas amazónicos y el Estado peruano.

20 Según Suess, en el documento final aprobado por los obispos latinoamericanos en Puebla existen pocas referencias a asuntos indígenas, pero no se trata en ningún caso de comentarios sustanciales, sino tan sólo de referencias marginales (Suess, 1983, p. 12).

LA IGLESIA CATÓLICA EN LA AMAZONÍA: AUTOCRÍTICAS Y DEMANDAS ANTE EL ESTADO (1971-1980)

Los cambios producidos a partir de la década de los sesenta se pueden analizar en dos niveles diferentes pero estrechamente relacionados. Por un lado, podemos analizar la posición de la Iglesia católica amazónica a través de sus documentos oficiales; y por otro lado, a través de las prácticas pastorales de sus misioneros locales.

Las nuevas ideas teológicas llegaron a la Iglesia amazónica junto con ideas novedosas y críticas desarrolladas en la antropología y las ciencias sociales (Regan, 1993). En marzo de 1971, en la ciudad de Iquitos se llevó a cabo una reunión²¹ en la que se encontraron varios obispos y misioneros provenientes de cinco países amazónicos —Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela— junto con antropólogos, sociólogos y médicos para discutir y reflexionar sobre las actividades de la Iglesia católica en la región²².

Entre los acuerdos que se tomaron en dicha reunión cabe resaltar los siguientes: la necesidad de incorporar una visión antropológica en la actividad misionera que contemple el respeto por la diversidad cultural; la necesidad de implementar programas de formación para los misioneros con la asesoría de expertos en las ciencias sociales; la urgencia de presionar a los distintos gobiernos para que implementen políticas adecuadas a favor de los pueblos indígenas, comenzando por su reconocimiento jurídico; finalmente, reconocieron la importancia de asumir una actitud permanente de autocrítica frente a su trabajo misionero (Coordinación Pastoral Regional de la Selva, 1991; Luna, 1991; Marzal, 1994).

21 Tanto Gustavo Gutiérrez, fundador de la teología de la liberación, y Stefano Varese, antropólogo peruano vinculado al movimiento indígena amazónico, participaron en este evento como expositores (Gutiérrez, 1971, pp. 79-86; Varese, 1971, pp. 57-73).

22 Entre los años 1971 y 1973 se produjeron procesos similares en otros países amazónicos como Brasil y Ecuador (Salazar, 1981, pp. 60-82; Bottasso, 1982; Sierra, 1993; Antoine, 1999; y Garfield, 2001).

A partir de entonces, los obispos de las distintas jurisdicciones eclesíásticas de la Amazonía peruana comenzaron a reunirse de manera periódica para discutir problemas comunes que aquejaban a los pobladores de la región. La siguiente oportunidad fue en agosto del mismo año, cuando los obispos peruanos publicaron un documento como contribución al sínodo sobre Justicia en el Mundo, que iba a celebrar la Iglesia católica en Roma. En un apéndice del documento, los obispos de la Amazonía reclaman al Estado peruano que responda con prontitud a las demandas urgentes de los pueblos indígenas: la dación de una ley para las comunidades nativas; el reconocimiento de sus derechos sobre sus tierras y territorios tradicionales; un control estricto sobre las autoridades civiles y militares para que detengan toda práctica discriminatoria; y, finalmente, recomendaciones muy específicas para la implementación adecuada de la División de Comunidades Nativas, que entonces era la institución estatal encargada de los asuntos indígenas (Coordinación Pastoral Regional de la Selva, 1991, pp. 29-30). Esta última demanda es particularmente llamativa, ya que se trata de un reclamo muy concreto en un documento cuya finalidad es discutir el tema de la justicia en el Perú de manera global²³.

En los años siguientes, los obispos continuaron con sus reuniones periódicas, llegando a organizar cinco asambleas regionales entre 1972 y 1980²⁴. En octubre de 1972, se reunió la primera Asamblea Episcopal

23 Los obispos solicitaron mayor presupuesto y personal, así como mayor autoridad y honestidad para que esta agencia gubernamental cumpla con sus objetivos. También demandaron la creación de oficinas regionales o departamentos de comunidades indígenas en aquellos lugares con importante población indígena (Coordinación Pastoral Regional de la Selva 1991, p. 30).

24 En enero de 1972, la Conferencia Episcopal Peruana decidió promover asambleas regionales con la finalidad de planificar las actividades de la iglesia en coordinación con sus agentes de pastoral (sacerdotes, religiosas, laicos). Así, la Iglesia católica en la Amazonía organizó asambleas regionales en las ciudades de Pucallpa (1972), San Ramón (1973), Tarapoto (1975), Yurimaguas (1978) e Iquitos (1980). Los documentos oficiales completos de estas reuniones han sido publicadas por la Coordinación Pastoral Regional de la Selva (1991). Para otros comentarios y observaciones, consulte a Mercier & Villeneuve (1975) y Luna (1991).

Zonal de la región amazónica en la ciudad de Pucallpa. Al final de este encuentro, los obispos emitieron un pronunciamiento público dirigido al gobierno peruano repitiendo, básicamente, las mismas demandas antes señaladas.

En 1973, la segunda asamblea exigió a los misioneros de la Amazonía una actitud más activa frente a las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Se les pidió que conozcan mejor dichos pueblos a través del estudio de su historia, sus idiomas, su manera de ver el mundo, y de su vida y luchas cotidianas. Se insistía también en que ayuden a estos pueblos a «incorporarse a la sociedad nacional», pero respetando sus culturas y valores tradicionales. Finalmente, proponían la capacitación de animadores indígenas. Al finalizar el evento, emitieron un nuevo pronunciamiento público dirigido al Estado peruano, insistiendo en los mismos puntos de antes, pero también añadiendo otros nuevos. Entre estos últimos, se reclamaba el reconocimiento de las autoridades y líderes indígenas, el establecimiento de políticas de comercialización agropecuaria que favorezcan a los productores indígenas, y un llamado general a acabar con toda forma de racismo y discriminación (Coordinación Pastoral Regional de la Selva, 1991, pp. 55-ss.).

La tercera asamblea regional tuvo lugar en Tarapoto en 1975, y probablemente fue la más radical de todas. En esta ocasión la Iglesia católica criticó duramente la negligencia del Estado en atender las demandas de los pueblos indígenas y denunció el proceso de expansión capitalista como la causa de la pobreza, las migraciones, el consumismo y la explotación humana en la región. De manera más específica se debatieron los impactos negativos —tanto sociales, económicos como ecológicos— de la actividad petrolera en la Amazonía. Al mismo tiempo fueron sumamente autocríticos: reconocían el egoísmo de la Iglesia católica que había priorizado su propia dimensión religiosa antes que la promoción de valores comunales, y actitudes de liderazgo y de crítica social; reconocieron que había estado más apegada al poder y el prestigio que al compromiso

y la solidaridad; y que corría aún el riesgo del paternalismo en lugar de promover la autonomía.

Esta autocrítica no fue la única expresada durante esos años. En 1974, en un grupo de misioneros públicamente expresó su preocupación frente a un cierto sentido común que afirmaba que «ser cristiano era sinónimo de ser blanco o civilizado», e insistían en la necesidad urgente de crear una Iglesia auténticamente amazónica que incorporase las creencias y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas de la región (Coordinación Pastoral Regional de la Selva, 1991, pp. 75-ss.).

En 1975, el sacerdote y sociólogo agustino Jesús San Román denunció cómo los primeros misioneros contribuyeron al colonialismo al forzar a los indígenas a cambiar sus estilos de vida (San Román, 1994, pp. 40-ss.). San Román explicaba cómo los indígenas eran vistos como paganos que tenían que ser cristianizados, cómo se les obligó a vivir en pueblos, cómo murieron masivamente debido a las epidemias traídas por los mismos misioneros, cómo fueron insertados en relaciones económicas injustas, cómo se les impuso necesidades que no tenían, etcétera. Unos años después, en 1983, el antropólogo jesuita Jaime Regan²⁵ también reconocía que el catolicismo había «llegado a América junto con la conquista y la colonización de los indígenas, y que había hecho uso de ideas religiosas para justificar dichas prácticas» (Regan, 1993, pp. 16-17).

Las prácticas concretas de los misioneros y misioneras también sufrieron importantes transformaciones en estos años. Para ello, podemos ver nuevamente el caso de Ucayali. En 1967, el sacerdote canadiense Gastón Villeneuve fundó un nuevo puesto misional en Curiaca del Caco, en el alto Ucayali. Desde este lugar, contribuyó significativamente como asesor y facilitador en la creación de la Federación de Comunidades Nativas del

25 Un dato interesante es que varios de los misioneros que implementaron estas nuevas perspectivas también tenían formación académica y profesional en las ciencias sociales. Este sería el caso de Juan Marcos Mercier, franciscano canadiense y antropólogo, fundador del proyecto de educación bilingüe en el río Napo (PEBIAN); de Jesús San Román, agustino y sociólogo, o de Jaime Regan, jesuita y antropólogo.

Ucayali (FECONAU), la federación histórica del pueblo shipibo, encargada de defender y promover los derechos de dicho pueblo (Morin, 1992, pp. 59-77)²⁶.

Otro caso interesante es el de las religiosas de la Compañía Misionera que viven en la comunidad de Macaya, y que hace décadas son miembros de la comunidad, viviendo de manera similar a las mujeres shipibas, dándole más importancia a su labor solidaria y a su testimonio de vida que a la promoción directa de conversiones al catolicismo entre la población indígena de la zona.

Finalmente, en las últimas dos asambleas que tuvieron lugar en Yurimaguas (1978) y en Iquitos (1980) se puede percibir un descenso en la fuerza e intensidad, y el número de delegados involucrados comenzó a reducirse, así como el tono fuerte de demanda y de autocrítica, hasta casi extinguirse por completo.

UN NUEVO COMPROMISO LUEGO DE UN LARGO SILENCIO

Entre los años 1980 y 2005 la Iglesia católica en la Amazonía sufrió, en términos generales, los mismos cambios generales que tuvo en el resto del país. Este giro a una posición más conservadora llevó a la Iglesia amazónica a mantener un perfil más bajo, lo que implicó que los pronunciamientos públicos sobre temas de importancia para la población amazónica prácticamente desaparecieron. En segundo lugar, se priorizó el trabajo pastoral centrado en los sacramentos y en las ciudades, manteniendo el trabajo pastoral con indígenas en un lugar secundario o marginal. En tercer lugar, en algunas de las jurisdicciones eclesiásticas, los obispos comenzaron a presionar a los agentes pastorales trabajando con indígenas para que incrementen el número de conversiones y a que compitan más agresivamente con otras iglesias, principalmente evangélicas, que han ido creciendo en la región amazónica.

26 Información corroborada en entrevistas con el padre Gastón Villeneuve, realizadas en la ciudad de Pucallpa en el año 1997.

Al mismo tiempo, el grupo de misioneros y misioneras comprometidos con la población indígena desde una perspectiva postconciliar ha ido envejeciendo o falleciendo, y la mayoría de los misioneros jóvenes que los reemplazan no poseen el mismo grado de compromiso con la población indígena. Es decir, a diferencia de los agentes pastorales que llegaron a la región amazónica en los años sesenta y setenta, los jóvenes que llegaron después de los años ochenta, en su mayoría, no tienen como plan de vida dedicarse a vivir con y como los indígenas, aprendiendo sus costumbres y sus idiomas, y compartiendo la vida cotidiana con ellos hasta la muerte. Las nuevas generaciones de misioneros, en general, asumen su trabajo pastoral con comunidades indígenas de manera temporal, y muchos de ellos han cambiado sus bases de operaciones a ciudades o a pueblos más cercanos a las ciudades donde tienen mayor movilidad para salir de la región y mayor acceso a los medios de comunicación e información modernos.

Estos cambios no han impedido que un grupo pequeño de misioneros y misioneras haya continuado trabajando de cerca con la población indígena. Sin embargo, en términos generales, se puede notar un cambio importante respecto a la relación entre la Iglesia católica y el mundo indígena en general.

Ahora bien, en estas últimas décadas la región amazónica ha sufrido impactos muy fuertes debido a una mayor presencia del Estado, a la expansión de la economía de mercado y al proceso de globalización. Estos procesos se perciben a través de la presencia cada vez más agresiva de empresas extractivas —petróleo, gas natural, madera, minería, etcétera— que tienen impactos profundos sobre el medio ambiente y sobre la vida de las comunidades indígenas.

En este nuevo contexto, algunos de los obispos de la región amazónica peruana comenzaron a plantear la necesidad de volver a reunirse para discutir juntos estos problemas y compartir sus reflexiones. Así, desde el año 2005, los obispos de la selva peruana se han venido reuniendo dos veces al año, aunque en estos tiempos se trata de una reunión entre ellos mismos

y no con el conjunto de agentes pastorales. Las reuniones de pastoral sólo se dan al interior de cada jurisdicción eclesiástica.

Al mismo tiempo, entre los años 2005 y 2012, los obispos de la selva se han pronunciado públicamente sobre algunos problemas importantes que afectan a los pueblos indígenas y al medio ambiente. Particularmente importantes fueron sus pronunciamientos en torno a las movilizaciones indígenas que tuvieron lugar los años 2008 y 2009, y que terminaron con los trágicos eventos ocurridos cerca de la ciudad de Bagua en junio de 2009²⁷. Estos pronunciamientos incluso han llegado a distanciarlos del conjunto de los obispos peruanos, aunque también han recibido en algunos casos el respaldo directo de monseñor Cabrejos, el entonces presidente de la Conferencia Episcopal Peruana, así como también el de algunos otros de sus colegas²⁸.

En este contexto tiene lugar la Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericana en Aparecida, Brasil. El documento final de esta

27 Desde inicios del año 2008, las comunidades indígenas de la Amazonía iniciaron una serie de protestas y movilizaciones en distintas partes de la región. Estas protestas fueron la respuesta ante diversos atropellos que venían sufriendo en los últimos años debido a las industrias extractivas y a la actitud del Estado peruano de no respetar sus derechos. El detonante final fue un conjunto de aproximadamente once decretos legislativos que ponían en riesgo la propiedad de los indígenas sobre sus territorios. Las movilizaciones se agudizaron en agosto de 2008 y terminaron un mes después con el compromiso del gobierno de revisar dichos decretos. Efectivamente, el Congreso de la República creó una comisión *ad-hoc* que confirmó lo que los indígenas y la Defensoría del Pueblo habían señalado: que eran inconstitucionales. Sin embargo, los decretos no fueron derogados, y las comunidades indígenas retomaron la protesta en abril de 2009. En este contexto de movilizaciones, que ya duraban más de dos meses, las autoridades del gobierno peruano ordenaron el día 5 de junio un ataque por parte de la policía a los manifestantes que estaban bloqueando una carretera cerca de la ciudad de Bagua. Esta decisión se tomó a pesar de que los manifestantes habían ya acordado retirarse de la carretera el día anterior y habían comunicado esta decisión a las autoridades policiales que se hallaban en la zona. Como resultado de esta decisión, 23 personas perdieron la vida, entre indígenas y policías, según los datos oficiales.

28 Este proceso lo he analizado con más detalle en el artículo titulado «The Catholic Church, Indigenous Rights, and the Environment in the Peruvian Amazon Region» (Schuck & Crowley-Buck, 2015).

conferencia, a pesar de haberse modificado algunos de los planteamientos propuestos inicialmente por los obispos y expertos trabajando con pueblos indígenas, ha constituido un importante respaldo para la acción de los obispos de la Amazonía peruana, en la medida en que Aparecida reclama la defensa de los derechos indígenas y del medio ambiente²⁹.

En estos años, un grupo pequeño de agentes pastorales altamente comprometidos con las comunidades con las que trabajan han apoyado las movilizaciones de la población local, sea mestiza o indígena, y sus luchas contra los grandes proyectos extractivos. Esta cercanía ha llevado, además, a que varios de ellos hayan sido involucrados en procesos judiciales acusados de apoyar y fomentar las protestas, y algunos también han sido amenazados con ser expulsados del país³⁰. Asimismo, el apoyo de los agentes pastorales durante y después de los hechos de Bagua ha sido muy importante. La Iglesia católica del vicariato de Jaén, con su obispo monseñor García de la Rasilla a la cabeza, ha ayudado a los indígenas en todo este proceso, incluyendo la asesoría jurídica a las personas injustamente acusadas de fomentar los hechos de violencia. En los últimos años, varios de estos agentes pastorales han venido promoviendo una campaña ciudadana en solidaridad con las víctimas del Baguazo, así como los inocentes injustamente acusados, procesados o encarcelados³¹. Asimismo, hay que resaltar la labor de la hermana Mari Carmen Gómez, quien ha formado parte de la Comisión Investigadora de los sucesos de Bagua, y que debido

29 Ver al respecto, el documento final de Aparecida, n° 471, 474, entre otros.

30 Entre los acusados en diversos procesos judiciales se encuentran también los obispos de Yurimaguas y de Puerto Maldonado. Entre los agentes pastorales a los que se les ha querido expulsar del país se encuentran los padres Francisco Muguero (jesuita), Mario Bartolini (pasionista) y el hermano Paul McAuley (hermano de las Escuelas cristianas de La Salle).

31 Esta campaña que lleva el título de Yo soy Bagua, liderada por la hermana Mari Carmen Gómez y por el padre Fermín Rodríguez, párroco de Chiriaco, busca sensibilizar a las autoridades y a la opinión pública sobre esta situación.

a la manipulación de dicha comisión, terminó firmando un informe en minoría junto al coordinador de la Comisión, el indígena Jesús Manacés³².

En los últimos años, además, se han comenzado a generar instancias de articulación a nivel del conjunto de la cuenca amazónica, que reúnen a obispos y agentes pastorales católicos con organizaciones indígenas y organismos no gubernamentales. Una de las iniciativas más interesantes en esta línea ha sido la creación de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) en el año 2014 bajo la iniciativa de monseñor Pedro Barreto, S.J., como presidente del departamento de Justicia y Solidaridad del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), y la Comisión para la Amazonía de la Conferencia de Obispos de Brasil, liderada por el cardenal Claudio Hummes.

Pocos meses después de ser creada, la REPAM participaba activamente en la conferencia de las partes de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (COP-20), a fines del año 2014 en la ciudad de Lima. En esta ocasión hizo un llamado a los gobiernos de la región amazónica en su rol frente a la contaminación y al cambio climático en la Amazonía que están afectando directamente la vida de millones de personas, poniendo en riesgo su seguridad, además de generar impactos que afectan al conjunto de la humanidad (REPAM, 2014).

Finalmente, otro signo importante del compromiso con la defensa de los derechos indígenas y del medio ambiente ha sido la denuncia, por primera vez y de manera oficial, de la Iglesia católica ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en marzo de 2015, debido a la vulneración de derechos de campesinos y pueblos indígenas por parte de las industrias que extraen recursos naturales en la Amazonía y también en el resto de América Latina (Fowks, 2015).

32 Este informe, que estuvo disponible en internet, ha sido publicado en forma de libro el año 2013 con el título *La verdad sobre Bagua*.

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS A FUTURO

La Iglesia católica en la región amazónica peruana ha pasado por importantes cambios a lo largo del último siglo. Al comenzar el periodo analizado, la Iglesia mantenía prácticamente la misma forma de acción y presencia que había tenido desde la época colonial: su dedicación casi exclusiva a la tarea de convertir a los indígenas y su rol de intermediación entre el Estado y los indígenas. Durante las primeras décadas del siglo XX la Iglesia fue abandonando paulatinamente su interés por los indígenas y concentrando su labor social y religiosa en la creciente población urbana y mestiza.

Un segundo cambio importante tuvo lugar en la segunda mitad del siglo, como consecuencia de los cambios producidos en la misma Iglesia a nivel latinoamericano y mundial. Estos cambios llevaron a la Iglesia católica en la región amazónica peruana a un nuevo acercamiento a la población indígena, pero desde una perspectiva crítica sobre su rol histórico en la región y sobre el rol del Estado que no atendía adecuadamente las demandas de dicha población.

Un tercer cambio se produjo al finalizar el siglo XX, marcado por un nuevo desinterés relativo de parte de la Iglesia católica con respecto a los indígenas amazónicos y una actitud más complaciente con el Estado. Desde entonces, los desafíos por construir una Iglesia «auténticamente amazónica», expresados en décadas pasadas, dejaron de ser parte del interés central en la región.

Finalmente, a mediados de la primera década del siglo XXI, los cambios económicos y socioculturales que acompañan al proceso de globalización y sus impactos sobre las poblaciones indígenas y la ecología han llevado a un nuevo posicionamiento más activo y comprometido de la Iglesia católica en relación a los derechos indígenas y la defensa del medio ambiente.

El futuro de la Iglesia católica en la región amazónica peruana dependerá en gran medida de lo que ocurra al interior de ésta en el mundo, en

América Latina y en el Perú, así como de las nuevas coyunturas y problemas que la sociedad va enfrentando. En este sentido, los cambios promovidos por el papa Francisco podrían abrir posibilidades interesantes de renovado compromiso, tal como se puede apreciar con la creación de la REPAM. En última instancia, como lo indican los documentos de esta joven institución, si la Iglesia católica asume con seriedad su rol pastoral, tendrá que responder necesariamente a las necesidades de las personas y comunidades concretas ahí donde se encuentre, que en el caso de la Amazonía pasan por la defensa de los derechos indígenas y del medio ambiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Antoine, C. (1999). *Guerre froide et Église catholique: L'Amérique Latine*. París: Cerf.
- Bottasso, J. (1982). *Los shuar y las misiones: entre la hostilidad y el diálogo*. Quito: Mundo Shuar.
- CELAM – Conferencia Episcopal Latinoamericana (1979). *Puebla: III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. N° 201, 410, 422, 424, 428, 441 y 1164. Lima: Labrusa.
- Coordinación Pastoral Regional de la Selva (1991). *Éxodo de la Iglesia de la Amazonía*. Documentos pastorales de la Iglesia en la Amazonía Peruana. 20 años después. Iquitos: CETA.
- Fowks, J. (2015). La Iglesia latinoamericana, contra los abusos en la Amazonía. *El País*, 19 de marzo. http://internacional.elpais.com/internacional/2015/03/19/actualidad/1426730060_984253.html.
- García Jordán, P. (1991). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- García Jordán, P. (1995). Las misiones católicas en la Amazonía peruana: ocupación del territorio y control indígena (1821-1930). En P. García Jordán (ed.). *La construcción de la Amazonía Andina (Siglos XIX-XX). Procesos de ocupación y transformación de la Amazonía peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960* (pp. 7-106). Quito: Abya Yala.

- Garfield, S. (2001). *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil. State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937-1988*. Durham: Duke University Press.
- Gutiérrez, G. (1971). De la teología de la misión a la teología del encuentro. En Varios autores, *Antropología y teología en la acción misionera*. Iquitos: Vicariato Apostólico de Iquitos.
- Klaiber, J. (1988). *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Luna, F. (1991). *La Iglesia católica en la Amazonia*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, documento no publicado.
- Marzal, M. (1994). Perception of the State among Peruvian Indians. En Varios autores, *Indigenous Perceptions of the Nation-State in Latin America*. Williamsburg VA: Studies in Third World Societies.
- Mercier, J. M. & Villeneuve, G. (eds.) (1975). *Amazonía, liberación o esclavitud*. Lima: Ediciones Paulinas.
- Morin, F. (1992). Les Premiers Congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des Années 60-70. *Journal de la Société des Américanistes*, 78(2), 59-77.
- Ortiz, D. (1962). *Los forjadores de Pucallpa*. Lima: Imprenta Editorial San Antonio.
- Ortiz, D. (1984). *Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy, 1557-1943*. Lima: Apostolado de la Prensa.
- Regan, J. (1993 [1983]). *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica; Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.
- REPAM – Red Eclesial Pan-Amazónica (2014). *REPAM, de cara a la cumbre del cambio climático COP 20*. Mas.es. <http://www.mas.ec/catolica/noticias/227-la-red-ecclesial-pan-amazonica-de-cara-a-la-cumbre-del-cambio-climatico-cop-20>
- Salazar, E. (1981). La federación shuar y la frontera de la colonización. En N.E. Whitten, Jr. (ed.), *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso*. Quito: Abya Yala.

- San Román, J. (1994 [1975]). *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica; Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.
- Schuck & Crowley-Buck (eds.) (2015). *Democracy, Culture, and Catholicism: Voices from Four Continents*. Nueva York: Fordham University Press.
- Sierra, M.T. (1993). *La lucha por los derechos indígenas en el Brasil actual*. Ciudad de México: CIESAS.
- Suess, P. (1983). *Culturas indígenas y evangelización*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Varese, S. (1971). Análisis antropológico. En Vicariato Apostólico de Iquitos, *Antropología y teología en la acción misionera*. Iquitos: Vicariato Apostólico de Iquitos.

* Una primera versión de este artículo se publicó en *Religioni e Società* (2014), XXIX, 78, pp. 42-51.

ANTIGUOS Y NUEVOS TEMAS EN LOS ESTUDIOS SOBRE LAS FIESTAS PATRONALES EN LOS ANDES PERUANOS

Alejandro Diez Hurtado

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

CONSTANTES Y TRANSFORMACIONES EN LOS ESTUDIOS SOBRE FIESTAS PATRONALES

En el Perú, como en otros países andinos como Bolivia y Ecuador, los estudios sobre fiestas patronales son tan tradicionales como las propias celebraciones. En su momento, los estudios clásicos de Marzal en Urcos, el Bajo Piura en la sierra sur y en la costa norte del Perú, o en El Agustino en Lima, la capital (1971, 1977 y 1988), junto con los de Rueda (1982) en el Ecuador y los de Albó (1976) en Bolivia, marcaron el análisis de la fiesta patronal en términos de una celebración católica al mismo tiempo religiosa, cultural y ritual, desde las perspectivas del catolicismo popular y la organización social.

Dichos estudios consolidaron en su momento una tradición etnográfica, marcada por el descubrimiento de sistemas religiosos andinos, considerados diferentes de los existentes en las ciudades más occidentalizadas y más vinculadas a las prácticas oficiales de la Iglesia católica. Las fiestas patronales eran consideradas imbuidas de tradición y costumbres heredadas

al menos desde los períodos coloniales, cuando no manifestaciones contemporáneas de antiguas prácticas pre hispánicas. Las fiestas eran para estos autores una de las manifestaciones del sincretismo religioso operado en América a lo largo de los siglos, expresión de la mezcla de culturas que con el tiempo generaba una nueva realidad indisoluble en la que no era sencillo separar o distinguir lo que venía de la colonización o de tradiciones indígenas más antiguas.

El conjunto de trabajos «clásicos» sobre fiestas patronales abordaba las celebraciones y las fiestas desde tres entradas o tópicos complementarios entre sí, que de alguna manera todavía definen los componentes de la fiesta patronal tal y como se expresa de manera recurrente en diversos ámbitos del espacio rural peruano (Verger, 1951; Martínez, 1959; Casaverde, 1970; Cloudsey, 1988, Allpanchis Phuturinga, 1974).

El primero corresponde a la instauración de una tradición etnográfica que describe las fiestas, enfatizando elementos de su origen pero también estructuras, momentos, procesos que nos refieren a una manifestación cultural y ritual que se inscribe en una secuencia calendárica anual que transforma sacralizando el tiempo y espacio cotidianos. Esta secuencia calendárica marcaba el tiempo y contribuía a la organización de los ritmos laborales. Internamente, contaba con una secuencia ritual estructurada y mantenida por costumbre en la que se enmarcaban una serie de actos, ceremonias y rituales que incluyen funciones religiosas como misas, procesiones, velación de las imágenes, pero también desfiles, paseos, banquetes, danzas y juegos. Este conjunto de manifestaciones constituye lo que varios autores llaman el «lenguaje de la fiesta» (Flores Ochoa, 2009), una serie de características que más allá de los diversos nombres que tomen en los espacios locales, corresponden a una manera de celebrar pautada y constante. Así, el desarrollo de la fiesta responde a una estructura que es a la vez general —compartida por todas las fiestas patronales y organizada en vísperas, día central y despedida—, pero a la vez singular y propia de cada fiesta que cuenta con su propio libreto para ordenar y organizar sus funciones en una o varias secuencias de actos, organizados en función a la

tradición local, la identidad, el poder y los múltiples equilibrios entre los grupos que organizan y participan de las celebraciones.

El segundo elemento era el carácter religioso y devocional de la fiesta, centrado en el «santo», la imagen sagrada (Millones, 1996) como motivo central, por lo que el conjunto de sus manifestaciones se interpretaba en el marco de las formas de expresión de la devoción, la creencia, el milagro e incluso la hierofanía. Además de la costumbre, la fiesta patronal era caracterizada así como uno de los pilares de la expresión de la religiosidad popular (Marzal, 1971). El santo era expresión y presencia de la divinidad personificada que permitía la comunicación entre lo sagrado y lo profano, y también tendía un puente entre el cristianismo y las prácticas tradicionales andinas. La imagen es la concreción de lo sagrado y el elemento marcado principal de la celebración patronal, elemento corpóreo que atrae las miradas, los propósitos y todas las actividades de la celebración. Coincidiendo en la centralidad de los santos, las interpretaciones respecto al carácter religioso de la fiesta no siempre convergen. Algunas enfatizaban su carácter católico culturalmente determinado (Marzal, 1971, 1977), en tanto que otras ponían el énfasis en el carácter superficial del catolicismo que expresaría más bien manifestaciones y estructuras profundas andinas (Molinié, 1999; Hocquenghem, 1989). La discusión no estaba en la centralidad de las imágenes en las celebraciones ni en la devoción a las mismas sino en la representación y en la imagen religiosa que ellas evocaban, deduciendo de ello el carácter de la fiesta, el sentido de la religión y la naturaleza de la creencia.

El tercer componente refería a la relación entre estructura social y celebración patronal. La fiesta era interpretada como expresión de las formas de clasificación y de la organización e institucionalidad de los pueblos. La organización de las fiestas, los sistemas de cargos³³, cofradías o mayordo-

33 Los sistemas de cargos son funciones sociales institucionalizadas por las cuales individuos y familias asumen temporalmente atribuciones y se comprometen a una serie de actos para el sostenimiento del culto religioso. Por lo general están organizados de acuerdo a responsabilidad y jerarquía y niveles de compromiso y gasto.

mías relacionaban las esferas de la religión y el ritual con las instituciones políticas, con las estructuras de poder y gobierno, pero también con las nociones de autoridad y los sistemas de prestigio y legitimidad social y comunitaria. La organización religiosa era un componente importante del análisis de la fiesta patronal, constituyendo de alguna manera su armazón «estructural», en términos de reproducir patrones de organización o de configurar mecanismos de integración social (Palomino, 1984; Diez, 1994). Algunos de los trabajos más recientes en esta misma perspectiva parecen tender a mostrar continuidad y cambio en la organización de la fiesta como efecto de las transformaciones sociales experimentadas por la sociedad, pero siempre conservando la relación entre estructura de la fiesta y estructura de los sistemas de cargos (Diez, 2005). En el proceso, habría cada vez más un cambio en las formas de organización de la fiesta hacia formas más corporativas antes que individuales o familiares y desde formas más asociativas y voluntarias frente a modalidades más prescriptivas (Morvelí, 2009). Las fiestas patronales, antes solventadas fundamentalmente por los mayordomos y sus familias, son cada vez más organizadas y financiadas por asociaciones religiosas modernizadas, pero sobre todo por municipios, asociaciones culturales e incluso en muchos casos auspiciadas por empresas. En términos del tiempo dedicado a la organización de las fiestas, en el largo plazo se estaría tendiendo a hacer «economía de la participación», pasando de instituciones y prácticas más demandantes de tiempo y esfuerzo familiar, hacia modalidades de organización —y auspicio económico— más corporativas y asociativas que requieren una menor inversión de tiempo: las celebraciones empiezan a ser organizadas más por asociaciones que por familias (Diez, 2000).

Los estudios posteriores, desarrollados a partir de la década de 1990, empiezan a analizar la fiesta patronal desde otras perspectivas: el interés se desplaza desde las interpretaciones sobre el conjunto de la fiesta patronal al de sus manifestaciones, actividades y aspectos específicos y característicos, centrándose en algunos fenómenos sociales desarrollados en las fiestas mismas, particularmente en los rituales, en la cultura expresiva, en las

identidades y en la performance. Estos trabajos siguen enfatizando el trabajo etnográfico pero desarrollan perspectivas de análisis que desplazan el análisis de la fiesta en términos de fenómeno religioso-sagrado, hacia interpretaciones más rituales-identitarias.

Así, las dos últimas décadas asistimos a la publicación de una serie de estudios sobre las fiestas patronales. En algunos casos, continúan los derroteros trazados por los clásicos, reproduciendo sus enfoques y proporcionando nueva etnografía para contextos contemporáneos. Otros casos, más bien, profundizan alguno de los aspectos de la fiesta patronal, dejando el conjunto de la misma como contexto. Varios de estos trabajos enfatizan también cambios en las fiestas patronales, fruto de una serie de procesos históricos experimentados por las sociedades —principalmente rurales—; finalmente, varios estudios desarrollan temas y cuestiones nuevas de las fiestas patronales, no presentes en los estudios clásicos, que abren nuevas interrogantes y derroteros.

Los trabajos de Ráez (1993, 2002, 2004, 2005) son una buena expresión del enfoque etnográfico contemporáneo. Partiendo de las secuencias y calendarios festivos de Cusco, Arequipa y de la sierra de Lima, analiza las fiestas desde su organización y los cargos religiosos, las obligaciones y funciones que la hacen posible, destacando en todos los casos sus elementos visuales y plásticos como músicas, danzas, comparsas y dramatizaciones. En el proceso, las fiestas patronales se insertan en complejos rituales más amplios que involucran un ciclo festivo más complejo y no solo católico devocional, pues además de las fiestas patronales y otras funciones católicas, como las peregrinaciones, se incluyen análisis de rituales como la fiesta del agua y los carnavales. Destaca en el análisis la relación entre festividad, celebración y la organización social de los pueblos celebrantes, que por ejemplo distingue nuestros modelos «identitarios» de la fiesta patronal andina en contraposición a otras fiestas patronales más gremiales (Melis, 2007). En la misma línea etnográfica se inscriben los trabajos de Alfaro (1992) sobre Cajamarca, Schmeltz (2008) sobre Lambayeque y Prieto (2011) sobre Huanchaco, así como los de Ulfe (2003) y Ferrier

(2008), centrados en la danza, la música y sus expresiones en Ayacucho y Huancavelica, respectivamente.

El libro *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cusco* (Flores Ochoa y otros, 2009) recoge también una serie de trabajos en la misma perspectiva, reuniendo estudios diversos sobre una serie de fiestas patronales y otras celebraciones y rituales en la región del Cusco. Desde un enfoque etnográfico, pero también interpretativo, el volumen pasa revista de diversas fiestas, además de cultos populares como el «niño compadrito», el ritual del Corpus Christi, las peregrinaciones y los carnavales. Los diversos trabajos tratan las celebraciones como expresiones de fe y devoción, pero también como contenedores de rituales en el marco de procesos de continuidad y transformación religiosa. El mismo año, de Authier (2009) publica una etnografía detallada de la fiesta de la Virgen del Carmen de Paucartambo, también en el Cusco, desde una perspectiva experiencial, narrando la fiesta y sus participantes. También sobre el Cusco, y el mismo año, es publicado un volumen que incorpora, además de registros etnográficos de diversas fiestas, trabajos interpretativos sobre el origen de las fiestas y la tradición y desarrollos etnográficos sobre la organización, las artesanías y el simbolismo asociado a las celebraciones religiosas (Flores Ochoa y otros, 2009).

Los trabajos reunidos por Romero (1993) y Cánepa (2001), centrados en análisis de fiestas patronales rurales, enfatizan los análisis etnográficos, plantean perspectivas más interpretativas sobre el sentido de los rituales, los símbolos y la música, desde la cultura expresiva y los análisis performativos de la fiesta, como en los estudios de Huerta-Mercado (2001) o Castillo (2001). Los estudios de Cánepa (1994, 1998) y Mendoza (2001, 2006) van en la misma dirección, analizando las comparsas de danzantes y las asociaciones de danzantes presentes en las fiestas del Cusco, abordan temas referidos a la identidad, la clasificación social y las posiciones relacionales de los agentes en las fiestas, en contextos de continuidad pero también de cambio y emigración. La reciente compilación de Romero (2008) sigue la misma tendencia, aunque ampliando su análisis

a diversas manifestaciones de la fiesta andina, pero sin mayor referencia a la fiesta patronal como *locus* del análisis, centrándose en carnavales, fiestas productivas, género, instrumentos y otros temas también presentes en las fiestas como la música (Ulfe, 2008; Robles, 2000; Yep, 2002) o el humor (Huerta-Mercado, 2001).

Una serie de otros estudios refieren a los procesos históricos de las fiestas patronales. Entre aquellos desarrollados desde las ciencias sociales relevamos los trabajos de Millones (2001), que explora los procesos de largo plazo presentes en la constitución de los rituales de las fiestas; los de Moli-nié (1999) y Dean (2002) sobre los símbolos en el Corpus Christi y los de Diez (2005, 2008c) sobre las transformaciones en los sistemas de cargos. Se trata de tres tipos de aproximaciones distintos: la primera enfatiza continuidades culturales que vinculan lo sagrado con el poder, remitiendo a rituales y prácticas que conectan la sociedad con su entorno geográfico y con sus tradiciones, más allá de los cambios que ciertamente también ocurren. La segunda enfatiza la continuidad en los símbolos, que siendo a la vez poderosos y sagrados, proporcionan elementos para la comprensión de las celebraciones como fenómenos a la vez políticos y religiosos. La tercera, en cambio, enfatiza más bien los cambios en las estructuras sociales de los pueblos y poblaciones que celebran las fiestas, analizando sus formas de organización religiosa y las vinculaciones entre estas y otras dimensiones de la sociedad, incluidos el simbolismo y la política.

CAMBIOS EN LA SOCIEDAD, TRANSFORMACIONES EN LAS FIESTAS PATRONALES

En el espacio rural peruano y andino, la globalización se expresa en una serie de procesos generales que se aceleran en las últimas décadas: cambios en la economía, particularmente en la tenencia de la tierra y las formas de articulación; en la sociedad, ya que la migración ha propiciado la cada vez mayor interrelación entre espacios rurales y espacios urbanos; en la participación política, con nuevos actores —jóvenes, mujeres,

ONG, iglesias— y movimientos sociales que reclaman atención y exigen un espacio; y en el ejercicio del gobierno y la ciudadanía, debido a que los municipios reemplazan a las comunidades en la tarea de articular los espacios y promover la participación popular. En fin, una serie de cambios en las bases productivas y en la cultura material, en la organización social y en las mentalidades configuran un nuevo escenario rural distinto y nuevo, en el que la gente tiene mayor nivel educativo, se desplaza más lejos y con más frecuencia y en el que los espacios se articulan local regional, nacional e internacionalmente (Béjar y otros, 1990; Monge, 1994; Revesz, 1996; Diez, 1999).

Los cambios económicos, marcados por una creciente aunque imperfecta integración a la economía de mercado, reconfiguran algunos flujos de bienes pero sobre todo de personas, lo que a su vez se traduce en un crecimiento sostenido de las ciudades intermedias pero también de algunas villas y pueblos. Ello se traduce en una reconfiguración de las fuerzas y equilibrios políticos, que por un lado se modernizan y por el otro ensayan diversos procesos de articulación, coordinación y concertación entre ellos, modificando los escenarios tradicionales y generando nuevos espacios, no siempre coincidentes con los espacios políticos del Estado.

En este contexto, cambian también comportamientos y opciones religiosas y seculares. La relativa disponibilidad de nuevas formas y medios de comunicación, expresión y difusión de información, imágenes y símbolos no es ajena a este proceso. Además del aumento de cobertura de las radioemisoras, presentes en el espacio rural desde hace cerca de 50 años, se expanden la televisión, el teléfono, el internet, así como el uso de equipos de reproducción de imágenes y sonido: cámaras y grabadoras son de uso corriente y cuando no circulan las personas lo hacen las publicaciones, las fotografías o los cassettes de música o de video. Y con todo ello, las manifestaciones religiosas y culturales también cambian.

Reconocemos que conocemos muy poco de la naturaleza de estos procesos que constatamos todos los días a partir de pequeños o grandes detalles. No existen estudios sistemáticos que den cuenta y expliquen

el cambio cultural en los espacios rurales andinos, aunque algunos nos aproximan a cambios en algunas manifestaciones ceremoniales y festivas (Diez, 2000)³⁴. Incluso así, los trabajos publicados en las dos últimas décadas nos permiten aproximarnos a algunos de los cambios más evidentes en las fiestas patronales. Entre ellos se cuentan el cambio del significado religioso de la fiesta y su lugar en los calendarios locales y regionales; la presencia y el impacto de la migración sobre las fiestas y; el reposicionamiento de las fiestas patronales en contextos locales de autoridad y poder pero también de mercado y turismo.

Antes de la Reforma Agraria (1969), los rituales y las fiestas patronales tradicionales eran eventos principales y privilegiados de expresión de la identidad. Ellas condensaban en unos pocos días y actos una serie de manifestaciones culturales propias de los pueblos y grupos; por medio de ellas las sociedades rurales manifestaban —y aún lo hacen— una serie de valores propios y tradicionales, se representaban a sí mismas, legitimaban las formas de la autoridad, generaban prestigios que se negociaban y renegociaban entre los actores involucrados. En estas manifestaciones, el centro de atención era el espacio local o regional: eran fiestas volcadas «hacia adentro». Las transformaciones de los últimos años afectan a las fiestas patronales en dos sentidos aparentemente contrapuestos: de un lado dejan de ser referente calendárico y por ello algunas pequeñas fiestas languidecen y desaparecen. De otro lado, algunas fiestas patronales crecen y concitan una participación cada vez mayor de públicos locales y externos. Dicho de otro modo, las fiestas locales disminuyen y las fiestas regionales aumentan y crecen (Mitchell, 1991; Romero, 1993; Millones, 1996). Muchas fiestas patronales, además de sus antiguas funciones religiosas, adquieren una serie de nuevos significados en tanto expresiones «culturales» o «folclóricas», y son parte de calendarios más amplios de celebraciones regionales o de promoción turística. Por supuesto, no sin

34 Trabajos como los de Gow (1973) y más tardíamente los de Anrup (1991), analizaron en décadas pasadas la relación entre los cambios en las fiestas y los sistemas de cargos a raíz de la implementación de la Reforma Agraria.

generar procesos de exacerbación de algunas de sus manifestaciones tradicionales, produciendo muchas veces disputas internas por la legitimidad (Cánepa, 1998).

Un antiguo agente con renovada fuerza e importancia en las fiestas patronales son los migrantes. A principios de los noventa, el video etnográfico «Fiesta transnacional» enfatizaba la presencia y la importancia de la migración para la celebración de la fiesta patronal de Cabanaconde en el Cañón del Colca, Arequipa, en la sierra al sur del Perú (Martínez & Gelles, 1993). Veinte años después se constata la consolidación de un patrón celebratorio cuya continuidad sólo es posible —cada vez más y más consistentemente— por la participación y auspicio de los hijos de la colectividad que han emigrado a tierras lejanas (Martínez & Gelles, 2012). Muchos trabajos muestran que los emigrantes llevan sus fiestas con ellos y que al hacerlo las transforman (Altamirano, 1989; Mendoza, 1985; Bigenho, 1993; Ávila, 2001; Diez, 2002; Narváez, 2005). También la presencia de emigrantes cambia la manera y algunas de las formas de celebrar las fiestas en el pueblo (Romero, 1993; Cánepa, 1998; Mendoza, 1992; Diez, 2004b). Los emigrantes transforman las fiestas porque se convierten en vehículos de costumbres que llevan, traen y sobre todo, transforman «culturas» diversas, pero en particular la propia. Los emigrantes y los migrantes de retorno son cada vez más importantes en y para el desarrollo de las devociones de las fiestas y en su auspicio, además de contribuir a comprender mecanismos de cambio y continuidad: al llevar las fiestas con ellos definen implícitamente una serie de contenidos que garantizan la legitimidad y la autenticidad de la fiesta; reproducen prácticas al mismo tiempo que absorben e incorporan nuevos elementos; redefinen derechos de pertenencia e identidad; brindan a las fiestas un público más amplio y variado, además de muchos otros efectos. De hecho, podríamos empezar a clasificar algunas fiestas de acuerdo a la presencia de población migrante, desde aquellas fiestas locales con poca presencia externa en una gradiente que nos llevaría en el extremo opuesto, a fiestas

en las cuales la población local es una minoría absoluta con relación a los participantes migrantes.

Un tercer cambio importante es la redefinición del rol de las autoridades políticas locales como participantes centrales y auspiciadores de las fiestas patronales. En muchos casos, alcaldes u otras autoridades políticas que siempre ocuparon un sitio pero que cumplían funciones secundarias en las celebraciones— dejan sus antiguos roles secundarios o su participación como invitados para asistir como participantes-oficiantes, organizando y financiando las celebraciones patronales, reemplazando o acompañando a los mayordomos y otros protagonistas rituales en las mismas. En la medida en que las fiestas se transforman en iconos de identidad o en atractivos turísticos, su celebración deja de ser únicamente una cuestión de devoción para convertirse en sujeto de políticas e inversión públicas. En las celebraciones centrales de Catacaos y Sechura en el Bajo Piura, en la costa norte del Perú, el alcalde es un agente tan importante como el depositario del Santísimo o el mayordomo de la Virgen de las Mercedes (Diez, 2004a, 2008b). Ello viene acompañado por la incorporación de una nueva serie de actividades en las fiestas patronales, desde bailes sociales hasta desfiles y concursos de bailes típicos, que suponen la incorporación de nuevos actores y sectores de la población que anteriormente cumplían también roles marginales o secundarios en las celebraciones: escolares, mujeres, asociaciones civiles y otros (Diez, 2000). Y todo ello nos remite a su vez a una creciente importancia no religiosa ni devocional de la fiesta patronal.

En su conjunto, las fiestas patronales experimentan una serie de cambios paulatinos pero constantes a lo largo de las tres últimas décadas. Una serie de nuevas actividades y funciones complementarias son incorporadas en las celebraciones —desfiles, campeonatos deportivos, concursos—, ocupando una parte importante del tiempo y los esfuerzos de organización. Y, sin embargo, todos estos cambios no generan una transformación radical de la celebración, todos ellos operan en el marco del repertorio de actividades posibles y dentro del patrón general de la celebración, y son

respetuosos de las costumbres y prácticas tradicionales. Por ello, a pesar de su constante transformación, se puede decir que las fiestas siguen siendo iguales a sí mismas. Las fiestas patronales incorporan nuevas actividades que no cuestionan ni el motivo central de la fiesta ni la centralidad de la imagen celebrada o su carácter sagrado.

LOS CAMBIOS EN LOS ESTUDIOS DE LAS FIESTAS PATRONALES: NUEVOS TEMAS, NUEVAS TENDENCIAS, NUEVAS INTERPRETACIONES

Finalmente, quisiéramos llamar la atención sobre un conjunto de caminos que se abren a futuro para el estudio de las fiestas patronales católicas. Todos ellos tienen algunos desarrollos pero creemos son aún senderos que requieren más exploración, conocimiento y análisis hacia nuevas interpretaciones y nuevas maneras de conocer esta antigua y a la vez nueva manifestación de la devoción religiosa, que es parte de la cultura, la identidad y la organización de los pueblos que la celebran al mismo tiempo que expresión de religiosidad y tradición histórica católica en la América de habla hispana. No señalaremos los temas de cultura visual y ritual, que como señaláramos líneas arriba, ya se vienen desarrollando en diversas direcciones y desde distintas perspectivas: etnográfica, performativa, simbólica y otras. Señalaremos más bien una serie de temas sobre las fiestas patronales que se comunican con los tópicos estudiados por los clásicos, que permiten relacionar las constantes que ya conocemos, con una serie de las nuevas características y manifestaciones en las fiestas patronales.

Incluso cuando hay seguramente un número muy grande de posibilidades y temas para el análisis de la fiesta patronal contemporánea, insistiremos únicamente en cuatro que a nuestro juicio abren preguntas interesantes y relativamente novedosas y que al mismo tiempo nos remiten a un cuestionamiento de los sentidos comunes, nuestros conocimientos y certezas sobre las fiestas patronales y a los fenómenos que observamos cada vez más recurrentemente en dichas celebraciones: las devociones

públicas de la fe en el marco del desarrollo de las devociones más intimistas; las nuevas y antiguas dimensiones políticas e identitarias de las fiestas patronales; el desarrollo de los medios de comunicación y sus efectos en las maneras de experimentar las fiestas; y la transformación de las fiestas en polos de atracción turística en tanto espectáculos y festivales.

En términos de devoción y prácticas religiosas, las fiestas patronales han representado siempre una paradoja: de un lado son manifestaciones profundas de religiosidad personal, pero de otro, se manifiestan públicamente bajo formas que no son ni interpretadas ni consideradas por el sentido común urbano —ni por la jerarquía eclesiástica— como tales. Borracheras, formas extremas de expiación, sacrificio o prueba o danzas exuberantes muestran una práctica religiosa poco acorde con una piedad de conversión personal y que se expresa desde la experiencia y conciencia del individuo. Un antiguo trabajo de Marzal (1988) mostraba que, en el marco de la migración y la generación de nuevos ámbitos urbano-populares, coexistían múltiples formas de religiosidad, las fiestas patronales compartían el espacio con prácticas católicas parroquiales urbanas, comunidades cristianas de base, y también con otras iglesias católicas y no católicas.

Al respecto cabe preguntarnos si existe un «retroceso» de las fiestas patronales frente al crecimiento de confesiones religiosas no católicas y no cristianas (Rohr, 1997) y en todo caso, preguntarnos si la expansión de formas más intimistas de religiosidad afectan de alguna manera las manifestaciones y prácticas de las mismas. Al respecto, hay evidencia sobre la incorporación de estas nuevas formas de religiosidad en algunas de las prácticas de las fiestas patronales, como en la de la Virgen de las Mercedes en Sechura, Piura, que hace un lugar para la expresión de la piedad personal del individuo, incorporando elementos de reflexión y prácticas de devoción urbanas contemporáneas que conviven con las prácticas tradicionales, más colectivas y públicas (Diez, 2008b). También hay trabajos que muestran la continuidad de prácticas tradicionales más allá de sus condicionantes religiosos y devocionales: en las comunidades q'eros del

Cusco se empieza a distinguir entre las prácticas estrictamente religiosas —católicas o evangélicas, como las misas y rezos— y las prácticas de celebración anteriormente asociadas a las fiestas, como las danzas y las vestimentas asociadas a las fiestas, que consideran «costumbre» y por ello se mantienen, aunque disociándolas de su contenido religioso (Salas, 2012).

Una segunda dimensión, de importancia creciente es el desarrollo de los medios de comunicación y divulgación masiva y los impactos que éstos podrían estar teniendo en las fiestas patronales. Desde hace varias décadas, las fiestas empiezan a incorporar los medios de divulgación y comunicación masiva como radio, televisión, video o internet para difundir y comunicar las celebraciones. Más aún, desde que las celebraciones involucran grandes contingentes de población migrante sumamente importante para el desenvolvimiento de las celebraciones. Desde hace buen tiempo también, fotografías y videos se utilizaban para recordar y registrar las fiestas. En los últimos años, por el desarrollo y la difusión de medios y tecnologías, estas prácticas no sólo son omnipresentes sino que podrían estar generando algunos cambios en las celebraciones mismas.

Actualmente los medios no sólo tienen la función de informar sobre la fiesta sino también sobre quiénes la celebran. La difusión por programas radiales hace propaganda de la celebración fuera del espacio local, existen programas y emisoras especializadas en y para ello en radio, televisión, web. La visualidad y plasticidad de la fiesta la hacen atractiva para el desarrollo de programas radiales y televisivos orientados a la difusión de prácticas y celebraciones tradicionales y las celebraciones patronales aparecen recurrente y constantemente en ellos. Por todo ello, los organizadores y patrocinadores de las fiestas buscan vincularse con medios de comunicación para darle un «atractivo más» a la celebración. A su vez, estos programas producen también estudios y reportajes sobre las fiestas que incrementan nuestro conocimiento sobre ellas (Tuesta, 2010)³⁵.

35 Como parte de este mismo proceso, se empiezan a producir y publicar «calendarios de celebraciones» a manera de inventarios de celebraciones (INC, 2001),

Cabe preguntarse si se trata de nuevas formas de expresión de las fiestas patronales, de una ampliación de los medios de difusión de las celebraciones o si esta presencia y utilización de medios no está cambiando las celebraciones mismas. Cuando se incorporan o destacan los elementos más visuales o espectaculares de la celebración, buscando ajustarlos a demandas de la audiencia antes que a la expresión de los agentes de la fiesta, estamos ante procesos que pueden cambiar el sentido de la fiesta. También podríamos preguntarnos si la posibilidad de «asistir» a la fiesta «en directo» por medios electrónicos no genera nuevas formas de participación —y de expresión de religiosidad— en las celebraciones. ¿Cambiarán los medios de comunicación el sentido y la expresión en las fiestas patronales?

Nuestra tercera preocupación refiere al vínculo entre fiestas patronales, política e identidad. Hubo épocas en las que las celebraciones católicas estaban intrínsecamente ligadas al ejercicio del poder local. Con el tiempo, esta vinculación se debilitó conforme las autoridades se hacen formalmente más laicas para responder a un Estado moderno y secularizado. Y sin embargo, parecería que nuevamente se inicia una suerte de aproximación simbólica entre religión y poder local por otras vías. Cada vez más, los alcaldes y otras autoridades locales intervienen en las fiestas patronales, auspiciándolas, difundiéndolas como atractivos turísticos y participando activamente en sus rituales y actos públicos. Las fiestas patronales podrían estar contribuyendo simbólicamente a reacomodos en posiciones sociales, poderes y jerarquías, no sólo de las autoridades sino también entre capitales de distritos y provincias, que se disputan la centralidad de sus celebraciones como espacios de atracción social y turística. ¿Existirá relación entre crecientes —o decrecientes— posiciones y prestigio relativos de y en las fiestas, los procesos de crecimiento poblacional y los cambios en el ejercicio del poder local y regional?

también consignadas en registros y listados de patrimonio inmaterial (Pizano, 2004) o colecciones de registros etnográficos y visuales (Jiménez Borja, 1997; Tord, 2011).

Complementariamente, la aproximación entre autoridades políticas y celebraciones patronales, unidas por el vínculo de la promoción del espacio local como destino turístico y con la fiesta como atractivo recurso tradicional, supone una serie de procesos complejos de redefinición de identidades tradicionales y no tradicionales, con contenidos religiosos pero eventualmente sólo locales o regionales. Estos cambios «políticos» en las fiestas podrían estar generando complejos procesos de generación de identidades acogidas en el espacio y tiempo de las celebraciones, transformándolas desde dentro. El crecimiento de las manifestaciones visuales en las fiestas —que va en consonancia con las líneas seguidas por varios de los estudios reseñados (Cánepa, 2001; Romero, 2008)— sería una muestra de ello. Algunos estudios sobre la fiesta la vinculan a procesos más complejos de generación de ciudadanías y pertenencias (Diez, 2008a) o de identidades regionales e históricas (Pacheco, 2007).

Nuestro cuarto tema de prospección refiere a los procesos de crecimiento expresivo de las fiestas patronales, cada vez con mayor apertura a la inclusión de nuevas y diversas formas de expresión, no necesariamente religiosas. Algunas fiestas patronales, que incorporan e involucran cada vez más participantes o componentes —desde danzas hasta procesiones, incluidas manifestaciones sociales como los bailes y concursos, o cívicas como los desfiles y conmemoraciones—, parecen estar convirtiéndose en «festivales», en celebraciones cada vez más secularizadas y vinculadas más estrechamente a proyectos políticos y, sobre todo, turísticos, en los cuales los componentes religiosos podrían llegar a ser cada vez más limitados. De hecho, en las últimas dos décadas venimos asistiendo a la generación de este tipo de celebraciones que enfatizan en lugar de un santo, un producto, una actividad o un lugar.

Esto conlleva una serie de cambios respecto de los agentes participantes y promotores de la fiesta, no sólo desplazando a los mayordomos tradicionales por los alcaldes, sino quizá también a los devotos por los danzantes, y a los sacerdotes por los locutores de radio, y en consonancia con ello ¿a la devoción por el espectáculo?

Los procesos de las tres últimas décadas muestran que las fiestas patronales se transforman por la acumulación de pequeños cambios, orientados en el «sentido» de la misma: centradas en la celebración del santo patrono, conservando la estructura de celebración y manteniendo su carácter de celebración religiosa católica. Sin embargo, la acumulación sostenida de innovaciones, de elementos lúdicos, cívicos, deportivos, espectaculares u otros empiezan a transformar el conjunto de la celebración. Estos cambios surgidos en parte de la exacerbación de actividades ya presentes en el proceso de transformación de las fiestas tradicionales —la promoción del espectáculo y de la vistosidad de la fiesta, el uso de medios modernos de comunicación y difusión, la incorporación de sectores diferentes de la población y la presencia de diversos tipos de públicos— inciden en la secularización de la fiesta.

Estas transformaciones aproximan a las fiestas patronales a una forma de celebración cívica, cada vez más difundida: el festival. Si en algunos casos los festivales pueden ser vistos como una ampliación de la fiesta, son ciertamente otro tipo de celebración. Incluso cuando comparten una serie de elementos con lo que podríamos llamar una «fiesta patronal ampliada», incluyendo actividades como comercio, deportes e incluso reinvencción étnica, la celebración religiosa se distingue porque mantiene un elemento devocional, en tanto que los festivales se orientan casi siempre hacia la promoción turística. Ciertamente, las fiestas patronales ocupan entre estos festivales un lugar importante y quizá dominante, pero la modalidad de la organización «festival» es cada vez más frecuente que la modalidad «fiesta patronal»³⁶. El paso de la fiesta al festival supone un

36 Para el año 2000, de la lista de 153 eventos promocionados por un colectivo orientado a fomentar el turismo en el país (Rumbos), 63 de ellos (41,2%) eran festivales turísticos varios y 53 (34,6%) eran fiestas patronales. El calendario turístico de la región Lima puede darnos una idea menos orientada y por lo tanto más neutra: para el 2010 reportaba un total de 190 celebraciones públicas locales, de las cuales 116 eran fiestas religiosas y patronales (61%), 32 eran aniversarios locales (17%), 16 eran fiestas tradicionales (cortamontes, limpiecequias, etcétera, 8%) y 32 eran festivales (14%).

cambio significativo en los agentes organizadores, en la dirección y propósito de la celebración, en sus motivaciones y en la lógica y equilibrios entre tradición e innovación. El crecimiento del festival como forma expresiva de la identidad de las poblaciones puede estar cambiando profundamente las fiestas patronales, resta preguntarnos en qué sentido y cuáles de sus manifestaciones tradicionales, devocionales o no, se transforman. En todo caso, los festivales nos remiten al reto de pensar las fiestas patronales en un mundo cada vez más secularizado e interconectado, y a la pregunta sobre las manifestaciones devocionales tradicionales y modernas en el marco de celebraciones públicas históricas.

Finalmente, la fiesta patronal cambia y se transforma pero permanece conservando la mayor parte de sus elementos básicos y un lenguaje religioso heredado, transmitido y reinterpretado constantemente. La adopción de nuevas prácticas, nuevas funciones y nuevos agentes parece apuntar hacia el crecimiento y expansión de manifestaciones laicas antes que de nuevas expresiones devocionales y religiosas —también presentes—. La fiesta patronal parece ser cada vez más laica, sin dejar de ser religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier (1976). Santa Vera Cruz tatita. El ciclo ceremonial anual en el mundo de los Llapani (Bolivia). *Allpanchis*, 9, 151-176.
- Álfaro, Julián (1992). *Domingo de Ramos en Porcón. Una comunidad campesina de Cajamarca*. Lima: Asociación Editorial Cajamarca.
- Altamirano, Teófilo (1989). La fiesta de la 'Mamacha' Candelaria de la comunidad campesina de Ocobamba (Apurímac) en Lima. *Anthropológica* 7, 71-86.
- Anrup, Roland (1991). Religiosidad popular, identidad y etnicidad en las haciendas del Cuzco antes de la Reforma Agraria. *Anthropológica* 9, 97-118.
- Ávila, Javier (2001). *Globalización, identidad, ciudadanía, migración y rituales andinos des/localizados: el culto al Señor de Qoyllur Ritti en Cusco y Lima*. Buenos Aires: Clacso.

- Béjar, Héctor; F. Eguren; O. Plaza & M. I. Remy (1990). *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*. Lima: Desco.
- Bellenger, Xavier (2006). *El espacio musical andino: modo ritualizado de producción musical en Taquile y Lago Titicaca*. Lima: IDE-PUCP-IFEA-CBC.
- Bigenho, Michelle (1993). El baile de los negritos y la danza de las tijeras: un manejo de contradicciones. En Raúl Romero (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*, pp. 219-252. Lima: IRA.
- Cánepa, Gisela (1993). Máscara y transformación: la construcción de la identidad en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo. En Raúl Romero (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*, pp. 339-392. Lima: IRA.
- Cánepa, Gisela (1994). Danza, identidad y modernidad en los Andes: las danzas en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo. *Anthropológica*, 11, 254-282.
- Cánepa, Gisela (1998). *Máscara, transformación e identidad en los Andes: la fiesta de la Virgen del Carmen Paucartambo-Cuzco*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cánepa, Gisela (ed.) (2001). *Identidades representadas: Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Castillo (2001) Fiesta y embriaguez en comunidades andinas del sur del Perú. En Gisela Cánepa (ed.). *Identidades representadas* (pp. 437-456). Lima: PUCP.
- Casaverde Rojas, Juvenal (1970). El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis*, 2, 121-243.
- Cloudsley, Tim (1988). Las fiestas anuales de los indios quechuas. *Anthropológica*, 6, 327-333.
- Dean, Carolyn (2002). *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo: el Corpus Christi en el Cuzco colonial*. Lima: UNMSM.
- De Authier, Martine (2009). *Fiesta andina: Mamacha Carmen en Paucartambo*. Cusco: San Marcos-CBC.

- Diez, Alejandro (1994). *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura, Siglos XVII al XX*. Piura: Cipca.
- Diez, Alejandro (1999). Diversidades, alternativas y ambigüedades. Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural. En Víctor Agreda, Alejandro Diez y Manuel Glave (eds.), *Perú: el problema agrario en debate*, pp. 247-326. Sepia VII. Lima: Sepia.
- Diez, Alejandro (2000). Fiestas patronales y redefinición de identidades en los andes centrales. *Naya, Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*. http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro_Diez.htm
- Diez, Alejandro (2002). Formas de expresión y políticas culturales. Representaciones de la cultura en y desde Tupe. En Norma Fuller (ed.), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades* (pp. 247-272). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Diez, Alejandro (2004a). Cofradías y celebraciones: religiosidad y política en Catacaos. En Fujii Tomoeda & Luis Millones (eds.), *Entre Dios y el diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú* (pp. 155-178). Lima: IFEA-PUCP.
- Diez, Alejandro (2004b). Etnicidad y espacios religiosos y políticos en la fiesta de Navidad de Saraguro (Loja, Ecuador). En Manuel Marzal, Catalina Romero & José Sánchez (eds.), *Para entender la religión en el Perú* (pp. 117-148). Lima: PUCP.
- Diez, Alejandro (2005). Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones. En Manuel Marzal. *Religiones andinas* (pp. 253-286). Madrid: Trotta.
- Diez, Alejandro (2008a). Las fiestas patronales como espacios públicos y locus de ciudadanía. En Catalina Romero (coord.), *Religión y espacio público* (pp. 149-161). Lima: Cisepa.
- Diez, Alejandro (2008b). Cambia lo superficial... ¿cambia también lo profundo? La fiesta de la Virgen de las Mercedes en Sechura, Piura. *Destiempos.com*, 3(15), julio-agosto. http://www.destiempos.com/n15/alejandrodiez_15.htm.

- Diez, Alejandro (2008c). Charges religieuses, confréries et organisation politique dans la longue durée. Agents et pouvoir aux villages de Catacaos et Sechura (Pérou). En Anath Ariel de Vidas (coord.), *Pour une histoire souterraine des Amériques. Jeux de mémoires - Enjeux d'identité* (pp. 197-221). París: L'Harmattan.
- Ferrier, Claude (2008). *Navidad en los Andes: arpa, comparsas y zapateo en San Francisco de Querco, Huancavelica*. Lima: IRA-PUCP.
- Flores Ochoa, Jorge (ed.) (2009). *Celebrando la fe: fiesta y devoción en el Cuzco*. Cusco: UNSAAC-CBC.
- Flores Ochoa, Jorge, Elizabeth Kuon & Roberto Samanez (eds.) (2009). *Cuzco, el lenguaje de la fiesta*. Lima: Banco de Crédito.
- Gow, David (1973). El impacto de la Reforma Agraria sobre el sistema de cargos. *Allpanchis*, 5, 131-158.
- Guillet, David (1974). Transformación ritual y cambio sociopolítico. *Allpanchis*, 6, 143-160.
- Hocquenghem, Anne (1989). *Bajada de reyes en Narihualá*. Piura: Cipca.
- Huerta-Mercado, Alexander (2001). Incas y españoles bailando un alegre huayno. El humor en una representación teatral en los Andes. En Gisela Cánepa (ed.), *Identidades representadas* (pp. 309-330). Lima: PUCP.
- Instituto Nacional de Cultura - INC (2001). *Apuntes para un inventario general de fiestas tradicionales del Perú*. Lima: INC.
- Jiménez Borja, Arturo (1997). *Perú: fiestas y costumbres*. Lima: Unión de Cervecerías Backus y Johnston.
- Martínez, Héctor (1959). Vicos: las fiestas en la integración y desintegración cultural. *Revista del Museo Nacional*, 28, 189-247.
- Martínez, Wilton & Paul Gelles (1993). *Transnational fiesta*. Videgrabación.
- Martínez, Wilton & Paul Gelles (2012). *Transnational fiesta, twenty years later*. Videgrabación.
- Marzal, Manuel (1971). *El mundo religioso de Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Marzal, Manuel (1977). *Estudios sobre religión campesina*. Lima: PUCP.

- Marzal, Manuel (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: PUCP.
- Melis, Ana (2007). Símbolo de poder: la fiesta del Carmen en dos contextos distintos en España y Perú. *Anales del Museo de América*, 15, 191-206.
- Mendoza, Zoila (1985). La transformación de la fiesta patronal en Lima: el caso de los migrantes de San Jerónimo de Tunán. Tesis de licenciatura en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mendoza, Zoila (1992). Las comparsas como formas de creación de nuevas identidades: la popularidad de las danzas altiplánicas en Puno. En Enrique Urbano (comp.), *Tradición y modernidad en los Andes* (pp. 243-256). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Mendoza, Zoila (2001). *Al son de la danza: identidad y comparsas en el Cuzco*. Lima: PUCP.
- Mendoza, Zoila (2006). *Crear y sentir lo nuestro: folclor, identidad regional y nacional en el Cuzco, siglo XX*. Lima: PUCP.
- Millones, Luis (1996). Los esclavos de la Virgen de la Puerta: historia y ficción del pasado. En Luis Millones & Hiroyasu Tomoeda (eds.), *La tradición andina en tiempos modernos* (pp. 191-203). Osaka: Museo Nacional de Etnología.
- Millones, Luis (1998). *El culto a las imágenes sagradas: Religiosidad popular en el norte del Perú*. Lima: Universidad de Lima.
- Millones, Luis (1999). *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo*. Lima: Congreso de la República.
- Millones, Luis (2001). La fe y el espectáculo: breve historia de la vida ceremonial andina. En José Villa (ed.), *Perú: el legado de la historia* (pp. 87-105). Sevilla: Universidad de Sevilla-Fundación El Monte; Lima: PromPerú.
- Mitchell, William (1991). *Peasants on the Edge: Crop, Cull and Crisis in the Andes*. Austin: Texas University Press.
- Moliné, Antoinette (ed.) (1999). *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima: PUCP.

- Monge, Carlos (1994). Transformaciones en la sociedad rural. En Óscar Dancourt, Enrique Mayer & Carlos Monge, *Perú: el problema agrario en debate* (pp. 33-68). Sepia V. Lima: Sepia.
- Morvelí, Mario (2009). El contenido de las fiestas religiosas. El caso de la Virgen de Cocharcas y las fiestas evangélicas. En Jorge Flores Ochoa (ed.), *Celebrando la fe: fiesta y devoción en el Cusco* (pp. 17-26). Cusco: UNSAAC-CBC.
- Narváez Luna, José Joaquín (2005). Festividades y asociaciones de provincianos en Lima Metropolitana: el caso del Centro Representativo Chavinillo Huánuco. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pacheco Medrano, Karina (2007). *Incas, indios y fiestas: reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cusqueña*. Cusco: INC.
- Palomino, Salvador (1984). *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*. Lima: Pueblo Indio.
- Pizano, Olga (ed.) (2004). *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Prieto, Óscar Gabriel (2011). Las fiestas anuales y quinquenales de la Virgen Candelaria del Socorro de Huanchaco: expresión religiosa de los pescadores de la costa norte del Perú. *Arqueología y Sociedad*, 23, 193-221.
- Quintín, Pedro (1994). *Continuidad y recomposición del poder local en un distrito andino: Ocongate, Cusco*. En Óscar Dancourt, Enrique Mayer & Carlos Monge. *Perú, el problema agrario en debate* (pp. 175-200). Sepia V. Lima: Sepia.
- Ráez, Manuel (1993). Los ciclos ceremoniales y la percepción del tiempo festivo en el valle del Colca (Arequipa). En Raúl Romero (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes* (pp. 253-298). Lima: PUCP-IRA.
- Ráez, Manuel (2002). *En los dominios del cóndor: fiestas y música tradicional del valle del Colca*. Lima: PUCP-IRA.
- Ráez, Manuel (2004). *Melodías de los valles sagrados: fiestas y danzas tradicionales del Cuzco*. Lima: PUCP-IRA.

- Ráez, Manuel (2005). *Dioses de las quebradas: fiestas y rituales en la Sierra alta de Lima*. Lima: PUCP-IRA.
- Revesz, Bruno (1996). Espacios rurales y sociedad nacional. En Efraín Gonzales de Olarte, Bruno Revesz & Mario Tapia, *Perú, el problema agrario en debate* (pp. 283-324). Sepia VI. Lima: Sepia.
- Robles, Román (2000). *La banda de músicos. Las bellas artes en el sur de Ancash*. Lima: UNMSA.
- Rohr, Elizabeth (1997). *La destrucción de los símbolos culturales indígenas: sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Romero, Raúl (ed.) (1993). *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: PUCP-IRA.
- Romero, Raúl (ed.) (2008). *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú*. Lima: PUCP.
- Rueda, Marco Vinicio (1982). *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- Salas, Guillermo (2010). Conversiones religiosas y conflictos comunales. Las Iglesias evangélicas y la creciente importancia del turismo en comunidades campesinos del Cusco. En: *Perú, el problema agrario en debate. Sepia XIII* pp 644-680. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- Schmelz, Bernd (2008). *Fiestas religiosas y seculares en Lambayeque, Perú*. Hamburgo: Museum für Völkerkunde Hamburg.
- Tord, Luis Enrique (2011). *Perú: fiestas y danzas patronales*. Lima: Unimundo.
- Tuesta, Sonaly (2010). *Fiestas: calendario y costumbres*. Lima: Costumbres.
- Ulfe, María Eugenia (2003). *Danzando en Ayacucho: música y ritual del rincón de los muertos*. Lima: PUCP-IRA.
- Ulfe, María Eugenia (2008). Danzas, fiestas y género. En Raúl Romero (ed.), *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú* (pp. 140-167). Lima: PUCP-IRA.
- Varios Autores (1974). La Fiesta en los Andes. *Allpanchis Phuturinga, Revista del Instituto de Pastoral Andina*, 7, 9-243.

Verger, Pierre (1951). *Fiestas y danzas en el Cuzco y en los Andes*. Buenos Aires: Sudamericana.

Yep, Virginia (2002). Fiesta, música y banda. La Semana Santa en Catacaos, Perú. *Latin American Music Review*, 23(2), 206-222.

* Una primera versión de este artículo se publicó en *Religioni e Società* (2014), XXIX, 78, pp. 52-64.

LA FIESTA PATRONAL ANDINA Y LAS MEDIACIONES TECNOLÓGICAS: EL CASO DE LA DEVOCIÓN A LA CRUZ DEL SEÑOR DE TORRECHAYOQ, URUBAMBA, CUSCO

Pablo Espinoza

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

LA FOTO DE LA VELA

Estamos en el interior del santuario del Señor de Torrechayoq, denominado patrón jurado de la provincia de Urubamba, en el Cusco, conocido también por la población como el Cristo de los Andes, al que se venera en una cruz revestida. Nos encontramos a la entrada del templo, en el lugar destinado a que devotos y peregrinos enciendan cirios en su honor. Es el sábado 23 de mayo de 2015, mes de celebración de las cruces en los Andes y víspera de la fiesta central. Percibimos un ambiente marcado por el silencio y la veneración, observamos a personas de diversa edad encendiendo cirios y rezando mientras los contemplan. Nos llama la atención el gesto de una devota, quien luego de colocar un cirio y rezar un momento frente a él, extrae de su bolso un celular, encuadra la imagen de la vela y con suma delicadeza le toma una foto, luego vuelve a guardarlo y sigue rezando.

Mi posición de observador me permite asegurar que ha logrado captar en primer término la vela que encendió y de fondo la imagen del Señor

de Torrechayoq, cuya cruz se encuentra ya descendida e instalada en sus andas al pie del altar mayor. La acción ha pasado casi inadvertida para quienes rezan a su lado, la luz que proyectan los cirios encendidos ha disimulado el golpe del flash de la cámara. Ella misma fue muy cuidadosa en sus movimientos. Permanezco en el lugar y constato que no es la única que toma fotos o filma dentro del santuario en un clima de silencio. Todos lo permiten, hasta se detienen o se hacen a un lado para facilitarlo, así el registro de imágenes se torna casi tan natural en medio de los rezos como tocar el madero y persignarse, presentar flores o arrodillarse para orar.

Sigo los pasos de la devota que tomó la foto al cirio, cuando termina de rezar se retira a un lado del templo, donde sentada en una banca vuelve a revisar su celular. Percibo un clima de intimidad, en un momento sonrío al observar la pantalla mientras una niña pequeña a su lado se esfuerza por mirar lo que hace la mamá. Un informante local me explica luego que seguramente ella cumplía un encargo, la imagen se la enviaría a la persona que le pidió encender el cirio por ella, cumple una promesa ante la imposibilidad del familiar o amigo de estar físicamente presente para orar ante la imagen del Señor de Torrechayoq. La otra posibilidad —me dice— es que quiera guardar un recuerdo personal de su paso por el templo en la víspera del día central de la fiesta patronal, así se lleva consigo en la memoria de su celular una imagen del cirio que encendió y de la cruz que venera.

Lo observado me anima a sumarme también como investigador a re-tratar con mi cámara las diversas circunstancias en que los asistentes a la fiesta registran a su vez las escenas que desean conservar o compartir. La selección que hacen de sus objetivos explicita una valoración, se convierte en un indicativo que sigo en mi itinerario etnográfico durante estos días de fiesta en Urubamba. En otras palabras me dedico a observar la fiesta a partir de los objetos de interés de cuantos fotografían o filman instantes o escenas, voy así configurando el punto de vista elegido para mi investigación para el doctorado en antropología.

De este modo en los días que permanezco en Urubamba durante la fiesta patronal soy testigo de las diversas circunstancias y modalidades

para registrar imágenes por parte de devotos, visitantes, fotógrafos y camarógrafos aficionados. Puedo afirmar que al conjunto de representaciones simbólicas y prácticas tradicionales ligadas a la fiesta debo sumar las del registro de imágenes mediante todo tipo de dispositivos tecnológicos. La dificultad es que alcanzo a observar su registro más no sus productos dado que se guardan en la memoria de dichos dispositivos. Estas imágenes seguramente circularán entre los devotos del Señor de Torrechayoq, que los hay en muchas partes del Perú y en el extranjero³⁷. Quizá algunas de estas imágenes o videos serán subidos en una página de Facebook (FB) para luego provocar adhesiones —«Me gusta»— y expresiones de oración y acción de gracias. Otras se incorporarán al archivo de fotos personales y familiares. Lo he venido constatando así en el seguimiento que hago desde hace varios meses de la página que la hermandad del Señor de Torrechayoq alimenta en la red virtual FB.

Estas realidades me remiten a la migración y a los espacios de internet como dimensiones que deberé tomar en cuenta para esta comprensión contemporánea de la fiesta patronal andina³⁸.

En estos días de fiesta me hago sensible no solo a los diferentes actores y a su permanente registro de la fiesta, sino a la variedad de circunstancias que se ofrecen para ser retratadas. Es en definitiva otra manera de aproximarse a la fiesta patronal andina. De este modo observo diversidad de objetivos, contextos y circunstancias, ambientes o atmósferas ligadas al registro visual o audiovisual, fijo o en movimiento, todas vinculadas

37 En los folletos conteniendo el programa de la fiesta del año 2015 que distribuye la hermandad se indica que la devoción se extiende a Quillabamba, Puerto Maldonado, Juliaca, Arequipa, Chiclayo, Lima; y países como Canadá, Italia, Estados Unidos, Argentina.

38 Véase Hildegard Willer, «Santuarios virtuales: la mediatización del espacio sagrado en Internet», en el libro *Lo sagrado y los medios de comunicación* (2009, p. 73). Refero también al sugerente artículo titulado «Qoullur Ritti Trasnacional: un culto andino» de Teófilo Altamirano y Javier Ávila, publicado en *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.* (2013, p. 269).

al acontecimiento mayor de la fiesta patronal y sus diversas expresiones. Seguramente este paisaje en el que constato un uso tan extendido de todo tipo de dispositivos tecnológicos para registrar imágenes fijas y en movimiento, es común en muchas localidades de los Andes cuando se celebra festividades religiosas³⁹.

Es como si en simultáneo a los ritos, prácticas y actos celebratorios se construyera otra fiesta, la de las imágenes, y una interacción permanente con lo que observamos todos. Como un gran metarrelato construido mientras se desarrolla la fiesta, constatable por el uso extendido de los dispositivos tecnológicos para hacerlo posible, más no accesible al investigador, como lo es en cambio una procesión, un rito o una danza. Debo de diferenciar entre uso del celular que porta un danzante en una comparsa, de aquel que acompaña al devoto o devota, o del registro por encargo para producir un video e inclusive de la grabación o transmisión en directo que hace una televisora local de la fiesta. Me encuentro con un desafío para la etnografía de lo visual.

Al cabo de estos días de presencia en Urubamba y de constatar la diversidad de formas de registro de imágenes, la circulación e intercambios que se producen, no puedo dejar de evocar el trabajo etnográfico tradicional sobre la fiesta patronal andina. Las clásicas fuentes de información eran y siguen siendo la observación y participación directa y presencial del etnógrafo en los días de fiesta, la entrevista y el testimonio, la descripción pormenorizada de los ritos, el complemento con las fuentes documentarias y el registro fotográfico a su cargo. En mi caso vengo siguiendo esta veneración al Señor de Torrechayoq desde meses antes de venir a Urubamba, lo hice a través de la página de FB, visitando reiteradas veces el sitio oficial de la hermandad, visionando los videos de la fiesta, leyendo las breves oraciones que se escriben cuando se coloca una nueva foto de la imagen en el portal de FB, constatando los perfiles tan diversos de quienes

39 Véase Ulla Berg, «Videoculturas itinerantes: visualidad y performance», y el acápite dedicado a los videos de fiestas (2001).

siguen la página desde distintos lugares del Perú y del mundo. Me vinculo a la devoción también desde mi celular hasta donde me llegan avisos, fotos, mensajes, recordatorios, oraciones e invitaciones.

Soy un académico formado en el campo de las ciencias de la comunicación, más recientemente en el campo de la antropología y me encuentro desarrollando mi investigación para el doctorado en esta última especialidad. Soy creyente, a finales de los ochenta viví durante tres años en Puno, brindando servicios desde la parroquia San Francisco de Asís de Ayaviri, en la provincia de Melgar, lo que me permitió conocer y valorar «desde dentro» la significación de las fiestas patronales y en particular las celebraciones del mes de mayo o fiestas de las cruces para los habitantes del sur andino peruano. En aquellos años no se había extendido aún entre la población el uso de dispositivos tecnológicos —celulares, cámaras fotográficas o filmadoras— para el registro de imágenes y eran muy pocos quienes lo hacían durante los días de fiesta en el sur andino. El clima de inseguridad debido a la violencia política afectaba profundamente a las poblaciones urbanas y comunidades rurales, incluso limitaba su participación en las fiestas patronales. La migración del campo hacia las ciudades intermedias era intensa entre finales de los años ochenta e inicios de los noventa. Me pregunto ¿qué ha cambiado en estos veinticinco años en la región sur andina del Perú?, ¿qué implica volver a estudiar la vivencia de la fiesta patronal andina en el Perú contemporáneo?, ¿qué huella dejan en estas celebraciones el proceso migratorio, la penetración de las tecnologías digitales y la globalización en el marco del postconflicto que vivió nuestro país?

LA VENERACIÓN A LA CRUZ DEL SEÑOR DE TORRECHAYOQ

La ciudad de Urubamba está ubicada a 78 kilómetros de la ciudad del Cusco, en el denominado Valle Sagrado de los Incas. Es la capital de la provincia del mismo nombre colindante con las provincias de La Convención, Anta y Calca. Aquí se encuentra el santuario del Señor de

Torrechayoq, aproximadamente a un kilómetro de la plaza central. La fiesta se celebra el domingo que coincide en el calendario católico con la celebración de Pentecostés, por lo tanto la fecha es movable dado que como el término lo expresa debe contabilizarse cincuenta días después de la celebración de la Pascua de Resurrección, para así ubicar el domingo de la festividad patronal que oscila entre los meses de mayo y junio⁴⁰.

La ciudad de Urubamba está ubicada a 2875 metros sobre el nivel del mar. Es parte de la transitada ruta turística hacia la fortaleza de Ollantaytambo y la ciudadela de Machu Picchu. Urubamba es el nombre de la provincia y el distrito. Según las cifras del portal del Instituto Nacional de Estadísticas (INEI), la población de la provincia es de 64 520 personas y en el distrito 20 879 personas⁴¹. La devoción al Señor de Torrechayoq en la provincia de Urubamba, capital del Valle Sagrado de los Incas, se une a las celebraciones que en el Cusco movilizan fieles y visitantes alrededor de la imagen del Señor de los Temblores, el santuario del Señor de Huanca y la peregrinación del Qoyllorit'i.

Las tradiciones orales que explican el origen de la fiesta patronal son en sí mismas textos significativos para comprender el sentido de lo que se celebra, a la vez que revelan fragmentos de la historia regional. Estos relatos se superponen, conviven y han sido fijados de diversos modos para tratar de dar cuenta de la historia de la festividad. El origen de la devoción a la Cruz de Torrechayoq es rural y está ligado a la historia de la apertura de caminos para comunicar el valle del río Urubamba y la región de la Convención, zona andina y zona de ceja de montaña.

En los relatos podemos reconocer la alusión a los caminos, los conflictos por el paso con los terratenientes locales, el sentido sagrado de la montaña y la cumbre. La cruz es colocada en el abra denominada de Siqlaqasa —nevado tutelar—, punto de encuentro de caminos, luego es trasladada al pueblo de Urubamba, pasando así de una zona rural a la urbana, lo que

40 En el año 2015 la fiesta central coincidió con el domingo 24 de mayo. En el 2016 se celebró el domingo 15 de mayo.

41 Consulta el 22 de enero 2015.

se expresa en que se mantiene una peregrinación hacia dicha cumbre en los días de celebración.

Los antecedentes de la veneración a la cruz remontan a la temprana evangelización, luego impulsada por las decisiones tomadas por el propio virrey Francisco de Toledo durante su estancia en el Cusco en 1570. Los relatos aluden a la desaparición de varias cruces debido al terremoto de 1650. Luego se mencionan las políticas alentadas por el Estado para abrir caminos entre Urubamba y La Convención y el hallazgo de una cruz por arrieros, la que luego es trasladada a la ciudad de Urubamba. Gobernaba el Perú el coronel Mariano Ignacio Prado (1865-1868).

Según el antropólogo Leandro Sanz Candia (2009):

Los urubambinos, a partir de la colonia, veneraron a la Virgen del Rosario como la Patrona de la Provincia, festejada el 7 de Octubre. Participaban grupos de danzantes propios del lugar, con gran concentración de feligreses en el atrio del templo principal de la Parroquia de San Pedro de Urubamba. Posteriormente con la aparición del Señor de Torrechayoq en 1867, en el área geográfica de Urubamba —conocido también como El Cristo de los Andes—, disminuyó el entusiasmo del festejo a dicha virgen, y ahora pasa un tanto desapercibida. El nombre del Señor de Torrechayoq proviene de la historia contada por los mineros de Potosí en Bolivia. La versión es la siguiente: 'Que, en los sueños de algunos mineros que trabajaban en las minas de Potosí, se les apareció el señor, vestido de militar, les indicó que vivía en el lugar llamado Torre-torre, en la provincia de Urubamba, de la región del Cusco. Les recomendó que salieran de los socavones de la mina, porque peligraban sus vidas. Algunos obedecieron y otros no. Los que no creyeron, continuaron trabajando en los socavones y fueron sepultados por un derrumbe que se produjo. Los que se salvaron, difundieron la explicación de la revelación y se encaminaron en busca del señor, con dirección a la región del Cusco, llegando finalmente a la provincia de Urubamba, donde lo encontraron en el lugar llamado Torre-torre, sitio del actual santuario del señor, como se llamaba antiguamente. En consecuencia, debido a esta explicación de la

revelación, se le ha denominado Señor de Torrechayoq'. Este hecho se aprecia para la visita al santuario de bastantes feligreses bolivianos (2009, p. 106).

LA ANTROPOLOGÍA VISUAL

Un primer marco de aproximación está dado por los estudios relativos a la denominada antropología visual, campo donde estudiosas como Gí-sela Cánepa parten del supuesto que:

Las tecnologías que comprometen lo visual, como la fotografía, el video, la TV e internet, se han constituido en importantes mecanismos para crear imágenes y narrativas que dan sentido a nuestra vida cotidiana y configuran nuestras subjetividades. [...] La expansión y accesibilidad —aunque no absoluta— de las tecnologías audiovisuales han alterado las condiciones y relaciones implicadas en la difusión de información y en la creación de conocimiento. [...] Resulta entonces urgente —señala Cánepa— para la antropología explorar en torno a la producción, circulación y consumo de la imagen, de modo que se pueda contribuir a la comprensión de procesos ligados a la configuración de la esfera pública y del sujeto político, a la definición de identidades y subjetividades de individuos y colectividades, y a los modos de producir conocimiento; es decir, a la naturaleza de las tecnologías audiovisuales y competencias exigidas por éstas a través de las cuales el hombre está haciendo la historia contemporánea (Cánepa, 2011, p. 15).

Consideramos que al constatar un extendido registro y circulación de imágenes en torno a la fiesta estamos ante una práctica cultural situada en un contexto determinado y sustentada en diversas narrativas pertinentes para la comprensión de la vivencia de la festividad religiosa. Esta práctica con todo lo que ella implica nos permite aproximarnos a una comprensión particular del fenómeno religioso. A partir de este enfoque pretendemos alcanzar otras dimensiones de lo social, es la ruta de nuestra investigación.

Por otro lado estamos retomando un tema muy tradicional para la antropología peruana: la fiesta patronal andina⁴². Debemos preguntarnos por lo que la constituye, su naturaleza del acontecimiento convocador, movilizador y articulador de prácticas sociales de diverso carácter. Y concretamente debemos preguntarnos por las posibilidades y límites de acceder al fenómeno religioso desde este enfoque particular del registro y circulación de imágenes. Nos interesa acercarnos en definitiva a la experiencia de los actores en diálogo con sus productos visuales, sus motivaciones y destinatarios. Son personas las que fotografían o filman, lo hacen con una intención, están vinculadas a redes sociales, su acción al registrar de manera permanente personajes, acciones y ambientes durante la fiesta tiene una significación.

Como señalamos líneas arriba, Ulla Berg se refiere a estos productos audiovisuales en los siguientes términos:

El tercer género de videos que analizo es el que llamo 'videos de fiestas'. Este género comprende festivales dedicados a los santos patronos de la localidad y otras celebraciones que marcan el calendario anual y las festividades de las comunidades andinas peruanas. En los Andes los homenajes a los santos patronos y otras festividades religiosas son importantes eventos sociales que marcan el calendario anual y organizan no sólo el ciclo de productividad agrícola, sino también la vida social de una comunidad (Arguedas, 1953; Cánepa Koch, 1998 y 2001; Millones & Millones 2003; Romero, 2004). Así como las fiestas son esenciales para la reproducción social de las comunidades andinas, lo son también para las comunidades migrantes andinas en Lima o en el exterior (Berg, 2011, p. 371).

Nos preguntamos, ¿cómo han impactado los procesos de cambio regionales, nacionales y transnacionales en las biografías y subjetividades que se manifiestan en esta expresión tan tradicional de la fe entre los pueblos

42 Retomaremos los trabajos de José María Arguedas, Luis Millones, Juan Ossio, Manual Marzal, Gísela Cánepa y otros.

y comunidades de los andes?, ¿qué podemos recoger de las narrativas y sensibilidades ligadas a la producción de imágenes? Y las imágenes en sí mismas, ¿qué expresan respecto de la fiesta y la visión o sensibilidad que los propios actores tienen sobre ella?

Asumimos que la fiesta patronal andina es una puerta de entrada para acceder a comprensiones más amplias sobre lo social, lo político y cultural en el sur andino contemporáneo, ese es nuestro supuesto de investigación y a la vez el desafío para el trabajo académico. Además no podemos aislar la expresión festiva del conjunto de prácticas y creencias que sostienen el imaginario y actuar de las colectividades sur andinas en el Perú contemporáneo. Lo religioso es un factor relevante, la producción y circulación de imágenes merced al acceso a dispositivos tecnológicos nos permite un enfoque particular de comprensión.

Estamos ante una práctica cultural y comunicacional. Nos vincularemos con actores, textos, motivaciones, narrativas, destinatarios, usos, etcétera. Por eso es relevante para nuestro estudio esta producción de imágenes durante la fiesta como una forma de participar e interactuar por parte de sus actores.

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Otro marco conceptual para comprender el sentido de esta práctica es la antropología de la religión.

El estudio de la religión desde una perspectiva histórica y antropológica tiene como punto de partida la consideración del fenómeno religioso como hecho histórico y cultural, que adquiere su sentido en un contexto concreto; es decir, como resultado y proceso de la actividad humana. Este punto de partida común nos conduce a la reflexión sobre la variedad de prácticas, creencias, actitudes, emociones e instituciones que englobamos dentro del concepto 'religión' [...] (Ardévol & Munilla, 2003, p. 14).

Nos interesa estudiar las particularidades y cambios en la vivencia de una festividad religiosa andina situada en un contexto local determinado, pero marcada a su vez por procesos globales. Consideramos las creencias y prácticas propias de la celebración festiva de carácter religioso como un fenómeno sociocultural y comunicacional. La fiesta como evento es materia para imágenes que circulan. Por tanto consideramos también que la práctica cultural de registrar imágenes de contenido religioso o en un ambiente religioso es antropológicamente relevante. Los cambios en la vivencia de la festividad religiosa marcada por el impacto de las migraciones, el uso de dispositivos tecnológicos y la mundialización pueden ser comprendidos desde esta particular entrada al fenómeno religioso.

Somos también conscientes que un estudio de este fenómeno reclama repensar las categorías conceptuales y metodológicas con las que nos proponemos comprender lo descrito. Constatamos que nuestra materia, el registro y circulación de imágenes en torno a la fiesta patronal andina, nos lleva a establecer relaciones del fenómeno con la sociedad peruana, el Estado, las prácticas e imaginarios, las sensibilidades y subjetividades, el impacto de los artefactos tecnológicos y el mercado.

La puerta del factor religioso y su comprensión contemporánea a partir del estudio del registro de imágenes durante una fiesta patronal, nos debe llevar al estudio de lo social en su comprensión más amplia. Particularmente nos interesa adentrarnos en las subjetividades del sujeto de la fe, del creyente hoy ligado al Valle Sagrado y a la fiesta patronal de Urubamba.

LO SAGRADO Y LO PROFANO, LO TRADICIONAL Y LO MODERNO

Asumamos los riesgos de las dicotomías a las que puede remitirnos el estudio del fenómeno religioso: lo sagrado y lo profano, lo tradicional y lo moderno. He allí una primera dificultad, el carácter de lo que deseamos comprender, sus fronteras y relaciones. ¿Es «religioso» el gesto de

venerar el madero de la cruz o encender una vela mientras se reza y «profano» tomar una foto con un celular para luego subirla a una página de FB o enviarla por WhatsApp?, ¿lo religioso reside en la intrínseca naturaleza de las realidades o en el sentido o valor que se le atribuyen? Habremos de reflexionar sobre el sentido de las creencias y prácticas religiosas en la sociedad contemporánea. Nos interesa destacar el carácter relacional del fenómeno religioso en tanto reclama mediaciones de diverso orden. La fiesta en sí misma es una mediación social compleja, las imágenes que se registran sobre ella son a su vez mediaciones. Son una forma de representarla y posibilitan establecer un vínculo con lo sagrado, trascendente o sobrenatural.

La vivencia de lo religioso reclama mediaciones que posibiliten la experiencia. La producción de imágenes es también una práctica mediadora. La circulación de imágenes lo es también con respecto a la fiesta y lo que ella significa. El dispositivo tecnológico a su vez es también una mediación.

La observación etnográfica nos permite diferenciar contextos y ambientes en el registro de imágenes: no tiene la misma significación el autorretrato (*selfie*) entre danzantes de una comparsa para fijar un momento de descanso, que la foto que un devoto toma al madero de la cruz en el templo luego de haberlo venerado. Para quien es testigo de ambos actos es evidente que su naturaleza y destino difieren. Lo enuncian así la actitud de los actores, el objetivo y el contexto, el clima que rodea el acto de fotografiar. Comprender reclama sensibilidad, percepción, disposición al estudio de lo subjetivo. ¿Etnografía de la comunicación religiosa?

¿Nos ayudan las categorías diferenciadoras de sagrado y profano? «Sagrado» el gesto casi reverencial de la devota o el devoto que fotografían el descendimiento de la cruz del Señor de Torrechayoq y «profano» el registro comercial de fotos durante la fiesta por parte de aficionados o fotógrafos de los estudios locales en la ciudad de Urubamba.

Por otro lado las categorías de tradicional y moderno. Lo tradicional está asociado a lo no racional, mítico, mágico o de larga data, el encanto o

asombro ante el misterio de lo trascendente. Lo moderno a lo racional, el desencanto, la instrumentalización de la tecnología como mediadora, la explicación de lo trascendente y la liberación del miedo. ¿Nos ayuda ello para comprender el fenómeno?

¿Cómo categorizar conceptualmente el registro y circulación de imágenes en torno a la fiesta religiosa?, ¿cómo articular un fenómeno local arraigado en una tradición convertido en objeto para imágenes, narrativas o discursos que lo regionalizan y lo globalizan mediante las posibilidades tecnológicas y las migraciones?

Jesús Martín Barbero en el artículo titulado «Lo sagrado y lo global, des-localizaciones de lo sagrado y re-encantamiento del mundo», formula una larga y densa pregunta:

¿Lo sagrado puede sufrir trans-formaciones, *cambios de forma*? Me refiero a cambios de forma en el sentido en que Freud se refería a los sueños como lugar de trans-formación de lo reprimido en la vida diaria, o Marx al referirse a las trans-formación del producto del trabajo en mercancía. Pues si lo sagrado de las religiones ha estado siempre ligado a lugares de culto, ¿qué pasa cuando los propios lugares se ven des-localizados, primero por la experiencia de las redes y los flujos de información e interacción social que configuran verdaderos nuevos modos de estar y sentirse juntos; segundo, por el modo en que lo afectan las imágenes y percepciones del turismo que acude masivamente a esos lugares; y tercero, por los cambios en la significación de lo religioso mismo cada día más experimentado como dimensión de un sujeto en comunidad pero como experiencia interior más que como doctrina e institución? (Martín Barbero, 2009, p. 26).

Vincular esta sugerente interrogante con nuestro caso en estudio nos permite considerar varias pistas de reflexión. En primer lugar preguntarnos por cómo concebimos la fiesta patronal dentro de la categoría de lo sagrado y las formas concretas que esta dimensión de lo social cobra en el surandino peruano de hoy. En segundo lugar la consideración del lugar y el tiempo de la fiesta con relación a las redes y flujos de visitantes,

migraciones, redes presenciales y virtuales vinculadas al santuario de Torrechayoq. Lo afirmado tiene implicancias metodológicas. Será fundamental por ello al interactuar con nuestros informantes y sus imágenes de la fiesta, profundizar en su experiencia como miembros de dichas redes y flujos. Además, considerando la fiesta, indagar por las características de ese «modo de estar y sentirse juntos» que posibilita la celebración patronal hoy en el contexto de un mundo marcado por la producción y consumo de imágenes. Finalmente ahondar en el sentido y vivencia de lo religioso hoy cuando la celebración de la cruz convoca, genera encuentros e intercambios. Debemos tener en cuenta que:

[...] en América Latina, la configuración social e institucional se ha compuesto históricamente de rasgos de mayor articulación entre los especialistas del mundo de las creencias, en virtud de que *lo político, lo religioso, lo económico, lo simbólico, lo mediático y lo social se entrecruzan, se negocian y legitiman mutuamente*. Más que hablar de esferas autónomas, preferimos hacerlo desde campos con capitales varios y numerosos vasos comunicantes de creencias socio-político-religiosas” (Giménez & Giumbekli, 2013, 19; el subrayado es de los autores).

LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DE LO RELIGIOSO Y EL PAPEL DE LAS IMÁGENES

Una relación fundamental en el fenómeno que nos proponemos estudiar es entre la imagen y la vivencia religiosa. El rol de la imagen en la experiencia y relación con lo sagrado. Necesitamos conceptualizar lo religioso o sagrado y destacar el papel de lo simbólico. Y en esta relación ubicar lo tecnológico, la mediación material que implica el uso de un dispositivo, su relación con lo presencial y con las posibilidades para la difusión y circulación de imágenes que posibilitan los soportes digitales en línea.

Tomemos la definición de religión del antropólogo Clifford Geertz:

[La Religión] un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1992, p. 89).

¿Qué constituye el sistema de símbolos en la devoción a la cruz del Señor de Torrechayoq? El santuario, los objetos que circulan y se exhiben, los relatos, las imágenes fotográficas y los videos, la procesión y las comparsas, los textos que se escriben en la página de FB, el contenido de los sitios web ligados a la celebración patronal, etcétera. ¿Qué características tiene este sistema de símbolos?, ¿qué concepciones, motivaciones y emociones produce dicho sistema?

La producción de imágenes durante una fiesta patronal se inscribe como parte del sistema simbólico del hecho religioso. Hay niveles y posibilidades de acceso para la investigación. La imaginería religiosa dentro del templo, el revestimiento de las cruces que salen en procesión, los numerosos objetos ligados a la devoción —adornos, mantos, reproducciones de imágenes—, las comparsas, las fotos y videos que se encuentran en los sitios de internet, o los que se venden, son accesibles. Pero hay muchas imágenes que se conservan en archivos personales, que circulan entre familiares y amigos, las que a su vez están ligadas a relatos e historias. A estas últimas pretendemos acceder durante la investigación.

Pero al sistema pertenecen también las creencias y prácticas.

En general (la religión) también incluye comportamientos, sentimientos, prácticas e instituciones que se desarrollan a partir de la idea de culto. Pues bien, sin lugar a dudas esa serie de factores constituye un grupo de marcas que nos acercan a la esencia del fenómeno (Ardévol & Munilla, 2003, p. 35).

¿Qué rol juega el registro y circulación de imágenes en el marco del sistema de símbolos? El sistema se produce y reproduce, se expande.

¿Quiénes lo administran o generan? Las posibilidades de acceso a la tecnología lo hacen posible. ¿En qué consiste esta posibilidad de registrar eventos, fijarlos, hacerlos circular? Inscribir la vivencia de lo religioso en un mundo donde el registro y circulación de imágenes se naturaliza, expande y se convierte en algo accesible y cotidiano. Los sistemas simbólicos, de creencias y prácticas forman parte a su vez de otros sistemas que constituyen la identidad local y regional.

EL ESPACIO Y TIEMPO TRANSFORMADOS

La religión ordena el tiempo, otorga valor o sentido a los espacios, los diferencia, les proporciona una densidad particular, y eso es posible percibirlo por el tipo de actitudes y prácticas. Debemos diferenciar los espacios: privados, religiosos, públicos, presenciales, virtuales. Entramos en un complejo entramado que reclamará un orden metodológico para su estudio. El antropólogo Juan Ossio destaca:

Mención especial hay que hacer de la celebración de la Santa Cruz. Su fiesta tiene lugar el 3 de mayo u otro día de este mes, y no hay rincón de los Andes que no le ofrezca una celebración. Su importancia puede ser explicada por su rol socializador del espacio y protector de las actividades agropecuarias. No hay espacio habitado, sea referido a la construcción de una casa o un caserío, que en sus inicios no haya estado presidido por una cruz. Igualmente se trata de un demarcador y protector muy difundido de los pisos ecológicos y de las áreas de cultivo (Ossio, 2008, p. 25).

El uso de dispositivos para el registro y circulación de imágenes, la posibilidad de interactuar y participar en la fiesta a través de portales digitales, constituyen dimensiones que influyen en la vivencia de lo temporal y espacial de la celebración. ¿Es un espacio sagrado el sitio en internet donde se suben las fotos del Señor de Torrechayoq y donde se puede manifestar adhesiones y compartir oraciones?

CAMBIOS EN EL SUJETO DE LA FE

En definitiva el estudio de la vivencia de la fiesta patronal andina y el sentido del registro y circulación de imágenes nos debe conducir a la comprensión de los cambios en las personas y colectividades portadoras de la fe, agentes de las creencias, prácticas y narrativas. El registro de la imagen como práctica y el propio producto fotográfico que se fija, conserva, circula, se utiliza y destina, se sostiene sobre biografías y trayectorias. Estamos ante el carácter social de una práctica cultural y comunicativa en el marco de una festividad religiosa.

¿De quiénes hablamos?, ¿a quiénes vamos a escuchar?, ¿A qué itinerarios y biografías vamos a acceder? ¿Cómo nombrarlos apropiadamente? Devotos, peregrinos, migrantes, visitantes, turistas. ¿Qué fenómenos nos ayudarán a dar cuenta de su realidad y los cambios que enfrentan? Migración, redes sociales, actores e imágenes itinerantes. En definitiva la investigación nos permitirá aproximarnos a personas, redes, comunidades y asociaciones contextualizadas, los protagonistas de la festividad. Nos proponemos recoger sus narrativas, trayectorias y el sentido o valor que le atribuyen a la producción y circulación de las imágenes de las que son productores. Es el sujeto de la fe un sujeto antropológico que nos desafía desde esta densa experiencia de lo religioso y lo festivo, objeto de producción de imágenes.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

La ruta etnográfica que nos proponemos realizar nos llevará a movernos entre lo presencial y lo virtual. La idea es acceder a las narrativas que sostienen y hacen posible el registro y circulación de las imágenes en torno a la fiesta patronal estudiada. La fiesta en sí misma es un referente fundamental, luego están los registros visuales, los que nos remiten a los productores y sus relatos. Pretendemos acceder a las fotografías y a los testimonios que las acompañan. Al análisis del material que se ofrece sobre

la celebración en internet. Las propias imágenes serán mediadoras en el diálogo con los actores colaboradores de la investigación.

Arjun Appadurai invita a inscribir el estudio de los hechos culturales marcados por la influencia de los medios de comunicación y los movimientos migratorios «como los dos principales ángulos desde donde ver y problematizar el cambio (...)» (Appadurai, A. 2001: 19). Los actores de la fiesta, productores y consumidores de imágenes, están insertos en estructuras sociales, redes de poder. Son a la vez consumidores de productos audiovisuales y el marco cultural global influye en su manera de estar y participar en la fiesta.

Debemos a la vez reflexionar en consecuencia sobre el rol contemporáneo del etnógrafo en el estudio del factor religioso en lo festivo. La fiesta es una mediación social, en ella las tecnologías son a la vez mediadoras, y no olvidemos al propio investigador quien cumple un papel mediador para la difusión académica del evento. La práctica cultural del registro audiovisual por parte de los actores vinculados a la fiesta patronal andina constituye una forma de estar, de participar e interactuar, configuradora de otras dimensiones. Debemos por tanto hacernos sensibles a lenguajes y códigos en lo multilocal y multifocal.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Pedrosián, Eduardo (2011). *Etnografías de la subjetividad. Herramientas para la investigación*. Montevideo: Ediciones Universidad de la República..
- Ardévol, Elisenda & Gloria Munilla (coord.) (2003). *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: UOC.
- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce y Fondo de Cultura Económica.

- Berg, Ulla (2011). Videoculturas itinerantes: visualidad y performance. En Gisela Cánepa, *Imaginación visual y cultura en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cánepa Koch, Gisela (ed.) (2011). *Imaginación visual y cultura en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Flores Ochoa, Jorge (2009). *Celebrando la fe: fiesta y devoción en el Cusco*. Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local: ensayo sobre interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Giménez, Verónica & Emerson Giumbelli (coord.) (2013). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM) y Biblos Sociedad y Religión.
- Hine, Christine (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: UOC.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo -INEI (2009). *PERÚ: Estimaciones y proyecciones de población por sexo, según departamento, provincia y distrito, 2000-2015*. Boletín Especial N° 18. Consultado el 22 de enero de 2015. Recuperado de: <<http://proyectos.inei.gob.pe/web/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0842/libro.pdf>>
- Martín Barbero, Jesús; Juan Carlos Ubilluz, Óscar Espinosa De Rivero, Hildegard Willer, Juan Dejo Bendeuz, S.J., Manuel Díaz Mateos, S.J., Raschid Rabí, Alberto Simons Camino, S.J., Rocío Silva Santisteban & Rafael Besaccia (2009). *Lo sagrado y los medios de comunicación. Efímero y trascendente*. Lima: Fondo Editorial Universidad Antonio Ruíz de Montoya.
- Ossio, Juan (2008). Uso del espacio y el tiempo en la fiesta andina. En Romero Raúl y Juan Ossio, *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*. Lima, Instituto de Etnomusicología y Fondo Esitorial PUCP.
- Romero, Raúl y Juan Ossio (eds.) (2008). *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*. Lima: Instituto de Etnomusicología PUCP y Fondo Editorial PUCP.

- Sánchez Paredes, J. & Marco Curatola (eds.) (2013). *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.* Lima: Fondo Editorial PUCP e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Sanz Candia, Leandro (2009). *Celebrando la fe: fiesta y devoción en el Cusco*. Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Yupayachi Castillo, Efraín (2009). *Señor de Torrechayoq. Sincretismo cultural del Valle Sagrado de los Incas*. Folleto impreso. Urubamba.

EVOLUCIÓN DE LA PRÁCTICA DE LOS SACRAMENTOS EN LIMA

Véronique Lecaros

Profesora de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Los desafíos que enfrenta la Iglesia católica al inicio del tercer milenio en el Perú son múltiples. *Ad extra*, los retos son muy conocidos: aunque los católicos sigan siendo mayoritarios, la Iglesia ha perdido su posición hegemónica en el campo religioso; y, los evangélicos —término con que se designa en América Latina a los cristianos no católicos, 75% de ellos son pentecostales o neo-pentecostales— siguen creciendo. Según los censos generales, en 1972, el 96,5% de la población se consideraba católica y el 2,5% evangélica. En el año 2007, 81,3% se consideraba católica y 12,5% evangélica. *Ad intra*, aunque menos estudiados, los desafíos son acaso mayores. La Iglesia no logra mantener una comunión eclesial con la gran mayoría de sus fieles. Esta falta de comunión se refleja en la práctica de los sacramentos que ha disminuido grandemente en los últimos años. Según los términos del documento final de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe (2007)⁴³, «son muchos los creyentes que no participan en la Eucaristía dominical, ni reciben con regularidad los sacramentos, ni se insertan activamente en la comunidad eclesial» (p. 286). Nos proponemos en este artículo analizar la evolución

43 http://www.caritas.org.pe/documentos/documento_conclusivo_aparecida.pdf

de la práctica de los sacramentos en Lima, a partir de los datos computarizados del arzobispado de Lima y de los datos de la diócesis de Chosica⁴⁴. El arzobispado de Lima, que comprende el casco histórico, varios barrios afluentes y en general distritos tradicionales, es el mejor provisto en infraestructuras eclesísticas en el Perú. La diócesis de Chosica corresponde a los suburbios este de la capital, principalmente zonas marginales que progresivamente se están urbanizando; la infraestructura eclesística presenta allí todavía muchas debilidades. La caída en la práctica de los sacramentos que se puede observar en ambos lados invita a una reflexión sobre las transformaciones sociales que la propician: más allá de posibles cambios materiales, esta situación nos lleva a considerar una evolución en la manera de creer en la necesidad de los sacramentos y en las normas de la Iglesia. Finalmente, tomando el punto de vista de la Iglesia, esta situación presenta un gran reto para una institución que considera los sacramentos como indispensables para encontrarse en la comunión eclesial y la misa dominical como el «centro de la vida cristiana»⁴⁵.

PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS DE LOS DATOS

En razón de la diferencia de naturaleza entre los sacramentos, no podemos apreciar su práctica con la misma exactitud. Es casi imposible evaluar cuántos católicos acuden al sacramento de los enfermos o al sacramento

44 El arzobispado de Lima ha sido dividido en 4 en 1995, tomando así en cuenta el crecimiento espectacular de la ciudad, que pasó de medio millón de habitantes en 1940 a alrededor de nueve millones en 2012. El Arzobispado de Lima tiene jurisdicción sobre la ciudad tradicional. El obispado de Lurín tiene jurisdicción sobre los suburbios sureños, llamados «cono sur», el de Chosica sobre los suburbios al este, «cono este», el de Carabayllo sobre los suburbios norteños, «cono norte». Estas tres últimas diócesis son principalmente pobladas por migrantes, la gran mayoría de ellos pobres.

45 Discurso inaugural de su santidad Benedicto XVI para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe a Aparecida (2007, p. 4). En https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html.

de reconciliación. En cambio para los otros sacramentos, disponemos de fuentes porque se pueden medir o se registran.

Misa dominical

Es muy difícil evaluar la cantidad de personas que frecuentan regularmente la eucaristía. Según una encuesta amplia de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2006) (Referencia 108-REE/JNE), 30% de la población católica pretende ir regularmente a misa. Sin embargo, en esta misma encuesta, 51% considera que es frecuente mentir en las encuestas sobre temas religiosos⁴⁶. El cálculo tomando en cuenta otras fuentes, tal como cantidad de misas por parroquias, espacios disponibles en los templos y presencia efectiva de los fieles, arroja resultados muy diferentes. Según J.L. Pérez Guadalupe, a principio de la década de los noventa, antes de la división del arzobispado de Lima, 5% de los católicos acudía a la misa dominical (Pérez Guadalupe, 2002, p. 419). Monseñor Strotmann, teólogo y sociólogo, obispo de la diócesis de Chosica, evalúa que en su diócesis solo 2 a 3% de los fieles asisten a la eucaristía semanalmente (Strotmann, 2007). Nos encontramos muy lejos de los 30% y con cifras comparables a las europeas.

Sacramentos de iniciación

En la diócesis de Chosica, según los datos procesados por monseñor Strotmann, en 2005, 40% a 60% de los fieles son bautizados. La edad del bautismo se ha retrasado: 20% a 25% de los niños que entran en la escuela son bautizados; 25% a 35% lo son entre 7 y 13 años, en el contexto escolar. 35% a 45% de los jóvenes hacen su primera comunión. 25% son confirmados. Según la evaluación de monseñor Strotmann, estas cifras siguen disminuyendo (Strotmann, 2006; 2007, p. 97).

46 En sí, esta mentira es significativa y debemos tomarla en cuenta.

Tabla 1. Práctica de los Sacramentos en la Arquidiócesis de Lima

	BAUTISMOS					COMUNIÓN		CONFIRMACIÓN		MATRIMONIO	
	<1 año	1 – 7 años	<=18 años	>18 años	Total	Parroquia	Colegio	Parroquia	Colegio	Católico	Mixto
1999	9495	17 172	10 683	0	37 350	20 339	3646	15 457	2045	7831	103
2000	8735	16 310	10 220	0	35 265	19 189	3198	13 394	1945	7078	109
2001	11337	13 987	10 269	0	35 593	19 214	2958	13 266	1886	6634	134
2002	9616	14 506	9280	1490	34 892	21 466	4636	14 489	2424	6966	170
2003	9728	14 518	9283	1194	34 723	20 474	4061	13 179	2157	6431	151
2004	9186	14 623	10 368	1424	35 601	21 393	3467	13 127	1447	6637	161
2005	9261	14 830	10 768	1684	36 543	21 914	2888	13 796	921	6371	149
2006	9753	14 626	10 406	2181	36 966	22 626	2937	17 339	1665	6366	228
2007	9879	15 705	9982	1844	37 410	20194	2861	13 074	2372	6849	243
2008	9638	15 733	9361	1970	36 702	20768	3462	14 676	1854	6245	219
2009	9587	14 486	9088	1796	34 957	20961	2900	14 225	1800	5759	185
2010	8627	15 602	8873	1819	34 921	19786	2349	15 551	2173	5589	128
2011	8931	15 506	9015	1978	35 430	19582	2519	17 634	2176	5333	116
2012	8547	16 116	9192	2408	36 263	19039	2389	17 129	1804	5735	127
2013	9057	15 619	9153	2395	36 224	22253	2161	16 548	1627	5334	123

Fuente: Elaboración propia con datos proporcionados por el Arzobispado de Lima.

En el arzobispado de Lima, las tendencias son similares. Para apreciar los datos proporcionados por el arzobispado, debemos tomar en cuenta que la población de Lima aumenta alrededor de 2,6% por año, mientras que en todo el Perú aumenta de 1,85%.

La cantidad de bautismos tiene tendencia a disminuir. A partir del año 2002 se desarrolla la pastoral para el bautismo de adultos. La cantidad de adultos bautizados está en aumento y representa alrededor de 5% de la totalidad de los bautismos. La existencia de este nuevo grupo de bautizados lleva a suponer que como en Chosica, un porcentaje de la feligresía, es decir, de los que se consideran como católicos, no son bautizados. La cantidad de primeras comuniones queda relativamente estable, lo cual quiere decir que proporcionalmente disminuye ligeramente, tomando en cuenta el aumento de la población. La cantidad de confirmaciones se mantiene también, aunque con variaciones de un año a otro. Considerando el conjunto de los sacramentos, se nota la falta de seguimiento. Un tercio de los bautizados no hace la primera comunión, y entre los que han hecho la primera comunión, un cuarto no se confirma.

Matrimonios

En el arzobispado de Lima la cantidad de matrimonios celebrados ha disminuido en casi un 25% durante una década. La bajada es progresiva y regular, a la diferencia de los otros sacramentos, cuya cantidad varía de un año a otro, con altibajos. Mientras tanto, los matrimonios mixtos después de un crecimiento hasta 2007, han disminuido. Comparando la cantidad de matrimonios con la cantidad de otros sacramentos, nos damos cuenta que dos tercios de los confirmados se casa religioso. Globalmente, solo un tercio de los bautizados se casa por la iglesia⁴⁷.

47 Hemos hecho una aproximación, leyendo el cuadro de manera horizontal. Solo se trata de distinguir una tendencia, ya que no hemos tomado en cuenta diversos factores, entre ellos el aumento de la población y los flujos migratorios hacia la capital. Además, una proporción de los bautizados difícil de calcular se convierte a otra religión. Finalmente, en el caso del matrimonio, algunos novios se casan en su provincia de

Indirectamente podemos confirmar esta conclusión con los censos que proporcionan datos en porcentajes.

Tabla 2. Estado civil de población en Lima entre 18 y 60 años

	1981	1993	2007
Casados	37,96	35,28	29,2
Convivientes	7,56	12,14	21,45
Viudos	3,62	3,42	3,4
Separados	1,51	2,16	3,81
Divorciados	0,62	0,68	0,82
Solteros	48,15	46,31	41,31

Fuente: Censos de población 1981, 1993, 2007

La disminución proporcional de solteros corresponde al aumento de la edad promedio de la población en general. El cuadro revela una disminución de las personas casadas y un crecimiento muy importante de los convivientes. Si la tendencia persiste, dentro de pocos años tendremos más convivientes que casados. Por otro lado, el censo sólo toma en cuenta las personas casadas civilmente. Teniendo en cuenta que el matrimonio civil es necesario para la celebración del matrimonio religioso, es probable que ahora haya muchas menos parejas unidas por matrimonio religioso que conviviendo o casadas por civil. Todos estos datos apuntan hacia una disminución muy drástica de la cantidad de matrimonios religiosos.

La tendencia a un alejamiento de la Iglesia y de sus normas se confirma por las respuestas en las encuestas sobre religión que suele hacer regularmente la PUCP. En una encuesta del año 2009, 62% de la población se considera poco religiosa; esta proporción aumenta entre los jóvenes de 18 a 29 años a 72%, fenómeno de edad pero también signo de un cambio de los tiempos. Además, 21% afirma sentirse extraño en un templo. En la

origen; sin embargo, según los comentarios de los encargados de pastoral, no parece ser un fenómeno de mayor importancia.

encuesta general de la PUCP del año 2006 (Referencia 108-REE/JNE), 76% de los católicos piensan que para ser buen cristiano hay que practicar el amor al prójimo y solo 21% piensa que se debe acatar todos los mandamientos de la Iglesia.

INTERPRETACIÓN: ¿LOS SACRAMENTOS SE HAN VUELTO PRESCINDIBLES?

Los cambios en la práctica de los sacramentos ocurren en un contexto general de transformación de la sociedad peruana y de la capital, Lima. En las últimas décadas —de 1950 a nuestros días—, muy rápidamente, el país se ha urbanizado, pasando de dos tercios de población rural a un tercio. La gran mayoría de los migrantes, proviniendo del éxodo rural, han invadido la capital buscando mejoría material y esperando realizar sueños de bienestar. Según el censo del año 2007, 59% de la totalidad de los migrantes peruanos se encuentran en Lima. Más de un tercio de los capitalinos han nacido fuera de Lima. Por otro lado, comparado con el resto del Perú, la población de Lima recibe más influencias del extranjero. En todo el país, 10,4% de los hogares tienen un miembro residente en el extranjero, en Lima, la proporción aumenta a 45,9%. De la misma manera, en término de conexión por satélites o por internet, Lima está mucho mejor conectada.

¿Sacramentos superfluos?

Aun con múltiples vicisitudes y problemas, el catolicismo con sus normas para los sacramentos se ha mantenido muy arraigado desde la Conquista y la posterior conversión del Perú hasta mediados del siglo XX. El catolicismo popular, tal como lo practicaba casi toda la población —con matices—, en particular por lo que se refiere a las elites, se caracteriza por el respeto de los sacramentos de iniciación y del matrimonio, así como de los ritos funerarios, prácticas en sintonía con las normas eclesiales. Por otro lado, en esta forma de religiosidad ocupan un lugar esencial las

devociones a las epifanías locales de Cristo, de la virgen, de los santos y de la cruz celebradas durante las fiestas patronales que los fieles preparan durante todo el año (Marzal, 2002)⁴⁸. Esta forma de espiritualidad se explica por la manera en que las poblaciones cuyas condiciones de vida han cambiado poco entre la Conquista y la segunda mitad del siglo XX, han sido evangelizadas y por la falta crónica de sacerdotes. Para la gran mayoría de la población, era imposible asistir a misa con frecuencia porque no se celebraban misas regularmente por falta de curas.

Los sacramentos de bautismo y de matrimonio, ocasión de grandes fiestas comunitarias, permitían unir con vínculos muy estrechos clanes y familias (Ortiz, 2001, p. 301). El idioma es revelador de la importancia de la relación entre padres y padrinos, ya que existe un término —compadre, comadre— para designarla: tradicionalmente la unión entre compadres es prohibida por ser considerada como incestuosa (Marzal, 1979, p. 164). La importancia de los padrinos en el Perú es comparable a la situación en el Medioevo europeo. Algunas características han perdurado hasta 1917 y el derecho canónico intentó poner orden. Cabe resaltar la importancia de los vínculos entre padres y padrinos en el Perú, es decir, entre familias. A menudo, los padrinos pertenecen a un medio social más elevado que su ahijado y se espera que jueguen el papel de protector (Mujica, 2004, p. 190). Por otro lado, el bautismo estaba también considerado como un ritual para protegerse de los espíritus maléficos, creencia cuyo origen remonta a la extirpación de las idolatrías. Si el bautismo se tenía que atrasar,

48 En casi toda la obra, M. Marzal presenta el resultado de sus estudios sobre el catolicismo popular. Según él, el catolicismo popular ha sido tomado en cuenta y valorizado a partir de la Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos en Medellín, en 1968. Según el documento final de la Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos y de El Caribe, en Aparecida §258, «el Santo Padre [el documento hace referencia al discurso inaugural de Benedicto XVI] destacó la “rica y profunda religiosidad popular en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos” y la presentó como “el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina”. Invitó a promoverla y a protegerla. Esta manera de expresar la fe está presente de diversas formas en todos los sectores sociales».

el recién nacido recibía una aspersión de «agua de socorro», agua bendita que supuestamente alejaba de él todos los males (Marzal, 2002, p. 330). Matrimonios y bautismos jugaban un papel esencial en el tejido social: permitían alianzas entre clanes. Su función como ritos marcando etapas de la vida del individuo quedaba en este marco relativamente secundario. En la mayoría de los pueblos, el sacerdote solía pasar una vez al año para la fiesta patronal y aprovechaba para regularizar la situación de los sacramentos de los habitantes. M. Marzal (1988, p. 190; 1991, p. 235; 2002, p. 332), considera que la falta de sacerdotes ha tenido un efecto muy negativo sobre la formación religiosa del pueblo. Por falta de cuadros formadores, afirma que se ha producido una involución en el catolicismo popular.

Entre los migrantes de la gran Lima, este cuadro bien estructurado se rompió, se produjo una «dislocación cultural y social», según los términos de uno de los primeros analistas del fenómeno, E. Willems (1964, p. 93). Los sacramentos no se insertan de la misma manera en las vidas de las familias y de las comunidades que en este contexto han perdido la cohesión de otrora. En su estudio reciente sobre los pobladores del cono este, E. Doré nota que sus vidas están marcadas por la fragmentación y la movilidad debido al anhelo de progreso social, dos fenómenos que contribuyen a diluir el vínculo social y a priorizar las perspectivas individualistas, aunque los vínculos familiares sigan eventualmente jugando un papel para ayudar a encontrar trabajo (Doré, 2012, p. 139).

El sacramento del bautismo, como lo muestran los datos de las diócesis, se mantiene mejor, aunque se postergue la edad en la cual se recibe. Por una parte, en un contexto urbano muy competitivo, los padrinos siguen jugando un papel importante como protectores; la búsqueda de padrinos adecuados puede a menudo ser motivo de postergación del sacramento. Por otra parte, la creencia en los espíritus maléficos y en la necesidad de una protección por el bautismo está perdiendo fuerza (Marzal, 1988, p. 89; González, 1987, p. 307). El bautismo sigue jugando un papel como creador de vínculo social aunque lo haga con otras perspectivas, pero tiende a perder su cualidad sobrenatural. Cabe resaltar que si bien el

matrimonio también crea alianzas entre familias, tejiendo vínculos muy fuertes entre cuñados y con cuñados, para que se consolide este vínculo no hace falta el sacramento y basta la convivencia y, por supuesto, la formación de una familia.

Por otro lado, los sacramentos de bautismo y de matrimonio son inconcebibles para la inmensa mayoría sin una gran reunión familiar. En estas fiestas, que representan un gasto enorme, desproporcionado con los ingresos disponibles, de cierta manera el honor de la familia está en juego. Las fiestas de matrimonio, implicando numerosos invitados, son mucho más costosas que las de bautismo. En el campo todos colaboran y suelen en turno apoyarse uno al otro. En la ciudad no existe tal solidaridad y las familias prefieren postergar bautismo y matrimonio hasta haber ahorrado lo suficiente (Gonzales, 1987, p. 322). La hermana Eleana Salas, teóloga, encargada de pastoral en la Conferencia Episcopal, nos comentaba que el reto más importante consiste en convencer a la gente que pueden celebrarse bautismos o matrimonios sin fiestas.

Excepción que confirma la regla: monseñor Gagnon, vicario episcopal del obispado de Chosica, afirmaba, en una entrevista privada del año 2007, que la cantidad de matrimonios celebrados en San Juan de Lurigancho tiende a estabilizarse y que inclusive se puede observar un ligero aumento. Se trata de un lado, de un gran centro poblado donde el nivel de vida de la población ha mejorado considerablemente, donde los migrantes se han establecido progresivamente y no viven en la precariedad de antes y, de otro lado, el crecimiento económico del Perú ha llegado finalmente a esta zona. Algunas familias tienen entonces la disponibilidad financiera para organizar una fiesta de matrimonios «como se debe»⁴⁹. Sin embargo, este «aumento» de matrimonios no significa una regularización general de la situación de los sacramentos. Para muchas parejas,

49 Para un matrimonio civil, no hay tanta presión de la familia para organizar una gran fiesta. Además, las parejas en Lima pueden ser de diferentes orígenes, de Arequipa y del norte, por ejemplo, lo cual rinde la fiesta matrimonial imposible porque habría que reunir a todos.

quedan múltiples prioridades financieras que pasan antes que una fiesta de matrimonio; entre otras, por ejemplo, la educación de los hijos.

El abandono del matrimonio civil y con mayor razón del religioso tiene un efecto acumulativo como lo podemos constatar. Si hace veinte o treinta años la convivencia era impensable en familias bien constituidas, ricas o pobres, hoy es muy frecuente en todos los sectores de la sociedad. Suele ocurrir en numerosas familias que los mayores sean casados no así los menores. En todo caso, en cuestión de matrimonio, la Iglesia está luchando contra un fenómeno de masas influenciado probablemente por la mundialización —películas y contactos diversos con Europa y Norteamérica— y le será muy difícil revertirlo.

ADMINISTRAR EN CONTEXTO INFORMAL

En los barrios populares la población vive en la informalidad. El fenómeno ha sido estudiado por el economista H. de Soto con el apoyo del Instituto Libertad y Democracia. Esta fundación ha mostrado de qué manera los habitantes que han invadido terrenos se encuentran viviendo sin título de propiedad, lo que significa no poder tener acceso al crédito y por ende no poder formalizar empresa alguna (de Soto, 1986, 2001). Viven entonces de expedientes y en cierta precariedad. Desde los años 80, de conformidad con las teorías de de Soto, títulos de propiedad han sido distribuidos; sin embargo, a pesar de ello, la informalidad persiste. Según los términos de F. Durand, estudiando el aspecto fiscal y tributario del fenómeno, «los informales en la ciudad son mayoritarios, están por todas partes: han aumentado de manera espectacular y han creado miles de pequeñas y medianas empresas» (Durand, 2007, p. 48).

Más allá del aspecto legal del fenómeno estudiado por de Soto y Durand, la informalidad se enraíza en una cultura que funciona de manera predominante en la oralidad (Lecaros, 2012, p. 204; Biondi, 2006). Hoy el analfabetismo casi ha desaparecido de la capital, pero esto no significa que la población cuya gran mayoría descifra, pero no lee con facilidad, se

guie por lo escrito. Como lo subraya C. Romero, estudiando el caso del tráfico en la capital y la manera en que los paneles a menudo inadecuados no son tomados en cuenta: «el sentido de estos ejemplos consiste en subrayar la heterogeneidad de las comunidades que habitan Lima y la influencia homogeneizadora que puede ejercer una cultura predominantemente oral [...]. Esta oralidad no es propia de los que no leen, es una característica de la sociedad» (Romero, 2008a, s/p).

Vivir en la informalidad, ya sea en razón de la precariedad de las condiciones materiales o en razón de la cultura de la oralidad, significa entonces vivir fuera de los registros escritos. La informalidad se vuelve un estilo de vida, «un *habitus*», es decir, según los términos de P. Bourdieu «disposiciones adquiridas, maneras durables de ser o de hacer que se encarnan en los cuerpos» (Bourdieu, 2002, p. 29). La Iglesia funciona en el campo formal y administra los sacramentos. Su lógica no corresponde al *habitus* de la población. Para alguien que vive fuera de los registros, pedir un sacramento representa entrar en una lógica que no es la suya. En el mundo rural, la administración es más sencilla —y lo era más cuando en el siglo pasado, la Iglesia se encargaba de los registros— porque los registros son manejados por gente que se conoce, ya sea el cura o el catequista.

Aun con esfuerzos, los requisitos se pueden volver casi imposibles de cumplir porque la Iglesia pide documentos civiles. Según el censo de 2007, 0.6% de la población no tiene certificado de nacimiento, 1.8% no tiene carnet de identidad, DNI⁵⁰. Más allá de estas situaciones extremas, queda la realidad de la gran mayoría que eventualmente podría tener acceso a los documentos requeridos pero que debe sacrificar horas de trabajo y dinero para obtenerlos. Además, la Iglesia exige preparación para

50 Estas cifras podrían estar sub-valoradas. Según un estudio hecho por la ONG La Red Rural de la Mujer Rural, en convenio con la RENIEC, en mayo de 2005, 48% de mujeres rurales no tienen certificado de nacimiento y 82% no tiene DNI. Los gobiernos han hecho múltiples esfuerzos para lograr empadronar a la población. El anzuelo de los programas sociales, en particular del programa Juntos, que entrega una suma de dinero a la madre pobre de hijos menores de 14 años, ha tenido un efecto positivo en este sentido.

los sacramentos, lo cual implica de nuevo, tiempo fuera del trabajo. En el caso del matrimonio, la dificultad es doble porque la Iglesia exige partida del matrimonio civil y todos los sacramentos de iniciación. Aunque de acuerdo al derecho canónico no se puede negar un sacramento por falta de dinero, y el costo del sacramento en sí no es problemático, los costos para obtener los documentos necesarios al sacramento lo son.

La informalidad conlleva también un manejo del espacio y del tiempo opuesto al de la Iglesia. Las charlas para la preparación de los sacramentos y las celebraciones ocurren a horas fijas, en parroquias que a veces se encuentran alejadas de las viviendas de los pobladores⁵¹. Para alguien que tiene horario laboral variable, eventualmente trabaja el domingo y a veces en lugares distintos de la capital, las exigencias de la Iglesia, ya sea para sí o para sus hijos, se vuelven casi imposibles de cumplir.

A contrario, podríamos probar que el *habitus* de informalidad constituye un escollo para la Iglesia. La adhesión a los grupos evangélicos no se rige por una lógica administrativa. En el transcurso de un oficio, la persona «acepta a Jesús en su corazón», se siente tocada, se vuelve evangélica y se adhiere al grupo. Al final del oficio, el pastor reza por ella y otros miembros toman sus datos, dirección y teléfono. En los días que siguen, estos mismos miembros se encargan de buscar al nuevo adepto y de recordarle su compromiso en su nueva fe. Este proceso coincide con las características de una cultura predominantemente oral, de allí se explica en parte el éxito de los evangélicos que se encuentran en fase con la cultura del ambiente (Lecaros, 2012a, 2013, 2016). En términos de espacio y tiempo, los evangélicos también están más en fase con la cultura oral. No tienen limitaciones de espacio para celebrar un oficio, pueden hacerlo —y lo hacen frecuentemente— en un garaje. En los templos grandes, a la hora del oficio, empiezan los cantos de alabanza. La feligresía suele llegar progresivamente, no asistiendo a todos estos cantos; en otras palabras,

51 Las parroquias funcionan según el principio de territorialidad, es decir, los sacramentos se deben celebrar en la parroquia en cuyo territorio uno reside.

no existe una hora fija de inicio, uno llega a la hora que puede, lo cual es imposible en una misa. Según los barrios y según el público, se pueden notar diferencias en el *habitus* de informalidad de la feligresía. Los grupos evangélicos adaptan sus oficios a su grey, lo que no puede hacer la Iglesia católica.

RETOS DE LA IGLESIA

La disminución de la práctica de los sacramentos representa un reto enorme para la Iglesia. Se trata para ella de buscar formas de revertir esta tendencia en un contexto que le es adverso. El primer desafío es material, concreto: ¿cómo entrar en relación con la feligresía? El segundo desafío es pastoral: ¿cómo ser escuchado por una población que no habla el mismo idioma que el clero? Finalmente, el tercer desafío es teológico: ¿qué es un católico?

Desafío material: Iglesia desbordada

La Iglesia, como todas las demás instituciones de la capital, ha sido víctima del «desborde popular», expresión del sociólogo Matos Mar (2004). Las estructuras limeñas existentes, con la llegada de millones de migrantes, han colapsado, dejando a muchos sin la atención requerida. Las autoridades no han tenido la capacidad y los medios materiales para afrontar semejante reto.

Según los términos de monseñor Strotmann, obispo de Chosica, «en la situación urbano-marginal de pobreza y extrema pobreza tenemos una comunicación eclesial regular con 10% de los feligreses» (Strotmann, 2007, p. 97)⁵². La gran mayoría de las parroquias en los suburbios son mega-parroquias: Nuestra Señora de la Esperanza de Chosica se encarga de 150 000 almas, más que algunas diócesis europeas. Tomando en cuen-

52 El texto fue escrito por monseñor Strotmann como una reflexión preliminar antes de participar en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe.

ta las dificultades materiales, la Santa Sede nombró en las diócesis de los suburbios obispos europeos, quienes gracias al apoyo de su país de origen y de sus congregaciones, han logrado construir catedrales, seminarios, obispados. Incluso con este apoyo, las necesidades materiales distan de ser cubiertas.

A nivel de cuadros disponibles, las carencias se perciben con inclusive mayor agudeza. El documento final de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe, (2007, §100, a) constata: «observamos que el crecimiento porcentual de la Iglesia no ha ido a la par del crecimiento poblacional. En promedio, el aumento del clero y sobre todo de las religiosas, se aleja cada vez más del crecimiento poblacional en nuestra región». Citando el *Annuario Statisticum Ecclesiae*, el documento precisa: «mientras en el periodo 1974 a 2004, la población latinoamericana creció casi el 80%, los sacerdotes crecieron 44,1% y las religiosas solo 8%». Monseñor Strotmann (en Strotmann y Pérez Guadalupe, 2008), analizando la situación mundial, calcula que en el año 2004 el promedio de fieles por sacerdote es de 2706 en el mundo, 1394 en Europa y 7068 en América Latina.

En Lima, según los datos proporcionados por el arzobispado en 2009, sumaban 180 los sacerdotes diocesanos —entre ellos dieciocho ejercían fuera de la capital— y 406 los sacerdotes religiosos. La población católica, según el último censo de 2007, alcanzaba a 2 217 000. El promedio de sacerdote por fieles era de 3900, ratio superior al de América Latina en general, pero muy inferior al europeo. El arzobispado de Lima disponía en 1810 de un sacerdote diocesano por 510 habitantes y en 1973, de un sacerdote de los dos cleros por 3841 habitantes. Desde 1973, la situación se ha mantenido incluso con la creación de las tres nuevas diócesis. Entre los sacerdotes ejerciendo en Lima, muchos son extranjeros: para los diocesanos, 22 extranjeros por 143 peruanos y entre los religiosos, 194 extranjeros por 212 peruanos. Tomando en cuenta que cada vez menos sacerdotes extranjeros vienen al Perú y que los que se encuentran son ancianos, la situación queda precaria.

El arzobispado de Lima es el mejor provisto en clero. Esta situación relativamente buena dista mucho de la que se presenta en las tres diócesis de los suburbios donde se torna verdaderamente grave: en Lurín se calcula un sacerdote por 25 000 habitantes, en Carabayllo uno por 26 000 y en Chosica uno por 18 000 (Pérez Guadalupe, 2002, p. 419)⁵³. Aun con la presencia de un seminario en cada una de estas diócesis y una pastoral vocacional activa, no se puede vislumbrar mejoría de la situación. En 2009, en la diócesis de Chosica, por motivos financieros, casi todas las parroquias estaban en manos de religiosos extranjeros: estos últimos suelen recibir apoyo financiero de sus congregaciones, lo cual les permite funcionar e invertir en infraestructuras en una zona donde los ingresos parroquiales son mínimos. Tomando en cuenta que pocos misioneros están llegando del extranjero para reemplazar a los existentes, la falta de sacerdotes podría agudizarse.

En una fórmula lapidaria, Pérez Guadalupe resume la situación: aunque la Iglesia quisiera doblar la asistencia a la misa dominical, no tendría la capacidad material de hacerlo (Pérez Guadalupe, 2004, p. 67). Esta carencia, ya sea por falta de estructura material o de clero, lleva a la Iglesia a una contradicción: ¿cómo quejarse de la poca práctica de la población si no se tiene los medios para cumplir con las exigencias impuestas?; ¿cómo hacer de la misa dominical el «centro de la vida cristiana», según las palabras de Benedicto XVI, si no se puede acoger a toda la feligresía en la celebración?

Desafío pastoral: llegar al pueblo

La Comisión Pontifical para América Latina recomienda en su asamblea plenaria del año 2003 §4, (Pérez Guadalupe, 2004, p. 107) «evitar la burocratización y simplificar lo más posible las estructuras». El derecho

53 Pérez Guadalupe en sus análisis de la situación muestra las consecuencias para la práctica de los sacramentos. Calcula que los obispos necesitarían varias décadas, ocupándose solamente de esto, para confirmar a toda su feligresía; de la misma manera, los sacerdotes tendrían que hacer lo mismo con el sacramento de la reconciliación.

eclesial peruano (Conferencia Episcopal Peruana, 2004), invita las diócesis a elaborar normas para acordar «constancias de no existencia de certificado». Tomando en cuenta que muchas parroquias rurales están desorganizadas desde el punto de vista administrativo y que inclusive varios archivos han sido destruidos, por descuido o por la violencia terrorista, el obispado de Chosica considera como suficiente para una constancia de sacramento el envío de una carta recomendada a una parroquia rural, poco importa si la respuesta llega o no. Otra alternativa puede ser el testimonio de dos testigos. Si estas normas simplifican el acceso a los sacramentos o resuelven algunos casos dignos de figurar en las novelas de Kafka, el proceso queda engorroso para personas pobres y no acostumbradas a tratar con la administración.

En muchas parroquias se desarrollan iniciativas destinadas a regularizar fácilmente la situación de los sacramentos de la feligresía, tal como matrimonios masivos, a veces concertados con matrimonios masivos organizados por las alcaldías; inclusive, tomando en cuenta la importancia de la fiesta para la población, se facilitan los salones parroquiales. Suele ocurrir que personas que han convivido durante décadas se casen en presencia de sus nietos.

Todas estas iniciativas tienen un límite que no se puede infringir: la Iglesia debe mantener una cierta lógica administrativa, so pena de correr el riesgo de bautizar dos veces o de casar dos veces a la misma persona.

A estas cuestiones puramente administrativas se añade la necesidad de la preparación para los sacramentos para que la población los reciba a sabiendas de sus significados y del compromiso que representan. Aunque no se pueda dispensar de la dificultad, varias parroquias y diócesis intentan simplificar el acceso a los sacramentos. El papa Francisco, cuando arzobispo en Buenos Aires, pidió que se administrase el bautismo, aunque los padres del niño no estén casados, afín de permitir a estos niños de ser recibidos en el seno de la Iglesia. Entender esta medida implica un discernimiento y una decisión «arriesgada», hay que recordar que los padres de niños pequeños reciben charlas antes del bautismo y se comprometen

a educar a sus hijos en la fe católica. En estricta lógica administrativa de los sacramentos, ¿cómo hijos de padres viviendo fuera de las normas de la Iglesia podrían educar a sus hijos en estas normas? En estas «periferias», como las llama el papa Francisco, hay que tomar en cuenta las dificultades que afrontan los padres y se puede considerar de manera positiva su acercamiento al bautismo para sus hijos. Este paso hacia este sacramento podría ser el primero hacia una eventual futura comunión de los padres con la Iglesia. Por ello, estas medidas, que no siempre se toman, a veces por oposición del cura, son muy acertadas en el contexto en el cual nos encontramos en Lima y en América Latina en general.

En este contexto de carencias diversas, la única manera que tiene la Iglesia de llegar a la masa de su feligresía y de educarla es a través de la escuela. El curso de religión, según lo estipula el concordato firmado entre el Perú y la Santa Sede, es obligatorio. Los profesores suelen preparar para los sacramentos a los alumnos que entran en la escuela y que todavía no los hubieran celebrado. La diferencia entre el arzobispado de Lima, mejor provisto en estructuras eclesiales, y el obispado de Chosica es patente. Las proporciones son casi invertidas: mientras que en Lima dos tercios de la población bautizada lo hace antes de los siete años; en Chosica, más de la mitad lo hacen después de esa edad.

Con la nueva ley de libertad religiosa del 2010, los niños y jóvenes podrían en teoría recibir cursos de otras religiones (Lecaros, 2012b). Sin embargo, todavía la aplicación de esta ley no se ha llegado a concretar totalmente y los únicos cursos propuestos en la mayoría de los colegios son católicos. Aunque legalmente el estatuto de la Iglesia no ha cambiado, en práctica esta ley tiene efectos perversos que a la larga podrían tener un impacto fuerte. Hoy se exonera muy rápidamente a los alumnos del curso de religión, basta que pretendan no ser católicos para que no tengan que seguir el curso y estudiar la materia. Los profesores notan una disminución significativa en el número de alumnos en sus cursos. Aunque se pueda criticar la formación religiosa proporcionada por los profesores de religión, si esta situación perdurase, la Iglesia podría estar a punto de

perder su acceso masivo a la feligresía con las consecuencias que se pueden vislumbrar. En el documento final de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe, los obispos reconocen que «en muchas partes, la iniciación cristiana ha sido pobre o fragmentada» (2007, §287). Por más limitada que sea, existe, lo cual no sería del caso con los efectos no deseados y perversos de esta nueva ley. Paradójicamente, la Iglesia tiene interés en apoyar la presencia de profesores de otras religiones a fin de mantener la obligatoriedad del curso de religión.

Hemos notado cómo en varios sentidos el acceso a los sacramentos representa una gran hazaña para los católicos de las «periferias», según el término del papa Francisco. Sin embargo, debemos matizar esta conclusión. A las innegables dificultades se añade una falta de interés creciente. La exoneración del curso de religión es un ejemplo de esta tendencia⁵⁴. Monseñor Strotmann presenta en estos términos su diagnóstico sobre la situación actual:

Durante los últimos años asistimos en América Latina a un paulatino desgaste eclesial (*ad intra* y *ad extra*). Cada vez nuestra Iglesia dedica más tiempo a menos gente, y con menor éxito. Y el problema actual no es de validez de la fe, sino de relevancia (social) de la fe (y de la Iglesia). Si bien creemos que el problema de finales del siglo XX en América Latina no era de «demanda religiosa» sino de «oferta eclesial», observamos en este comienzo de siglo un panorama cada vez más diferente; la gente demanda menos de Dios y de la Iglesia (Strotmann, 2008, p. 12).

54 En una encuesta con los profesores de religión de la diócesis de Chosica, varios de ellos notan que cuando se pide una suma pequeña de dinero para la preparación de los sacramentos, los niños no la traen. Sin embargo, los padres gastan en cervezas a menudo más que esta suma los fines de semana. ¡Cuestión de prioridad que demuestra que el sacramento dista de ser uno de los primeros en la lista!

Desafío teológico: ¿qué es un católico?

En el derecho canónico (CIC, 1983, c.849), el bautismo se define como «puerta de los sacramentos, cuya recepción de hecho o al menos de deseo es necesaria para la salvación, por el cual los hombres son liberados de los pecados, reengendrados como hijos de Dios e incorporados a la Iglesia, quedando configurados con Cristo por el carácter indeleble». En ese sentido, la noción de bautismo de deseo podría constituir una figura legal con la cual podríamos considerar que la gran mayoría de la población ahuyentada por los problemas administrativos, se encuentra de facto bautizada por deseo. Sin embargo, más allá de esta situación formal y teórica, estas personas quedan al margen de la Iglesia. Según este artículo, son católicos los que han recibido un bautismo válido. Sin embargo, no hay adecuación entre los que la Iglesia considera como católicos y los que se consideran católicos.

Como consecuencia de la conversión masiva al evangelismo a expensa de la grey católica, numerosos católicos inscritos en los registros eclesíasticos ya no se consideran católicos y han renegado de su fe inicial: como el bautismo tiene carácter indeleble, quedarán hasta su muerte católicos sin quererlo. Si esta situación conlleva dificultad para los registros y censos, no es problemática, desde el punto de vista católico, a nivel espiritual. Sin embargo, aunque la situación no se haya producido todavía en América latina, como ha ocurrido en otras partes, en el futuro, se podrían eventualmente presentar muchas personas deseando ser borradas de los registros católicos, lo cual representaría un rompecabezas administrativo, legal y espiritual.

En cambio, la situación de los que se autodefinen católicos pero no son bautizados representa hoy un verdadero desafío. Más allá de cálculos que no cuadran, el reto es espiritual, ya que por el bautismo «los hombres son liberados de los pecados e incorporados a la Iglesia». Sin limitarnos formalmente al bautismo, la ausencia de práctica de los otros sacramentos lleva a una consecuencia similar. Según el derecho canónico (CIC, 1983,

c. 840), «los sacramentos del Nuevo Testamento instituidos por Cristo Nuestro Señor y encomendados a la Iglesia, en cuanto que acciones de Cristo y de la Iglesia, son signos y medios con los que se expresa y fortalece la fe, se rinde un culto a Dios y se realiza la santificación de los hombres, y por tanto contribuyen en gran medida a crear, corroborar y manifestar la comunión eclesial». En otras palabras, para la Iglesia, la práctica de los sacramentos es necesaria a la comunión eclesial y a la santificación mientras que para la gran mayoría de los autodefinidos católicos no lo es⁵⁵. Según la fórmula lapidaria del documento final de la IV Conferencia General del Episcopado latinoamericano y de El Caribe, (1992, §96), «se sienten católicos mas no Iglesia».

CONCLUSIÓN: ¿«EXCULTURACIÓN» DE LA IGLESIA?

Hace apenas unas décadas, las normas de los sacramentos de la Iglesia eran ampliamente aceptadas y practicadas, se insertaban y tomaban sentido en un universo cultural que las reinterpretaba en sus propios parámetros. Esta situación se ha transformado en la capital no solamente por motivos materiales sino también y sobre todo porque se produjo una dislocación entre las normas de la Iglesia y el nuevo contexto cultural. La mayoría de la población se sigue considerando como católica pero esta denominación con el alejamiento de las prácticas de los sacramentos pierde su sentido original de «incorporación a la Iglesia» que mantuvo durante siglos.

Esta situación puede estar considerada como una «exculturación», recurriendo al concepto que D. Hervieu-Léger acuñó en Europa para la relación entre religión y sociedad (Hervieu-Léger, 2003; Roy, 2008, p. 150): «la “exculturación” de la religión se produce cuando la norma

55 Debemos aportar un matiz a esta situación. Hemos observado que en las encuestas, las personas mienten, exagerando su práctica de los sacramentos, especialmente su asistencia a la misa que no se puede confirmar. Esto prueba que muchos fieles, la gran mayoría acaso, tienen conciencia que sería bueno asistir regularmente a misa. La no asistencia a los sacramentos no se debe entonces culpar a la ignorancia.

religiosa se despegue de la cultura» (Roy, 2008, p. 153). Roy considera que se produce, un «divorcio» o una «desconexión» entre las normas religiosas y la cultura. En el caso del Perú, no se trata de religión sino de normas de la Iglesia⁵⁶. Para muchos peruanos, las normas eclesásticas funcionan según una lógica que les es extraña, en particular en términos de prácticas, por lo que se vuelven irrelevantes para sus vidas y no las toman en cuenta. Aunque sigan autodenominándose católicos, se ubican de hecho al margen de la Iglesia. Conscientes de que esta situación exige adentrarse por «camino nuevos», según una de las expresiones favoritas del papa Francisco, los obispos en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe (2007, §286, 287) invitaban a ser creativos: «tenemos un alto porcentaje de católicos sin conciencia de su misión de ser sal y fermento en el mundo, con una identidad cristiana débil y vulnerable. Esto constituye un gran desafío que cuestiona a fondo la manera como estamos educando en la fe y como estamos alimentando la vivencia cristiana: un desafío que debemos afrontar con decisión, con valentía y creatividad».

BIBLIOGRAFÍA

- Biondi, J. & E. Zapata (2006). *La palabra permanente*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Bourdieu, P. (2002). *Questions de sociologie*. París: Editions de Minuit.
- CIC *Código de Derecho Canónico*, 1983.

56 ¿Podemos considerar que una exculturación de la religión está ocurriendo en el Perú? El tema es mucho más complejo porque la piedad popular que funciona según la lógica de la informalidad, aunque esté perdiendo su fuerza y sus raíces (Strotmann, 2008, p. 12; DA §39), mantiene una cierta vitalidad. El artículo de Romero muestra la complejidad de la evolución en curso en América Latina que no se deja interpretar en términos europeos o estadounidenses. Aunque la práctica religiosa esté disminuyendo, «la religiosidad está aumentando en los países que hemos considerado [América Latina], en términos de la importancia dada a Dios y en el de la identidad autodefinida» (Romero, 2008b, p. 368).

- Conferencia Episcopal Peruana (2004). *Anotaciones a las normas complementarias de la Conferencia Episcopal Peruana*. Lima: I.E. Apóstol San Pedro.
- de Soto, H. (1986). *El otro sendero*. Lima: Instituto Libertad y Democracia.
- de Soto, H. (2001). *El misterio del capital*. Lima: El Comercio.
- Doré, E. (2012). *Lima, labyrinthe urbain, quête de modernité et désarroi identitaire dans un quartier populaire*. París: L'Harmattan.
- Durand, F. (2007). *El Perú fracturado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- González, J. L. (1987). *La religión popular en el Perú, informe y diagnóstico*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. París: Bayard.
- Lecaros, V. (2012a). Biblia y cultura oral en medios evangélicos, Lima-Perú. *Revista en línea de la Universidad Metodista de Sao Paulo*. <http://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER>.
- Lecaros, V. (2012b). *L'Eglise catholique face aux évangéliques, le cas du Pérou en Amérique Latine*. París: L'Harmattan.
- Lecaros, V. (2013). *La conversion à l'évangélisme, le cas du Pérou*. París: L'Harmattan.
- Lecaros, V. (2016). *La Iglesia católica y el desafío de los grupos evangélicos. El caso del Perú en América Latina*. Lima: Antonio Ruiz de Montoya.
- Marzal, M. (1979). Religión católica e identidad nacional. *Perú, identidad nacional*. Lima: CEDEP.
- Marzal, M. (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: PUCP.
- Marzal, M. (1991). *El Rostro indio de Dios*. Lima: PUCP.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada*. Lima: PUCP.
- Matos Mar, J. (2004). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

- Mujica, L. (2004). A Dios rogando y con el mazo dando. En M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez. *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP.
- Ortiz Rescaniere, A. (2001). *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: PUCP.
- Pérez Guadalupe, J. L. (2002). *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*. Lima: Paulinas.
- Pérez Guadalupe, J. L. (2004). *Baja a Dios de las nubes*. Chosica: Diócesis de Chosica.
- Romero, C. (2008a). Manejar en Lima: una aproximación a la cultura ciudadana. Consultado el 13/10/10. <http://palestra.pucp.edu.pe/portal/general/imprimir.php?id=284>.
- Romero, C. (2008b). Cambio social, religión y secularización: una mirada desde la encuesta mundial de valores. En O. Plaza (editor). *Cambios sociales en el Perú 1968-2008*. Lima: PUCP.
- Roy, O. (2008). *La sainte ignorance, le temps de la religion sans culture*. París: Seuil.
- Strotmann, N. (2006). Carta pastoral a los sacerdotes de la Vicaría III después de la visita pastoral canónica 2006. Consultado el 5/12/2009. <http://www.diocesischosica.org/>.
- Strotmann, N. (2007). *Teología y pensamiento social*. Chosica: Diócesis de Chosica
- Strotmann, N. & J. L. Pérez Guadalupe (2008). *La iglesia después de Aparecida*. Chosica: Diócesis de Chosica.
- Willems, E. (1964). Protestantism and cultural change in Brazil and Chile. En W. V. D'Antonio & F. B. Pike. *Religion, revolution and reform*. Nueva York: Praeger.

* Una primera versión de este artículo se publicó en *Religioni e Società* (2014), XXIX, 78, pp. 29-41.

EL DIÁLOGO ENTRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y EL MUNDO POPULAR EN EL PERÚ: DISCURSO TEOLÓGICO Y PRÁCTICA PASTORAL

Juan Miguel Espinoza Portocarrero

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

A pesar de un marcado escepticismo de parte de una porción de académicos, la religión sigue constituyendo una variable pertinente para comprender el surgimiento y el desarrollo de movimientos sociales y políticos en los siglos XX y XXI. En un mundo marcado por el avance de la secularización, las dinámicas religiosas se han reconfigurado al punto de negarse a ser conminadas a la esfera privada y, más bien, están negociando constantemente su presencia en el espacio público, asumiendo las banderas de luchas políticas y sociales, y participando en la construcción de sociedades democráticas y pluralistas (Casanova, 1994; Taylor, 2007).

El papel de la religión en América Latina ha sido destacado por el dinamismo pastoral y social que adquirieron ciertos sectores dentro la Iglesia católica luego del Concilio Vaticano II (1962-1965) y la segunda conferencia general del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) en Medellín (1968). A partir de estos acontecimientos se inició un proceso de cambio institucional que, con variantes entre los procesos nacionales y resistencias desde sectores eclesiales tradicionalistas, derivó en la formación de una Iglesia regional autónoma y crítica frente al rol de los estados y los grupos de poder, abierta al diálogo con los desafíos de la

modernización y el pluralismo, e involucrada en las luchas por la reivindicación de los derechos de los sectores más empobrecidos y la democratización de las sociedades latinoamericanas (Klaiber, 1997; Hagopian, 2009; Levine, 2012; Lynch, 2012, pp. 458-465).

Este modelo de iglesia cristalizó en una teología de raíz latinoamericana y en prácticas pastorales que enfatizaban el compromiso con los pobres y su liberación como componentes centrales del mensaje cristiano. De allí que los investigadores hayan prestado abundante atención a los impactos de la teología de la liberación (TL) como un discurso académico orientador de la práctica religiosa, social y política de un amplio conglomerado de actores y colectivos católicos y extracatólicos involucrados en compromisos públicos y proyectos para la reducción de la pobreza y la desigualdad en la región (Löwy, 1999; Tahar, 2007). En particular, se ha insistido en el estudio de la rápida expansión de las «comunidades eclesiales de base», espacios donde los cristianos de sectores populares conectaban su experiencia de fe con una mirada crítica de la realidad social y con una práctica política dirigida a mejorar sus condiciones de vida (Marzal, 1989, pp. 203-263; Levine, 1996; Vásquez, 1998).

Sin embargo, los vínculos entre la TL y el mundo popular han sido objeto de múltiples cuestionamientos. En el caso del Perú, donde se dieron condiciones para la articulación y el enraizamiento de un proyecto eclesial en la línea del compromiso preferencial por los pobres en diversas regiones eclesiásticas de este país, se formuló un discurso ideológico confrontacional desde sectores eclesiales adversos a la TL y del conservadurismo político⁵⁷. Según ellos esta corriente de iglesia habría caído en una radicalización política y un acercamiento poco crítico con el marxismo que acentuaba una polarización entre la jerarquía episcopal y los cristianos de sectores populares (Garland, 1978; Durand, 1985, 1988; Idígoras, 1989, pp. 331-351; Guerra, 1994, pp. 281-304, Armas, 1998, pp. 279-

57 Para un recuento histórico del proceso de formación de la Iglesia latinoamericana posconciliar y el desarrollo de la teología de la liberación en el Perú ver Romero (1987), Klaiber (1996, pp. 349-455) y Espinoza (2015, pp. 76-94, 115-128).

287). Por su parte, desde la izquierda se cuestionó la fragilidad de las bases sociales de la TL, ya que se habría caído en un excesivo intelectualismo que impidió el diálogo con la religiosidad y la cultura popular (Pásara, 1986; Flores Galindo, 1987, pp. 101-123; Benavides, 1988, pp. 21-54).

Más bien, las aproximaciones más recientes de Catalina Romero proponen que, después de Vaticano II y Medellín, se conformó un espacio público intraeclesial y el reconocimiento de una pluralidad interna en la Iglesia peruana que ha contribuido al fortalecimiento de la democracia y de la sociedad civil en la historia reciente del Perú a través de la presencia en el escenario político nacional y local de líderes cristianos formados en una cultura político-eclesial asociativa, deliberativa y participativa (Romero, 2008, pp. 17-36). No obstante, el desafío en la investigación es demostrar este marco interpretativo a partir del estudio sistemático de proyectos colectivos, instituciones y trayectorias personales. De esta manera, puede contarse con mayores luces para comprender los nexos entre la TL y la organización y la cultura popular.

En esa perspectiva, este artículo discute, a partir de un curso de formación teológica para actores eclesiales organizado por un colectivo de intelectuales vinculados a la TL, cómo este discurso teológico buscó traducirse en prácticas pastorales adaptadas a las características del mundo popular⁵⁸. Luego de presentar el estudio de caso, se reflexiona sobre dos aspectos. En primer lugar, cuáles fueron las estrategias pedagógicas empleadas para que los participantes pudieran aterrizar los contenidos en sus propias prácticas pastorales. En segundo lugar, se reflexiona sobre la construcción de un conocimiento teológico con pertinencia social y pastoral; es decir, capaz de acoger el contexto social, político y eclesial, las expectativas e inquietudes de los asistentes al curso, y ofrecer orientaciones para madurar y sostener los compromisos como ciudadanos y creyentes.

58 El artículo está construido sobre mi tesis de maestría en Historia, en la cual estudié sistemáticamente la experiencia de las Jornadas de Reflexión Teológica durante sus años de existencia y en relación al contexto político y eclesial del Perú del último tercio del siglo XX (Espinoza, 2015).

JORNADAS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA: UNA EXPERIENCIA DE FORMACIÓN Y ENCUENTRO DE AGENTES PASTORALES EN EL PERÚ (1971-2000)

En las memorias de los hombres y mujeres de Iglesia cercanos a la TL en el Perú, una de las actividades emblemáticas en sus trayectorias pastorales fueron las Jornadas de Reflexión Teológica. Estas constituían un curso de formación teológica preparado por un equipo de intelectuales católicos del departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y del Instituto Bartolomé de las Casas (IBC) entre 1971 y 2000, el cual estaba dirigido a sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y laicas, que habían entrado en el proceso de renovación de la Iglesia peruana a la luz de Vaticano II y Medellín. Fue una actividad multitudinaria y diversa que congregó a personas de parroquias, movimientos y comunidades cristianas provenientes de todas partes del Perú y venidos, también, desde otros países latinoamericanos. A partir de 1978, se superaron los mil asistentes. Durante la década de 1980, a pesar de la violencia política, y la crisis económica y social, se superó la cifra de 2000 asistentes, llegando al hito de 2500 en 1986 y 1987.

Durante sus años de existencia, las jornadas, dirigidas por el padre Gustavo Gutiérrez desde sus inicios, se convirtieron en una tribuna para los teólogos de la PUCP como Felipe Zagarra, Luis Fernando Crespo, Adelaida Sueiro, entre otros intelectuales católicos con una vinculación académica y pastoral con la TL. Su objetivo principal era formar un clero y un laicado capaces de examinar su propia práctica pastoral, social y política sobre la base de los textos bíblicos y la enseñanza de la Iglesia. Para ello, además de conferencias, se trabajaban los temas del curso en comisiones de trabajo, donde, apelando a la metodología de «revisión de hechos de vida» —ver, juzgar y actuar sobre la realidad—, se aterrizaraban los contenidos teológicos en las experiencias de los participantes⁵⁹. Todo

59 El método de revisión de hechos de vida fue sistematizado por el sacerdote belga Joseph Cardijn a partir de sus experiencias pastorales con jóvenes obreros en Bruselas.

esto era luego transmitido a los expositores, quienes enriquecían y validaban sus hipótesis. Es decir, se pretendía construir un «saber teológico» dialogado con quienes trabajaban en los diversos ámbitos de acción de la Iglesia y, por ende, con pertinencia social y eclesial.

Pero, especialmente, significaron la forja de un espacio dinámico de encuentro e intercambio entre gente de Iglesia. La participación en este curso significaba conocer y tomar conciencia del dinamismo y la diversidad de las comunidades e instituciones cristianas involucradas en el proyecto de construir una iglesia en la línea de la «opción preferencial por los pobres» en el Perú y Latinoamérica. Esta experiencia permitía generar y cultivar una «conciencia eclesial» o un sentido de pertenencia a un modelo afín a la línea pastoral de Vaticano II y Medellín, que trascendía los contextos locales y, más bien, tenía carácter nacional e internacional.

La década de 1990 marcó el declive de las jornadas, ya que la cantidad de asistentes descendió a un promedio de 1500 por curso. Esto se debió al aumento de obispos reacios a la TL, y a la crisis socioeconómica provocada por el impacto de las reformas neoliberales que colocó en dificultades económicas e institucionales a las organizaciones populares y eclesiales. Además, desde los años ochenta, el curso se empezó a replicar en Huacho e Iquitos, y así mismo, aparecieron otros programas de formación teológica en otras partes del país. El descenso más fuerte se dio entre los años 1997 y 2000, donde esta cifra se redujo a la mitad. En este contexto desfavorable, los profesores decidieron interrumpir la realización de las Jornadas de Reflexión Teológica, cuya última edición fue en el año 2000.

Fue parte de la organización de la *Jeunesse Ouvrière Catholique* (JOC), fundada por Cardijn en 1912, en un esfuerzo por evangelizar a los obreros y ofrecerles espacios para conectar su experiencia de fe con su realidad social y la defensa de sus intereses de clase (Bidegain, 1985, pp. 6-8).

EL APRENDIZAJE DEL MÉTODO DE LA TL Y LA FORMACIÓN DE AGENTES PASTORALES POPULARES

Siguiendo a Milagros Peña (1995), uno de los factores de la particularidad del caso del Perú fue la presencia de un núcleo de teólogos e intelectuales católicos de la PUCP que, comprometidos con la renovación conciliar y en un diálogo estrecho con la realidad popular, generaron cursos de reflexión teológica para los diversos actores eclesiales vinculados con la TL. El objetivo de dichas actividades era la formación de un laicado popular capaz, no sólo de apropiarse de un discurso teológico, sino principalmente de examinar de manera crítica su propia práctica pastoral a partir del contexto sociopolítico y las enseñanzas sociales de la Iglesia. En otras palabras, estos espacios de formación fueron mecanismos para la difusión del discurso y el método de la TL en el mundo popular, pero donde el énfasis estaba puesto en el desarrollo de habilidades de análisis de la realidad desde una perspectiva teológica, y en el cultivo de una identidad cristiana en sintonía con el marco institucional del catolicismo.

El desafío al que se enfrentó esta comunidad de académicos era cómo traducir las ideas de la TL en un discurso digerible y pertinente a la realidad de los católicos populares marcados por las realidades de pobreza y desigualdad, y por una formación educativa no habituada a la asimilación de discursos académicos y a la reflexión crítica. Para ello, era indispensable el hacer dialogar la tradición cristiana con la cultura radical popular, de tal manera que se construyese un discurso en el cual los cristianos de base pudieran reconocerse y construirse como agentes de su propio destino sin necesidad de tener que abandonar su experiencia religiosa.

En la línea de lo dicho, desde sus orígenes, la TL se preguntaba por la pertinencia social de su discurso para la *praxis* de los cristianos militantes en un contexto sociopolítico convulso. En clara sintonía con la teología conciliar de los «signos de los tiempos», planteaba que el quehacer teológico consistía en un análisis crítico de las circunstancias históricas y de la práctica eclesial a la luz del Evangelio. Al decir de Gustavo Gutiérrez,

«la reflexión teológica sería, entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la Palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica» (1990, pp. 80-81).

La teología de Gutiérrez requería como un «acto primero», como una condición previa, una experiencia de fe y un compromiso de servicio que pudieran ser examinados con «actitud crítica» en relación con la realidad «no a partir de un gabinete, sino echando raíces, allí donde late en este momento, el pulso de la historia, e iluminándolo con la Palabra del Señor de la historia [...] para llevarlo a su pleno cumplimiento» (Gutiérrez, 1990, p. 87). En otras palabras, se planteaba un método teológico que todos los cristianos y las cristianas, sin importar sus diferencias socioeconómicas y culturales, podían utilizar para orientar, examinar y dar sentido a su experiencia personal, su acción pastoral y su compromiso público. Éste se aplicaba y adecuaba a los distintos públicos y contextos pastorales a partir de la metodología de «revisión de hechos de vida», que se plasmaba en las reuniones de comunidades cristianas que utilizaban para su reflexión el esquema de «ver» o recoger la realidad, «juzgarla» desde el evangelio y elaborar criterios desde la fe para «actuar» en ella.

Desde el argumento de Gutiérrez, la teología entendida como una reflexión crítica y una lectura de los «signos de los tiempos» era una invitación a incentivar y renovar el compromiso de los cristianos en la historia; es decir, ser permeables y sensibles a las circunstancias temporales en que les tocaba ser testigos de la fe. El mismo trabajo de Gutiérrez respondía a un contexto determinado: la convulsa década de 1960, en que las políticas reformistas y las teorías del desarrollo habían demostrado su incapacidad de transformar las causas estructurales de la desigualdad en Latinoamérica, y, más bien, se acentuaba la creencia en una revolución social inspirada en el marxismo que cambiase radical y cualitativamente las condiciones entonces vigentes. Para este autor, la región se encontraba inmersa en un «proceso de liberación» que exigía la superación de la

dependencia económica, social y política, pero en un marco más amplio que daba cuenta de un «devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del ser humano a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el ser humano se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino» (Gutiérrez, 1990, pp. 176-177). Desde esta mirada, lo que pasaba en Latinoamérica era parte de la aspiración universal y cristiana, recogida en la constitución conciliar *Gaudium et Spes*, de promover una liberación integral de las personas, en el sentido de que alcanzasen las condiciones fundamentales para ejercer sus derechos y tener una vida digna.

Este escenario convulsionado y desigual de América Latina le exigía a la Iglesia católica «sacudirse de la protección ambigua» de «los usufructuarios del orden injusto», y tomar «una mayor conciencia política» y de las causas profundas de la realidad latinoamericana (Gutiérrez, 1990, p. 181). En otras palabras, la Iglesia debía comprometerse con el «proceso de liberación» a través de la colaboración con los agentes del cambio social, la «denuncia profética» de las causas de la desigualdad y la promoción de una «evangelización concientizadora y liberadora de los oprimidos» (Gutiérrez, 1990, pp. 210-220). Esto no era una mera opción racional y política, sino que estaba cimentada en una reflexión teológica a la luz de los «signos de los tiempos», los textos bíblicos y la espiritualidad cristiana, donde la liberación de los oprimidos latinoamericanos era una forma de actualizar la misión de la Iglesia de manifestar la acción salvífica de Cristo en la historia concreta de la humanidad. Libertad y salvación eran categorías que se enriquecían mutuamente y permitían encarnar el mensaje cristiano (Gutiérrez, 1990, pp. 239-287).

Por lo dicho, la TL era, ante todo, la propuesta de un método: partir de la realidad personal, pastoral, social y política para recoger elementos que puedan ser examinados a la luz del mensaje cristiano y, a partir del análisis previo, esbozar criterios para la acción. En las actividades de formación, el aprendizaje de dicho método teológico era el eje central de la experiencia. Siguiendo esta propuesta, en las Jornadas de Reflexión

Teológica existía una primera sección de iniciación, donde los temas presentaban las categorías fundamentales de la TL: la teología como reflexión eclesial comunitaria acerca de la *praxis*, la revelación de Dios en la historia y los fundamentos del análisis bíblico. Es decir, se trataba de socializar a quien participaba por primera vez en el curso en la noción de que todo sujeto era capaz de elaborar una reflexión teológica a partir de su propio contexto, y de familiarizarlo en algunos conceptos y herramientas que le ayudarían a ejercitar y afinar dicha habilidad. En ese sentido, como aprendió Yolanda Díaz, militante de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) y agente pastoral en Chiclayo, «el curso no propone acciones o modelos, sino que cada quien los construye como fruto de estos espacios de reflexión».

Para aterrizar dicha propuesta, además de la realización de charlas, se daban trabajos grupales denominados «comisiones», las cuales permitían la apropiación de los contenidos teológicos a partir de experiencias concretas. Cada conferencia terminaba con algunos textos bíblicos o del magisterio de la Iglesia que debían reflexionarse a partir de preguntas orientadoras. Las comisiones contaban con un coordinador, quien fungía de facilitador para orientar la discusión pero sabiendo situarse frente a las expectativas y características de su grupo. El padre Pedro De Guchteeneere, quien desempeñó varias veces esta función, recuerda que si había problemas de comprensión, se reconstruía los puntos clave de la charla o, incluso, se colocaba ejemplos que pudieran aterrizar mejor los conceptos. Si hacía falta se apelaba a otros recursos didácticos como el uso de cantos o de sociodramas para retomar la atención o facilitar la reflexión a partir de elementos de los marcos culturales de los participantes⁶⁰.

Para el trabajo efectivo de las comisiones era importante la coordinación estrecha con los coordinadores, por lo que el equipo organizador sostenía con ellos reuniones de planificación y, adicionalmente durante los días del curso, recibían pautas directamente de los ponentes para orientar

60 Entrevista al padre Pedro De Guchteeneere, 13 de marzo de 2015.

sus trabajos. El padre Luis Fernando Crespo sintetiza algunas de las recomendaciones centrales en las que se insistía para la preparación de estos colaboradores, aunque reconoce que cada uno de ellos iba desarrollando su propio estilo como fruto de sus propios aprendizajes. En particular, la formación bíblica para el cultivo de la espiritualidad y la práctica cristiana eran aspecto medular en esta dinámica, por lo que cada trabajo de comisión debía ser un «contacto directo y gratuito con los textos bíblicos». Primero se debía «trabajar el texto y comprender su mensaje para luego pensar su aplicación». La Biblia debía «leerse con gratuidad» para luego dar paso a una «lectura militante». En el mismo sentido, los facilitadores debían orientar las reflexiones para que no solo fueran un «contar experiencias, pero sí hablar de Dios desde la experiencia»⁶¹.

La efectividad del método pasaba por dos factores. En primer lugar, porque, a decir del padre Crespo, era un «refuerzo de un entrenamiento previo», en la medida en que la mayoría de comunidades, movimientos y parroquias de la corriente de la TL aplicaban la «revisión de hechos de vida» como parte de su formación (Crespo, 2015). En el mismo sentido, Jesús Cosamalón, joven laico de la viceparroquia Cristo Redentor del Rímac, recuerda que ya en este espacio había participado de un círculo de estudios, donde había leído «Teología de la liberación» y «Beber en su propio pozo» del padre Gutiérrez, otros textos del teólogo peruano Hugo Echegaray y separatas del Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)^{62,63}. De la misma manera, Yolanda Díaz cuenta que, en su núcleo de la UNEC, la asistencia a las jornadas era «un segundo paso» posterior a una formación inicial que le permitió asistir ya con una experiencia más sólida e inquietudes personales⁶⁴.

61 Entrevista al padre Luis Fernando Crespo, 25 de febrero de 2015.

62 Entrevista a Jesús Cosamalón, 15 de marzo de 2015.

63 El Centro de Estudios y Publicaciones (CEP) es una organización civil fundada en 1970 por el padre Gutiérrez y otros intelectuales católicos para difundir la reflexión teológica producida en el trabajo pastoral con las comunidades cristianas a través de libros, separatas y otros materiales.

64 Entrevista a Yolanda Díaz, 6 de febrero de 2015.

En segundo lugar, los organizadores fueron armando un grupo de coordinadores, quienes habían salido de las mismas canteras del curso y habían perseverado en la corriente eclesial en sus propios contextos pastorales. Pablo Espinoza, antiguo integrante de la comunidad de formación de los Sagrados Corazones durante los inicios de las jornadas, en los años 1980 es invitado a ser coordinador de comisiones aprovechando su formación teológica como religioso⁶⁵. Asimismo, a Jesús Cosamalón, quien, a unos años de involucrarse en los cursos y como estudiante universitario en la PUCP, fue incorporado como jefe de prácticas en el departamento de Teología, también se le convocó para esta tarea.

Otra estrategia pedagógica para lograr los objetivos del curso era la adecuación del lenguaje teológico al público, sobre todo, considerando que un número significativo eran personas que solo habían accedido a formación escolar y, en varios casos sólo a la educación primaria. Por ello, para Carmen Lora era importante saber «recoger las experiencias de la gente» y «ejemplificar lo que tú estabas diciendo teológicamente con lo que ellos vivían cotidianamente»⁶⁶. Por ejemplo, ella usaba casos propios de las experiencias de las mujeres de sectores populares con las que llevaba una pastoral ligada a los comedores autogestionarios, de tal manera que este público pudiera reconocerse y conectar con el discurso teológico. En sus palabras,

Un ejemplo que yo usaba mucho era el de los comedores [populares]. El comedor se junta. Las señoras pagan porque el comedor no es gratis. Tú vas por la mañana y dices cuántos menús vas a llevar. Hacen una chanchita. Ven la cantidad de plata que han juntado. Con esa plata ven todo lo que deben comprar a partir del menú que está previsto. Pero en eso que se prepara, siempre hay, primero, el menú gratis para las que han preparado la comida, y gratis tres o cuatro raciones

65 Entrevista a Pablo Espinoza, 23 de febrero de 2015.

66 Entrevista a Carmen Lora, 24 de febrero de 2015.

para alguien que no puede pagar. Para mí era un ejemplo clarísimo de lo que era estar cerca del pobre⁶⁷.

Sin duda, a esto ayudó que los expositores fueran teólogos, académicos o agentes eclesiales que estaban involucrados en trabajos pastorales con comunidades específicas desde la perspectiva de la TL.

Finalmente, otra herramienta eran los esquemas que eran una separata con la estructura de una conferencia desagregada en puntos e ideas claves, y que siempre iba acompañada de textos bíblicos o del magisterio de la Iglesia. Este documento permitía que los participantes pudieran «seguir visualmente» el discurso del expositor y, adicionalmente, hacer anotaciones personales que reflejaban la manera cómo se apropiaban de los contenidos y elaboraban una interpretación propia a partir de la estructura de la charla⁶⁸. Más allá de eso, los esquemas eran una herramienta para que los agentes eclesiales pudiesen replicar las charlas con sus comunidades de origen, y usar los textos anexos y demás materiales para poder contribuir a la formación de otros y otras.

UNA REFLEXIÓN TEOLÓGICA CON PERTINENCIA SOCIAL

La interacción entre los teólogos y académicos, y un diverso conglomerado de actores eclesiales era, sin duda, otro de los rasgos que hacían de las jornadas una experiencia original. Aunque aún hace falta una investigación sistemática, es innegable que la PUCP y el IBC han constituido dos espacios para la formación y desarrollo de intelectuales católicos comprometidos con el proyecto eclesial de la TL y la transformación del país desde esta perspectiva teológica⁶⁹. Como señala Rolando Ames, politólogo y profesor de la PUCP, las décadas de 1970 y 1980 fueron momentos

67 Entrevista del 24 de febrero de 2015.

68 Entrevista al padre Gustavo Gutiérrez, 8 de abril de 2015.

69 El IBC es una institución civil sin fines de lucro dedicada a la investigación y la formación en la perspectiva de la «opción preferencial por los pobres». Fue fundada en 1974 por el padre Gutiérrez.

de un fluido diálogo entre los científicos sociales y las organizaciones de base, donde se fue aprendiendo a «reelaborar las categorías intelectuales en el diálogo con la gente de base»⁷⁰.

A decir de Ames, esto se hizo posible porque los científicos sociales eran altamente demandados por organizaciones populares y parroquias para brindar formación y claves de interpretación para analizar la realidad. Dicha experiencia marcó una impronta en su manera de comprender el quehacer intelectual al servicio y en diálogo con la vida de las personas, así como para «articular la investigación social con las discusiones sobre el país». De hecho, para los científicos sociales resultaba una experiencia interesante recoger cómo la gente reconceptualizaba los conceptos de la teoría social y desarrollaba «respuestas elaboradas» a partir de sus experiencias y agendas. Era, sin duda, un aprendizaje, porque «la gente popular nos retaba mucho» y demandaba una «formación fina». En particular, las comunidades cristianas acogían positivamente a estos intelectuales católicos por su capacidad de «recoger sus voces» a través del uso del método del «ver, juzgar, actuar» y, por ende, de involucrarlos participativamente en el proceso.

Las jornadas fueron otro espacio de encuentro entre académicos y grupos cristianos de base, donde se construían vínculos de confianza y de cooperación. Para Ames, las comunidades cristianas reconocían a un «grupo de intelectuales amigos», a quienes conocían y con quienes se relacionaban en los cursos y en otros espacios de formación a nivel parroquial. Incluso, durante sus años como senador de la República en el segundo quinquenio de la década 1980, cuando la agenda parlamentaria le dificultaba poder asumir compromisos con las jornadas u otros espacios católicos de formación, la gente insistía mucho en la importancia de su participación «porque él es de confianza» y era del grupo de académicos «de los que nos hablan con la verdad». Por su parte, Yolanda Díaz enunciató la importancia de contar con la presencia de intelectuales públicos y

70 Entrevista a Rolando Ames, 6 de abril de 2015.

milитantes en la izquierda de los años ochenta, como el mismo Ames, Javier Iguíñiz o Gloria Helfer, a quienes veía como «hermanos mayores en la fe», quienes daban «testimonio cristiano» en su actuación política⁷¹. Sin embargo, a pesar de su prestigio, ellos «venían a aprender como todos» e, incluso, eran accesibles a escuchar a la gente. Ella misma, fuera del marco del curso, se contactaba con ellos para pedirles asesoría sobre determinadas acciones de su propio desempeño público.

Por otra parte, las jornadas brindaron una tribuna a esta comunidad académica y eclesial para plantear reflexiones colectivas que se enriquecían con la experiencia pastoral y social de los asistentes a los cursos en una dinámica de intercambio horizontal y mutuo aprendizaje. Desde la perspectiva de Catalina Romero, se partía de plantear aquello sobre lo cual los expositores estaban investigando o escribiendo para validar si correspondía con las experiencias del trabajo pastoral⁷². Más adelante, varias de estas conferencias derivaban en artículos en la revista *Páginas* o publicaciones del CEP, pero que contaban con el ser fruto de un «diálogo teoría-praxis»⁷³. En otras palabras, se trataba de generar un conocimiento teológico con pertinencia pastoral y social; es decir, con el cual los actores eclesiales se reconociesen y que pudiera servir para orientar sus acciones en los diversos contextos donde estaban presentes.

El contexto político peruano y la situación eclesial de la década de 1980 hicieron de este diálogo entre academia, sociedad y comunidades cristianas de base una auténtica exigencia. Si bien los temas de las jornadas

71 Respecto a la actuación política de los intelectuales católicos ligados a la corriente de la TL, hace falta un estudio sobre sus militancias en la Izquierda Unida y otros partidos de izquierda, además de sus intervenciones en debates públicos con posiciones críticas frente al régimen militar (1968-1980) y los gobiernos de la década de 1980 en temas como la política económica y la atención de la pobreza, la violencia y el respeto a los Derechos Humanos, entre otros.

72 Entrevista a Catalina Romero, 19 de febrero de 2015.

73 Por citar algunos casos de ponencias en las jornadas luego publicadas como separatas en *Páginas*, véase Echegaray (1978), Rouillón (1978), Gutiérrez (1979) y León (1984).

se siguieron formulando en el lenguaje teológico de la TL, el dictado de las conferencias y el trabajo de las comisiones no podían eludir el abordaje de la violencia política y las violaciones a los Derechos Humanos, la crisis económica y social, los conflictos intraeclesiales en determinadas diócesis del país. El curso no se centraba en la coyuntura política, porque su objetivo era aportar elementos para una reflexión teológica, pero no podía excluir las vivencias de los participantes.

Como caso concreto, se puede mencionar a los jóvenes de la prelatura de Ayaviri, a quienes Pablo Espinoza, entonces religioso de los Sagrados Corazones, acompañó en su paso por las jornadas. Ellos encontraban en el curso un espacio para poder contar las vivencias terribles que les tocaba experimentar, algo que no podían hacer fácilmente en su lugar de origen. Por ello, Yolanda Díaz recuerda que en las jornadas y en las comunidades de Chiclayo, desde los inicios de las acciones armadas, hubo un rotundo rechazo a Sendero Luminoso y a la idea de «la lucha de clases como eliminación». En un escenario público restringido por los temores propios de un ambiente de conflicto armado interno, las comisiones por esos años se convirtieron en «espacios de catarsis» frente a las dolorosas experiencias de los agentes pastorales, producto de la violencia política y de los conflictos en sus jurisdicciones eclesiales, pero simultáneamente era una oportunidad para «encontrar caminos» y contar con «criterios para el discernimiento de cómo ser cristianos en estas circunstancias».

Pero, más allá de la posibilidad de enunciar las experiencias y reflexionarlas, el equipo de las jornadas buscó construir un discurso sensible al contexto convulsionado y que fuera capaz de proporcionar conceptos teológicos y sociales pertinentes para no sentirse derrotados frente a un escenario desesperanzador. Claro fruto de estos esfuerzos fueron las principales publicaciones de Gustavo Gutiérrez por esos años: «Beber en su propio pozo» (1983), «Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente» (1986) y «El Dios de la Vida» (1989). Los tres libros eran reflexiones sobre la espiritualidad de la TL y estaban enfocados en ofrecer elementos para fundamentar esta perspectiva teológica en relación con una forma

de «seguimiento de Cristo» desde la realidad de América Latina, pero arraigada en la larga tradición espiritual cristiana. Pero, adicionalmente, eran textos que querían ser un mensaje de esperanza que interpelaba a la coyuntura crítica para el país y ofrecía criterios para iluminar la acción de los cristianos y cristianas.

Es interesante enfatizar que los tres libros mencionados nacieron de conferencias dadas en las jornadas y de separatas publicadas por *Páginas* (Gutiérrez, 1981a, 1982b)⁷⁴. Conviene hacer el seguimiento de la trayectoria de dichos textos previa a su publicación formal en la medida en que evidencian cómo el curso sirvió como una plataforma de producción de conocimiento teológico con pertinencia social y pastoral. Por ejemplo, «El Dios de la vida» apareció por primera vez como una charla en el curso de febrero de 1981, en el marco de la segunda sección dedicada al tema de «Dios en la Biblia, en la Teología y en la Iglesia». Habiéndose iniciado las acciones armadas de Sendero Luminoso en el año anterior, aparece una reacción temprana del círculo de la TL por generar reflexión sobre este escenario incipiente de violencia desde la perspectiva cristiana⁷⁵. Como signos que evidencian esta actitud están la charla de Gustavo Gutiérrez y, adicionalmente en ese mismo curso, la realización de un taller dedicado a Teología y Derechos Humanos en América Latina.

El texto es inicialmente publicado como una separata en la revista *Páginas*, en el número de setiembre de 1981 (Gutiérrez, 1981a) y, luego, como un folleto del departamento de Teología. Sin duda, la reflexión en torno a este concepto siguió madurándose antes de la publicación definitiva del libro en 1989, pues la charla se replicó en la segunda sección de agosto de 1983, 1986 y 1989. Como señala el padre Zegarra, el concepto del «Dios de la vida» que es «amigo de la justicia» y que se mantiene «fiel a su pueblo» tuvo una gran acogida porque respondía bien

74 En cada uno de los libros se puede encontrar una nota introductoria que explicita este dato.

75 Comunicación personal del padre Felipe Zegarra, del 16 de junio de 2015.

al contexto convulso de esos días y a las experiencias de los creyentes⁷⁶. Incluso, se anima a sostener que «este nombre ligó más que el de TL» (Zegarra, comunicación personal).

Más allá del caso específico mencionado, durante la década de 1980, la profundización en temas de espiritualidad en la producción del padre Gutiérrez fue clave para fundamentar teológicamente la reflexión y la práctica a favor de la defensa de los Derechos Humanos y de la vida por parte de grupos y organizaciones católicas. Antes de su publicación como libros, dichos trabajos se expusieron y maduraron en espacios eclesiales y civiles. Esto permitía confrontar los supuestos con las experiencias de los agentes pastorales y las cruentas realidades que atravesaba el país. Pero, principalmente, representaba la elaboración de una visión del proceso en curso que, sin abandonar la dimensión crítica, promovía la organización social para contrarrestar los efectos de la violencia. En ese sentido, Ernesto Alayza, ex secretario general de CEAS, refiere que esta reflexión del padre Gutiérrez se constituía en un «discurso anunciativo» frente al «discurso denunciativo» de los sectores conservadores. En otras palabras, estas «frases claves de Gustavo cuando la gente estaba en el piso» eran parte de la elaboración de un lenguaje teológico sensible a las circunstancias y que, sin dejar de reconocer y denunciar los agudos problemas nacionales, miraba más allá de la crisis y alentaba a no perder la esperanza⁷⁷.

Olle Kristenson (2009) ha estudiado la figura del padre Gutiérrez como un teólogo con injerencia en la discusión pública durante la década de 1980, en la medida en que sus artículos en el diario *La República* constituyeron una tribuna para denunciar las violaciones a los derechos humanos y los problemas asociados a la crisis económica desde un punto de vista cristiano y civil. No obstante, es interesante ver cómo este compromiso de intelectual público está ligado a una opción metodológica y ética del padre Gutiérrez. La inquietud por dar criterios de interpretación

76 Entrevista al P. Felipe Zegarra, 23 de enero de 2015.

77 Entrevista a Ernesto Alayza, 10 de marzo de 2015.

de los problemas nacionales desde la fe cristiana y para la acción de los cristianos llevó al teólogo peruano a entrelazar su producción académica con sus intervenciones en medios escritos, eventos académicos y encuentros pastorales. A través del uso de distintos tipos de lenguajes y textos, orales y escritos, fue esbozando una reflexión teológica pertinente con el contexto social, que derivó en los libros ya mencionados⁷⁸. Una estrategia para esto fue la presentación en eventos, como las jornadas, o la publicación de partes de sus proyectos en proceso de redacción a través de *Páginas*, *La República* u otros medios escritos⁷⁹. Pero, principalmente, esto fue posible gracias a la interacción con distintos públicos, principalmente constituidos por actores eclesiales, con quienes validaba sus hipótesis y las enriquecía a la luz de la experiencia real de las personas. Un ejemplo claro de cómo las jornadas fueron aprovechadas para la producción de un saber teológico con pertinencia pastoral y social.

CONCLUSIONES

Los elementos presentados del proyecto educativo de las Jornadas de Reflexión Teológica permiten matizar las lecturas excesivamente politizadas y elitistas de la corriente de la TL en el Perú forjadas, durante la década de 1980, desde los intelectuales de izquierda. Por una parte, el abogado Luis Pásara, ex integrante de UNEC, insistió en que esta corriente teológica formó una élite intelectual de católicos radicales cuyo modelo de militancia marcado por la verticalidad de la relación clero-laicado derivó en un engrosamiento de las filas de los partidos de izquierda y la imposibilidad de que la TL arraigase entre los sectores populares (1986,

78 He llegado a esta conclusión a partir del modelo teórico usado por Carlos Aguirre para entender a Alberto Flores Galindo como un intelectual público que emplea una serie de estrategias, propias de una cultura política de izquierda, para articular su producción académica con sus convicciones políticas y maximizar el impacto de sus reflexiones en los debates públicos (Aguirre, 2007, pp. 184-203).

79 Para algunos trabajos anticipados en *Páginas* ver Gutiérrez (1979, 1981a, 1981b, 1982a, 1982b, 1985).

pp. 80-97). En la misma línea, el historiador y sociólogo Alberto Flores Galindo afirmó que este movimiento «pecó de ser demasiado racional y poco místico» y omitió la tradición de la religiosidad popular que le hubiera permitido dialogar con los sectores populares en sus propios códigos culturales (1987, pp. 11-112).

Sin embargo, las jornadas y otras actividades de formación teológica cuestionan ampliamente esta visión formulada desde la izquierda peruana. El curso constituyó una experiencia de formación de agentes pastorales y líderes populares que manifiesta que la TL contaba con una amplia base social, y con redes en distintos sectores y espacios de la Iglesia y de la sociedad peruana. Adicionalmente, fue un espacio eminentemente pastoral, donde, a partir de una serie de estrategias pedagógicas sistematizadas sobre la base de experiencias previas, se revisaba la práctica de los agentes eclesiales a la luz del contexto social, político y eclesial, pero principalmente a partir de contenidos teológicos y de una metodología de confrontación directa con los textos bíblicos y del magisterio de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Carlos (2007). Cultura política de izquierda y cultura impresa en el Perú contemporáneo (1968-1990): Alberto Flores Galindo y la formación de un intelectual público. *Histórica*, XXXI(1), 171-204.
- Armas, Fernando (1998). Iglesia, sociedad y política de 1950 a nuestros días: un esquema de interpretación histórica. En Armas, Fernando (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)* (pp. 523-562). Lima: PUCP.
- Benavides, Gustavo (1988). Poder político y religión en el Perú. *Márgenes: encuentro y debate*, 2(4), 21-54.
- Bidegain, Ana María (1985). *From Catholic Action to Liberation Theology: The Historical Process of the Laity in Latin America in the Twentieth Century*. Documento de Trabajo N° 48. Notre Dame: University of Notre Dame, The Helen Kellogg Institute for International Studies.

- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Durand Flórez, Ricardo (1985). *Observaciones a Teología de la Liberación: la fuerza histórica de los pobres*. Callao: Obispado del Callao.
- Durand Flórez, Ricardo (1988). *La utopía de la liberación: ¿teología de los pobres?* Callao: s.n.
- Echegaray, Hugo (1978). Vamos caminando. Un nuevo modo de hacer teología. *Páginas*, III(15), 5-10.
- Espinoza, Juan Miguel (2015). Las "Jornadas de Reflexión Teológica" y el desarrollo de un proyecto eclesial posconciliar asociado a la Teología de la Liberación en el Perú: discurso teológico, redes sociales y cultura eclesial (1969-2000). Tesis de maestría en Historia. Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado.
- Flores Galindo, Alberto (1987). Generación del 68: ilusión y realidad. *Márgenes: encuentro y debate*, 1(1), 101-123.
- Garland, Alfredo (1978). *Como lobos rapaces. Perú: ¿una Iglesia infiltrada?* Lima: Servicio de Análisis Pastoral e Informativo.
- Guerra, Margarita (1994). Religión y cultura. En *Historia General del Perú*. La República. Tomo IX. Lima: Editorial Brasa, pp. 281-304.
- Gutiérrez, Gustavo (1979). Oro y Evangelio. El anónimo de Yucay. *Páginas*, IV(20), [separata].
- Gutiérrez, Gustavo (1981a). Dios de la vida. *Páginas*, VI(40), [separata].
- Gutiérrez, Gustavo (1981b). En busca de los pobres de Jesucristo. *Páginas*, VI(38), [separata].
- Gutiérrez, Gustavo (1982a). Entre las calandrias. *Páginas*, VII (49-50), [separata].
- Gutiérrez, Gustavo (1982b). Beber en su propio pozo. *Páginas*, VII(47), [separata].
- Gutiérrez, Gustavo (1985). Hambre de Dios: sí. Hambre de pan: no. *Páginas*, X(68), 7-9.
- Gutiérrez, Gustavo (1990) [1971]. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. 7ª edición. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

- Gutiérrez, Gustavo (2004a) [1989]. *El Dios de la vida*. 3º edición. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones / Instituto Bartolomé de las Casas.
- Gutiérrez, Gustavo (2004b) [1986]. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. 3º edición. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas / Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, Gustavo (2011) [1983]. *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. 9º edición. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Hagopian, Frances (ed.) (2009). *Religious pluralism, democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Idígoras, José Luis (1989). Balance de la Teología de la Liberación. *Revista Teológica Limense*, XXIII(3), 331-351.
- Klaiber, Jeffrey (1996). *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Tercera edición. Lima: PUCP.
- Klaiber, Jeffrey (1997). *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima: PUCP.
- Kristenson, Olle (2009). *Pastor in the shadow of violence. Gustavo Gutiérrez as a public pastoral theologian in Peru in the 1980s and 1990s*. Uppsala: Universidad de Uppsala.
- León, Lorenzo (1984). San Pablo en la predicación de monseñor Romero. *Páginas*, IX(60), [separata].
- Levine, Daniel (1996). *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas / Centro de Estudios y Publicaciones.
- Levine, Daniel (2012). *Politics, religion, and society in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner.
- Löwy, Michael (1999). El cristianismo liberacionista en Latinoamérica. En *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* (pp. 47-104). Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Lynch, John (2012). *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica.

- Marzal, Manuel (1989). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. El caso de El Agustino*. Segunda edición. Lima: PUCP y CONCYTEC.
- Pásara, Luis (1986). *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*. Lima: El Virrey.
- Peña, Milagros (1995). *Theologies and Liberation in Peru. The Role of Ideas in Social Movements*. Filadelfia: Temple University Press.
- Romero, Catalina (1987). *Iglesia en el Perú: compromiso y renovación (1958-1984)*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- Romero, Catalina (2008). Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú. En Romero, Catalina (coord.), *Religión y espacio público* (pp. 17-36). Lima: PUCP y Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas.
- Rouillón, José Luis (1978). José María Arguedas y la religión. *Páginas*, III(15), 11-30.
- Tahar, Malik (2007). La Teología de la Liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, 69(3), 427-456.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vásquez, Manuel (1998). *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

DE LA DIVERSIDAD A LA UNIDAD: DEBATES POLÍTICO-TEOLÓGICOS EN EL PERÚ, 1855-1860

Rolando Iberico Ruiz

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Las ideas políticas de distinguir las esferas religiosa y civil, tan actuales hoy en muchos debates políticos e intelectuales, se enraizaban en el siglo XIX en preocupaciones de grupos católicos ultramontanos por conservar la autonomía eclesial, sin renunciar a la influencia católica sobre el Estado y la sociedad civil. Por otra parte, los debates eclesiológicos sobre las prerrogativas del pontífice, la autoridad de los obispos locales y la supremacía del concilio sobre el conjunto de la iglesia universal, si bien fueron clausuradas temporalmente por las definiciones conciliares en el Vaticano I (1869-1870), han reaparecido tras el concilio Vaticano II (1962-1965) y la redefinición eclesiológica de la Iglesia como «pueblo de Dios». El artículo estudia el ocaso de la diversidad teológico-política dentro del catolicismo peruano decimonónico y las consecuencias que tuvo en la formación de la institucionalidad y la unidad doctrinal católicas de la época. Estos debates se enmarcan en el proceso de romanización de la Iglesia peruana que dio forma a una nueva identidad católica, devocional, clerical y laical.

Los estudios sobre la diversidad religiosa consideran que esta surge producto del proceso de secularización que quiebra los límites jurídicos e institucionales del catolicismo (Berger, 1981); sin embargo, el mismo

proceso secularizador fue —desde sus inicios a fines del siglo XVIII— una de las raíces de la unidad doctrinal e institucional de la Iglesia católica. Como ha señalado Roberto Di Stefano, los estudios historiográficos decimonónicos han asumido acríticamente la unidad doctrinal-institucional de la Iglesia como una categoría histórica válida (2012, p. 198). En el caso peruano, la historiografía sobre la Iglesia católica ha recogido las categorías Iglesia-Estado para el estudio de los debates secularizadores, la desamortización de los bienes eclesiásticos y la expropiación estatal de los espacios civiles como los registros y cementerios. Los trabajos de Rubén Vargas Ugarte (1962), Jeffrey Klaiber (1988b) y Pilar García Jordán (1993) —por mencionar las tres historias del catolicismo peruano del periodo republicano más importantes— asumen esta categoría de la unidad doctrinal-institucional del catolicismo.

Las revoluciones atlánticas —francesa y de independencias— quebraron el vínculo entre el poder político y religioso, pues la autoridad emanaba de la —siempre inestable— voluntad popular y ya no de Dios. Frente a esta situación política, personajes como el monje camaldulense Mauro Capellari, futuro Gregorio XVI (1831-1846), y Joseph de Maistre defendieron la absoluta autoridad doctrinal y jurídica del pontífice y la necesaria autonomía de la Sede Apostólica frente a las pretensiones de los Estados por interferir en ella o en las iglesias locales⁸⁰. Los defensores de las prerrogativas del pontífice fueron llamados ultramontanos, cuyo proyecto teológico y eclesiológico se desplegó a lo largo del siglo XIX, tanto en Europa como en América Latina con variaciones de acuerdo al contexto político-religioso⁸¹. La gran victoria ultramontana se logró en el

80 En 1799 —con el papa Pío VI prisionero de los franceses— Capellari publicó *El triunfo de la Santa Sede y de la Iglesia contra el asalto de los novadores, combatidos y rechazados sus propias armas*. Veinte años después, de Maistre publicó —en la misma línea argumentativa— el libro *Sobre el papa*.

81 A mediados del siglo XIX, en la sensibilidad católica europea tuvo un enorme peso la unificación italiana que reflejaba el avance del liberalismo y las ideas ilustradas, empeñadas en hacer desaparecer el catolicismo. La sensación de persecución que rodeaba al episcopado y al papado adquirió diversos rostros en cada país europeo. En

Concilio Vaticano I, donde se reconoció la infalibilidad pontificia y, con ello, la suprema autoridad pontifica sobre las iglesias locales. Sin embargo, el triunfo del ultramontanismo significó la progresiva deslegitimación de toda forma de teología que cuestionase el primado jurídico-espiritual del papa y la autonomía institucional de la Iglesia católica frente al poder civil. El cuestionamiento de las teologías políticas del siglo XVIII —regalismo, jansenismo y galicanismo⁸²— y sus entrecruzamientos con el liberalismo fueron parte de la batalla librada por el ultramontanismo en pos de la unidad doctrinal e institucional del catolicismo, tanto en Europa como en América Latina.

En el caso peruano, las fuentes de mediados del siglo XIX revelan la presencia de importantes diferencias teológico-políticas entre los actores eclesiásticos, así como el progresivo ascenso de clérigos ultramontanos entre la jerarquía y el clero urbano. La investigación ha permitido identificar a dos grupos católicos en abierto debate teológico y político. Los primeros eran los ultramontanos quienes dieron énfasis a la necesidad de conservar los privilegios económicos y la exclusividad del culto católico en la nación. Los portavoces del ultramontanismo peruano, también, promovieron la firma de un concordato con Roma, que garantizase la independencia del episcopado respecto del poder civil. Se opusieron a las reformas liberales, especialmente a aquellas que tenían pretensiones religiosas. De entre los varios grupos liberales, los denominados liberales-regalistas integraron a

Francia, centro del ultramontanismo, la lucha de los ultramontanos se concentró en que el Estado se reconociese católico y respetase los fueros internos de la iglesia local; mientras que en Inglaterra, país de mayoría anglicana y con una jerarquía restaurada en 1850, los católicos ultramontanos buscaron que se respetase la total independencia de la Iglesia católica respecto al Estado, así como el reconocimiento de la dependencia de Roma. Para un estudio de las adaptaciones políticas del ultramontanismo en Europa, consultar Arx (1998).

82 El regalismo defendía la autoridad del poder civil para intervenir y reformar la disciplina de la iglesia local; mientras que el galicanismo-jansenismo afirmaba la paridad doctrinal y jurídica de los obispos con el papa y la supremacía doctrinal y jurídica del concilio sobre el conjunto de la iglesia universal. En ambas teologías se formaron muchos clérigos y laicos hasta mediados del siglo XIX.

sus posturas liberales las doctrinas político-teológicas del regalismo español con influencias del galicanismo-jansenismo. Dichas teorías político-teológicas defendían la autoridad de los concilios sobre el papado, la independencia jurídico-doctrinal de los obispos respecto del pontífice y la formación de una iglesia nacional dependiente de la autoridad estatal, que detentaba el derecho del Patronato. Para los liberales-regalistas, la idea de una iglesia nacional no se contradecía con la defensa de la tolerancia de cultos, la abolición de los fueros eclesiásticos y los diezmos, y de otros privilegios que retrasaban el «progreso» del país (Basadre, 1976, p. 53). Por ello, el estudio de los debates entre grupos católicos permite comprender el proceso de afianzamiento de la unidad ideológica logrado por el ultramontanismo en las estructuras eclesiales, así como la progresiva eliminación de la diversidad teológica y política dentro de la Iglesia. La victoria ultramontana configuró la nueva historia de la Iglesia católica que deslegitimó la diversidad teológica existente (Anderson, 2000, p. 32; Arx, 1998, pp. 1-2).

Entre los liberales-regalistas se encontraban pensadores como Francisco Javier Mariátegui, Francisco de Paula González Vigil, Benito Laso, los hermanos Pedro y José Gálvez, el canónigo arequipeño Juan Gualberto Valdivia⁸³. No conformaron nunca una asociación, pues se sentían parte del catolicismo; pero sí compartían el bagaje político y teológico que retomaba ideas de autores regalistas, con influencias jansenistas y galicanas. Defendían la idea de una iglesia nacional, autónoma del papado y la curia, y sujeta al derecho del patronato que permitía reformar la disciplina eclesiástica. El otro sector político del catolicismo era el ultramontano. En este grupo destacan los canónigos Bartolomé Herrera, Pedro José

83 El dean Valdivia era un clérigo con pasado liberal-regalista que había publicado contra el celibato y la infalibilidad pontificia. En 1856 firmó la Constitución liberal, y fue duramente criticado por los ultramontanos de *El Católico*. Ese mismo año fue propuesto por el gobierno de Castilla para el obispado del Cuzco, sin embargo fue rechazado por la Sede Apostólica a causa de su adhesión al liberalismo-regalista. En 1859, publicó varias cartas de rectificación de su conducta en las páginas de *El Católico*.

Tordoya⁸⁴, Manuel Antonio Bandini, el obispo Francisco de Orueta, el predicador Mateo Aguilar y los editores de *El Católico*: los presbíteros José Jesús Ayllón, Juan Ambrosio Huerta, Francisco Solano de los Heros y Luis Guzmán. Los ultramontanos defendían la distinción entre las esferas civil y católica, cuya independencia estaba garantizada por sus propios cánones y la vinculación al pontífice. Además, reclamaban la exclusividad del culto católico, la protección del Estado y el reconocimiento del valor moral de la Iglesia católica.

En el Perú, la Revolución liberal de 1854 abrió una coyuntura política propicia para los debates político-teológicos entre ultramontanos y liberales-regalistas que se extendió hasta 1860. Esta coyuntura debe entenderse dentro de una lucha global del catolicismo por adaptarse u oponerse a los valores de la modernidad y a la consolidación del Estado moderno. El triunfo del ultramontanismo implicó la imposición de un modelo eclesial marcado por un fuerte clericalismo y una verticalización del poder eclesial. A inicios de la década de 1860, los debates permitieron fortalecer el proceso de consolidación ideológica de la Iglesia a través de un episcopado y un clero urbano ultramontanos, que permitieron la formación de un laicado católico militante capaz de enfrentarse a los embates de las reformas liberales y seculares de las décadas posteriores. El artículo explora los debates teológico-políticos sobre la relación entre el Estado, la iglesia local y el papado, sus implicancias teológicas y eclesiológicas y el proyecto de Bartolomé Herrera por un Estado católico.

84 Pedro José Tordoya participó activamente en la revolución de 1854 e incluso el mismo presidente Echenique ordenó la suspensión de sus ingresos que le correspondían como miembro del Cabildo por su «reprensible complicación» con la revolución (AAL, IX, p. 92). Tordoya pronto se desilusionó de los intentos de reformas liberales y se mostró partidario, abiertamente, del ultramontanismo.

ENTRE ROMA Y EL ESTADO: LA POLÍTICA REGALISTA Y ULTRAMONTANA (1855-1860)

El 5 de mayo de 1855 se publicó el primer número de *El Católico. Periódico religioso, filosófico, histórico y literario*. El periódico ultramontano tenía la finalidad de «sostener la causa santa del catolicismo, contra los furiosos ataques de que hoy es blanco» y «vindicar á la Iglesia Católica de las calumnias que se la prodigan tal vez por hijos desnaturalizados»⁸⁵. Los «hijos desnaturalizados» de la Iglesia —entendida ésta como una comunidad de creyentes— eran católicos que no defendían los privilegios eclesiásticos y la autoridad pontificia. El periódico no pertenecía al Arzobispado de Lima; sin embargo, sí contaba con autorización tácita del gobierno diocesano pues funcionaba en el local del Seminario de Santo Toribio con una imprenta traída por Bartolomé Herrera de su viaje diplomático a Roma entre 1852 y 1853. La silenciosa aprobación del gobierno eclesiástico de Lima se mantuvo durante los cinco años de vida del periódico.

Por otra parte, un grupo de liberales, afines a las ideas regalistas, publicaron desde mayo de 1855 *El Católico Cristiano. Periódico patriótico, americano y humanista*⁸⁶. Este diario sirvió de plataforma para defender la tolerancia, la libertad de cultos y las propuestas político-teológicas regalistas sobre la relación de sujeción de la iglesia al Estado⁸⁷. Los editores de *El Católico Cristiano* lo denominaban *El Católico curial* por la defensa de la supremacía de la iglesia respecto al poder civil y de la incuestionable

85 «Nuestra conducta». *El Católico*, 5 de mayo de 1855, tomo I, año I, n° 1.

86 El periódico sólo se publicó durante 1855.

87 Armas Asín considera que *El Católico Cristiano* reunió los intereses de los liberales radicales que buscaban «la tolerancia de cultos sin abandonar su sentido cristiano» (1998, p. 89). Sin embargo, su postura a favor de la tolerancia de cultos no significó que renunciaran al catolicismo como elemento central de la configuración nacional, por lo que considerarlos como radicales parecería más bien una exageración que reduciría el debate católico a uno entre conservadores y liberales.

autoridad del Papa en los asuntos de todo el catolicismo⁸⁸. El término 'curial', que proviene de curia romana, servía para descalificar a los ultramontanos como defensores de los intereses de otra nación: los Estados Pontificios cuyo monarca era el papa. En cambio, para los ultramontanos, la curia romana era el órgano del gobierno de una institución universal, no restringida por sus fronteras políticas y cuya autoridad jurídica y espiritual era el pontífice.

En este contexto político, la Convención Nacional —cuya misión era redactar una nueva Constitución— dio inicio al debate sobre la abolición de los diezmos y los fueros eclesiásticos. El problema ha sido denominado como la cuestión religiosa y se inició en julio de 1855, cuando se propuso la abolición de los diezmos. Inmediatamente, desde *El Católico* se defendió el derecho de la Iglesia a percibir los diezmos «establecidos por Derecho Divino en la ley antigua»; pues solo la Iglesia «puede reformarla, variarla ó destruirla» y «el poder temporal no puede pues hacer innovación ninguna á este respecto sin acuerdo o consentimiento del Soberano Pontífice»⁸⁹. En el artículo se establecieron los límites entre el poder eclesiástico y el poder temporal, así como la necesidad de que toda reforma de la disciplina tuviese la autorización del papa. La Iglesia como «sociedad debe vivir sin sujeción ni mediata ni inmediata a otro poder de la tierra», ya que su independencia no es sólo «un hecho divino y eclesiástico, sino civil y político»⁹⁰. La discusión planteada por los ultramontanos tenía dos aspectos claves: el reconocimiento de la independencia jurídico-política de la Iglesia y la sujeción absoluta de la iglesia local a la autoridad jurídica y doctrinal del pontífice. De esta manera, se presentaba a la Iglesia no sólo como una comunidad de creyentes, sino como una institución independiente frente a toda intromisión del poder civil.

88 «Al Católico Curial el Católico Cristiano». *El Católico Cristiano*, 19 de mayo de 1855, año 1, n° 2.

89 «La Iglesia y sus diezmos». *El Católico*, 7 de julio de 1855, tomo 1, año 1, n° 15.

90 «El Católico á los liberales». *El Católico*, 19 de diciembre de 1855, tomo 1, año 1, n° 58.

Los canónigos limeños, en respuesta a la iniciativa liberal, publicaron en *El Católico* una «Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima á la Convención Nacional» redactada por Bartolomé Herrera en setiembre de 1855. La «Exposición» precisaba que la «Iglesia, porque es un poder soberano divino, ha promulgado las leyes que mandan pagar diezmos y primicias, y los derechos de los párrocos»⁹¹. Por tanto, se debía reconocer la soberanía jurídica de la Iglesia católica para legislar y juzgar con independencia sobre asuntos eclesiales. No obstante la presión de la jerarquía y la prensa católicas, en julio de 1856 la Convención abolió los diezmos. *El Católico* denunciaba que:

[El] cisma está consumado. Tomamos el *Comercio* del Sábado y vemos sancionada por una gran mayoría esta ley: artículo 1º 'quedan derogadas las leyes civiles relativas a diezmos, primicias y derechos parroquiales;' y enseguida se procede a la formación del proyecto de dotación del clero. Está consumada la usurpación del derecho natural y divino, propio y exclusivo de la Iglesia, de legislar en orden a la manutención de sus ministros [...] Como cristianos [los convencionales] están obligados a obedecer bajo pecado grave las leyes de la Iglesia relativas a diezmos, primicias y obvenciones parroquiales, y como ciudadanos a pagar la contribución que sobre esto se les imponga. Se ha puesto en lucha la Convención con el Gefe Supremo de la Iglesia, el Ejecutivo con los Obispos, los mandatarios de los pueblos con los curas, y los fieles con sus pastores⁹².

Para los editores de *El Católico*, los convencionales tenían la obligación de obedecer, como católicos, las normas de la Iglesia como parte de la comunidad de creyentes. Sin embargo, su pertenencia a la comunidad eclesial no les daba autoridad jurídica para abolir las leyes canónicas, competencia exclusiva del papado. Por tanto, los ultramontanos trazaban

91 «Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional». *El Católico*, 9 de setiembre de 1855, tomo 1, año 1, n° 25.

92 «Convención cismática». *El Católico*, 23 de julio de 1856, tomo 2, año 2, número 118.

la compleja relación entre el creyente y su participación al interior de la Iglesia. La potestad política y jurídica se encontraba en el papado y la jerarquía, y a los creyentes laicos les correspondía la obediencia. Sin embargo, no se reclamaba una separación radical entre las dos «sociedades», eclesial y civil, pues la ciudadanía era el otro rostro del católico. Los ultramontanos, a diferencia de sus pares europeos, defendieron la confesionalidad del Estado; punto de coincidencia con los liberales-regalistas. Consideraban que por «ley divina» la esfera civil y la religiosa estaban llamadas a permanecer unidas, pero reconociendo sus diversas potestades y jurisdicciones⁹³.

El fuero eclesiástico fue otro tema de debate político para los ultramontanos. En diciembre de 1855, la Convención discutió el artículo 7º de la Constitución que no reconocía privilegios hereditarios, ni fueros personales, ni empleos en propiedad. El diputado ultramontano, y canónigo, José Tordoya pidió la exclusión de la mención a la inmunidad eclesiástica contenida en el artículo, que hacía referencia «a las iglesias, a los bienes eclesiásticos, y a las personas que se emplean en la administración del culto divino» (Congreso de la República del Perú, 1855-1856, p. 30). *El Católico* recordó que la legislación canónica era «de más elevada gerarquía [sic] que una Convención no debe perder de vista cuando es compuesta de representantes católicos y [que] legislan para un pueblo católico»⁹⁴. Por tanto, los convencionales estaban en la obligación, desde la perspectiva ultramontana, a obedecer y considerar los cánones eclesiales antes de legislar para una república y un pueblo católicos.

Por su parte, el diputado José Gálvez, de tendencia liberal-regalista, defendió la abolición del fuero a partir de la exégesis del evangelio: «mi reino no es de este mundo» (Jn 18, 36). Consideraba que «los

93 «Cuál es el mal que amenaza de muerte a ciertas republicas hispano americanas y cual el remedio para extirparlo». *El Católico*, 19 de abril de 1856, tomo 2, año 2, n° 91.

94 «El Católico á la Convención». *El Católico*, 2 de enero de 1859, tomo 2, año 2, número 62. En el mismo artículo se mencionaba la defensa que habían realizado los diputados Tordoya, Águila y Caveró de la inmunidad eclesiástica.

eclesiásticos deben someterse a la autoridad civil en todo lo temporal», pues el mismo Redentor se había sometido a la autoridad civil al considerar que su autoridad era espiritual (Congreso de la República del Perú, 1855-1856, p. 30). El diputado por Huanta, Jervasio Álvarez, confesaba ser católico, pero separaba lo «espiritual y lo temporal» con la competencia exclusiva del primero al clero. Al igual que José Gálvez, respaldaba la eliminación del fuero, ya que el respeto a la autoridad civil viene del ejemplo de Jesucristo quien «obedeció las leyes civiles hasta el extremo de pagar las contribuciones que ellas imponían. Él no les dijo á sus apóstoles; sereis jueces, sereis príncipes; al contrario, les dijo “mi reino no es de este mundo”» (Congreso de la República del Perú, 1855-1856, p. 30). La argumentación liberal-regalista a favor de la abolición del fuero eclesiástico se podría resumir en la pregunta que planteaba José Gálvez a la Convención nacional,

¿Qué diferencia hay entre los clérigos y los seglares, para que exijan ellos tanto para sí? No hay otra sino que ellos son verdaderos pastores, y estos las ovejas. Pero si esto es cierto, y sólo en lo relativo a lo espiritual, también lo es que ellos nos deben dar, ante todo, bueno ejemplo; y no lo es menos que ellos son también, en cuanto a lo temporal, ovejas cuyos pastores son los jefes de la Administración pública (Congreso de la República del Perú, 1855-1856, p. 49)

La tesis político-teológica de Gálvez y Álvarez expresaba con claridad la conjunción de ideas liberales y regalistas. Por un lado, la eliminación de los privilegios coloniales y la separación de las esferas temporal y espiritual, tenían la impronta liberal. Por otro lado, la noción regalista de la sujeción legal de la esfera religiosa a la civil y, por ello, el reconocimiento de la importancia de la religión en la vida pública representaban principios regalistas. Gálvez jugaba con la noción teológica de oveja y pastor que expresa la sujeción de los fieles a la autoridad eclesiástica, cuyo eco político era la sujeción de los obispos a la autoridad pública, confesionalmente católica. Dos esferas, distinguidas y no separadas, pero sí con la sumisión

de la Iglesia a la autoridad administrativa y legislativa del Estado. La discusión de Gálvez y Álvarez estaba vinculada no sólo al proceso de definición institucional de la Iglesia, sino también al del Estado. A pesar de la presión ultramontana, el 7 de enero de 1856 la Convención aprobó la abolición de los fueros personales, incluido el eclesiástico, por 48 votos a favor y 19 en contra⁹⁵.

Varios meses después, en octubre de 1856, se promulgó la Constitución liberal. Un nuevo debate surgió entre los sectores ultramontanos del clero, pues debían resolver si era legítimo o no jurar obediencia civil a la nueva carta que abolía los fueros. La jura de la Constitución por parte de los obispos constituía un acto político, de raíces regalistas, que era signo de la obediencia de la jerarquía eclesiástica al Estado. Además, la juramentación episcopal representaba un gesto de respeto por las leyes y el orden nacional con un claro contenido cívico y político, pues ellos detentaban la unidad y la estabilidad que el catolicismo daba a la sociedad. Sin embargo, los obispos se negaron a jurar la Constitución, pues los intereses eclesiales estaban sobre los del poder civil. A través de *El Católico* se defendió el derecho de los obispos a no jurar la Constitución. Los obispos defendían que juraron obedecer y defender los cánones y leyes de la Iglesia y la primacía del papa como «soberano universal de todos los pueblos y de todos los soberanos que no hayan abjurado el catolicismo en el orden eclesiástico y religioso». Desde esta perspectiva, la aceptación y defensa de la primacía del papa y las leyes de la Iglesia era «mostrarse verdadero católico, y en los Obispos dignos príncipes de esa sociedad religiosa que llamamos Iglesia»⁹⁶. Por ello, como auténticos católicos, y maestros de la

95 La Convención Nacional afectaba los intereses de dos sectores importantes de la sociedad peruana de entonces: el clero y el ejército.

96 «¿Los Obispos y el clero están obligados á jurar la Constitucion?». *El Católico*, 18 de octubre de 1856, tomo 2, año 2, n° 142.

fe, los obispos no debían jurar la Constitución que «ha obrado sin derecho» pues ni los obispos ni el clero son empleados de la nación⁹⁷.

La argumentación ultramontana destacó la independencia de la Iglesia frente al poder civil y, con ello, la de los obispos pertenecientes a la jerarquía de la sociedad eclesiástica —es decir una institución— que era la Iglesia católica. Se trataban de dos instituciones distintas con regímenes diferentes, aunque con la superioridad de la Iglesia. Sin embargo, un grupo del clero se opuso a la postura política del ultramontanismo. Los diputados y presbíteros Pablo Huapaya (suplente por Cajatambo), Bartolomé Aguirre (suplente por Carabaya), Julián del Águila (Maynas) y Juan Gualberto Valdivia (Camaná), y el diputado y subdíacono Ubaldo Arana (Huari) firmaron y juraron la Constitución de 1856. *El Católico* denunció a estos clérigos que habían «traicionado los sagrados deberes de su ministerio». Eran nuevos «Judas» que entregaban «a su Maestro divino en la persona de la Iglesia»; eran traidores de los valores del catolicismo. Este episodio muestra claramente las diferencias político-teológicas al interior del clero y la falta de unidad ideológica e institucional.

La jerarquía episcopal, finalmente, decidió pronunciarse en octubre de 1856 contra la juramentación de la Constitución, como había adelantado *El Católico*. El arzobispo de Lima, José Manuel Pasquel, y los obispos sufragáneos Francisco de Orueta, obispo de Ega y auxiliar de Lima, Santiago José O'Phelan de Ayacucho y Pedro Ruiz de Chachapoyas, redactaron una «Nota» al Ministerio de Culto donde explicaban sus razones para no jurar la Constitución. Alegaron, como lo había hecho ya el periódico, que la Constitución había derogado el fuero eclesiástico «sin la autorización de la Santa Sede». Incluso los principios constitucionales eran opuestos a la autoridad de la Iglesia «como que la redujera a esclava del poder civil, y la desnudara de todas sus inmunidades». Dicha nota estableció la postura política oficial de la jerarquía eclesiástica que reclamaba

97 «¿Los Obispos y el clero están obligados á jurar la Constitucion?». *El Católico*, 18 de octubre de 1856, tomo 2, año 2, n° 142.

se reconociese la independencia institucional de la Iglesia. Solo el concordato, continuaba la nota, permitiría definir con la Sede Apostólica la reforma de los «puntos de disciplina, siendo uno de los principales el que mira al régimen eclesiástico»⁹⁸. En este punto, los obispos reclamaban necesidad de que el Estado estableciera un concordato con Roma, que reconociese la institucionalidad internacional de la Iglesia católica.

En *El Comercio* aparecieron diversos artículos contra la actitud del arzobispo y los obispos a quienes se acusó de promover la anarquía por negarse a jurar la Constitución. Incluso llegaron a cuestionar si eran buenos sacerdotes, morales y humildes, pues no había otra explicación para el temor a perder el fuero⁹⁹. Los liberales recurrieron al discurso eclesiástico de la unidad y el orden que otorgaba la Iglesia, para acusar a sus jerarcas de ser principio de anarquía por negarse a jurar la Constitución. Desde una perspectiva teológica-política, Francisco de Paula González Vigil escribió que la actitud de los obispos correspondía a la del «Dios del Sinaí», que actuaba como soberano al imponer los diezmos, y no a la del «Dios del Calvario» que no imponía ninguna carga a los fieles (González Vigil, 1856). La crítica de Vigil contra los privilegios de la jerarquía, sostenida bíblicamente, oponía el Dios de Moisés al Dios de Jesucristo, el Dios de la opresión con el de la libertad, el Dios soberano con el Dios crucificado. Resulta a todas luces una lectura provocativa de los textos bíblicos, pues para Vigil el debate también concernía asuntos eclesiológicos; es decir, era importante definir qué era auténticamente evangélico y qué correspondía a la naturaleza de la misma Iglesia.

Los debates sobre la Constitución permitieron exponer las ideas político-teológicas de los obispos. En 1856, en la «Representación ante la Convención Nacional», que denunciaba la ilegalidad de la abolición del

98 «Nota del Ilustrísimo Metropolitano y demás obispos sufragáneos residentes en la Capital contestando la circular del Ministerio del culto sobre el juramento de la constitución». *El Católico*, 27 de octubre de 1856, tomo 2, año 2, n° 145.

99 «La Constitución. Al Católico del sábado 18». *El Comercio*, 20 de octubre de 1856, n° 5168.

diezmo y del fuero promulgada por la nueva Constitución, los obispos peruanos ratificaron dicha relación al reconocer «al Pontífice Romano como á su centro de unidad, como al Primado de la Iglesia universal, cuya primacía no es como quiera únicamente de honor, sí que principalmente consiste en la plena y absoluta jurisdicción que ejerce sobre todas las Iglesias particulares [...]»¹⁰⁰. En las antípodas de la eclesiología ultramontana, el clérigo Francisco de Paula González Vigil consideraba a los obispos como sucesores de los apóstoles y, por tanto, en la misma condición jurídica y doctrinal que el pontífice; sobre quien recaía solo el primado de honor. Desde *El Católico* se acusó a González Vigil de «querer hacer protestantes á los Obispos católicos», pues los separaba del papa con el pretexto de defender los derechos históricos del episcopado católico¹⁰¹. González Vigil escribía, en consonancia con el episcopalismo del XVIII, que «los Obispos son absolutos en sus Iglesias respectivas», pues detentaban autoridad doctrinal y jurídica en sus diócesis. Incluso, llegó a decir que el «gobierno de la Iglesia es democrático»¹⁰². Para González Vigil, la renuncia de los obispos a sus derechos episcopales (jurídicos y doctrinales) a favor de Roma era un abandono de la antigua tradición teológica de la iglesia. En este sentido, la noción de iglesia estaba vinculada al sentido teológico de comunidad de creyentes, donde el obispo y sus fieles constituyen la iglesia local regida exclusivamente bajo la autoridad episcopal (Di Stefano, 2012, p. 221). Por esto, González Vigil era acusado por *El Católico* de «protestante», «enemigo de la Iglesia» y «enmascarado destructor» de los derechos eclesiales. La actitud de González Vigil era «¡rara y extraña inconsecuencia de un sacerdote católico!», porque no correspondía a la identidad católica, propugnado por el ultramontanismo.

100 «Raro modo de discurrir de los que impugnan la Representación de los obispos». *El Católico*, 20 de agosto de 1856, tomo I, año II, n° 125.

101 «El Pontífice Romano y el presbítero Vigil». *El Católico*, 3 de mayo de 1856, tomo I, año II, n° 95.

102 «El Católico al buen sentido. Una serie de artículos o sea una contestación oportuna». *El Católico*, 18 de junio de 1856, tomo I, año II, n° 108.

La negativa de los obispos a jurar la Constitución se mantuvo en pie. La Convención Nacional, los grupos liberales y la Constitución de 1856 fueron rechazadas por varios sectores de la sociedad, especialmente por clérigos y militares (Del Águila, 2013, p. 151). En este contexto político, a fines de octubre de 1856, Manuel Ignacio de Vivanco encabezó desde Arequipa un levantamiento contra la Constitución, bajo el grito de «viva Jesucristo». Los rebeldes afirmaron que la Convención había traicionado los principios nacionales al atacar a la Iglesia católica, y expresaba el descontento y el conservadurismo político-religioso de los arequipeños (Armas, 1998, p. 96)¹⁰³.

LA REPÚBLICA CATÓLICA ULTRAMONTANA: ECLESIOLOGÍA ULTRAMONTANA Y EL PROYECTO CONSTITUCIONAL DE BARTOLOMÉ HERRERA

En 1855, el Cabildo catedralicio de Lima publicó una «Exposición del Capítulo Metropolitano», escrita por Bartolomé Herrera, como parte del debate sobre la tolerancia de cultos. En dicho escrito, el canónigo ultramontano desarrolló con claridad la teología de la Iglesia como una «sociedad perfecta» frente a los devenires del Estado y la sociedad. El documento afirmaba que:

La más perfecta [sociedad] será aquella, que mantenga los entendimientos y los corazones acordes, en los puntos de mayor interés para la humanidad. [...] la sociedad de que hablamos no puede ser otra que la que posea en su seno una autoridad reconocida por divina é infalible, que establezca dogmas invariables, y que guíe las almas al mismo bien sumo, enlazadas por la caridad. Tal sociedad no existe

103 La revuelta de Arequipa tuvo un marcado componente religioso y político que vinculaba intereses regionales con la identidad católica de algunos sectores sociales del sur.

fuera de la Iglesia Católica. *Ella es pues la sociedad más perfecta que puede concebirse en el mundo*¹⁰⁴.

La Iglesia católica se concebía teológicamente como *societas perfecta* (sociedad perfecta), cuya cabeza era el romano pontífice y cuyo principio de inmutabilidad permitía sustentar la unidad ideológica. Esta teología estaba enraizada en los desarrollos eclesiológicos posteriores al concilio de Trento, donde se había intentado imponer la potestad del papa respecto a la de los obispos. Sin embargo, en dicho momento, la oposición de los prelados franceses y españoles había evitado que se reconociese como magisterio eclesiástico la supremacía pontificia sobre la Iglesia (Jedin, 1960, p. 120). La «sociedad católica» se entendía, por lo tanto, como una institución clerical conformada por el papado, el episcopado y los presbíteros en quienes se manifestaba la diferencia frente al mundo civil. Dicha oposición no significaba contradicción, pues la superioridad moral de la Iglesia corregía las falencias de la sociedad civil, siempre imperfecta. Como institución divina era principio de orden, estabilidad y desarrollo para el orden civil.

La «sociedad perfecta», definieron los ultramontanos, era inmutable a lo largo de toda la historia, por lo que no podía estar sometida a la autocracia civil, que se hallaba siempre en devenir. La Iglesia como «sociedad perfecta» tenía sus propias leyes, instituciones, fueros y normas jurídicas y doctrinales cuyos fines eran en sí mismos sagrados. Con ello, la Iglesia católica se definía según parámetros jurídicos y políticos que la equiparaban al Estado moderno y, dados sus orígenes y fines sagrados, ordenaba y moralizaba al país. Además, la eclesiología de la *societas perfecta* fortalecía la identidad católica del Estado, pues «entre las naciones, las más perfectas serán las formadas por católicos»¹⁰⁵. De esta forma, se vinculaba la

104 «Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, Sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y de propiedad de la Iglesia». *El Católico*, 15 de agosto de 1855, tomo I, año I, n° 23; el resaltado es mío.

105 «Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, Sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y de propiedad de

estabilidad, el orden y el progreso, valores asociados al progreso secular, con los principios teológicos de la «sociedad perfecta». En este sentido, la eclesiología ultramontana reclamaba el derecho a tener una clara presencia pública e influencia en la vida del país, pues la Iglesia formaba parte del desarrollo nacional. El proyecto constitucional de Bartolomé Herrera de 1860 se encuentra en esta comprensión política de la eclesiología ultramontana. Sin embargo, este principio atentaba contra las propuestas liberales que buscaban reducir a los competidores del Estado como la Iglesia (Ivereigh, 2000, p. 17).

A inicios de 1860, Ramón Castilla convocó a una nueva Asamblea, cuyo presidente fue el clérigo ultramontano Bartolomé Herrera¹⁰⁶. El presbítero presentó a los diputados su Proyecto de reforma constitucional, producto de su trabajo «en unión de hombres muy patriotas, muy ilustrados y muy conocedores del Perú» (Herrera, 1860, p. III). Herrera trazó la línea entre el verdadero peruano y católico que reconocía por su educación e ilustración la inconveniencia de la Carta del 56. Herrera afirmó que la libertad de la Iglesia, de derecho divino, «há sido y será siempre el mas fecundo manantial de la libertad civil y política» (1860, p. VII). Por tanto, para Herrera era importante reconocer la independencia de la Iglesia sin negar su participación en la vida pública de la república, pues:

La Iglesia es, como las naciones, una Sociedad independiente y soberana. Los Cánones son los principios de derecho de los pueblos católicos respecto de la Iglesia. Los Concordatos son los Tratados que con ella se celebran. Con que todo Estado Católico ha de tener como norma de sus actos, respecto de la Iglesia, los Cánones y el Concordato (Herrera, 1860, pp. VII-VIII).

la Iglesia». *El Católico*, 15 de agosto de 1855, tomo I, año I, n° 23.

106 En 1857, el teniente Pablo Arguedas ingresó al Parlamento para clausurarlo por atentar contra los derechos del clero y del ejército. Ramón Castilla convocó en 1858 a un nuevo Congreso que fue cerrado en julio de 1859 cuando se intentó vacar al presidente provisorio. Finalmente en ese mismo mes se convocó a una nueva Asamblea constituyente con la finalidad de elaborar una nueva constitución.

Por tanto, la premisa de partida era que la república era católica y por tanto la Constitución, propuesta por Herrera debía regirse en temas vinculados a la Iglesia de acuerdo a los cánones y a un futuro concordato. Herrera buscaba que el Estado reconociera la dependencia de la Iglesia local de la Sede Apostólica y que el papado fuera el nuevo actor en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El proyecto constitucional de Herrera se sustentaba en presupuestos ultramontanos y exigía el reconocimiento de que la Iglesia era una *societas perfecta*, «independiente y soberana» como el Estado.

El criterio de ciudadanía estaba dado por la religión católica. Por ello, los extranjeros serían reconocidos como ciudadanos plenos si habían acreditado respeto «á la Religion, buenas costumbres y obediencia á las autoridades y á las leyes» (Herrera, 1860, p. 3). Inclusive, el ejercicio de las garantías constitucionales, como la libertad económica, estaba ligado primero al respeto de la religión y, luego, a la salud pública, a la seguridad pública y a terceros (Herrera, 1860, p. 9). La religión constituía el eje estructurador de la unidad del Estado y la garantía de la defensa de una verdadera libertad. Por tal razón, incluía la restauración del fuero eclesiástico como garantía jurídica de la independencia eclesial frente a los intereses políticos y sociales del poder civil. Además para Herrera, la Iglesia católica era el poder conservador que garantizaba el equilibrio y el orden político y social de la República. Por ello, el proyecto consideraba que en el senado tres de los treinta miembros debían provenir de la jerarquía y el arzobispo de Lima debía pertenecer al Consejo de Estado (Herrera, 1860, p. 22, 45). Con ello, la Iglesia católica conformaba la misma estructura del poder civil y se realizaba el sueño ultramontano de una República auténticamente católica, que reconocía la institucionalidad de la Iglesia y su autonomía jurídica depositada en el romano pontífice.

CONCLUSIONES

Los debates entre ultramontanos y liberales, especialmente los partidarios de las ideas regalistas, ponen de manifiesto que el catolicismo decimonónico no tenía una unidad ideológica. Las discusiones analizadas muestran que la Iglesia católica se encontraba en proceso de definición de su propia teología y roles políticos en el nuevo orden surgido de las revoluciones atlánticas y de independencia. El programa político y teológico del ultramontanismo en el Perú se insertó en la política pontificia de asegurar la independencia jurídica y política de la Iglesia —entendida como una institución— respecto del Estado. Como ha estudiado Di Stefano (2012), el surgimiento de la noción jurídica para definir a la Iglesia como una sociedad independiente del Estado —la sociedad perfecta— forma parte de estos cambios abiertos por la secularización de la política decimonónica.

La definición institucional de la Iglesia católica, bajo la impronta ultramontana, forma parte del mismo proceso de constitución del Estado peruano durante el auge del guano. En este sentido, la coyuntura de la Revolución de 1854 permitió abrir un espacio de debate sobre la definición del rol de la Iglesia como actor político y los límites de su poder en relación a los del propio Estado, cuyos ingentes ingresos guaneros habían permitido ampliar su papel en el país. Los ultramontanos consideraron importante el reconocimiento y la protección del Estado, a través de la exclusividad del culto católico en el Perú. Reclamaron la oficialidad de la religión católica, combatieron la tolerancia de cultos, debatida en la Convención Nacional y se opusieron a la Constitución de 1856, que abolió los diezmos y los fueros. Sin embargo, los ultramontanos evitaron entrar en abierto conflicto con el Estado. Además, estaban vinculados al gobierno civil a través de Bartolomé Herrera, el arzobispo Pasquel, quienes mantuvieron una actitud de cautela, y los diputados Tordoya, Terry y Bandini, miembros todos del Cabildo Metropolitano de Lima. En este sentido, el conflicto entre el ultramontanismo y el liberalismo nunca adquirió el

rostro de un conflicto violento entre Estado e Iglesia como en México¹⁰⁷. Tanto Ramón Castilla como los ultramontanos evitaron a toda costa una confrontación abierta. La oposición ultramontana era contra la políticamente frágil Convención Nacional, mas no contra el Ejecutivo.

Los ultramontanos peruanos compartieron los principios teológicos de sus pares europeos como la defensa del poder absoluto del Papa y la comprensión de la Iglesia católica como una *societas* perfecta. Esto les permitió hablar de la Iglesia como una sociedad autónoma —una institución jurídica y política con pleno derecho— con su propia legislación y autoridad doctrinal. Por otra parte, la eclesiológica regalista, como la de González Vigil, apelaba a una noción de Iglesia propia del Antiguo régimen, vinculada a un orden político confesional donde el poder eclesial estaba compuesto por los diversos episcopados de la gran comunidad que era la iglesia universal. Esta eclesiología se había reformulado —y deslegitimado— en el contexto republicano y liberal. Se reconocía la supremacía espiritual de la Iglesia, la disciplina eclesiástica era competencia del gobierno, que se consideraba católico. La Iglesia garantizaba al gobierno la moralidad del conjunto de los ciudadanos católicos, pues en ella reposaban los principios del orden y la estabilidad social. Sin embargo, los mismos defensores de esta eclesiología reclamaban la tolerancia de cultos que minaba el principio de la unidad entre lo temporal y lo espiritual. Incluso, los más radicales reclamaron la libertad de cultos¹⁰⁸. Los liberales-regalistas defendían una eclesiología cuya principio político requería la confesionalidad explícita del poder civil —el monarca en el Antiguo régimen— sobre quien recaía la autoridad eclesial y que había sido quebrada por las independencias, cuyo principio de legitimación era la soberanía popular.

107 En México, el obispo de Michoacán Clemente de Jesús Munguía declaró que observar la Constitución mexicana de 1857 era un pecado contra la Iglesia y sus cánones (Brading, 2000, p. 131).

108 «Libertad de cultos». *El Católico Cristiano*, 19 de mayo de 1855, año 1, n° 2.

La progresiva victoria ultramontana en el Perú significó la configuración de la Iglesia católica, sustentada en una sólida estructura institucional y clerical orientada hacia Roma, en la unidad ideológica y en la formación de un laicado militante liderado por el clero. La teología del papado y de la «sociedad perfecta», cuestionada por los liberales-regalistas durante la coyuntura liberal, se cerró a favor del ultramontanismo luego del concilio Vaticano I con la Constitución dogmática *Pastor Aeternus* (1870), que declaró dogma la infalibilidad pontificia. Dos ejemplos ilustran la interiorización del proceso de romanización y la victoria ultramontana en el caso peruano. En 1873, el liberal y regalista Francisco Javier Mariátegui publicó su *Manual del regalista* con la finalidad de superar la tremenda ignorancia que tenía la juventud de las «regalías nacionales», especialmente en lo referente a las relaciones Iglesia-Estado, pues se había olvidado los derechos estatales sobre el catolicismo (citado en Klaiber, 1988a, p. 32). Cuarenta años después, en 1913, el señor Fausto Ortiz de Zevallos, miembro de la élite económica limeña, afirmaba en su testamento haber sido «antiguo alumno del Seminario de Santo Toribio, Terciario Franciscano y Director y Delegado de la Obra Expiatoria de Montigleon de Francia en el Perú». Luego de confesar su fe católica declaraba en forma clara y directa «que nunca he sido masón ni liberal, y que privada y públicamente he sido sumiso al Sumo Pontífice, como único soberano y señor legítimo de los Estados Pontificios y de todos sus derechos» (citado por Portocarrero, 2004, pp. 91-92).

La secularización es el proceso clave para entender el camino hacia la unidad institucional e ideológica del catolicismo, que significó el debilitamiento y la casi desaparición de las interpretaciones teológicas que cuestionaban la supremacía pontificia y la independencia jurídico-política de la Iglesia católica. La diversidad teológica fue progresivamente deslegitimada como ocurrió con los católicos liberales-regalistas, a quienes se acusó de «protestantes» y «cismáticos» por oponerse a la eclesiología ultramontana. El ocaso de la diversidad teológica y la secularización permitieron fortalecer institucionalmente el catolicismo durante el siglo

XIX y con ello la Iglesia logró reconfigurar su posición en los nuevos escenarios políticos, donde la pluralidad de nuevas opciones políticas y religiosas iban abriéndose espacios. Sin embargo, la misma secularización que otorgó unidad ideológica e institucional al catolicismo durante el siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX, hoy está borrando las fronteras ideológicas e institucionales de la Iglesia católica. La creatividad teológica y el cuestionamiento a la institución forman parte del regreso de la diversidad al seno del catolicismo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

AAL. Archivo Arzobispal de Lima. Notas del Supremo Gobierno.

Anderson, Margaret (2000). The Divisions of the Pope: The Catholic Revival and Europe's Transition to Democracy. En Ivereigh, Austen (ed.), *The Politics of Religion in an Age of Revival* (pp. 22-42). Londres: ILAS, University of London.

Armas Asín, Fernando (1998). *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Lima: PUCP, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Arx, Jeffrey von (1998). Introduction. En Arx, Jeffrey von (ed.), *Varieties of Ultramontaniam* (pp. 1-11). Washington D. C.: The Catholic University of America Press.

Basadre, Jorge (1976). Para la historia de las ideas en el Perú. *Scientia et Praxis*, 10, 52-65.

Berger, Peter (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairos.

Brading, David (2000). Ultramontane Intransigence and the Mexican Reform: Clemente de Jesús Munguía. En Ivereigh, Austen (ed.), *The Politics of Religion in an Age of Revival* (pp. 115-142). Londres: ILAS, University of London.

Casas, Bartolomé de las (1855, 9 de setiembre). Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional. *El Católico. Periódico religioso, filosófico, histórico y literario*, 1(1), 25.

- Congreso de la República del Perú (1911). *Diario de Debates. Convención Nacional (1855-1856)*. Lima: Empresa tipográfica Unión.
- Del Águila Peralta, Alicia (2013). *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Di Stefano, Roberto (2012). ¿De qué hablamos cuando decimos «Iglesia»? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1, 197-222.
- García Jordán, Pilar (1993). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- González Vigil, Francisco de Paula (1856, 6 de octubre). Observaciones a la representación dirigida al Supremo Gobierno por el Ilustrísimo Metropolitano y sus tres coepiscopos. *El Comercio*, 5131.
- Herrera, Bartolomé (1860). *Proyecto de reforma constitucional*. Lima: Imprenta de José Masías.
- Ivereigh, Austen (2000). Introduction. En Ivereigh, Austen (ed.), *The Politics of Religion in an Age of Revival* (1-21). Londres: ILAS, University of London.
- Jedin, Hubert (1960). *Breve historia de los concilios*. Barcelona: Herder.
- Klaiber, Jeffrey (1988a). *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Klaiber, Jeffrey (1988b). *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Lima: PUCP.
- Pasquel, José Manuel; Francisco de Orueta, Santiago José O'Phelan & Pedro Ruiz de Chachapoyas (1856e, 27 de octubre). Nota del Ilustrísimo Metropolitano y demás obispos sufragáneos residentes en la Capital contestando la circular del Ministerio del culto sobre el juramento de la constitución. *El Católico. Periódico religioso, filosófico, histórico y literario*, 2(2), 145.
- Portocarrero, Felipe (2004). Religión, familia, riqueza y muerte en la élite económica. Perú: 1900-1950. En: Panfichi, Aldo & Felipe Portocarrero

(eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950* (pp. 75-143). Primera edición corregida. Lima: Universidad del Pacífico.

RELIGIÓN Y ORIENTACIONES POLÍTICAS LIBERALES EN EL PERÚ

Jorge Aragón

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

INTRODUCCIÓN

El panorama religioso en el Perú ha experimentado una serie de transformaciones importantes en los últimos años. Para comenzar, las experiencias religiosas se han vuelto mucho más plurales y, por lo tanto, la Iglesia católica comparte ahora el espacio público religioso con otras religiones (Romero, 2008). De igual modo, dentro de la Iglesia católica misma —por lo menos a nivel de su jerarquía y de sus principales representantes— se ha dado un viraje notable hacia posiciones tradicionales y conservadoras. En este nuevo contexto se observan además múltiples casos en los que actores de la sociedad civil y actores políticos recurren a las iglesias y a las jerarquías eclesiales para legitimar sus posiciones. Se observan también, con relativa frecuencia, pronunciamientos institucionales de diferentes iglesias sobre asuntos y temas sobre la coyuntura política del país.

El Perú, y América Latina en general, vienen experimentando en los últimos años un proceso importante y sostenido de crecimiento económico y, en consecuencia, una disminución significativa de la desigualdad

de ingresos. De manera algo paradójica, este auge económico está siendo acompañado de un crecimiento, igualmente significativo, de la conflictividad social (Calderón y otros, 2012). Como no podía ser de otro modo, esta situación ha generado una serie de interrogantes en torno a las posibles y futuras evoluciones de todos estos procesos.

Específicamente, sobre el futuro político, existe mucha curiosidad e incertidumbre sobre el grado en que los grupos privilegiados finalmente lleguen a aceptar que el crecimiento económico depende también de una reducción de las desigualdades económicas y sociales, y de un conjunto de reformas por parte del gobierno que mejoren el potencial productivo de diferentes sectores y grupos sociales. De manera similar, existe poca claridad sobre el grado en que los grupos más marginados puedan ser capaces de movilizarse y demandar la mejora de sus derechos sociales.

Dentro de este contexto, y reconociendo que existen muchos casos que revelan el vínculo existente entre las experiencias religiosas y las políticas, y que, por lo tanto, el análisis de fenómenos y procesos políticos no puede sino beneficiarse del estudio de la relación entre política y religión (Wald & Wilcox, 2006; Wald y otros, 2005), este trabajo busca reconstruir la manera como algunas variables religiosas en nuestro país —específicamente, religión a la que se pertenece y nivel de religiosidad personal— tienen influencia o simplemente se encuentran relacionadas con algunas orientaciones políticas que pueden ser consideradas importantes dentro del régimen político democrático.

Asimismo, habría que tener en cuenta que en comparación a otras regiones, y a otros países en nuestra región, es todavía poco lo que conocemos sobre la influencia que ha tenido, está teniendo o puede tener la religión en la opinión pública y en la cultura política en el Perú. Habría que considerar además que como parte del desarrollo de una agenda de investigación sobre política y religión en el Perú, es posible ahora plantear diseños de investigación más exigentes en relación con la posibilidad de concluir que efectivamente las esferas política y religiosa tienen diferentes puntos de contacto.

EL ESTUDIO DE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

A pesar de que la preocupación de muchos profesionales dentro del ámbito de la Ciencia Política —dentro y fuera de América Latina— no suele pasar por tratar de entender cómo y de qué manera la experiencia religiosa individual o colectiva puede tener alguna implicancia política, existe ya un grupo de trabajos que han llamado la atención sobre los vínculos entre religión y política en América Latina¹⁰⁹. Algunos de estos han sido importantes, sobre todo, para demostrar que religión y política no son áreas completamente separadas en nuestra región y para llamar la atención sobre lo equívoco que puede ser sostener que la religión es básicamente una fuerza desmovilizadora en términos políticos en América Latina (Gill, 2004; Patterson, 2004; Freston, 2004).

En la actualidad, estos mismos trabajos junto a otros que no han estado necesariamente enfocados al estudio de América Latina hacen que sea mucho más fácil plantear la relevancia de la religión para la política. En términos teóricos, se puede sostener que toda religión es también un sistema de creencias y prácticas que ofrecen sentido y dirección a los grupos sociales e individuos que se relacionan con ella. En ese sentido, las respuestas que se comparten sobre quién soy o quiénes somos, cuál es el propósito de la vida y de mi vida, y sobre qué principios deben regir la organización de una sociedad tienen, de una u otra manera, resonancia en las identidades y preferencias políticas. Dicho de manera breve, el estudio de fenómenos y procesos políticos no puede sino enriquecerse si está

109 Las razones por las cuales el estudio de las relaciones entre política y religión no han gozado por un largo tiempo de mayor popularidad entre los politólogos son múltiples. Entre las más importantes se puede considerar la influencia que hasta hace relativamente poco tenían las teorías sobre secularización dentro de esta comunidad académica, el convencimiento bastante extendido de las ventajas de lograr una separación efectiva entre Estados e iglesias —sobre todo la católica—, y un conjunto de asuntos mucho más prácticos vinculados con la posibilidad de llevar a cabo investigación empírica en esta área de estudio.

abierto a la posibilidad de que una o más dimensiones del ámbito religioso aparezcan vinculadas a procesos y fenómenos políticos.

En torno a cómo orientar el estudio de la relación entre política y religión, es posible argumentar que el ámbito religioso tiene, por lo menos, tres grandes formas de vincularse a lo político. En primer lugar, a través de las acciones y discursos de las jerarquías e instituciones religiosas. En segundo lugar, a través de lo que puede significar no solo la pertenencia a una determinada afiliación religiosa sino, sobre todo, la participación en una comunidad o en una organización religiosa. Finalmente, a partir del impacto que pueden tener las posiciones oficiales de la jerarquía eclesial, las creencias y prácticas religiosas sobre determinadas orientaciones y preferencias políticas de creyentes —de diferentes tradiciones religiosas— y no creyentes.

Vale la pena destacar que una buena parte del impulso para estudiar de manera más sistemática la relación entre religión y política en América Latina venía de la observación de dos procesos vinculados al panorama religioso de la región. En primer lugar, los cambios que se registraron en la Iglesia católica a partir de la elección de Juan Pablo II, y que han significado un viraje considerable hacia posiciones mucho más conservadoras y tradicionales. En segundo lugar, el aumento importante de evangélicos en la gran mayoría de países de América Latina. Si a esto se le sumaba la preocupación por la estabilidad de los regímenes democráticos recientemente instalados, deja de ser sorprendente el «descubrimiento» de la religión por parte de algunos politólogos.

Ahora bien, ¿cuáles fueron algunos de los principales hallazgos para los casos estudiados (México, Chile y Argentina)? En casi todos estos países, la frecuencia con la que se asistía a la iglesia y la auto-percepción sobre el nivel de compromiso personal con la religión aparecieron como variables explicativas significativas de la confianza en el gobierno, del apoyo a

la democracia y de algunos valores democráticos¹¹⁰. Por el contrario, la afiliación o pertenencia religiosa —católicos vs. evangélicos— no tenía mayor impacto sobre estas mismas percepciones u orientaciones políticas. Es necesario resaltar también que con mucha frecuencia, el efecto significativo de las variables religiosas era mucho menor en comparación al efecto que registraban algunas características socio-demográficas de los entrevistados.

Algunos años después, y analizando los resultados de una encuesta de opinión pública llevada a cabo en la capital del Perú (Lima) en el año 2007, se encontraron resultados bastante similares (Aragón, 2015). Usando como variables explicativas la afiliación o pertenencia religiosa y un índice de religiosidad que combinaba la frecuencia de asistencia a servicios religiosos con la auto-percepción sobre el nivel de compromiso personal con la religión, se encontró que no había mayor diferencia entre católicos y evangélicos en relación con algunas orientaciones políticas¹¹¹. Por el contrario, la religiosidad personal, entendida como la frecuencia de asistencia a servicios religiosos y como la auto-percepción sobre el nivel de compromiso personal con la religión, sí tenía un impacto positivo sobre el nivel de interés en la política y sobre una evaluación positiva del desempeño de los congresistas, y tenía también un impacto negativo sobre la preferencia por un apoyo incondicional del Congreso hacia las decisiones del presidente. Dado este panorama, se concluía que el caso peruano no era muy diferente al de otros países latinoamericanos —México, Chile y Argentina—, donde también se habían encontrado relaciones significativas entre algunas variables religiosas y ciertas orientaciones políticas. Se concluía, además, que en general daba la impresión de que las

110 Un aspecto que vale la pena destacar es que la base empírica de estas investigaciones estuvo constituida por diferentes estudios de opinión pública.

111 Solo se encontró una diferencia significativa en relación con el grado de interés en la política entre creyentes de cualquier religión y no creyentes, siendo estos últimos quienes registraban un mayor interés en la política.

personas más religiosas tendían a mostrar con mayor intensidad rasgos de una orientación política mucho más democrática y cívica.

Con relación a este primer grupo de trabajos y pensando hacia dónde orientar una segunda fase o etapa de investigaciones en esta área, es un hecho que de un tiempo a esta parte estamos en un momento en el cual se puede ser mucho más «exigente» antes de concluir que, por ejemplo, algunas variables relacionadas a la experiencia religiosa influyen sobre determinadas orientaciones políticas. Pensando, de manera particular, desde la perspectiva de la influencia de la religión sobre orientaciones o percepciones políticas, habría que reconocer que la gran mayoría de trabajos que se han llevado a cabo previamente han usado variables explicativas demasiado generales. Mucho menos frecuente ha sido el uso de, por ejemplo, mediciones compuestas —índices o escalas—.

Frente a esta situación, y aprovechando la información que el Barómetro de las Américas ha puesto a disposición desde el año 2006, cada dos años, para la gran mayoría de países latinoamericanos, este trabajo analiza el impacto de las variables religiosas que más comúnmente se han utilizado en este tipo de estudios —afiliación o pertenencia religiosa, frecuencia de asistencia a servicios religiosos y grado de importancia que las personas le atribuyen a la religión en sus vidas¹¹²— sobre diferentes variables relacionadas con las expectativas personales en torno a los derechos de los ciudadanos que el Estado debería garantizar o respetar. Como se explicará más adelante, estas diferentes variables pueden ser agrupadas claramente en tres dimensiones: política, económica y social; y para cada uno de estos conjuntos de variables es posible calcular una medida compuesta o un índice que resume y da cuenta de las preferencias personales en relación con los derechos políticos, económicos y sociales que el Estado debería garantizar.

112 Como se verá más adelante, las dos últimas de estas variables serán combinadas para crear una «nueva» variable explicativa: nivel de religiosidad personal o individual.

Con relación a cómo denominar cada uno de estos índices o conjunto particular de orientaciones y preferencias en torno al Estado y a los derechos de los ciudadanos, nos parece útil tomar prestada la concepción que por lo general se asocia al concepto liberalismo. En este sentido, este trabajo propone usar tres índices. El primero daría cuenta de una actitud proclive a un liberalismo político, el segundo haría lo mismo con una actitud positiva frente a un liberalismo económico y el último estaría relacionado con una actitud asociada a un liberalismo social.

No es una tarea fácil ofrecer una definición del término liberalismo; en gran medida porque no existe consenso alguno importante entre politólogos, sociólogos e historiadores. También es cierto, como sostienen Bobbio y otros investigadores (1991, pp. 875-879), que existe un denominador común en muchas de sus definiciones; el mismo que resalta una situación en la cual el Estado garantiza los derechos de los individuos frente al poder político. En este sentido, se puede sostener que la simpatía personal por un liberalismo político implicaría una preferencia por un régimen político que contenga una serie de principios e instituciones que limiten el poder de las autoridades elegidas. De manera análoga, un liberalismo de tipo económico implicaría una preferencia por una situación en la cual las autoridades elegidas intervienen poco en la marcha de la economía. Finalmente, una dimensión más social del liberalismo implicaría una preferencia por una situación en la cual las autoridades elegidas garanticen que no haya restricción alguna en el acceso de todos los ciudadanos a los derechos reconocidos por el Estado.

Resumiendo, cuando aquí se hable de una actitud individual cercana al liberalismo político se estará dando cuenta de una preferencia por la existencia de límites o restricciones legales o constitucionales frente al poder de las autoridades elegidas, específicamente, el presidente del país. Cuando se hable de una actitud personal cercana al liberalismo económico, el objetivo es distinguir entre quienes tienen una mayor o menor preferencia por la intervención del Estado en la economía y en la provisión de un bienestar colectivo. Por último, cuando se hable de una actitud

individual cercana al liberalismo social, la intención es poder distinguir entre quienes tienen una mayor o menor orientación a otorgar los mismos derechos individuales y políticos a todas las personas, independiente de, por ejemplo, su orientación sexual.

RELIGIÓN Y ORIENTACIONES POLÍTICAS EN EL PERÚ

Antes de pasar a presentar el análisis de los datos —los resultados de las encuestas de LAPOP para el Perú en el 2010—, es necesario decir algo sobre las variables que se están considerando. Con relación a las variables explicativas, las variables «religiosas» son la afiliación o pertenencia religiosa de los entrevistados, que distingue entre quienes dicen ser católicos y entre quienes dicen ser evangélicos o pentecostales¹¹³, y un índice de religiosidad personal. Este índice se construyó a partir de dos variables: la frecuencia con que los entrevistados asisten a servicios religiosos y la autopercepción sobre qué tan importante es la religión en la vida de los entrevistados. Dado que el valor de la prueba Alpha Cronbach¹¹⁴ para este índice es de 0,759, se puede sostener, sin problema alguno, que este índice captura de manera válida diferentes niveles de religiosidad individual.

Respecto a las variables explicativas, además de un conjunto de variables de control: género, edad, nivel educativo, un proxy del nivel socioeconómico de los entrevistados y ámbito de residencia de los entrevistados, urbano o rural, se han considerado tres índices relacionados con diferentes orientaciones políticas. En primer lugar, se construyó un índice que medía el grado de acuerdo con tres posibles acciones de los presidentes elegidos en aras del progreso del país o de poder trabajar sin

113 De las 1500 personas entrevistadas el año 2010 en el Perú, algo menos de un 80% fue clasificado como católico y alrededor de un 11% lo fue como evangélico o pentecostal.

114 La prueba Alpha de Cronbach mide la fiabilidad de un conjunto de ítems en relación con la medición de una misma variable o constructo. Cuánto más cerca se encuentre su valor a 1 mayor es la consistencia interna y la correlación del conjunto de ítems que se están analizando.

ser obstaculizados; pero que, sin embargo, implican pasar por alto la autoridad del Congreso y de la Corte Suprema, el derecho de los partidos de oposición¹¹⁵. En este caso, el valor de la prueba Alpha Cronbach es 0,745. En segundo lugar, se elaboró un índice que medía el grado de acuerdo con seis afirmaciones que postulaban una mayor intervención del Estado —en la gran mayoría de los casos, en contraposición con el sector o la empresa privada— en la economía del país y para garantizar el bienestar social¹¹⁶. El valor de la prueba Alpha Cronbach para este índice es 0,846. Finalmente, se construyó un índice para dos preguntas que medía el grado de acuerdo con el reconocimiento de derechos políticos y civiles

115 El cuestionario del LAPOP para el año 2010 contiene las siguientes preguntas: (1) teniendo en cuenta la situación actual del país, quisiera que me diga hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo con que para el progreso del país es necesario que nuestros presidentes limiten la voz y el voto de los partidos de la oposición; (2) teniendo en cuenta la situación actual del país, quisiera que me diga hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo con que cuando el Congreso estorba el trabajo del gobierno, nuestros presidentes deben gobernar sin el Congreso; y (3) teniendo en cuenta la situación actual del país, quisiera que me diga hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo con que cuando la Corte Suprema estorba el trabajo del gobierno, la Corte Suprema debe ser ignorada por nuestros presidentes.

116 El cuestionario del LAPOP para el año 2010 contiene las siguientes preguntas: (1) por favor dígame hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo con que el Estado peruano, en lugar del sector privado, debería ser el dueño de las empresas e industrias más importantes del país; (2) por favor dígame hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo con que el Estado peruano, más que los individuos, debería ser el principal responsable de asegurar el bienestar de la gente; (3) por favor dígame hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo con que el Estado peruano, más que la empresa privada, debería ser el principal responsable de crear empleos; (4) por favor dígame hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo con que el Estado peruano debe implementar políticas firmes para reducir la desigualdad de ingresos entre ricos y pobres; (5) por favor dígame hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo con que el Estado peruano, más que el sector privado, debería ser el principal responsable de proveer las pensiones de jubilación; y (6) por favor dígame hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo con que el Estado peruano, más que el sector privado, debería ser el principal responsable de proveer los servicios de salud.

a personas con una orientación sexual homosexual¹¹⁷. El valor de la prueba de Alpha Cronbach para estas dos preguntas es 0,759.

De aquí en adelante, y para facilitar el análisis de estos datos, se etiquetará el primero de estos índices como una mayor o menor presencia de una orientación liberal en términos políticos. El segundo de estos índices será vinculado a una mayor o menor orientación liberal en términos económicos. El tercero de estos índices será considerado en la línea de una mayor o menor disposición hacia un liberalismo en términos sociales. Asimismo, se presentará un modelo estadístico en base a una regresión lineal para cada una de estas versiones de liberalismo.

Con relación a las determinantes de una mayor o menor orientación política liberal (ver tabla 1), observamos que de las dos variables «religiosas» consideradas, solo la afiliación religiosa tiene un impacto significativo¹¹⁸. Específicamente, el ser evangélico o pentecostal tiene un efecto negativo sobre la aprobación de un presidente que actúa en detrimento de las atribuciones y del normal funcionamiento de los partidos políticos, el Congreso y la Corte Suprema. Dicho de otro modo, en general y contro-

117 El cuestionario del LAPOP para el 2010 contiene las siguientes preguntas: (1) pensando en los homosexuales, con qué firmeza aprueba o desaprueba que estas personas puedan postularse para cargos públicos; y (2) pensando en los homosexuales, con qué firmeza aprueba o desaprueba que las parejas del mismo sexo puedan tener el derecho a casarse.

118 Se está usando el término «impacto significativo» para hacer alusión a lo que se conoce como un resultado o impacto con significancia estadística. Específicamente, cuando un resultado (léase, el impacto de una variable explicativa sobre la variable dependiente) tiene significancia estadística ello implica que se puede sostener sin problema que las diferencias que se observan al interior de la muestra que se está analizando también existen a nivel de toda la población. Dicho de otro modo, la presencia de un resultado con significancia estadística nos permite afirmar, por ejemplo, que la relación que se observa entre niveles de religiosidad personal y preferencias políticas a nivel de la muestra también existe en toda la población. Por último, para determinar si un resultado o impacto puede ser considerado como estadísticamente significativo, estamos usando el criterio comúnmente aceptado. Es decir, si la significancia de la variable explicativa es 0,05 o menos se asume que se trata de un resultado o impacto estadísticamente significativo.

lando por todas las demás otras variables, son los entrevistados católicos quienes se problematizan menos con un presidente democráticamente elegido pero con una forma de ejercicio del poder que puede ser definida como iliberal.

Tabla 1. Determinantes del liberalismo político. Perú, 2010 (regresión lineal)

Variables explicativas	B	Error estándar	Niveles de significancia
Constante	58,33	5,894	0,000
Género (masculino: 0, femenino: 1)	-5,155	1,374	0,000
Edad	-0,146	0,045	0,001
Nivel educativo	-0,061	0,191	0,747
Proxy de nivel socioeconómico	0,073	0,921	0,937
Ámbito de residencia (urbano:0, rural: 1)	-6,602	1,658	0,000
Religión (católico: 0, evangélico o pentecostal: 1)	-5,366	2,164	0,013
Nivel de religiosidad	0,32	0,46	0,487
R cuadrado: 0,04.			

En cuanto a las determinantes de una orientación liberal en términos económicos, los resultados muestran un patrón algo similar al que se observó en el caso del modelo sobre el liberalismo político (ver tabla 2). Aquí, la afiliación religiosa no supera el nivel de significancia que es comúnmente usado para inferir que dos variables se encuentran asociadas o relacionadas a nivel de la población (0,05). No obstante, el nivel de significancia que se observa no está demasiado alejado de esta convención (0,069). En este sentido, con algo de flexibilidad, se puede sostener que existe alguna evidencia en relación con el hecho de que los evangélicos o pentecostales se caracterizan por una mayor distancia a la intervención del Estado en la economía y en la generación del bienestar social. Por el contrario, son los católicos los que están más a favor de que el Estado se

involucre más en la economía y en generar una serie de condiciones que ayuden a mejorar el bienestar social.

Tabla 2. Determinantes del liberalismo económico, Perú, 2010 (regresión lineal)

Variables explicativas	B	Error estándar	Niveles de significancia
Constante	77,89	5,76	0,000
Género (masculino: 0, femenino: 1)	-3,34	1,343	0,013
Edad	0,007	0,044	0,869
Nivel educativo	0,849	0,186	0,000
Proxy de nivel socioeconómico	-1,785	0,9	0,048
Ámbito de residencia (urbano:0, rural: 1)	-4,972	1,621	0,002
Religión (católico: 0, evangélico o pentecostal: 1)	-3,849	2,115	0,069
Nivel de religiosidad	0,403	0,45	0,37
R cuadrado: 0,04.			

Por último, en relación con lo que hemos definido como una orientación liberal en términos sociales, tenemos que en este caso, tanto la afiliación religión y el índice de religiosidad personal son determinantes significativos de esta orientación (ver tabla 3). Al comparar a los evangélicos o pentecostales con los católicos, tenemos que son los primeros quienes están menos a favor de que personas homosexuales puedan ser candidatos a cargos públicos y que personas de un mismo sexo puedan tener el derecho a casarse. Asimismo, a mayor religiosidad personal menor aprobación a que personas homosexuales puedan postularse a cargos públicos y a que dos personas del mismo sexo tengan el derecho a casarse.

Tabla 3. Determinantes del liberalismo social, Perú, 2010 (regresión lineal)

Variables explicativas	B	Error estándar	Niveles de significancia
Constante	52,145	6,802	0,000
Género (masculino: 0, femenino: 1)	3,662	1,586	0,021
Edad	-0,242	0,052	0,000
Nivel educativo	0,615	0,222	0,006
Proxy de nivel socioeconómico	0,277	1,07	0,796
Ámbito de residencia (urbano:0, rural: 1)	-7,99	1,928	0,000
Religión (católico: 0, evangélico o pentecostal: 1)	-5,151	2,506	0,04
Nivel de religiosidad	-1,229	0,533	0,021
R cuadrado: 0,08.			

En síntesis, lo que se observa es que, de manera bastante consistente, el hecho de ser católico o, por el contrario, ser evangélico o pentecostal se encuentra asociado a mayores o menores grados de cercanía a posiciones y preferencias vinculadas a diferentes dimensiones de «liberalismo»: política, social y económica. En este caso, los católicos —por un lado— y los evangélicos o pentecostales tendrían marcadas preferencias en cuanto al grado de «liberalismo» político y social que existe o debería existir en el Perú. Y habría alguna evidencia de que lo mismo sucede con el liberalismo económico. En esta dirección, las personas católicas en el Perú se caracterizan por una mayor disposición a aceptar o a tolerar actitudes poco o nada liberales por parte de los presidentes de la República, y por una mayor inclinación por un Estado que participe en la economía y se haga responsable, en un grado importante, del bienestar de los peruanos. Por el lado de los evangélicos o pentecostales tenemos una mayor sintonía con presidentes que no actúen en detrimento de otras instituciones, una mayor resistencia a garantizar derechos políticos y civiles a personas homosexuales, y —muy probablemente— una mayor distancia en relación con la participación del Estado en la economía y en el bienestar social.

A su vez, el grado de religiosidad personal aparece solo relacionado con lo que se ha definido como una posición o preferencia liberal en términos sociales¹¹⁹. Específicamente, sobre la apertura a reconocer los derechos políticos o civiles de personas homosexuales, los mayores niveles de religiosidad personal aparecen vinculados a mayores resistencias. Por último, a diferencia de lo que se ha encontrado en investigaciones similares (Gill, 2004; Patterson, 2004; Aragón, 2015), en esta oportunidad la intensidad del efecto de las variables religiosas no es considerablemente menor al de las características sociodemográficas de los entrevistados: edad, género, nivel educativo, nivel socioeconómico y ámbito geográfico.

CONCLUSIONES

Uno de los principales objetivos de este trabajo era contar con un diseño de investigación que fuera mucho más exigente al momento de establecer si existe o no una relación entre religión y política en el Perú actual. De hecho, la evidencia empírica que aquí se ha presentado y analizado permite sostener, una vez más, que algunas dimensiones de la experiencia religiosa de las personas, específicamente, la pertenencia a una determinada tradición religiosa y el grado de religiosidad personal, sí se encuentran asociadas a determinadas orientaciones políticas. Católicos —por un lado— y evangélicos y pentecostales —por el otro lado—, así como personas con un mayor o menor nivel de religiosidad personal difieren en orientaciones y preferencias que tienen o podrían tener una importante significación política.

119 Aunque no es parte del análisis que aquí se presenta, vale destacar que el grado de religiosidad personal es también una variable explicativa significativa de lo que LAPOP denomina como «apoyo al sistema político» (Carrión & Zárate, 2010). Este índice considera un conjunto de preguntas sobre el apoyo a diferentes aspectos del sistema político peruano. Aquí, mayores niveles de religiosidad personal aparecen vinculados a una mejor evaluación del sistema político peruano y a una mayor disposición a apoyarlo.

No deja de llamar la atención lo consistente que son la mayoría de estos hallazgos en relación con algunas características que histórica y tradicionalmente se asocian con las iglesias evangélicas y pentecostales, dentro y fuera de América Latina. En particular, el hecho de que actualmente en el Perú sean las personas evangélicas y pentecostales quienes muestren una mayor distancia o desconfianza frente a un poder político fuerte y centralizado, y quienes prefieren una perspectiva de responsabilidad mucho más individual en relación con el bienestar social y económico.

De manera similar, no dejan de llamar la atención las similitudes que se observan entre evangélicos y pentecostales de diferentes regiones del mundo, incluyendo el Perú, sobre temas como el matrimonio entre dos personas del mismo sexo. En este sentido, si bien en el Perú las personas que pueden ser consideradas como más religiosas tienden a estar mucho más en contra de esta posibilidad, este rechazo es aún mayor entre los evangélicos y los pentecostales.

A su vez, todas estas similitudes estarían indicando que algunas de las características que se asocian a determinadas tradiciones y prácticas religiosas viajan bastante bien de una región a otra o de un país a otro. Sin embargo, sobre todo en el caso de los evangélicos y pentecostales en el Perú, habría que preguntarse hasta qué punto es la tradición religiosa la que promueve o refuerza determinadas orientaciones políticas o son las preferencias políticas previas las que allanan el camino para acercarse a determinadas iglesias.

Finalmente, llama también la atención el hecho de que, a diferencia de estudios anteriores llevados a cabo en Perú (Aragón, 2015), en este caso la pertenencia o afiliación religiosa sí aparezca teniendo un efecto significativo sobre la gran mayoría de las orientaciones políticas, sociales y económicas que se están considerando. Frente a esta situación, habría que manejar dos hipótesis. En primer lugar, la posibilidad de que estemos ante el surgimiento de un patrón más bien reciente en la opinión pública peruana. Este patrón se caracterizaría por la presencia de marcadas preferencias políticas, sociales y económicas dentro de diferentes

comunidades religiosas. Segundo, la posibilidad de que estemos frente a una de las ventajas de tener como variables dependientes a mediciones compuestas como los índices de liberalismo que aquí se han usado. Estas mediciones compuestas permitirían distinguir mejor en el Perú las diferencias que existen entre católicos —por un lado— y evangélicos y pentecostales —por otro lado— en relación con determinadas orientaciones políticas, sociales y económicas.

Cuántas de estas diferencias van a ser particularmente significativas en el futuro o cuánto impacto podrían tener en determinados procesos electorales o periodos de discusión y debates sobre determinadas políticas públicas, es algo que todavía no estamos en posibilidad de responder en este momento. Es más, una actitud más bien realista o cauta debería llevarnos a concluir que muy difícilmente las diferencias a nivel religioso tengan la capacidad de constituirse en los clivajes políticos más importantes en los próximos años en el Perú. Sin embargo, en un contexto de rápidos cambios políticos, sociales y económicos, no tiene ningún sentido pasar por alto una de las varias fuerzas que vienen moldeando o reforzando las preferencias de los peruanos sobre cómo podrían o deberían organizarse y funcionar la sociedad, la economía y el sistema político en este país.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragón, Jorge (2014). Religión, religiosidad y orientaciones políticas en el Perú. *Religioni e società* XXIX(78), 77-85.
- Aragón, Jorge (2015). Religion as political factor in Latin America: The Peruvian case. En Michael Schuck & John Crowley-Buck (eds.), *Democracy, Culture, Catholicism. Voices from four continents*. Nueva York: Fordham University Press.
- Bobbio, Norberto; Nicola Matteucci & Gianfranco Pasquino (1991). *Diccionario de política*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Calderón, Fernando; Lorenza Belinda; María Isabel Nava & Huáscar Pacheco (2012). *La protesta social en América Latina*. Buenos Aires: PNUD y Siglo XXI Editores.

- Carrión, Julio & Patricia Zárate (2010). *Cultura política de la democracia en Perú, 2010. Consolidación democrática en las Américas en tiempos difíciles*. Lima: IEP y Vanderbilt University.
- Freston, Paul (2004). Evangelical Protestantism and Democratization in Latin America and Asia. *Democratization*, 11(4), 21-41
- Gill, Anthony (2004). Weber in Latin America: Is Protestant Growth Enabling the Consolidation of Democratic Capitalism? *Democratization*, 11(4), 42-65.
- Patterson, Eric (2004). Different Religions, Different Politics? Religion and Political Attitudes in Argentina and Chile. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43(3), 345-362.
- Romero, Catalina (2008). Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú. En Catalina Romero (coord.), *Religión y espacio público*. Lima: Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Wald, Kenneth & Clyde Wilcox (2006). Has Political Science Rediscovered the Faith Factor? *American Political Science Review*, 100, 523-529.
- Wald, Kenneth; Adam Silverman & Kevin Fridy (2005). Making Sense of Religion in Public Life. *Annual Review of Political Science*, 8, 121-143.

* Una primera versión de este artículo se publicó en *Religioni e Società* (2014), XXIX, 78, pp. 77-85.

LAS APROPIACIONES RELIGIOSAS DE LO PÚBLICO: EL CASO DE LOS EVANGÉLICOS EN EL PERÚ

Rolando Pérez Vela

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Los actores y las prácticas religiosas contemporáneas plantean hoy nuevos problemas al debate sobre la representación de la religión en el espacio público. En el contexto latinoamericano observamos no solo una variedad de símbolos religiosos en las ritualidades políticas y sociales actuales sino también una cada vez creciente emergencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública, marcados por un intenso proceso de mediatización. En esa línea, el nuevo escenario nos muestra la emergencia de una variedad de discursos y prácticas religiosas que están en una intensa competencia por ganar poder simbólico, reconocimiento social y político, autoridad y legitimidad pública en el Perú.

Daniel Levine (2009) sostiene que el nuevo rostro de la religión en América Latina está marcado por una intensa movilidad hacia la esfera pública. Este rostro público de la religión está asociado a símbolos e imágenes relacionadas con lo que él denomina la fusión cívico-religiosa. Su lectura pone atención no solo en la diversidad de ritualidades católicas legitimadas públicamente sino también en las estrategias de empoderamiento de grupos vinculados al protestantismo, quienes han empezado a elaborar innovadoras estrategias de interacción pública para reclamar un nuevo estatus político y legal, el cual implica, además de tener una voz

reconocida en la esfera pública, exigir los mismos beneficios que la Iglesia católica tiene históricamente en muchos países del continente.

El rostro religioso contemporáneo en América Latina da cuenta de un creciente pluralismo interreligioso, pero también —como sostiene Catalina Romero (2009)— de expresiones de la diversidad religiosa al interior de las propias confesiones o denominaciones. Según Romero, este pluralismo interno está generando la emergencia de actores y de voces no oficiales, que surgen de movimientos laicos, de grupos paraeclesialísticos que reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate público, así como otra manera de concebir la participación de los creyentes en la vida de las iglesias y la interacción en el ámbito de la sociedad civil. En segundo lugar, estos cambios y re-significaciones de las prácticas religiosas se dan en el nivel de la re-construcción o reposicionamiento de las ritualidades religiosas en lo público, pero también en el modo en que se construyen los nuevos sentidos de pertenencia a las organizaciones basadas en la fe (OBF), y en las formas como se legitiman las representaciones públicas de la autoridad religiosa en un contexto de intensa pluralización del mercado de las creencias.

En el caso del Perú, es interesante notar el modo como diversas redes y organizaciones evangélicas vienen impulsando iniciativas de incidencia pública estatal. Un ejemplo de esto lo constituye la cruzada política de un sector de líderes evangélicos en favor de la libertad o igualdad religiosa, quienes consiguieron la promulgación de la Ley de Libertad Religiosa en el año 2009. Pero, al mismo tiempo, observamos a otros sectores de la misma comunidad evangélica transitando en los pasillos de las redes ciudadanas que buscan influir en la política a través de la sociedad civil, participando en esfuerzos de incidencia sobre temas de la agenda nacional que van más allá de sus intereses o de su propia identidad confesional o eclesialística. Este es el caso de los grupos evangélicos que participan en iniciativas ciudadanas en defensa de los derechos humanos, o en contra de la contaminación ambiental o de actos que afectan los derechos de la niñez o la mujer.

En la contienda política de marzo de 2013 respecto al pedido de revocatoria a la alcaldesa de Lima, Susana Villarán, ha sido interesante observar la activa participación de grupos evangélicos, no solo entre los promotores de la revocación que se oponían a la gestión municipal para defender grupos de poder sino también entre los opositores a la revocatoria que protestaron en defensa de la institucionalidad democrática, y se opusieron a lo que consideraban signos de corrupción en los que promovían la referida revocatoria. En este contexto se constituyó un grupo denominado Evangélicos por el NO¹²⁰, integrado por pastores y líderes de las diversas denominaciones evangélicas que habían participado en otras iniciativas ciudadanas en pro de los derechos humanos o de la defensa de la democracia.

Estas nuevas expresiones públicas en el campo evangélico evidencian precisamente un intenso pluralismo interno, y también tensiones presentes entre las diferentes posiciones teológicas y políticas respecto a cómo abordar los problemas sociales, sobre la afirmación de su rol en la esfera pública, así como los modos en los que buscan legitimarse y construir su representación pública.

El hecho de que sectores religiosos tradicionalmente resistentes a la participación política —como es el caso del conservadurismo evangélico— empiecen a reclamar su actoría social y política tiene una relevancia particular en el escenario político actual, porque empiezan a convertirse en actores atractivos frente a la crisis de los partidos políticos tradicionales y de la pérdida de legitimidad de la institucionalidad política.

Una reciente investigación sobre los actores y escenarios de la conflictividad social en el Perú, coordinada por Giselle Huamaní (2012), da cuenta del importante papel de las iglesias en el contexto en el que

120 Este colectivo estuvo conformado por miembros de organizaciones, iglesias y movimientos vinculados al sector no conservador de la comunidad evangélica. Este grupo se sumó a la iniciativa ciudadana de otros grupos de la sociedad civil que animaron la campaña en contra de la revocatoria a la alcaldesa Villarán.

ocurren con mayor incidencia los conflictos socioambientales. Este estudio constata que:

[Las iglesias] cuentan con reconocimiento de las localidades —sean éstas católicas o evangélicas— puesto que poseen el beneficio de total credibilidad. Tienen a su favor la percepción de que «no pueden mentir» y «hablan con la verdad». A partir del compromiso de la pastoral social, varios representantes de la Iglesia, en diferentes regiones del país, han asumido el rol de defensores de las comunidades [...] Tal es el grado de legitimidad y de reconocimiento de su compromiso que, en muchos casos, a pesar de ser un actor secundario, es aceptado para que asuma un rol de tercero en los conflictos. Cuando esto ha sucedido, lo ha hecho exitosamente como convocante de los procesos, observador, monitoreador, inclusive como reconciliador entre las partes o actores primarios. En algunos casos específicos han demostrado capacidades técnicas de facilitador (Huamaní y otros, 2012, p. 45).

En otro ámbito, es interesante observar una presencia cada vez más visible y activa de sectores de las iglesias evangélicas en espacios públicos convocados desde el Estado y la sociedad civil, como por ejemplo, las mesas de concertación para la lucha contra la pobreza, el Acuerdo Nacional de Gobernabilidad, la Iniciativa Nacional Anticorrupción, etcétera. Sin embargo, es importante advertir que la participación en estos espacios responde a motivaciones diversas, que van desde la apropiación del poder como una manera de salir de la marginalidad, hasta las preocupaciones pastorales por incorporar otra ética en la gestión pública, pasando por el hecho de ganar una cuota de poder para competir en la arena política electoral.

TENDENCIAS EN LA INCIDENCIA PÚBLICA DE LOS EVANGÉLICOS

En este nuevo escenario se observa desde el campo evangélico por lo menos tres tendencias que dan cuenta de determinadas lógicas respecto a la comprensión y práctica de la apropiación de lo público y la construcción de poder en este ámbito.

En la primera tendencia se ubican aquellos que entran a la esfera política e incorporan las demandas ciudadanas en su agenda religiosa desde la lógica de la conquista del poder, cuyo presupuesto descansa en la denominada concepción teológica del reconstruccionismo.

El reconstruccionismo, explica Bernardo Campos, «es una teología política cuya propuesta fundamental es la reconstrucción de la Teocracia en la sociedad moderna. [El movimiento reconstruccionista] surge en los Estados Unidos en los años 60, pero adquirió fuerza en nuestros países latinoamericanos a partir de los años 80» (Campos, 2009, p. 54).

Para Robinson Cavalcanti (1995), «el reconstruccionismo es la cara política de la Teología de la Prosperidad y la expresión de la Teología de la dominación. [Esta perspectiva asume que] los cristianos están predestinados a ocupar los puestos de mando en la tierra: presidencia, ministerios, comandos militares, jefes de repartición, poder legislativo, judicial, etc.» (Cavalcanti, 1995, p. 5). Siguiendo esta visión se asume el protagonismo social y se busca incidir en el espacio público a partir de una particular comprensión bíblica que asume la construcción del poder político, desde la lógica del dominio religioso en las diversas esferas públicas de la sociedad.

Desde esta lectura se asume que los cristianos tienen el mandato de conquistar los puestos y espacios públicos estratégicos para incidir en la vida política de la sociedad. Se puede observar aquí una suerte de reactualización y re-significación de su tradicional cosmovisión teocrática del poder político, desde la cual se asume que «los gestores de la fe tienen un imperativo moral o un mandato cultural [mesiánico] para extender su

dominio religioso sobre todas las estructuras de la sociedad» (Pottenger, 2007).

Los últimos procesos electorales en el Perú han dado cuenta de la activa participación política de líderes evangélicos que asumen su presencia pública desde esta lógica. En este escenario es notable observar la convergencia entre aquellos líderes provenientes del campo evangélico y actores políticos que coinciden con la misma agenda moral.

En la contienda electoral de 2011, fue particularmente interesante observar el caso del pastor Rodolfo Gonzales, principal líder de la iglesia Movimiento Misionero Mundial. Gonzales cuenta con una extensa red radial y televisiva en Lima y en el interior del Perú. Desde su púlpito mediático, el referido líder evangélico desplegó una intensa campaña para legitimar el proyecto fujimorista, liderado por la hija del expresidente Alberto Fujimori, quien hoy se encuentra en prisión por su vinculación con actos de corrupción y su responsabilidad en la implementación de políticas de violación de los derechos humanos durante su gobierno.

De este modo, el pastor Gonzales se convirtió en uno de los propagandistas religiosos claves durante la campaña de Keiko Fujimori, como se pudo observar en una de las emisiones de su programa televisivo en el que no duda en «bendecir» en vivo y en directo a la referida lideresa fujimorista:

Señor, tu puedes agradarte de ella y llevarla a la presidencia, yo no puedo, pero tú sí puedes, Señor. Sabemos que hay en ella un deseo grande de hacer tu voluntad [...] En el nombre de Jesús pido tu bendición para Keiko [...] Dale las fuerzas que ella necesita para llegar al poder con la bendición tuya.

Dios se agrada de Keiko Fujimori, porque ama a Dios [...] Que entiendan todos que en Keiko hay una mujer de Dios. Cada quien puede votar por quien quiera, pero si queremos que el país salga adelante, oremos por Keiko Fujimori [...] Cuenta con nosotros, Keiko, con un pueblo que ora.

Aquí es interesante observar que construyen una implícita alianza para legitimar sus discursos y estrategias de poder. Aquellos que están en la vereda política activa requieren de los «rostros pastorales» y del discurso de los «predicadores mediáticos de la moral religiosa» para ocultar ciertas responsabilidades éticas en el contexto de la gestión pública. Por su parte, aquellos que se mueven desde la frontera religiosa necesitan la plataforma y la estructura política no sólo para empoderarse en el espacio público, sino también para influir y tutelar desde su cosmovisión moral en las instancias desde donde se gestionan las políticas públicas y se implementan los proyectos de desarrollo.

Esta convergencia, por un lado, está marcada por el común interés que ambos tienen respecto a la batalla por la regulación de determinadas cosmovisiones y prácticas morales. Por otro lado, esta alianza se afirma en la lógica de una suerte de solidaridad selectiva en determinados temas a cambio de ciertos privilegios políticos, que se convierte, como muy bien sostiene Guillermo Nugent (2010), en una suerte de «factura moral», por el cual asumiéndose defensores y reguladores de ciertos proyectos políticos concordantes con sus patrones morales, renuncian a la responsabilidad ciudadana —profética— en favor de la instauración de un determinado y único orden regulador —religioso— de la moral pública.

En la segunda tendencia se ubican aquellos grupos que participan en determinados espacios de la sociedad civil, a partir de la incorporación de los problemas sociales en su agenda religiosa desde la lógica de la filantropía asistencialista.

En ese sentido, muchas de las iglesias que se aproximan al espacio público desde esta tendencia están pasando de la acción social asumida como un esfuerzo consustancial a su tradicional vocación religiosa de solidaridad con los carenciados, a la gestión de emprendimientos sociales de mayor trascendencia e impacto en la comunidad, como albergues infantiles, comedores populares, centros de rehabilitación, programas de educación contra la violencia, centros de conciliación extrajudicial, etcétera, como

lo indica el siguiente testimonio de uno de los líderes de la Asociación de Servidores Públicos Evangélicos del Perú:

Yo no entiendo una iglesia que no tenga un sentimiento de extensión hacia su sociedad. Creo que lo que hemos visto en los últimos años es una iglesia muy hacia dentro, que se ha generado como especie de clubes, de grupos muy cerrados, no sólo doctrinalmente sino en su propia práctica, y que hemos dejado de mirar al país... Y cuando yo leo en la Palabra de Dios es una Palabra que más bien me tiende puentes hacia todo lo exterior.

Es necesario mencionar que la obra social no es una acción nueva en la práctica social de estas iglesias y grupos evangélicos. Sin embargo, lo que ocurre hoy es que un sector importante de la comunidad evangélica asume que estos proyectos de acción social constituyen un factor estratégico para intervenir en instancias interinstitucionales locales o nacionales donde se abordan y se discuten los problemas sociales, ya que son conscientes de que la experiencia en el campo social, en el que están involucrados, alimenta su competencia y les otorga cierta autoridad para dialogar con otros agentes más allá de la frontera religiosa.

En ese sentido, es interesante observar a representantes de organizaciones e iglesias que gestionan este tipo de proyectos sociales participando en instancias del Estado y en redes interinstitucionales, como la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza, el Acuerdo Nacional para la Gobernabilidad, las iniciativas contra la corrupción, etcétera.

Por ejemplo, Visión Mundial y Compasión Internacional, dos de las organizaciones evangélicas dedicadas al trabajo social que operan en el Perú, participan en instancias como la Mesa Interinstitucional por los Derechos de la Niñez promovida por el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables. De igual modo, tienen una relación de cooperación con importantes instancias del Estado que gestionan las políticas sociales.

En la tercera tendencia se ubican aquellos grupos que buscan resolver los problemas sociales o generar cambios en la sociedad desde la lógica de

la promoción de la dignidad humana y la defensa de los derechos. Desde esta lógica, se aproximan a lo público a partir de la inserción en procesos ciudadanos ya existentes. Esto se traduce en la participación en redes o movimientos que desde la sociedad civil promueven y defienden los derechos sociales, económicos y culturales. Así lo expresa uno de los representantes de la ONG evangélica Paz y Esperanza:

Yo entiendo que lo que marca el carácter de nuestro proyecto es reconocer que acá hay situaciones que afectan la dignidad de las personas y que la misión de los cristianos tiene que enfocarse en hacer cambio en ese sentido. Es gente que asume que su deber en un contexto de violencia en el país es defender la vida y promover la dignidad de las personas [...] y desde esta mirada participamos en varios espacios de la sociedad civil.

Organizaciones evangélicas como la Asociación Paz y Esperanza participan activamente en agrupaciones ciudadanas, como la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, el Movimiento Para que no se repita, la red medioambiental Muqui, la Red Jubileo Perú, etcétera.

A diferencia de los grupos que se ubican en la primera tendencia —que conciben la esfera pública como un campo estratégico para conquistar el poder político—, este sector asume lo público como la esfera desde la cual es posible sumarse a esfuerzos ciudadanos más amplios que buscan generar determinados cambios que contribuyan a crear una sociedad en que la justicia y la defensa de la dignidad humana se constituyan en pilares importantes.

A pesar de las diferencias que encontramos en estas tres tendencias, en cuanto a sus cosmovisiones teológicas y políticas, el quehacer público de estos grupos religiosos da cuenta de la construcción de una serie de estrategias para hacerse visibles en la esfera pública, intervenir en las políticas públicas, entrar al debate mediático ciudadano, tener una voz menos marginal en las agendas que se promueven desde el Estado y la sociedad civil.

Por otro lado, estas nuevas estrategias de apropiación de lo público revelan que aquellos grupos evangélicos que apostaban por la conformación del partido político confesional, hoy se aproximan a lo público construyendo distintas estrategias comunicacionales e interactuando con otros actores del Estado y la sociedad civil secular, a través de la cual buscan no sólo visibilizarse, sino también construir un determinado rol político —en función de su identidad y cosmovisión religiosa—, en un contexto de creciente pluralismo religioso y político.

LA RESIGNIFICACIÓN DE LA PROTESTA SOCIAL

Lo mencionado anteriormente nos permite sostener que ciertos grupos vinculados a las iglesias, denominaciones o redes evangélicas, en su afán por obtener una presencia pública significativa, trascender la marginalidad e incidir en las esferas de poder, han empezado no solo a interesarse por el debate público en torno a determinados problemas sociales sino también a recrear sus iniciativas de protesta frente a los mismos, generando nuevas maneras de levantar su voz públicamente, así como también incorporando en sus ritos y celebraciones religiosas el tratamiento de los temas y problemas que aparecen en la agenda pública.

El estudio que realizamos respecto a la emergencia pública de liderazgos evangélicos en la arena pública en el Perú da cuenta de una variedad de actores evangélicos que aparecen compitiendo para obtener legitimidad no sólo con otros agentes de la sociedad civil sino también entre las propias representaciones evangélicas (Pérez, 2009). Dicha competencia revela distintas lógicas teológicas y políticas respecto al tratamiento y la opinión pública frente a determinados problemas sociales, construyendo una suerte de re-significación religiosa de la protesta social (Young, 2002).

Nuestra investigación revela al menos dos lógicas respecto a la comprensión de la protesta social desde el imaginario religioso evangélico peruano.

Primero, la protesta social como batalla moral, por la cual muchos grupos evangélicos asumen que ellos han acumulado un capital moral que les da la autoridad suficiente para participar activamente en los procesos de cambio social. Desde esta perspectiva, muchos líderes religiosos —especialmente aquellos que provienen del conservadurismo evangélico— perciben a la Iglesia como «la reserva moral de la nación». Desde esta lógica, se asume que la acción proselitista de los cristianos ocurre en una sociedad que no se sostiene en los valores morales que ellos creen y predicán.

En el marco de esta tendencia podemos ubicar aquellas movilizaciones de protesta o iniciativas para incidir en las políticas públicas en las que diversos sectores evangélicos han puesto un especial énfasis en los problemas que corresponden a su particular agenda religiosa, como el aborto, la homosexualidad, la libertad religiosa —más que igualdad religiosa—, la familia, etcétera.

Estos esfuerzos, que revelan una intención por apropiarse de lo público desde una particular agenda moral religiosa, están basados en la perspectiva de lo que Michael P. Young (2002) denomina la protesta confesional, cuya estrategia, por un lado, asume el tratamiento de los problemas sociales como un pretexto para legitimar públicamente su discurso confesional sobre la moralidad. Por otro lado, esta lógica de construcción de la protesta social se afirma sobre la base de una estrategia defensiva, en tanto que estos grupos religiosos expresan su opinión o se movilizan masivamente en el momento en que asumen que aquellos valores morales que los sostienen están siendo contrarrestados en la agenda pública o amenazados y deslegitimados desde el poder político. Por ello, implementan una serie de estrategias públicas para influir en los decisores políticos y colocar su voz en los medios y espacios de comunicación.

Aquí es interesante observar que, a diferencia del pasado, la estrategia proselitista de estos grupos ya no se reduce solo a la prédica del cambio personal o individual. Más bien, este concepto individualista de la conversión empieza a ser resignificado, sacrificándolo, pero solo

circunstancialmente, por el discurso de la influencia social. Sin embargo, esto no implica una renuncia a la tradición conversionista que ha marcado la identidad de importantes sectores en el campo evangélico. Se trata de un reposicionamiento estratégico para ganar legitimidad y reconocimiento en la esfera pública, como lo muestra el testimonio del pastor Miguel Bardales, quien consiguió que el presidente García incluyera una celebración evangélica «de acción de gracias» en la agenda de actividades por Fiestas Patrias, al que se le ha denominado *Te Deum* evangélico.

Yo creo que la evangelización comienza por anunciar el evangelio e invitar a la gente a la conversión. En tanto que no nos haga olvidar que la solución al problema de la humanidad es la conversión, podemos tener una participación en la sociedad. Pero, si estos otros intereses [derechos humanos, pobreza, etc.] hacen que mi preocupación en la conversión baje, yo no pienso así. Yo creo que la gente se tiene que convertir.

Por otro lado, esta tendencia se afirma en aquella cosmovisión religiosa por la cual «los imperativos morales contienen una capacidad inherente para evaluar la realidad presente como inmoral, injusta e inaceptable» (Smith, 1996, p. 11). En ese sentido, las protestas animadas desde esta cosmovisión religiosa constituyen para sus impulsores una estrategia adecuada para ayudar a los creyentes o fieles a reafirmar públicamente sus principios y valores de fe, y contrastarlos con los «valores mundanos» (Jasper, 1997).

En esta misma línea, Hilario Wynarczyk (2009), en su estudio sobre el caso evangélico argentino, observa, por un lado, que este proceso de apropiación de lo público y tratamiento de los problemas sociales «puede variar desde una posición de aversión al involucramiento en objetivos mundanos hacia un profundo involucramiento en cuestiones de reclamo social» (Wynarczyk, 2009, p. 23).

Segundo, la protesta social como lucha por la transformación social (estructural). En esta lógica encontramos la práctica de grupos, redes y

movimientos cuyo discurso ha logrado conciliar los valores de fe con la promoción de los derechos y defensa de la justicia. Sobre esta base se asume que los actores religiosos o agentes de la fe deberían desarrollar un nivel de involucramiento y participación activa en la vida política o la acción ciudadana para afirmar los valores mencionados.

En un reciente conversatorio, en el que participaron agentes pastorales católicos y evangélicos, que cumplen su labor religiosa en zonas marcadas por la conflictividad social, el pastor de una congregación evangélica de Bambamarca, una comunidad rural del departamento de Cajamarca, compartió que, a raíz del involucramiento de su Iglesia en los esfuerzos ciudadanos en contra del proyecto minero Conga¹²¹, decidieron colocar un cartel en el frontis del templo con esta inscripción: «En el nombre de Dios, Conga no va». En el pasado, un hecho de este tipo podría haber sido calificado por determinados líderes evangélicos como una profanación del lugar sagrado.

Revisando otras iniciativas que unen fuerzas con otras iglesias y confesiones registramos las «jornadas de ayuno y oración» a favor de los injustamente encarcelados en el contexto de la lucha contra la violación de los derechos humanos durante el conflicto armado interno, las vigiliass de oración por la salud de La Oroya¹²², en el marco de las protestas de la sociedad civil contra la contaminación ambiental en dicha comunidad y —más recientemente— la «cadena interreligiosa de oración por el

121 Conga es uno de los proyectos mineros implementados por la empresa peruana Yanacocha (subsidiaria de la empresa estadounidense Newmont Mining Corporation). Comuneros y miembros de las organizaciones sociales se movilizaron para impedir la continuidad de dicho proyecto, debido a que el mismo contemplaba el secado de cuatro lagunas naturales.

122 La Oroya, un pueblo minero ubicado en la zona central del Perú, es una de las localidades más contaminadas en América Latina, como producto de la actividad minera en la zona. El movimiento ciudadano Por la salud de La Oroya, que lideró las acciones de protesta en contra de la contaminación ambiental, contó con la activa participación de grupos vinculados a la iglesia evangélica y católica en las acciones de protesta e incidencia en favor de los derechos de la comunidad.

diálogo y la paz»¹²³, en el contexto del conflicto socioambiental en Cajamarca, a raíz de las protestas contra el proyecto Conga.

El dato nuevo de estos rituales interreligiosos, además de su contenido social y político, es la activa participación de sectores religiosos católicos y no católicos, entre ellos grupos evangélicos de diversos sectores denominacionales. Esto da cuenta de que los actores religiosos emergentes empiezan no solo a reclamar un lugar más protagónico en el espacio público, sino también a construir un discurso y una práctica social y política en la que el lenguaje y el abordaje religioso de los problemas sociales se encuentran en un proceso permanente de re-significación.

Al respecto, Clarence Y. H. Lo (1992) sostiene que aquellos grupos religiosos que desarrollan una activa participación en movimientos o esfuerzos ciudadanos que procuran cambios estructurales de la sociedad se constituyen en lo que él denomina una «comunidad de desafiadores», en tanto que pueden contribuir a desafiar, alentar o animar a los movilizados sociales para lograr aquellos cambios sociales que no necesariamente se consiguen a corto plazo.

Estos grupos constituyen lo que James Jasper (1997) llama *ethical resisters*, en tanto que conectan su rol en la sociedad con las demandas éticas que traen consigo la solución de los problemas sociales. Por otro lado, los significados que ellos crean son, como sostiene Donileen Loseke (1999), discursos socialmente compartidos, y se constituyen en productores de una cultura religiosa extendida, más allá de los pasillos eclesiásticos. Por ello, desde su cosmovisión religiosa participan en aquellas instancias e iniciativas de protesta social que se construyen desde la sociedad civil.

En ambos casos —tanto aquellos que ven la protesta social como una batalla moral o los que la incorporan en su práctica para hacer resistencia

123 Este acto litúrgico, que fue organizado por el Consejo Interreligioso del Perú, contó con la presencia de las dos instituciones representativas de la comunidad evangélica peruana. Participaron, además, el presidente del Consejo de Ministros y los sacerdotes Gastón Garatea y Miguel Cabrejos, facilitadores del diálogo en el caso del conflicto socioambiental en Cajamarca.

ética—, lo que se observa es que estos sectores evangélicos han empezado no sólo a generar sus propios espacio para la discusión y el tratamiento de los problemas sociales sino también a participar en los espacios del Estado o la sociedad civil para incidir en su solución. Esta estrategia les ha permitido reconocer aquí una frontera para ganar visibilidad y legitimidad.

En este sentido, como sostiene Verónica Giménez, «el espacio público se convierte en una serie de ámbitos en los que los actores religiosos se vuelven visibles, muestran sus fuerzas frente a otros actores religiosos y políticos» (2008, p. 52).

Esta necesidad de legitimarse y empoderarse públicamente se convierte en una estrategia necesaria para aquellos grupos religiosos que nacen con el estigma de ser el «otro» religioso en una sociedad que ha sido siempre reacia a integrar la diversidad como un aspecto constitutivo en la construcción de su identidad como nación (Giménez, 2008).

LA MEDIATIZACIÓN DE LAS PRÁCTICAS PÚBLICAS DE LA RELIGIÓN

Otro aspecto relevante en este proceso de transformación en religión pública es que la emergencia de los actores religiosos contemporáneos pasa por nuevos procesos de mediatización. La aparición pública de los líderes de los grupos religiosos emergentes no se reduce solo al espacio de los tradicionales programas radiales y televisivos confesionales. Lo que observamos hoy es la presencia cada vez más frecuente de liderazgos religiosos en espacios mediáticos masivos, estableciendo niveles de diálogo con otros actores e interviniendo en la construcción de las agendas públicas.

De este modo, los grupos religiosos que actúan en la esfera pública están pasando de concebir a los medios como simples instrumentos de difusión de sus doctrinas, a considerarlos como espacios de apropiación pública, desde los cuales buscan legitimar sus prácticas y discursos,

interactuar con otros actores de la sociedad secular, así como afirmarse en tanto actores con capacidad para incidir no solo en los espacios de poder.

En este sentido, el caso de los evangélicos da cuenta precisamente de que hoy se mueven con otras estrategias comunicacionales en la esfera pública, movilizándose en otras plazas, opinando no sólo desde sus propios medios de comunicación sino también desde los medios masivos influyentes en la sociedad más amplia, interactuando con actores no religiosos y abordando públicamente los problemas sociales.

En este escenario, los medios juegan un papel clave, constituyéndose en espacios de mediación para la nueva gestión y la resignificación pública de los discursos y prácticas religiosas que provienen de aquellos sectores que luchan por salir de la marginalidad y hacer que su voz sea reconocida y valorada (Reguillo, 2004).

A este respecto, Stewart Hoover (2006) afirma que tanto la religión como los medios se han constituido en campos desde los cuales los individuos interactúan con símbolos y prácticas culturales que sostienen sus sentidos de espiritualidad en la vida cotidiana, en los espacios de la secularidad. Desde esta perspectiva, tanto los medios como la religión constituyen campos de construcción social de realidad que permiten que lo sagrado y lo secular interactúen fluidamente en la vida cotidiana (White, 1997; Hoover, 2006; de Feijer, 2007).

El caso de los grupos evangélicos que se apropian cada vez más de los medios de comunicación no religiosos nos permite notar que la mediatización religiosa está generando cambios significativos en los modos de representación de los grupos religiosos. Al respecto, Jesús Martín-Barbero sostiene que:

[s]i bien lo sagrado ha sufrido una trivialización muy fuerte, a su vez está llegando a penetrar cualquiera de las esferas de la vida cotidiana. Uno de estos campos desde el cual es posible percibir la importancia que ha cobrado el fenómeno religioso son los medios masivos de comunicación, que se han convertido en catalizadores de los símbolos integradores de la sociedad, como el fútbol, y también la religión [...]

Por más triviales que sean esos símbolos, la televisión tiene una honda resonancia en la capacidad y en la necesidad de que la gente se sienta alguien, y la gente se siente alguien en la medida en que se identifica con alguien, alguien en quien proyectar sus miedos, alguien capaz de asumirlos y quitárselos (Martín-Barbero, 1995).

Precisamente, la presencia de líderes religiosos en los programas televisivos de debate o diálogo sobre algún tema controversial, las estrategias de marketing de los bienes de salvación, la relocalización de la industria musical religiosa en espacios mediáticos seculares, el reposicionamiento de los teleevangelistas, y la emergencia de las comunidades religiosas virtuales que se legitiman en las redes sociales, nos hablan del creciente fenómeno mediático religioso.

Respecto de la presencia religiosa en el mundo virtual, Heidi Campbell (2010) sostiene que el internet está creando nuevos líderes religiosos y nuevas comunidades de fe, lo cual incide en la reconfiguración tanto de los roles como de las estructuras de autoridad y los patrones de organización sobre los cuales tradicionalmente se han afirmado las iglesias y grupos religiosos.

Campbell observa que más que un simple rechazo o aceptación del uso de las nuevas tecnologías de la comunicación, las comunidades religiosas están desarrollando estratégicas negociaciones con las nuevas formas que las redes sociales mediáticas están propiciando respecto de la apropiación de las creencias y la interacción con los actores y discursos en este campo.

De este modo, los medios se están convirtiendo cada vez más, como sostiene Rossana Reguillo (2004), en los nuevos espacios desde los cuales se organiza una suerte de gestión de las creencias. Reguillo afirma que:

[...] la mediatización del milagro o del acontecimiento [religioso] le otorga credibilidad, mediante la «transparencia» de la imagen. A través del lente de la cámara, el ciudadano-espectador se convierte en testigo y copartícipe del milagro, la televisión democratiza; ya no hay un predestinado, todos son «elegidos». El saber de los

expertos es desplazado y la voz de los profanos es valorizada (Reguillo, 2004, p. 7).

Todo esto nos hace pensar que las prácticas religiosas contemporáneas se construyen hoy, como diría Néstor García Canclini (1990), en el marco de escenarios sin fronteras territoriales y de destacadas hibridaciones de las prácticas y discursos religiosos. La hibridación religiosa supone, desde esta perspectiva, una constante interacción de los discursos y actores religiosos con otros bienes simbólicos, con otras memorias culturales y circuitos comunicacionales, que se mueven más allá de los espacios de la sacralidad tradicional.

Todo esto da cuenta de que la religión mediatizada está generando, en primer lugar, nuevos espacios y sentidos desde los cuales se producen y se consumen los «bienes de salvación». En este proceso, los medios juegan el papel de mediadores de las creencias y se constituyen en espacios de resacralización de las culturas contemporáneas (Martín-Barbero, 1995; Reguillo, 2004).

Estos cambios y resignificaciones de las prácticas religiosas se dan no solo en el ámbito de la reconstrucción o reposicionamiento de las ritualidades religiosas en lo público, sino también en el modo como se construyen los nuevos sentidos de pertenencia a las comunidades de fe y las formas como se legitiman las representaciones de la autoridad religiosa en un contexto de intensa pluralización del mercado de las creencias (Hoover, 2006; Livingstone, 2009; Martín-Barbero, 1995).

APUNTES FINALES

La batalla que libran determinados sectores religiosos por salir de la marginalidad y acceder al espacio público no es nueva. Lo relevante es el modo en que las estrategias de apropiación, empoderamiento e incidencia en lo público están generando un proceso de re-significación tanto a nivel de los discursos y de los roles que especialmente los sectores religiosos emergentes empiezan a jugar, como a nivel de las estrategias de incidencia

en espacios sociales y políticos. Esto incluye nuevas formas de construcción del poder no solo religioso, sino también político, que trae consigo las nuevas estrategias de relacionamiento con las estructuras de poder y actores que se mueven en el ámbito secular. En este proceso es interesante observar, como sostiene Timothy Steigenga (2004), que estos grupos religiosos contemporáneos construyen un tipo de «religión adaptativa», porque transitan entre varias fronteras.

En el caso de los sectores evangélicos es posible observar el surgimiento de actores que se conectan de manera más fluida con el quehacer público, involucrándose en el abordaje de los problemas sociales y en los debates mediáticos en el espacio secular. Estratégicamente, se puede observar que muchos de ellos están desarrollando diversas tácticas y estrategias para construir relaciones e interacciones cercanas con agentes políticos y sociales influyentes. Estas estrategias están basadas en la idea que la interacción con los «legitimadores públicos» es el mejor camino para obtener legitimidad en la esfera pública y no quedarse en la marginalidad.

Este fenómeno da cuenta de que el ámbito religioso se ha convertido en un campo de mucha movilidad cultural, con resistencias y negociaciones de poder, variadas perspectivas teológicas y políticas desde las cuales se intenta incidir en lo público, nuevas formas de administración y gestión de las creencias, así como de búsquedas de legitimidad y reconocimiento.

Lo que es importante observar en el campo evangélico es que la emergencia pública de los actores y movimientos religiosos no implica necesariamente que la religión esté abandonando su lugar en la esfera privada (Casanova, 1994). Más bien, lo que constatamos es un proceso de re-significación de los discursos y prácticas religiosas en la esfera pública. Esto no implica, como ya hemos mencionado, un abandono del afán conversionista que ha sido tradicionalmente afirmado desde los sectores conservadores evangélicos. La descalificación del mundo como zona del mal sigue siendo un factor importante en «el marco de sus conquistas espirituales y la meta de la pulsión escatológica que desde estos sectores se siguen emprendiendo» (Wynarczyk, 2009).

Finalmente, la emergencia y el empoderamiento público de los actores religiosos tienen una particular relevancia en un escenario en el que el papel de actores nuevos en la política es cada vez más demandante frente a la crisis de la institucionalidad. En ese sentido, es interesante observar la contribución que vienen haciendo determinados sectores religiosos —especialmente aquellos que se mueven más allá de la protesta confesional— en espacios ciudadanos, desde los que no solo se promueven y se afirman pedagógicamente los derechos, sino que al mismo tiempo se construyen prácticas de resistencia frente a la injusticia y el atropello. La lógica desde el cual estos sectores juegan un rol activo en la esfera pública da prueba, como sostiene Roberto Cipriani (2008), de una nueva laicidad, no comprometida con el poder político y afirmada en una lógica ética de la participación ciudadana animada por valores, como la justicia, los derechos humanos y la solidaridad.

Es importante tomar en cuenta que al mismo tiempo que se acrecienta la presencia pública, cada vez más influyente, de aquellos sectores vinculados al conservadurismo —y en muchos casos al fundamentalismo— religioso, que tienen hoy no sólo una mayor presencia mediática o mayor capacidad de movilización de vastos sectores de la ciudadanía, también se acrecienta una mayor incidencia en los espacios e instancias en donde se deciden las políticas públicas.

El modo en que este sector religioso se aproxima hoy a lo público nos plantea nuevas aristas para pensar no sólo en las implicancias del factor religioso o el papel de las iglesias y de las organizaciones basadas en la fe en la construcción de las nuevas esferas públicas desde la sociedad civil (Fraser, 1992), sino también en las repercusiones que trae consigo la legitimidad que adquieren determinadas racionalidades religiosas sobre aspectos de la vida pública contemporánea, como la promoción y defensa de derechos, la vigilancia y protesta ciudadana, así como la relación entre democracia y laicidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Beckford, James A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beltrán, William Mauricio (2010). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista Colombiana de Sociología* 33, 41-62.
- Caetano, Gerardo (2006). Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. En Néstor da Acosta (ed.), *Laicidad en América Latina y Europa*. Montevideo: CLAEH.
- Campbell, Heidi (2010). *When religion meets New Media*. Nueva York: Routledge.
- Campos, Bernardo (2009). *Visión del reino: El movimiento apostólico-profético en el Perú*. Lima: Bassel Publishers.
- Casanova, José (1994). *Public religion in Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavalcanti, Robinson (1995). Civilización en transición. Predestinados a la riqueza y al poder. *Contexto Pastoral* V(24), 5.
- Cipriani, Roberto (2008). *Religión, espacio público y laicidad*. En Catalina Romero (ed.), *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA.
- de Feijer, Ineke (2006). *The art of Dialogue: Religion, communication and media culture*. Berlin: Lit Verlag.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas: para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Giménez, Verónica (2008). Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública en Argentina. En Catalina Romero (ed.), *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA-PUCP.
- Fraser, Nancy (1992). Rethinking The Public Sphere: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. En Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 99-142). Cambridge: MIT Press.
- Hoover, Stewart M. & Lundby, Knut (1997). *Rethinking Media, Religion and Culture*. Sage: Thousand Oaks, pp. 167-183.

- Hoover, Stewart (2006). *Religion in the media age*. Londres: Routledge
- Huamaní, Giselle; Sandro Macassi, Julio Alegría & Telmo Rojas (2012). *Hacia una mejor gestión de los conflictos socio-ambientales en el Perú*. Lima: CÍES.
- Jasper, James M. (1997). *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago: University of Chicago.
- Levine, Daniel (2009). Pluralism as Challenge and Opportunity. En Frances Hagopian (ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Livingstone, Sonia (2009). On the mediation of everything. *Journal of Communication*, 59, 1-18.
- Lo, Clarence Y. H. (1992). Community of Challengers in Social Movement Theory. En Idon D. Morris & Carol McClurg Mueller (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.
- Loseke, Donileen R. (1999). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructivist Perspectives*. Nueva York: Aldine De Gruyter.
- Mallimaci, Fortunato (2006). Religión, política y laicidad en Argentina del siglo XX. En Néstor da Acosta (ed.), *Laicidad en América Latina y Europa*. Montevideo: CLAEH.
- Martín-Barbero, Jesús (1995). Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático. *Diálogos* 41, 71-81.
- McVeigh, Rory & David Sikkink (2001). God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and the Legitimation of Contentious Tactics. *Social Forces* 79(4), 1425-1458.
- Nugent, Guillermo (2010). *El orden tutelar*. Lima: FLACSO-DESCO.
- Pérez, Rolando (2009). Media and the Re-signification of Social Protest, Change and Power among Evangelicals: The Peruvian Case. Tesis de maestría. Universidad de Colorado.
- Pottenger, John R. (2007). *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Reguillo, Rossana (2004). The Oracle in the City: Belief, Practices, and Symbolic Geographies. *Social Texts* 81(22), 4.

- Romero, Catalina (2009). Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru. En Frances Hagopian (ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Smith, Christian (1996). *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*. Londres: Routledge.
- Steigenga, Timothy (2004). Listening to Resurgent Voices. En Edward L. Cleary & Timothy J. Steigenga, *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and religious Change*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- White, Robert (1997). Religion and Media in the Construction of Culture. En Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds), *Rethinking media, religion, and culture*. Sage: Thousand Oaks.
- Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos: El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: USAM Edita.
- Young, Michael P. (2002). Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements. *American Sociological Review* 67(5), 660-668.

* Una primera versión de este artículo se publicó en *Religioni e Società* (2014), XXIX, 78, pp. 65-76.

CAMBIOS Y MODERNIZACIÓN EN EL PENTECOSTALISMO POPULAR PERUANO EL CENTRO APOSTÓLICO MISIONERO RÍOS DE AGUA VIVA DE SAN JUAN DE LURIGANCHO¹²⁴

José Sánchez Paredes

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

INTRODUCCIÓN

El pentecostalismo peruano ha tenido un desarrollo y crecimiento importante en las últimas décadas, convirtiéndose en la principal fuerza dinamizadora del evangelismo en nuestro país, así como en uno de los componentes más notorios de nuestra diversidad religiosa y cultural. Pero la expansión del pentecostalismo se debe no solo a factores religiosos sino también a otros de carácter social y cultural que encuentran en las iglesias y movimientos pentecostales un espacio de procesamiento, adaptación y redefinición para los grupos que lo asumen. Migración, pobreza, crecimiento y marginalidades urbanas, desarraigo cultural y religioso son, entre otros, algunos de los factores que sirven de contexto a su expansión

124 El trabajo es parte de una investigación antropológica mayor realizada en el distrito popular de San Juan de Lurigancho, para examinar los cambios en los sistemas religiosos pentecostales, sus procesos de socialización y de conversión así como de reconstrucción de las nociones de cuerpo y persona entre sus miembros.

en el Perú. Pero tal expansión expresa también otros procesos de mayor alcance y naturaleza que tienen que ver con la llamada «transnacionalización religiosa» (Capone, 2004, pp. 9-22) producida en el marco de la modernidad y globalización cultural.

En este sentido, considerando este conjunto de factores, el presente trabajo describe los cambios producidos en la iglesia pentecostal Centro Apostólico Misionero Ríos de Agua Viva, del distrito popular de San Juan de Lurigancho en Lima Metropolitana, por los que, habiendo estado sujeta a un modelo clásico y conservador de iglesia pentecostal se convierte en otra, muy autónoma e independiente, con cambios profundos en su organización comunitaria y sistema de liderazgos, basados en una mayor participación democrática en la administración de los dones espirituales, elementos esenciales de legitimación del poder dentro del pentecostalismo. Parte del impulso transformador de la iglesia debe interpretarse en términos de esa orientación modernizante que afecta también al pentecostalismo en tanto «religión transnacional». Ofrecemos un ensayo de interpretación del atractivo que tiene el pentecostalismo en San Juan de Lurigancho para algunos de sus sectores populares teniendo en cuenta los factores mencionados. Un elemento crucial de los cambios de esta iglesia fue la incorporación de un modelo pastoral y organizacional basado, entre otras cosas, en un profundo y eficaz trabajo de reconfiguración de la persona, de su conciencia y revaloración de sí y de su relación con la sociedad.

Coincidentemente el caso estudiado involucra dos de las formas de pentecostalismo más ampliamente reconocidas en las tipologías elaboradas en los últimos años: el pentecostalismo clásico y el pentecostalismo carismático. Esta última es una iglesia pentecostal, que habiendo estado sujeta y adscrita a las Asambleas de Dios del Perú, de raíz estadounidense y paradigma del pentecostalismo clásico peruano, se transforma e independiza constituyendo una iglesia diferente. Sigue siendo un pentecostalismo carismático pero con algunos rasgos que lo distinguen dentro de su categoría. El problema de tipologizar el pentecostalismo no es de

fácil solución por la gran variabilidad que presentan las diversas iglesias y movimientos. No es nuestro propósito desarrollar o discutir el tema de las tipologías pentecostales que, en lo fundamental y con diversos matices, coinciden en los diversos autores que las han analizado en, al menos, los últimos quince años (Fonseca, 2015)¹²⁵. Nos limitamos a mostrar el tránsito de un tipo a otro de pentecostalismo señalando algunos de los aspectos coadyuvantes de dicho cambio.

EL CENTRO APOSTÓLICO MISIONERO RÍOS DE AGUA VIVA Y SU MODELO PENTECOSTAL EN SAN JUAN DE LURIGANCHO

San Juan de Lurigancho es uno de los distritos populares más importantes de Lima Metropolitana, y con un millón de habitantes es el más grande del Perú. Su composición demográfica se distribuye en diversos sectores socioeconómicos, desde los de clases medias hasta los propiamente populares y de diversos grados de pobreza relativa, hasta de pobreza extrema. Incluso cuando la iglesia Ríos de Agua Viva (CAMRAV) está situada en la zona de Zárate, considerada la zona de los sectores de clase media emergentes con mucha dinámica económica comercial en el distrito, gran parte de su membresía corresponde a los sectores más pobres del distrito y hacia ellos está dirigida la estrategia pastoral y de proselitismo. Según los cálculos realizados el CAMRAV, cuenta con una membresía de unas 700 personas aproximadamente. La mayor parte de origen migrante pero establecidos en Lima. Es una iglesia que reúne a gente de todas las edades, sobre todo adultos de ambos sexos, con fuerte arraigo juvenil por una estrategia de proyección hacia ellos.

Lo sociológicamente destacable de esta iglesia es que se ha constituido en un importante foco de difusión de elementos evangélicos de renovación del pentecostalismo propiciando su crecimiento. Su pastor, líder y apóstol ha promovido y dirige desde el CAMRAV una importante red

125 Para una visión amplia y muy detallada de las variedades de pentecostalismo en el Perú, véase Campos (2013).

de más de cien iglesias que reúne en la denominada Red IMPACT-Perú y que se proyecta inclusive al extranjero (Campos, 2013).

El CAMRAV se organiza en base al llamado sistema «celular», es decir, con grupos de 10 a 12 personas, entre amigos, parientes, vecinos, a las que van sumando personas captadas en el proceso del proselitismo. Estas células están ubicadas en diversos puntos del distrito, muchas de ellas en zonas muy pobres, pero también en otros distritos populares de Lima. Esta estrategia de organización permite que se vayan sumando nuevos y potenciales miembros a grupos que tienen una dinámica y funcionamiento ritual y formativo en lo doctrinal, pero también de muy intensa expresividad emocional orientada a propiciar una redefinición personal como parte del proceso de conversión pentecostal.

El CAMRAV comparte el mito bíblico fundamental de los pentecostales, pero incorpora en su sistema doctrinal algunas reinterpretaciones de dicha base bíblica, producidas desde hace un tiempo en algunos lugares de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. Según la tradición los ministerios principales eran los de profetas, evangelistas, pastores y maestros. La reinterpretación agrega un «quinto ministerio», el del «apóstol», condición supuestamente conectada con el llamado y designación inicial de Cristo, por la que debe reconocerse como apóstol a ciertos líderes elegidos por Dios. Es decir, se cree que el líder de la iglesia tiene una filiación espiritual con los primeros apóstoles, por lo que la organización, funcionamiento y planeamiento pastoral deberán basarse en el principio del «apostolado». Por eso el CAMRAV se define como una iglesia apostólica, misionera y celular; principios en los que basa su modelo de acción y funcionamiento para la captación, formación y consolidación de sus miembros, siguiendo un complejo proceso de conversión y transformación espiritual y personal. El proceso sociológico seguido por la iglesia CAMRAV y su exitosa difusión en algunos sectores populares de San Juan de Lurigancho debe ser entendido en términos de esta reinterpretación.

PROCESO HISTÓRICO Y SOCIORRELIGIOSO DEL CAMRAV

El propio CAMRAV y su gente tienen su propia versión de la que consideran su «verdadera» y «real» historia, tal como la vivieron sus fundadores y tal como se la han transmitido oralmente a sus seguidores, muchos de ellos «informantes» en este estudio. Distinguiendo entre esta historia «real» y su interpretación sociológica por el investigador, podemos señalar como cuatro etapas notoriamente diferentes en su proceso de formación y transformación que la llevó, de un modelo pentecostal clásico y tradicional a uno más moderno y dinámico, de mayor impacto religioso, social y cultural convirtiéndose en un factor de crecimiento pentecostal en San Juan de Lurigancho.

- Una fase constitutiva y de asimilación a las Asambleas de Dios del Perú.
- Una fase de conflicto con las Asambleas de Dios del Perú.
- Una fase de transición hacia la autonomía institucional.
- Una fase de constitución del CAMRAV como iglesia autónoma.

La historia empieza en 1971 con un pequeño grupo de migrantes impulsado por un hermano convertido que reúne en su casa a un grupo de paisanos, familiares, amigos y vecinos para fundar la iglesia. Al no tener local propio inicialmente se reunieron en casas de los propios hermanos. Muchas de estas personas tenían ya una trayectoria evangélica en sus lugares de origen. Este pequeño grupo es la iglesia Luz y verdad que, a pedido de sus propios integrantes, estuvo durante algunos años —hasta 1976— atendida por un pastor de otra iglesia evangélica «que venía del otro lado del río Rímac», hasta que «una creciente destruyó el puente peatonal que había». Es aquí cuando recurren a un pastor de las Asambleas de Dios del Perú para que los dirija y administre. Esta primera etapa es la de un grupo con escasa formación doctrinal y pastoral, muy proclive a los conflictos internos y que recurre a otras iglesias para que regule su funcionamiento e imponga orden. Así lo evidencia el Libro de Actas de la iglesia:

El Hno. Guillermo Gómez manifiesta que el pastor es muy dictador, imponiendo que todo se haga a satisfacción suya y demuestra incompreensión con la juventud [...].

El pastor ha despedido al co-pastor quien vino colaborando satisfactoriamente con la iglesia [...]. Actúa sin la participación de los miembros y se niega convocar las elecciones [...]. No da enseñanza de doctrina; todo esto es su misión pastoral.

Sin embargo, logran adquirir su propio terreno para la construcción de su templo, y crean la iglesia Ríos de Agua Viva como parte de las Asambleas de Dios.

En una segunda etapa, Ríos de Agua Viva asimila el estilo clásico de las ADDP, con campañas proselitistas en parques y calles, con bautizos de los integrantes, obligatoriedad de diezmos, etcétera. Es una etapa de forja de la identidad pentecostal del grupo, de consolidación de su sistema religioso básico, de mucha cohesión pero al mismo tiempo de muy rígida autoridad vertical ejercida por las Asambleas de Dios, asumiendo el control y administración de la iglesia, con pastores impuestos por la iglesia matriz. Pronto surgirán conflictos, tensiones, luchas de poder internas entre potenciales líderes, en abierta y creciente discrepancia con el control ejercido por las ADDP. Es una etapa de muy poco crecimiento de su membresía —apenas unas treinta personas—, pero de total absorción en la estructura de las ADDP. Las tensiones surgen entre los miembros de la iglesia y los pastores y autoridades de las ADDP:

Acto seguido se consideró la carta presentada por la hermana Esther [...] (7/05/79), por la que hace saber [...] un incidente con el pastor Víctor en el que por haber sido ofendida por dicho pastor al tocarse su honor y pudor de mujer en un momento de arrebató le lanzó dos cachetadas [...] hecho [que] había comunicado al hermano Presbítero de la Región [de las ADDP]. La junta [del CAMRAV], luego de considerar [...] los hechos [...] por su falta de mansedumbre y de

sabiduría, se acordó: suspender de su membresía a la hermana Esther Nieves Rojas, por treinta días [...].

En esta etapa las discrepancias entre la junta directiva y los pastores de las ADDP fueron mayormente por cuestiones de autoridad, liderazgo y normatividad, en las que se superponían dos reglamentaciones para una misma iglesia; fueron relaciones muy tensas, tanto entre miembros de la iglesia entre sí, como con las ADDP, como se evidencia en el Libro de Actas:

El Hno. Freddy también hace uso de la palabra manifestando que existen terroristas espirituales, porque tienen el interés de que el pastor [de las ADDP] se vaya de la iglesia [...] [este responde] manifestando que el Presbiterio, por defender la autonomía de la iglesia, lo llama rebelde... solicitando a la asamblea oración especial por estos problemas (CAMRAV, 1979).

En un tercer momento de este proceso, al cabo de algunos años de afiliación institucional a las ADDP, se agudizan los conflictos entre Ríos de Agua Viva y las Asambleas de Dios. Ya había miembros que habían recibido formación doctrinal, con experiencia en otras iglesias y que empezaban a cuestionar la legitimación doctrinal de la autoridad de las ADDP. Reclamaban por el valor y autenticidad de sus propias manifestaciones espirituales, y varios fueron sancionados por promover la «desobediencia» a los presbíteros de las ADDP. Se visibiliza una generación de jóvenes pentecostales que reclamaban un mayor espacio de participación en las dinámicas de la iglesia, a lo que las autoridades se oponían aduciendo razones de «obediencia y formación». En suma, una serie de conflictos de autoridad, reglamento y de liderazgos, a los que se sumaron otros cuestionamientos de carácter doctrinal y hasta ideológico, que en poco tiempo habrán de conducir a Ríos de Agua Viva al cisma definitivo. Con las tensiones en su máximo nivel, la elección del pastor en el año 1995 se prolongó por más de diez meses por las resistencias por parte de ambos lados, hasta que finalmente resultó elegido como pastor el hermano Samuel,

de Ríos de Agua Viva, quien por su formación y experiencia encarnaría el cambio doctrinal y separación definitiva del CAMRAV de las ADDP.

Así, el cuarto momento de este complejo proceso es de una maduración y mayor elaboración conceptual de las críticas al modelo pentecostal de las ADDP, propiciando la transición al modelo definitivo de iglesia que surgirá y se consolidará de manera definitiva en el actual CAMRAV. Los conflictos con las ADDP llegaron a su máximo nivel, especialmente cuando se manifestaron los profundos cambios doctrinales en las concepciones pentecostales clásicas. En esta etapa algunos líderes internos de Ríos de Agua Viva empiezan a tener contacto con pastores de Colombia, Argentina y Estados Unidos del movimiento apostólico profético y adhieren a sus reinterpretaciones sobre el llamado «quinto ministerio»¹²⁶ que, como ya vimos, plantea la legitimidad de la condición de apóstol en aquellos líderes a los que, según las profecías, se les ha otorgado ese don y ministerio. Se empieza a reivindicar tal condición para el pastor y líder Samuel, y se genera el cisma definitivo con las ADDP. En asamblea general, en un acto de reivindicación, la iglesia decide independizarse llamándose Centro Misionero Ríos de Agua Viva.

EL NUEVO MODELO PENTECOSTAL Y SU IMPACTO EN SAN JUAN DE LURIGANCHO

Lo que marca la diferencia entre la pequeña iglesia que se formó y luego se afilió a las ADDP y la que surgió de todo este proceso complejo es una concepción doctrinal, pastoral y funcional más dinámica, moderna y flexible del pentecostalismo. En el modelo clásico de las ADDP predominaba, como vimos, una organización basada en un ejercicio vertical de la autoridad pastoral y en la incuestionabilidad litúrgica que debía mantener los cánones establecidos por la autoridad religiosa. Además de un marcado paternalismo y conservadurismo generacional impidiendo la participación juvenil y la promoción de valores individuales y personales.

126 Véase Arboleda (2009).

La ruptura definitiva de este modelo sobreviene cuando, además de los importantes cambios doctrinales que se imprimen, se añade un estilo pastoral novedoso basado en dinámicas rituales muy intensas que constituyen una verdadera fuente de renovación y avivamiento espiritual de todos los miembros, jóvenes, adultos y mayores. Se introduce el programa de los encuentros, retiros espirituales de tres días de duración, al cabo de los cuales se vive la experiencia del bautizo en el Espíritu. Esta es la base de un nuevo modelo que se organiza sobre bases mucho más emocionales y sobre principios de participación más activa de sus miembros.

De los muchos otros aspectos sociales, doctrinales, ceremoniales de la iglesia CAMRAV que terminan de configurar el nuevo modelo pentecostal asumido, por razones de espacio nos interesa destacar tan sólo y brevemente los referidos al impacto que este nuevo sistema religioso tuvo sobre sus miembros, sobre el proceso de su socialización pentecostal y sobre su relación con la iglesia y con su condición social popular.

CENTRALIDAD DE LA PERSONA EN EL NUEVO MODELO DE IGLESIA PENTECOSTAL

Si en el viejo modelo pentecostal clásico la característica predominante era la verticalidad jerárquica de su organización y sistema de autoridad y liderazgo, en el nuevo modelo la caracteriza central será su fuerte tendencia democrática. Aunque el apóstol y pastor principal del CAMRAV sigue manteniendo ciertas prerrogativas de su condición, en general los pastores y demás líderes se forman en un clima de apertura y de libertad de iniciativa personal, dentro de los márgenes de la iglesia. Es una iglesia que promueve el desarrollo de los carismas espirituales entre sus miembros sin que se generen cuestionamientos, recelos o discrepancias entre los distintos miembros y los pastores por la posesión de los mismos.

En ese sentido hubo una mayor «democratización» pentecostal en esta iglesia. No solo por la sustitución de esas estructuras extremadamente autoritarias en el gobierno del grupo por parte de las ADDP, sino por

la incorporación de un sistema de organización grupal, de formación, instrucción, ritualidad y principios doctrinales que lo sustentaban, que estaba fuertemente orientado al desarrollo de un renovado sentido de participación personal en la vida de la iglesia. Si en algo se caracterizó el nuevo sistema pentecostal construido fue precisamente por esa insistencia en revalorizar y dar centralidad a la persona, a una mayor percepción de sí misma, suscitando lo que podríamos identificar como una especie de proceso de individuación, producto del cual se afirma el sujeto como persona, redefine su identidad pentecostal y, al mismo tiempo, su sentido de pertenencia a los sectores populares de donde procede.

Lo que destacamos como uno de los aspectos centrales del impacto que el nuevo sistema pentecostal tiene sobre sus miembros es el establecimiento de un modelo de persona sobre cuya base la iglesia trabaja la relación con sus miembros y, recíprocamente, la relación de éstos con la iglesia. Es posible identificar en el sistema constituido un modelo tripartito de persona pentecostal y que está en una muy estrecha relación con el conjunto de la estructura religiosa pentecostal del CAMRAV. Como vimos, la iglesia se autodefine como fundamentalmente apostólica, misionera y celular. Apostólica porque se basa e inspira en los fundamentos del movimiento apostólico y profético; misionera por ser su finalidad difundir a todas las naciones el mensaje cristiano; y celular porque está organizada sobre la base del sistema de células cristianas. De este modelo de iglesia emerge un modelo de persona cristiana. Muy sucintamente descrita, para los pentecostales, en general, la persona no sólo está constituida por un cuerpo y su alma, sino también por un espíritu. El cuerpo es como una especie de soporte para el alma y el espíritu pero también una puerta de acceso al demonio y los espíritus malignos. El espíritu, presencia del Espíritu Santo en la persona, es la parte divina que poseemos por el hecho de ser creación e hijos de Dios; lo poseemos desde el nacimiento y el bautizo en el Espíritu se encarga de «despertar» y de «reavivar» los dones o carismas depositados en la persona. El alma es identificada como

una dimensión, entidad o aspecto de la persona humana, más ligada al cuerpo y la mente que al espíritu propiamente dicho.

A toda esta concepción fundamental de la persona se añade el matiz de la persona cristiana pentecostal cuyos rasgos emergen, como señalamos, del modelo pentecostal instituido en la iglesia. Es decir, el modelo de persona cristiana tiene como base esa triple dimensión: es apostólico, a semejanza de los apóstoles, seguidor total de Cristo; es también misionero porque, además de discípulo y apóstol, el cristiano debe propagar la buena nueva a las naciones; y en virtud del carácter celular de la iglesia, el cristiano es líder, es pastor, es guía. Como sabemos el sistema de células se organiza sobre la base de líderes que se van formando en la dirección de pequeñas células de personas.

Bajo estas premisas el sistema pentecostal del CAMRAV desarrolla su dinámica ritual y formativa en la perspectiva de internalizar y fortalecer entre sus miembros esta noción tripartita de persona cristiana. Se trata de convertirlos en apóstoles, misioneros y en líderes. En el proceso, desde nuestra perspectiva, los pentecostales van autopercebiéndose como poseedores de modo innato de esas dimensiones que los cualifican de modo diferente al resto de personas. El sistema permite que se formen líderes, muchos de los cuales llegan a ser pastores de la iglesia, van a formarse a seminarios e institutos bíblicos y van a hacer trabajos de misión en diferentes lugares de Lima, el Perú, e inclusive, el extranjero. Se perciben como verdaderos discípulos de Cristo. Un proceso de estas características tiene en su base una noción y dimensión de participación personal que fortalece su sentido de participación democrática en un sistema que reconoce su persona e individualidad y le permite cierta capacidad de expresión y toma de decisiones aunque dentro de ciertos márgenes. Este modelo pentecostal se ha difundido ampliamente en muchas zonas de San Juan de Lurigancho, resultando muy atractivo para muchos de sus pobladores por, al menos, dos razones fundamentales. En primer lugar porque saca del anonimato a personas subsumidas en condiciones de falta

de visibilidad social, de marginalidad social y económica y de escasa o muy limitada participación social.

[...] estuve como treinta años en una iglesia... pero después Dios me trajo a CAMRV [...] Entonces vine un domingo y recibí tanta palabra de Dios que la había anhelado con tanta hambre [...] y un día me ministraron y, como aquí hay profetas, el Señor me dijo que él mismo me había llamado [...] aquí y [...] estudié en el Instituto Bíblico y lideré a las células de damas [...] Ahora dirijo la red de damas. Soy coordinadora de todas las células de damas y también estudié en el Seminario para pastora [...] Aquí hice lo que nunca hice en esa otra iglesia (pastora Mina-CAMRAV).

Mi cambio fue radical, a los pocos días de mi entrega a Cristo ya predicaba en las calles, en los micros, donde sea [...] hasta me caí a la pista y me golpeé por predicar. Iba a la cárcel, aquí a Lurigancho a predicar con los presos. Había un fuego dentro mí, una desesperación por predicar; era como haber encontrado una riqueza, la paz que nunca tuve y después me mandaron al Instituto Bíblico para ser pastor [...] ¡yo que ni sabía qué cosa era la Biblia! (pastor José-CAMRAV).

Llegamos con mi señora a Ríos de Agua Viva [...] el pastor agarra, me da la mano, me abraza fuerte, me saluda y dice, bienvenido a la iglesia, y eso me hizo sentir muy bien [...] Sentí el llamado a quedarme definitivamente aquí en CAMRAV. Nos invitaron a un retiro para parejas, conocimos nuevos hermanos [...] y así sentí cada vez más fuerte el llamado del Señor para que me quede en este lugar. Me preparé para ser líder, estudié en el Instituto Bíblico y llegue a ser pastor (pastor César-CAMRAV).

Además de esta capacidad de despertar talentos de liderazgo, formación y dirección pastoral, así como sentimientos de participación en un sistema que lo permite, la otra razón del atractivo y éxito del modelo para los sectores populares que lo han asumido como suyo radica en el hecho de que favorece una mayor toma de conciencia de sí dentro del proceso de conversión y transformación pentecostal.

[...] aquí en la iglesia he podido darme cuenta que yo andaba muy necesitado de ayuda, andaba sin rumbo, sin ningún asidero, sin una base, sin saber a dónde ir [...] sin una esperanza, sin futuro, sin saber qué hacer de verdad [...] Me preguntaba a mí mismo si eso era vida... por qué era así yo... por qué me había tocado vivir así, lleno de problemas con mi esposa, lleno de deudas que no podía pagar [...] Nunca como lo hice aquí [en CAMRAV] había podido sentirme que yo era alguien [...] por más fea que era mi vida, lo vi claro (pastor José- CAMRAV).

RITOS, CUERPO Y PERSONA EN EL NUEVO MODELO PENTECOSTAL

Hay un aspecto más que considerar dentro del sistema pentecostal que coadyuva ese desarrollo de una toma de conciencia de sí en el pentecostal: el sistema ritual que se ha constituido. El sistema ritual es muy nutrido en retiros, vigiliás, ceremonias diversas en las que se busca personalizar al miembro de la iglesia. Se ha constituido un sistema de formación doctrinal y ritual que está orientado sobre la base del individuo. Más que en otros grupos pentecostales, en el CAMRAV se ha acentuado en extremo la importancia y centralidad del creyente como persona e individuo, mediante una intensa actividad y trabajo emocional sobre los cuales se establecen las bases para una revisión y reestructuración profundas de las experiencias de vida. Las personas son «rescatadas» del anonimato en que las diversas circunstancias sociales, familiares, morales, culturales y religiosas las habían subsumido antes de su llegada a la iglesia.

En toda esta actividad ritual uno de los centros fundamentales está constituido por el cuerpo de la persona. Siendo considerado el cuerpo como una puerta de acceso a los malos espíritus y demonios se trabaja muy intensamente en la construcción de una imagen, noción y percepción del propio cuerpo que fortalezca la nueva concepción de persona que se ha construido. La imagen y representación del cuerpo como

«templo del Espíritu Santo» o «morada de Dios» constituye uno de los ejes sobre los que se construye una ética pentecostal cuya normatividad «programa» las acciones, actitudes, conductas, pensamientos y demás dimensiones de la vida cotidiana de las personas convertidas. Una ética tan rigurosa como es la pentecostal tiene por finalidad servir de soporte a la renovada concepción de persona asumida en la iglesia. Gran parte del proceso de conversión y de resocialización religiosa pentecostal y de reestructuración de la persona se produce en torno de ritualidades que trabajan en la perspectiva de recuperar, fortalecer y mantener una toma de conciencia de sí que genere y mantenga permanente la necesidad de cambio y renovación personal.

Un aspecto central del sistema ritual del CAMRAV está constituido por los llamados «encuentros», retiros prolongados de varios días que son verdaderos movimientos de revitalización religiosa y espiritual. En los «encuentros» el objetivo es que la persona individualice su experiencia, tome conciencia de sí y se predisponga a experiencias cada vez más intensas de transformación espiritual. Sucintamente caracterizados, podemos destacar unos cinco aspectos que muestran su finalidad de orientar la individualización de la experiencia de sí y la internalización de los símbolos pentecostales:

- Un conjunto de temas referidos a aspectos centrales de la vida personal e individual —sexualidad, relaciones familiares, conyugales, emociones y sentimientos, etcétera— y orientados a dirigir la atención de los participantes sobre sí mismos, sus personas y sus cuerpos, entre otros aspectos similares.
- Un discurso personalizado, de modo que el participante sienta como si fuese dirigido directamente a él mismo, de manera personal: «Dios tiene algo para ti», »Dios no te obliga a», «Dios espera respuestas tuyas», «Dios espera mucho de ti ahora», «Eres pecador», «te has alejado de Dios», «el mal ha atrapado tu

espíritu», «el mal está en tu corazón», «reconoce tus pecados», «Dios te espera».

- Una selección de textos bíblicos que relatan situaciones personalizadas. Se utiliza permanentemente la Biblia. La finalidad es propiciar una identificación de la persona con el contenido del texto para hacer una interpretación de su propia experiencia personal en relación con lo relatado en la Biblia.
- Un conjunto de «testimonios» personales dirigidos a los participantes. Son breves episodios personales y vivencias de los expositores en circunstancias similares a las expuestas. Así por ejemplo, «[...] yo, hermanos, tenía siete años cuando un día la profesora me golpeó la cabeza bien fuerte en la pizarra y delante de los niños [...] tuve que pasar mucho tiempo con esta herida pero al final el Señor me liberó y pude perdonar»¹²⁷.
- Un conjunto de actos y gestos rituales centrados en la persona; son momentos rituales importantes, «fuertes», muy elaborados, complejos y que involucran emocional, psicológica, física y activamente a todos los asistentes al retiro. Hay además actos, dramatizaciones escénicas, cantos, gestos y movimientos corporales guiados, oraciones dirigidas, etcétera, cortos y rápidos para reforzar en la persona los temas y sus contenidos. Por ejemplo, antes de iniciar la charla, el pastor hace poner de pie a los asistentes y les pide que cierren los ojos para imaginar situaciones diversas en las que los protagonistas de las lecturas bíblicas, oraciones o cantos son ellos mismos, viviendo de manera individual lo que se lee, ora o canta.

Por razones de espacio no podemos desarrollar más ampliamente aquí este proceso y conjunto de elementos religiosos que reflejan el impacto que el sistema pentecostal, construido por la iglesia CAMRAV en su fase de renovación y modernización, ha tenido sobre los sectores populares que lo asumen en San Juan de Lurigancho. Podemos decir que dicho

127 Encuentro con el pastor Carlos, 20 de junio de 2003.

impacto ha sido socialmente importante en cuanto ha propiciado una corriente de interés en algunos de los sectores pobres de San Juan de Lurigancho, que han encontrado en esta iglesia un espacio de reconocimiento social y de participación efectiva en una agrupación en la que se evalúan y reevalúan las dimensiones fundamentales de la persona. El resultado no es sólo una reconversión individual de carácter religioso sino también, aunque desde bases religiosas, una reconfiguración de la relación con la sociedad de procedencia y del sentimiento de pertenencia a la misma. El del Centro Misionero Ríos de Agua Viva no es un caso aislado, podemos decir que, con una serie de variantes, numerosas iglesias pentecostales en el Perú han renovado sus sistemas rituales, formativos y hasta doctrinales, reinterpretando, como vimos, algunos aspectos esenciales del pentecostalismo. Es decir, ha habido un proceso de modernización pentecostal que, sin perder lo básico de sus dogmas y mitos bíblicos de origen, le ha permitido replantearse de modo a poder adaptarse a los cambios estructurales de las últimas décadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Campos, Bernardo (2013). Situación de los pentecostalismos en el Perú hacia el año 2013. *Slideshare.net*. Disponible en <<http://es.slideshare.net/ipermaster/situacion-de-los-pentecostalismos-en-el-peru-2013>>.
- Campos, Bernardo (2009). *Visión de Reino. Visión de Reino: El movimiento Apostólico - Profético en el Perú*. Lima: Bassel Publishers.
- Centro Apostólico Misionero Ríos de Agua Viva - CAMRAV (1979). Reunión San Juan de Lurigancho, Zárata, 27 de junio. Libro de Actas.
- Capone, Estefania (2004). A propos des notions de globalization et de transnationalisation. *Civilisations*, LI, 1-2, 9-22.
- Fonseca, Juan (2015). El púlpito en la calle: Evangélicos, sociedad y Estado en el Perú. En Adolfo Figueroa y otros, *El Perú de los últimos 50 años* (pp. 419-442). Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades.

MOVILIDAD RELIGIOSA Y ASPIRACIÓN SOCIAL EN IGLESIAS NEOPENTECOSTALES DE LIMA

Uta Ihrke-Buchroth

Doctora en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú

Estudiar la diversidad o el pluralismo religioso es algo nuevo en el Perú, esta realidad forma parte del reconocimiento de la multiculturalidad, también en el campo de la producción simbólica. En nuestro caso entramos en diálogo sobre la realidad de la movilidad sociorreligiosa de los grupos protestantes de tipo neopentecostal en la ciudad de Lima, desde el marco de las teorías de mercado religioso. Esta realidad de «competencia» entre los diferentes productores de bienes simbólicos de salvación no solo se produce en relación con la iglesia mayoritaria, sino también dentro del propio campo protestante, haciéndonos constatar que las iglesias más atractivas e innovadoras son las que se orientan explícitamente con una lógica similar a las empresas del mercado económico. La investigación revela también que los contextos y las aspiraciones sociales juegan un rol significativo para la motivación de participar en una iglesia neopentecostal, particularmente en una sociedad caracterizada por una alta desigualdad social como es el caso de Lima.

El Perú del siglo XXI vive una atmósfera de progreso y movilidad social entre las diferentes clases sociales. Lima con sus diez millones de habitantes está experimentando un desarrollo económico tremendo, lo que produce cambios estructurales y culturales importantes. El idioma inglés,

por ejemplo, se ha convertido en un factor de prestigio. Hablar inglés hoy día es un requerimiento básico para conseguir un trabajo bien pagado en una empresa multinacional. Hay que tomar en cuenta este tipo de fenómenos culturales al estudiar el campo protestante-evangélico, el que representa el 17% de la población en el Perú, según la encuesta latinoamericana del Pew Research Center (2014). Dentro del campo evangélico los pentecostales cuentan con el mayor número de miembros a nivel mundial y también dentro de Latinoamérica, donde crecen más que todo en los márgenes de las mega-ciudades, sobre todo las capitales, razón por la cual Lalive d'Epinay (1969) los consideró un «refugio de las masas».

Los neopentecostales, al contrario, logran atraer como ningún otro sector protestante a los estratos sociales medios altos y emergentes en América Latina. Esto no es sorprendente tomando en cuenta que son los neopentecostales quienes en su práctica religiosa ponen énfasis en valorar el éxito económico que se expresa a través de la prosperidad. Su teología está considerada como teología de la prosperidad.

La apertura de los neopentecostales a la prosperidad y al éxito corresponde con categorías postmodernas. La teología de la prosperidad puede ser vista como una especie de evolución que le da a estas iglesias una ventaja comparativa en el mercado respecto de otros grupos de iglesias, como las más tradicionales.

Por esto los pentecostales de la tercera ola, como se identifican a los neopentecostales, son los que crecen más rápido dentro del pluralismo religioso que cada vez más marca a los países latinoamericanos. Sus servicios están caracterizados por shows espectaculares de luz, sermones de entretenimiento y música que provocan más una atmósfera de un concierto rock que le da un culto religioso. Estos factores contribuyen a la popularidad que han ganado entre las generaciones jóvenes. En Lima estas generaciones jóvenes forman la mayoría de habitantes de Lima y por esto forman un segmento significativo de la sociedad. Además forman un sector dinámico del país que crece rápido económicamente, porque son quienes más se benefician del crecimiento económico. Sin duda esto les hace también

un grupo significativo dentro del paisaje religioso. Dada la situación que muchas iglesias evangélicas tradicionales sufren de envejecimiento, y la pérdida de muchos miembros, ellas luchan arduamente para atraer a las generaciones más jóvenes. Por esto muchas iglesias tradicionales se inspiran en la expresión eclesial y litúrgica de los neopentecostales, ya que éstas son las iglesias que definen la moda y el gusto religioso (Köhrsen, 2008) hoy en día en el campo religioso protestante e influyen a otras iglesias evangélicas y pentecostales.

La investigación presente muestra que muchos de los miembros que han salido de iglesias evangélicas o pentecostales han entrado a una iglesia neopentecostal, las más atractivas dentro del espectro de iglesias protestantes hoy día. Esta tendencia se verifica sobre todo para generaciones jóvenes de Lima. El título de la investigación implica la tesis básica de que existe una movilidad religiosa dentro del campo evangélico hacia las iglesias neopentecostales, así como dentro del propio campo neopentecostal. Esta movilidad refleja aspiraciones sociales hacia la movilidad social porque se suele migrar hacia las iglesias que tienen una connotación de pertenecer a los estratos más altos, las cuales suelen ser las más atractivas dentro del neopentecostalismo. La investigación trabaja con cuatro casos de iglesias neopentecostales en Lima:

1. Comunidad Cristiana Agua Viva (Agua Viva), fundada en 1986, ubicada en Lince con aproximadamente 100 000 miembros;
2. Iglesia Bíblica Emmanuel (Emmanuel), fundada en 1987 por Humberto Lay, ubicada en San Isidro con aproximadamente 10 000 miembros;
3. Camino de Vida (CDV) fundada en 1987 por el misionero estadounidense Robert Barriger, ubicada en Monterrico/Surco con aproximadamente 5000 miembros; y
4. Potential Church, una iglesia bilingüe, integrada mayormente por angloparlantes, ubicada en Florida/EE.UU., que tiene un campo en Lima desde hace 13 años, el primer y único campo en

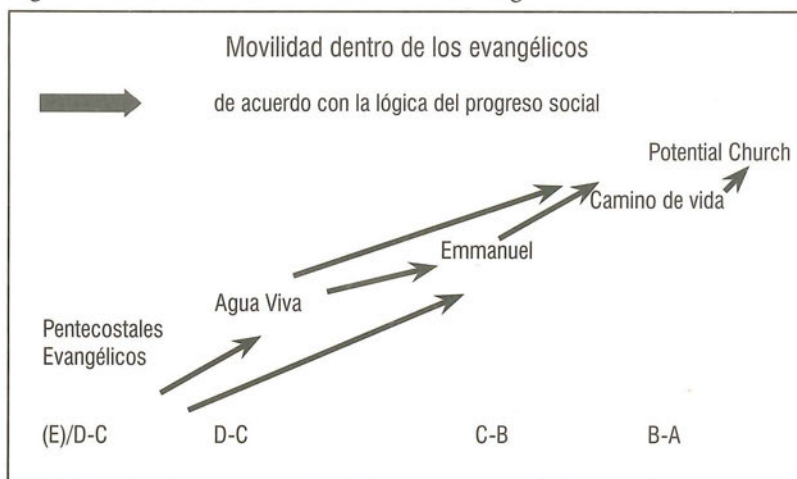
Latinoamérica hasta ahora. El sermón y muchos otros elementos de los cultos son transmitidos desde Florida. El campo en Lima tiene unos 600 miembros.

Estos cuatro casos han resultado de ser los más atractivos en Lima dentro del ámbito de movilidad religiosa.

Entre los métodos de investigación usados se realizó una encuesta en Lima Metropolitana a 1920 personas sobre iglesias protestantes más conocidas en la capital, que ha mostrado que los neopentecostales son los más conocidos, a pesar de no formar un grupo numéricamente grande comparado con las masas que atraen iglesias pentecostales como las Asambleas de Dios, con una cantidad muy grande de miembros. Esto se debe al hecho de que los neopentecostales son los evangélicos más visibles y relevantes en la esfera pública porque tienen personas famosas en el campo político como el congresista Humberto Lay o la ex-congresista y pastora principal de Agua Viva, Mirtha Lazo (Ihrke-Buchroth, 2013). Sin embargo, para esta investigación utilicé mayormente métodos cualitativos porque se trata de una minoría social y la información estadística es muy limitada. Es así que se realizaron historias de vida y entrevistas en profundidad con pastores principales, locales y líderes con mando medio, así como con miembros y en pocos casos ex miembros. De esta manera logré trabajar la relación entre la movilidad religiosa y social de actores religiosos y explicar caminos típicos de movilidad religiosa y sus factores claves. Es importante reconocer los cruces entre la movilidad religiosa de los actores y los estratos sociales a los que pertenecen y sus aspiraciones.

El cuadro siguiente visualiza caminos típicos de la movilidad religiosa en Lima, donde las personas se mueven desde las iglesias tradicionales pentecostales y evangélicas hacia las iglesias neopentecostales en primer lugar. Luego existe dentro del campo neopentecostal otra tendencia de movilidad hacia las iglesias con mayor connotación de estatus social más alto y un estilo de vida más internacional.

Figura 1. Líneas de movilidad dentro de los evangélicos.



Elaboración propia. Fuentes: entrevistas de la autora.

La teoría del mercado religioso (Finke & Stark, 2000, 2003, 2006; Stark & Brainbridge, 1987), particularmente aplicado al contexto latinoamericano empíricamente por Corten (2001) y Chesnut (1997, 2003), sirvió como marco para explicar el comportamiento de las iglesias altamente competitivas y ayuda a caracterizarlas. La naturalización del mercado religioso es un fenómeno reciente en América Latina y causa competencia no solo con la iglesia mayoritaria, sino también dentro del campo protestante, por esto era importante estudiar la competencia para describir el comportamiento de comunidades religiosas y sus líderes por ganar nuevos miembros. Las entrevistas revelan que las iglesias más atractivas e innovadoras explícitamente se orientan como empresas del mercado económico cuando comparan la práctica y oferta religiosa, por ejemplo, con una panadería, que debe ofrecer pan fresco cada día a su clientela. Su comprensión del trabajo eclesial implica la crítica hacia las iglesias tradicionales, las cuales según su entendimiento ofrecen pan de ayer o anteayer y es por esto que no crecen numéricamente, porque

la gente de hoy no compra su oferta religiosa. Su alta competitividad y orientación a gustos estéticos postmodernos en vez de a tradiciones religiosas hace posible describir este fenómeno a partir de la teoría del mercado religioso que habla de demanda y oferta religiosa.

En cuanto a la competencia entre los neopentecostales, las entrevistas con pastores principales mostraban que estos comparaban a sus iglesias como sucursales de la misma marca, como podría decirse de las diferentes sucursales que tiene Starbucks Coffee en el distrito de Miraflores. Según el pastor Taylor Barriger, uno de los pastores entrevistados, «se puede abrir una nueva sucursal en la misma calle y la gente igual la llenará». Por esto según los pastores de Potential y Camino de Vida no se puede hablar de competencia entre ellos. Sus respuestas sugieren que se habla de sucursales o congregaciones de una misma iglesia, pero a la vez existe un claro camino de movilidad religiosa de una iglesia a otra. El camino más claro según el estudio que he realizado y las entrevistas con miembros de Potential, no dejan duda de que muchos miembros de esta iglesia han pasado por Camino de Vida, la iglesia más parecida en su expresión religiosa y estilo internacional.

Si bien es cierto que la teoría del mercado en el caso de los neopentecostales y su alta competitividad ayuda a describir su comportamiento dentro del marco del nuevo pluralismo religioso latinoamericano, esta no logra describir el comportamiento de los actores religiosos. La escenificación espectacular de sus servicios sin duda forma un factor atractivo en una sociedad de entretenimiento y orientada hacia el evento, pero las entrevistas con miembros de todas las iglesias neopentecostales estudiadas clarifica que ellos no se entienden como clientes que simplemente consumen productos religiosos. A pesar que la religión se ha convertido en un bien elegible, no marcado y definido por el origen familiar como era antes, los actores religiosos enfatizan cómo sus vidas se han transformado a través de la iglesia y las iglesias por las cuales pasaron. Ellos declaran tener una fuerte identificación religiosa porque las iglesias neopentecostales suelen involucrar a sus miembros muy activamente en el liderazgo

y voluntariado y se definen por poseer una pluralidad de liderazgo laico. La pluralidad del liderazgo laico conforma un factor significativo de la integración social, porque redes sociales y capital social juegan un rol importante en las megasiglesias neopentecostales y contribuyen a la identificación de los actores religiosos con su iglesia. Por esto el estudio empírico llega a cuestionar la teoría del mercado desde el lado de los receptores, que no pueden ser definidos como clientes y consumidores, como la teoría reclama. La prioridad de los actores religiosos no es el consumo sino la transformación de su vida individual que mencionaron todos los miembros entrevistados. Todos nombraron dimensiones genuinamente religiosas como factor determinante para participar en tal iglesia.

La relación entre contextos sociales y gusto religioso fue un enfoque mayor de la investigación y se estableció una conexión obvia entre movilidad religiosa y movilidad social. La cuestión del gusto religioso (Köhrsen, 2008) fue identificada por variables del estudio a través de observaciones en las iglesias casos, sus páginas webs, ubicación de la iglesia, accesibilidad, el estilo de la iglesia, pastores y miembros, la escenificación del servicio y el uso de tecnología. Köhrsen habla del gusto religioso que provoca una elección religiosa de una iglesia particular. Como lo muestra el análisis, los entrevistados reconocieron una correlación con la moda como factor motivador para participar en dicha iglesia. Sobre todo en las iglesias más atractivas e innovadoras (CDV y Potential), el capital social estadounidense, el estilo internacional y el idioma inglés jugaron un rol importante para la decisión.

La investigación empírica sobre trasfondos sociales de los creyentes ha determinado que la movilidad social no puede ser restringida a nivel individual, sino que ocurre entre las diferentes generaciones. Las oportunidades profesionales y los estilos de vida de generaciones jóvenes crean gustos religiosos diferentes, comparados con los de sus padres. La demografía, según el estudio, es otro factor que marca el gusto religioso. Las iglesias más innovadoras (CDV, Potential), con un énfasis fuerte en la estética posmoderna, suelen atraer generaciones más jóvenes con un estilo

de vida que el estudio de Arellano llama «sofisticado», el cual suele corresponder a gente con menos edad que el promedio y con más educación que el promedio (Arellano & Burgos, 2010). En cambio, en Agua Viva este proceso suele pasar en un nivel más bajo y corresponde con el estilo de vida que Arellano y Burgos llaman «conservador». Las imágenes analizadas en las páginas web, así como las observaciones en los servicios, confirman lo mismo. Las generaciones más jóvenes en estratos emergentes suelen estar más atraídas por el estilo de Emmanuel, su ubicación en el centro financiero y sus productos religiosos. Así el estudio confirma la tendencia de iglesias, en el pluralismo religioso, para promover «nichos de mercado» a los diversos grupos sociales, generacionales, etcétera, muy articulados, contrarios a la actitud de iglesias mayoritarias que ofrecen «una sola receta».

Como razón de la movilidad religiosa se pudo identificar un elemento clásico entre evangélicos: el hecho de visitar iglesias entre unos y otros. En sus historias de vida los creyentes mencionaron que una visita hecha por un familiar o amigo resultó en asociarse a esta iglesia neopentecostal. La investigación demuestra que la manera de visitar las iglesias coincide con las tendencias de la movilidad religiosa y confirma la tendencia expectante. Según Olson (2008), actores religiosos suelen moverse de iglesias grandes, más tradicionales y establecidas, como es el caso de Agua Viva y Emmanuel hacia iglesias más recientes, más pequeñas e innovadoras (CDV, Potential). Otro rol importante juegan los aspectos sociales, porque son las iglesias con más alta connotación social (CDV, Potential) a donde suelen moverse los actores. Todos los grupos entrevistados —desde los líderes principales hasta los miembros— afirmaron los caminos típicos de movilidad. Miembros de CDV y Potential no suelen visitar a Agua Viva o Emmanuel, sino al contrario. Las iglesias visitadas suelen ser aquellas con más alta connotación social. Las visitas juegan un rol importante en el marco de referencia. Dentro de los casos, la tendencia común fue moverse de Agua Viva a Emmanuel y de Camino de Vida a Potential.

Como el segmento entrevistado es una minoría religiosa, no se pudo averiguar cuántos creyentes realmente se movieron de dónde a dónde, pero el estudio pudo mostrar que la mayoría de los que se movieron a iglesias neopentecostales son evangélicos; esto fue confirmado por el estudio cualitativo en todos los grupos de entrevistados.

Como la movilidad religiosa ocurre dentro del ámbito evangélico, el elemento de conversión fue tomado en cuenta. La investigación muestra que los creyentes no se quedan necesariamente en la iglesia donde se convierten, un hecho que provoca que las líneas de demarcación se vuelvan más fluidas. Los entrevistados usan un idioma particular para describir el fenómeno de movilidad religiosa. Declaran por ejemplo que han «nacido» en cierta iglesia y «crecieron» en otra. El hecho que exista un vocabulario en sí, sirve como signo que existe la movilidad.

Otros estudios mencionan el fenómeno de la movilidad religiosa hablando de «nomadismo» (Strotmann, 2007), que implica la explicación global que el porcentaje que regresa al catolicismo es mínimo. Strotmann afirma que para el caso de Perú y Lima hay un camino de movilidad que no es común: el camino de volver a la iglesia mayoritaria.

Cleary y Frigeiro hablan de ciertos «patrones» bajo los cuales funciona el nomadismo religioso. La gente cambia de católico indiferente a pentecostal y de pentecostal al neopentecostalismo (Cleary, 2004, p. 53). La presente investigación para el caso peruano profundiza el estudio de estos patrones de movilidad religiosa, dando luz a tendencias típicas en una manera más específica y además relacionando estas tendencias con la necesidad social de miembros preguntando por una lógica específica que se encontraría detrás de los patrones de cambio. La investigación resume qué contextos y aspiraciones sociales juegan un rol significativo para la motivación de participar en una iglesia neopentecostal, particularmente en una sociedad caracterizada por una alta desigualdad social como es Lima. En mi opinión las aspiraciones sociales de los miembros —en el análisis de los casos— muestra una tendencia observable.

La investigación muestra qué actores religiosos desde una edad temprana migraron a iglesias con más alta connotación social. Los patrones de movilidad religiosa hacia y dentro del neopentecostalismo están estrechamente conectados con la aspiración de progreso social. No se pudo encontrar una movilidad hacia abajo, o sea ninguno de los entrevistados se movió de Camino de Vida o Potential a Emmanuel o Agua Viva o a iglesias pentecostales. Tendencias observadas en otro segmento en el ámbito de iglesias ubicadas en estratos bajos muestra que la tendencia ocurre también en otros segmentos eclesiales. Así, la movilidad religiosa suele ocurrir bajo ciertos criterios enraizados en las aspiraciones de actores religiosos hacia el progreso social.

En esta luz, consecuentemente uno tiene que preguntar en qué medida se puede explicar si la membresía en estas iglesias contribuye para una movilidad social real. Para verificar esto la investigación encontró ciertos productos ofrecidos por las iglesias neopentecostales que suelen tener una naturaleza simbólica o material. En el nivel simbólico los productos son redes sociales, ubicación e idioma, mientras los productos realmente materiales se distinguen en cada caso. En Agua Viva los miembros entrevistados mencionaron una transformación de hábitos de la vida por la participación en la iglesia y enfatizaron cómo la iglesia les apoyó a progresar socialmente en estructurar sus vidas, promover hábitos saludables, etcétera. Agua Viva presenta el caso con el nivel social más bajo de su membresía. Emmanuel ofrece cursos sobre cómo empezar una empresa, cómo manejar el tiempo de uno y el dinero. Los entrevistados en todos los grupos explicaron cómo las generaciones jóvenes de las zonas marginales de Lima encuentran en la iglesia un hogar fuera de su casa y en la zona financiera de Lima, supuestamente en una sociedad más alta que donde han crecido. Camino de Vida, simbólicamente, usa terminología en inglés como factor de prestigio y entrena a generaciones jóvenes a desarrollar talentos y capacidades creativas en la música, producción de películas, fotografía, etcétera, como formas de progreso en autorrealización. Jóvenes adultos se preparan también para estudiar en Estados Unidos debido

a que la iglesia les expone a una cultura y estilo de vida diferente y les da la oportunidad de practicar su inglés. Potential lleva el uso del idioma inglés al extremo usando el prestigio de dicho idioma como requerimiento de pertenecer a la iglesia, porque sólo con suficiente conocimiento del mismo se puede seguir un sermón de 45 minutos transmitido desde Florida. Además usa varios símbolos de consumo estadounidense y así ofrece una identidad internacional a los miembros peruanos. Resumiendo, en nivel material todas las iglesias neopentecostales ofrecen capital social, es decir, redes sociales donde entran participando como un factor significativo del progreso social. Las iglesias apoyan a los miembros en sus vidas cotidianas en forma de *coaching* o supervisión de líderes. Es su manera de realizar la consejería pastoral. De esta manera orientan a sus miembros a crear un estilo de vida más sano, estructurado, así como enseñan cursos con temas más allá de la dimensión religiosa, los cuales les incentivan a manejar mejor sus finanzas y tener éxito en su profesión. El uso del idioma inglés en la iglesia bilingüe Potential también puede ser interpretado como apoyo material, por las oportunidades que les brinda a los miembros en el mercado laboral el emplear la habilidad de hablar inglés. Aparte de estos factores materiales que llevan a la movilidad social para creyentes, las iglesias neopentecostales ofrecen otros elementos para promover el progreso social en el nivel simbólico que les distingue de otras iglesias. Les atrae a los creyentes vivir la emoción de pertenecer a un estrato social más alto, a pesar que no tienen el capital cultural y económico necesario para pertenecer a este segmento de la sociedad. Esto ha sido explicado por Corten (2001) como una «ilusión» en sentido negativo. Yo prefiero la expresión «progreso simbólico». Este término toma en cuenta que las condiciones de vida de la gente en zonas marginales no necesariamente cambian de forma inmediata, pero las iglesias les dan las herramientas para el progreso social de la manera antes descrita.

En cuanto a la misión de las iglesias, la investigación brinda resultados interesantes. Mientras las iglesias pentecostales enfocan la maximización de su membresía, las mega-iglesias neopentecostales adoptaron otro

modelo misionero, el *status oriented mission*, la misión orientada al estatus de su membresía, no tanto al crecimiento numérico con masas pobres (Olson, 2008).

En las entrevistas para la investigación se pudo detectar un fenómeno más, no esperado en la hipótesis, y que de cierta manera revela la realidad en una sociedad fragmentada. El estudio de las iglesias descubrió la existencia de una fisura entre gente con trasfondo migratorio y los así llamados limeños clásicos, personas sin trasfondo de migración. El estudio revela que las iglesias más innovadoras en la más alta calidad de la matriz de movilidad religiosa tienen cierta tendencia al exclusivismo, un hecho que no sorprende en una sociedad de alta desigualdad social.

Un camino dentro del esquema que no es tan común es el camino de Emmanuel a Camino de Vida, porque mientras en Agua Viva y Emmanuel se encuentra mayoritariamente la gente de zonas periféricas, «pueblos jóvenes» de Lima, Camino de Vida y Potential atraen más a la gente sin trasfondo migratorio y esto marca una diferencia. No es que este camino no exista, pero resultó mucho menos común que los antes mencionados.

De todos modos hay que mencionar la fuerza integradora de las iglesias neopentecostales a pesar de encontrar que los limeños clásicos y neolimeños no siempre se mezclan, como suponen Arrellano y Burgos en su esquema positivista de estilos de vida limeños. Es obvio que todas las iglesias investigadas están abiertas a recibir gente de diferentes clases sociales y trasfondo étnico. La investigación establece para todos los casos que las iglesias neopentecostales presentan una oportunidad para la gente de los conos de Lima de encontrar un nuevo hogar afuera de su casa, en un ambiente atractivo y socialmente más alto. Por esto la gente está dispuesta a pasar varias horas en el transporte público para ir a su iglesia en un distrito socialmente atractivo, donde, por ejemplo, no tendrían la oportunidad de ir a un restaurante o café, pero sí pueden ir a una iglesia, la cual además les ofrece socializarse de otra manera que en su distrito y les brinda insumos para familiarizarse en una nueva sociedad. Por esto los contextos sociales

y la membresía en una sociedad más alta suelen ser factores significantes de motivación para la movilidad religiosa.

La fisura descubierta dentro del segmento neopentecostal representa una corrección del modelo positivista de Arellano, el cual en cierto sentido no toma suficientemente en cuenta la inequidad social de los habitantes de una ciudad de contrastes.

Lo mismo se observa viendo los diferentes gobiernos de las iglesias. Agua Viva y Emmanuel están gobernados por peruanos, la mayoría viene de los conos y encuentran una nueva casa y familia en el centro de la ciudad en un distrito con connotación social más alta que el suyo en la periferia. El reconocimiento forma una necesidad social en estos actores religiosos (Lecaros, 2013), los cuales en una atmósfera de crecimiento económico anhelan escapar de la marginalidad social en base a sus gustos religiosos.

Por el contrario, las iglesias con raíces estadounidenses (Camino de Vida y Potential) son gobernadas por «gringos», la mayoría de miembros viven en distritos céntricos de la ciudad y mayoritariamente pertenecen a estratos medios o medios-altos. El énfasis del idioma inglés muestra que su anhelo es el reconocimiento internacional y una ciudadanía internacional, y de esta manera también pertenecer a una sociedad más alta, ofrecida por la iglesia. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2004, pp. 54, 62) habla de que los peruanos en general sufren inferioridad cultural por el así llamado «trauma de la conquista». Estas iglesias neopentecostales, con fuertes vínculos con el hemisferio norte y angloamericano, responden a esta necesidad y carencia al ofrecerles a los actores religiosos la ciudadanía internacional para sugerirles salir de la marginalidad cultural hacia el hemisferio norte y desarrollado. En sus estilos de vida los actores han mostrado que luchan para pertenecer al grupo de élites sociales viviendo un estilo de vida norteamericano que les distingue de las masas pobres de su propio país. Este estilo de vida, por ejemplo, está expresado en el consumo de marcas típicas que lo suponen y que son mencionadas varias veces en los cultos, sobre todo en Potential Church.

El análisis ha mostrado que un producto significativo en estas iglesias son las redes sociales que crean los actores religiosos en las megasiglesias neopentecostales y su símbolo implícito de haberse movido a una sociedad más alta. En las iglesias Agua Viva y Emmanuel los miembros interpretan esto en haberse movido al centro de la ciudad por la oportunidad de socializarse con miembros de estratos altos y medios-altos personalizados en la cúpula conocida de la iglesia, en personajes como Mirtha Lazo y Humberto Lay. En el caso de Camino de Vida y Potential, el encuentro de la clase media y media-alta peruana con el capital social internacional les da la sensación de formar parte de una sociedad internacional extranjera caracterizada por el consumo de bienes estadounidenses, así como la habilidad de comunicarse en inglés y la oportunidad profesional que les brinda esta habilidad.

En los dos casos diferentes las iglesias neopentecostales les dan a los actores la sensación de llegar a un mundo diferente. En Agua Viva y Emmanuel este otro mundo significa los estratos medios y medios altos de Lima y en el caso de Camino de Vida y Potential es la sensación de pertenecer a una metrópolis mundial del mundo desarrollado y angloparlante.

En los dos casos esta sensación está creada por un producto religioso típico de iglesias neopentecostales, la prosperidad, que genera en los actores religiosos el hábito de distinguirse de los miembros más pobres y marginalizados del paisaje evangélico y sus prioridades religiosas tradicionales.

Bajo estas circunstancias de flexibilidad de las convicciones religiosas y la falta de una dogmática particular tradicional, la movilidad religiosa y su existencia como tal es algo aceptado y considerado normal entre los productores religiosos. No es visto como «robo de ovejas» de otras iglesias, sino el hecho común de que los miembros cambian su iglesia según la oferta dada y el gusto individual porque la flexibilidad promueve la movilidad religiosa.

Como iglesias suelen copiar las estrategias de marketing parecidas a empresas exitosas en el mercado económico. Esto consecuentemente hace

más fluidas las prácticas religiosas y disminuye las líneas de demarcación y distinciones entre diferentes tipos de iglesias. El fenómeno observado seguramente va a hacer que una tipificación y clasificación de iglesias sea más difícil en el futuro, porque una iglesia no podrá ser clasificada por sus convicciones particulares, dada la alta diversidad que está promovida por el elemento posmoderno de *patchwork* (atomización) (Bastian, 2008, p. 167) que está cada vez más caracterizando a las comunidades religiosas. El estudio indica que un cambio de paradigmas está ocurriendo en el campo religioso mundial.

BIBLIOGRAFÍA

- Arellano, Rolando & David Burgos (2010). *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, de los Quispe*. Lima: Planeta.
- Chesnut, R. Andrew (1997). *Born again in Brazil. The Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Chesnut, R. Andrew (2003). *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Chesnut, R. Andrew (2007). Specialized Spirits: Conversion and the Products of Pneumacentric Religion in Latin America's Free Market of Faith. En Cleary, Edward L., (ed.). *Conversion of a Continent. Contemporary religious change in Latin America*, pp. 72-92. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Corten, André (2001). Transnationalized Religious Needs and Political Delegitimization in Latin America. En Corten, André & Ruth Marshall Fratani (eds.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, pp. 106-123. Bloomington: Indiana University Press.
- CVR - Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Informe final*. <http://www.cverdad.org.pe>.
- Finke, Roger & Rodney Stark (1988). Religious Economies and Sacred Canopies. Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review*, 53/1, 41-49.

- Finke, Roger & Rodney Stark (2003). The Dynamics of Religious Economies. En Dillon, Michele, (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 96-109). Cambridge: University of New Hampshire.
- Finke, Roger & Rodney Stark (2006). *The Churching of America 1576-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Frigerio, Alejandro (2007). Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil. En Steigenga, Timothy & Cleary, Edward L. (eds.), *Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Ihrke-Buchroth, Uta (2014). Religious Mobility and Social Aspirations of Neopentecostals in Lima, Peru. *Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie Bd.*, 31, Münster, LIT-Verlag.
- Köhrsen, Jens (2008). *Religious Taste - Explaining religious choices by the concept of religious taste*. Bielefeld: Universität Bielefeld.
- Lalive d'Epinau, Christian (1969). *Haven of the Masses: A study of the Pentecostal Movement in Chile*. Londres: Lutterworth.
- Lecaros, Véronique (2013). *La conversion à l'évangélisme, le cas du Pérou*. Paris: L'Harmattan.
- Olson, Daniel V.A. (2008). Quantitative evidence favoring and opposing the religious economies model. En Pollack, Detlef & Olson, Daniel, V.A. (eds.). *The role of religion in modern societies*, pp. 102-105. Nueva York: Routledge.
- Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. En <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- Stark, Rodney & Bainbridge, Roger (1987). *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Stark, Rodney & Bainbridge, Roger (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Strotmann, Norbert (2007). *Teología y pensamiento social*. Chosica: Coll. Pastoral.

OFERTA RELIGIOSA JUDÍA EN LA CIUDAD DE LIMA

Romina Yalonetzky

Profesora de la Universidad del Pacífico

«[...] Tenemos tres sinagogas en el mismo barrio y en cada sinagoga siempre faltan una o dos personas para el minian (sic) y son tan empeñados que prefieren no rezar antes de unir las tres sinagogas en una, como si fuera cada una de ellas un templo donde se practican distintos credos».

Herman Zwilich, sobre la división de los servicios religiosos de los judíos de origen ashkenazí en Lima en las décadas de 1930 y 1940.

INTRODUCCIÓN

Hay un viejo chiste popular que cuenta la historia de un náufrago judío que llega a una isla desierta y lo primero que hace al llegar es construir dos sinagogas. Años después es rescatado y sus rescatistas le preguntan por qué construyó dos sinagogas. La proverbial respuesta del náufrago: «pues, a esta voy a rezar y a la otra no iría por nada del mundo» (Dundes, 2002).

Esta figura cómica expresa el carácter diverso y por momentos, conflictivo, de las múltiples corrientes religiosas aceptadas dentro del judaísmo.

El chiste ilustra también el pluralismo que caracteriza el milenario recorrido histórico de un pueblo trotamundos compuesto por varios grupos étnicos.

Dentro del panorama religioso peruano hay grupos religiosos de distinto tamaño e influencia. Entre los grupos religiosos pequeños se encuentra el conjunto de peruanos vinculados de alguna manera al judaísmo, cuya presencia en el país está ligada, inicialmente, con la historia de las migraciones del Perú republicano. Dado que han pasado ya 145 años desde la fundación de la primera congregación religiosa judía en el país, me interesa presentar aquí cómo se ha configurado y reconfigurado la oferta religiosa judía en el Perú poscolonial, específicamente en la ciudad de Lima. Destaco que, a pesar de la reducida población judía de la ciudad y en coherencia con el clásico chiste del náufrago, coexisten cuatro congregaciones religiosas judías que se inclinan hacia la ortodoxia judía.

MINORÍA JUDÍA Y PERUANA

La vida judía organizada en el Perú republicano se origina con el arribo de inmigrantes judíos procedentes de diversas partes del mundo. Algunos de estos inmigrantes fundaron congregaciones religiosas y otras instituciones pensadas con el propósito de ofrecer servicios que, según parece, eran normalmente proporcionados por la Iglesia católica a sus feligreses, como una «beneficencia», en el sentido amplio del término, entre otros. En este contexto se crearon las condiciones que hoy hacen posible incluso mantener una vida judía diferenciada en un país fuertemente católico, en el que la libertad de culto fuera promulgada recién hacia 1920 (Basadre, 1983).

Estos inmigrantes provenían de diferentes mundos judíos, lo que explica la heterogeneidad en experiencias históricas, costumbres y usos lingüísticos que influyeron en la configuración inicial de las congregaciones religiosas establecidas en la ciudad.

Algunos judíos provenientes del norte del África llegaron a la selva peruana en el período republicano atraídos por el *boom* del caucho. Se habrían organizado en una comunidad en Iquitos, cuya historia y devenir constituye un capítulo aparte que ha sido investigado ya¹²⁸, y del que no me ocuparé aquí. Otros, provenientes de Europa central, Europa oriental y del Mediterráneo oriental, inmigraron a distintas provincias del país. Pero ha sido en Lima, la capital, donde se constituyeron congregaciones religiosas sostenibles a largo plazo, que están reunidas en una organización paraguas comunitaria que cuenta, a su vez, con el reconocimiento de otras congregaciones religiosas y organizaciones judías a nivel mundial.

No obstante, se trata de una comunidad pequeña, en comparación con otras comunidades judías en Latinoamérica, y en tanto tal, es una minoría religiosa que depende de su capacidad organizativa y del apoyo de agencias internacionales judías para mantenerse a flote. De hecho, es una comunidad tan pequeña que no hay datos oficiales disponibles acerca del tamaño de la población judía en el país. Tras realizar una consulta de forma escrita, el INEI confirmó que en el censo nacional se recoge un dato sobre «religión» (hasta 2012 no se preguntaba acerca de «etnicidad») pero las categorías de respuesta posibles —católica, evangélica u otra— no permiten saber cuántas personas se consideran judías. Ni siquiera la dirigencia comunitaria judía en Lima ha realizado alguna vez un conteo oficial.

Los únicos datos producidos en el país de los que tengo conocimiento fueron creados por León Trahtemberg, en calidad de Supervisor Pedagógico del Colegio León Pinelo, el colegio judío de Lima, en la década de 1980 mientras preparaba uno de los pocos manuscritos que existen sobre la presencia judía en el país. Trahtemberg (1988) estimó una población de 3500 judíos hacia 1988 (1988, p. 14). De acuerdo a los datos elaborados por el experto mundial en demografía judía, Sergio DellaPergola, en cuyos informes se reconoce que la precisión de los datos que suelen circular

128 Véase Segal, A. (1999).

sobre los peruanos judíos es baja¹²⁹, se calcularía que para 2009 había alrededor de 2000 judíos en Perú (DellaPergola, 2011, p. 315) y 1900 en 2013 (DellaPergola, 2013, apéndice A).

JUDAÍSMO ORGANIZADO

La Asociación Judía del Perú (AJP) es la organización paraguas que centraliza la vida judía comunitaria en la ciudad de Lima. Engloba a las tres congregaciones religiosas fundadas por inmigrantes judíos entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX que, en la actualidad, constituyen la parte central de la oferta religiosa organizada judía en la ciudad. Quienes fundaron y formaron parte de las congregaciones de la organización judía comunitaria en Lima durante la primera mitad del siglo XX compartían algo más que un sistema aparentemente común de creencias; compartían un *telos* común, es decir, un destino en un lugar como el Perú, sin raíces judías, ante la imposibilidad de retornar a las condiciones de vida judía propias de los lugares de origen de los inmigrantes.

Refundada en 1970, la AJP es la versión actualizada de la Asociación de Sociedades Israelitas, registrada a partir de 1944 (Trahtemberg, 1989; Segal, 1999). Desde entonces, las tres congregaciones religiosas judías dentro de la organización paraguas ofrecerían servicios religiosos a los judíos inmigrantes del período republicano y sus descendientes; a nuevos inmigrantes —que llegan a una comunidad ya conformada— y a judíos por elección o convertidos y convertidas al judaísmo, algunos de los cuales se han acercado al judaísmo como futuras parejas de judíos por nacimiento.

La Asociación de Sociedades Israelitas tuvo una primera etapa de conformación y consolidación en la década de 1940. No siempre operó

129 El reporte del año 2013 del American Jewish Yearbook señala que la precisión de los datos para países como Perú es de categoría D, definido por el demógrafo judío DellaPergola como un «estimado de base esencialmente especulativo; no hay un procedimiento confiable de actualización» (DellaPergola, 2013, p. 16).

como una unidad articulada y una serie de crisis externas e internas han producido momentos de mayor o menor cohesión. A inicios de la década de 1970 parece haber habido una necesidad de revitalización de la organización paraguas judía, tal vez explicada por los eventos que sucedieron a la Guerra de los Seis Días (1967) en el Medio Oriente, por la inestabilidad política que atravesaba el país, hechos que proporcionaron una sensación de fortaleza, y al mismo tiempo generaron la necesidad de reorganizarse y protegerse. En ese período la organización pasó a llamarse Asociación Judía del Perú, el nombre que lleva en la actualidad. Sospecho que el cambio de nombre respondería al surgimiento de agrupaciones religiosas evangélicas que utilizan el nombre «israelita» y a la necesidad de distinguirse de ellas.

En la década de 1990, la Asociación Judía del Perú enfrentaba los efectos de un país azotado por crisis económicas y de seguridad. Al mismo tiempo, a partir de entonces se refuerza el carácter religioso de la organización comunitaria, de la mano del resurgimiento religioso y la «desprivatización de la religión», fenómenos ocurridos a nivel mundial (Casanova, 1994; Roy, 2013).

En el primer decenio del siglo XXI, la Asociación Judía del Perú ha quedado conformada de la siguiente manera: tres congregaciones religiosas¹³⁰, un colegio de escolaridad completa (primaria y secundaria), un cementerio, dos sociedades funerarias, un asilo de ancianos, un club deportivo y una serie de comités de acción.

A continuación describiré las instituciones religiosas de la Asociación Judía del Perú y la congregación religiosa que opera fuera de la

130 Meses después de haber presentado este capítulo, dos de las congregaciones religiosas de la AJP comenzaron un proceso de fusión que hasta julio de 2016 se encontraba en curso. Se trata de una fusión entre la Unión Israelita del Perú y la Sociedad Israelita de Beneficencia Sefaradí. Dicho proceso confirma que las diferencias en costumbres y liturgia que llegaron al Perú de la mano de los inmigrantes han perdido relevancia. En este nuevo contexto, la denominación religiosa —la ortodoxia— constituye el nuevo elemento común entre ambas congregaciones (y es el mismo elemento el que las distancia de la conservadora Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870).

organización paraguas, con el propósito de proporcionar un panorama de la oferta religiosa judía en la ciudad de Lima.

CONGREGACIONES RELIGIOSAS

En la actualidad, operan cuatro congregaciones religiosas judías en la ciudad de Lima. Las tres primeras fueron fundadas por inmigrantes judíos entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX. En 1940 se unieron para conformar la Asociación Judía del Perú, sumando fuerzas para hacer del proyecto de vida judía en Lima uno de largo aliento, pues desde temprano se hizo evidente la necesidad de compartir algunos recursos como el cementerio y el colegio.

Estas congregaciones se caracterizaron, originalmente, por ser intentos de trasplante de los usos y costumbres de las comunidades de las cuales provenían los grupos mayoritarios de inmigrantes. Según la forma en que se organizaron los inmigrantes judíos tras su arribo al país y la manera en que quedó conformada la comunidad judía de Lima hacia la década de 1940, esas tres congregaciones religiosas habrían representado, de alguna forma, las costumbres religiosas de tres subgrupos de judíos según su origen migratorio. Adicionalmente, son congregaciones que originalmente funcionaron como centros de recursos para inmigrantes. Estos grupos de inmigrantes habrían llegado parcialmente secularizados pues pertenecieron a las generaciones de judíos «emancipados» e «ilustrados», es decir, judíos que ya habían estado expuestos a las versiones judías y no judías de las «fuerzas secularizadoras» (Roy, 2013) europeas de la Modernidad (Casanova, 1994; Berger, 2006; Taylor, 2007).

La cuarta congregación religiosa, en cambio, representa la reacción a la secularización y a las potenciales amenazas ofrecidas por la Modernidad. Además, se trata de un producto globalizado y de la globalización en el que importan menos la lengua y el origen y en cambio, pesa mucho más el sistema de creencias y el estilo de vida. Por este motivo, suele representar intereses que algunas veces entran en conflicto con los de las

congregaciones fundadas por inmigrantes provenientes de los movimientos migratorios masivos del siglo XIX e inicios del siglo XX.

LA ASOCIACIÓN JUDÍA DE BENEFICENCIA Y CULTO 1870

La primera congregación religiosa judía del período republicano fue fundada por inmigrantes judíos germano-parlantes que no parecen haber dejado descendencia reconociblemente judía. Originalmente, la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 fue una congregación religiosa judía de denominación ortodoxa moderna, según la costumbre decimonónica de los territorios germanófonos. Nuevos contingentes de judíos germano-parlantes retomarían durante las primeras décadas del siglo XX la vida organizada de la congregación que originalmente se llamó Sociedad de Beneficencia y Culto 1870.

Hacia la década de 1960, a medida que fueron falleciendo los refundadores de esta congregación y que los nuevos miembros de la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 iban siendo predominantemente peruanos que no hablaban alemán, la congregación decidió reinventarse y volverse una comunidad conservadora¹³¹ o «*masortí*» (AAVV, 2012).

El cambio de orientación estuvo influido por la «revolución» que estaba ocurriendo en la comunidad judía más importante en tamaño de América Latina, a saber, Argentina, de manos del rabino Marshall Meyer. El rabino Meyer, quien llegara a Argentina en 1959, provenía del judaísmo liberal estadounidense y su influencia fue tan importante que, en palabras de uno de sus discípulos, «[s]u mensaje cambió para siempre el modo de vivir y entender al judaísmo en Argentina y en América Latina»

131 A pesar de que el nombre «conservador» podría entenderse como un extremo, el movimiento conservador es una denominación religiosa judía que propone una modernización y moderación de algunas de las prácticas y creencias religiosas del judaísmo. A un extremo del espectro se encuentra el judaísmo ultraortodoxo, seguido por la ortodoxia, mientras que, del otro lado del extremo en el polo más progresista y modernizante, se encuentra el judaísmo reformista y reconstruccionista, cuyas versiones más innovadoras operan en los Estados Unidos.

(Goldman, 2011, p. 644). Detrás de las innovaciones del rabino Meyer había una mirada del mundo que expresa la necesidad de formar parte de la sociedad general aprovechando las condiciones de igualdad en derechos que permitía el mundo occidental posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Tras afiliarse al movimiento masortí, la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 editó nuevos libros de rezo para uniformizar la liturgia y pasar parte del ritual del alemán al castellano para acercarse a las nuevas generaciones de judíos nacidos en Perú. Además de hacer más accesible el texto, introdujeron un primer paso hacia la igualdad de género al permitir que hombres y mujeres se sentaran juntos durante los servicios, costumbre que se mantiene hasta la actualidad y que marca una fuerte diferencia con el resto de los servicios religiosos ofrecidos en la ciudad. La Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 se ha mantenido como la más «moderna» de la Asociación Judía del Perú en la actualidad.

A partir de la década de 1970 y en adelante, esta congregación sería la que recibiría a la mayoría de convertidos y convertidas al judaísmo en la ciudad con la intención de formar familias con judíos por nacimiento. Hasta antes de la década de 1970, las otras dos congregaciones, en especial la Unión Israelita del Perú pero no exclusivamente, admitían convertidos y convertidas que no mantuvieran vidas religiosas ortodoxas y que hubiesen formado familias con judíos por nacimiento. Es decir, mantenían criterios de admisión similares a, o incluso más laxos que los que mantiene la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 hoy. A partir de la década de 1970 y con mayor fuerza desde la década de 1990, las otras dos congregaciones religiosas adoptarían criterios ortodoxos de admisión, al menos en teoría. Sin embargo, hay excepciones en la rigurosidad al momento de admitir judíos por elección, también en las congregaciones ortodoxas, que revelan que la membresía al judaísmo es un tema complejo que genera controversia, en especial en comunidades pequeñas. Con ello, la Asociación Judía de Beneficencia y Culto ha pasado de ser la congregación más pequeña de la Asociación Judía del Perú a ser la que

más ha crecido en membresía en los últimos años, lo que revela un interés por mantener alguna forma de religiosidad judía en un contexto en el que la presión religiosa aparece como reacción ante la misma posibilidad de vivir una vida secular y en el que ser judío ha dejado de ser un estigma.

Como resultado, la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 ha ido cambiando en términos de identificación pues el origen de sus miembros pasó de inmigrantes alemanes y sus descendientes, a judías y judíos convertidos al judaísmo, y sus parejas, que son judías por nacimiento. Adicionalmente, esta congregación atrae también a nuevos inmigrantes, en cierta medida judíos extranjeros que llegan a la ciudad por trabajo, inspirados en parte por el crecimiento económico que ha atravesado el país a partir del año 2003 y que provienen de congregaciones que no son ortodoxas en sus países de origen.

LA UNIÓN ISRAELITA DEL PERÚ

Fundada entre 1923 y 1929, la Unión Israelita del Perú es la congregación religiosa de los inmigrantes ashkenazíes, judíos provenientes de Europa oriental cuya lengua vulgar era el idish. Es una congregación religiosa de orientación ortodoxa, según el rito religioso ashkenazí. Es la congregación de mayor tamaño y, con ello, la de mayor influencia dentro de la Asociación Judía del Perú.

En Lima, los inmigrantes ashkenazíes, que eran numéricamente mayoría, protagonizaron los esfuerzos por crear una organización paraguas que proporcionara los recursos requeridos para conducir una vida distintamente judía en la ciudad. Fueron los líderes de la Unión Israelita del Perú los primeros en traer a un rabino al Perú, Moisés Brener, a mediados de la década de 1930. Permaneció como rabino hasta la década de 1960, proporcionando continuidad al proyecto comunitario. La figura del rabino Brener es muy querida y, a la vez, controvertida, en tanto se le atribuye haber generado una suerte de confusión respecto de la membresía de la primera generación de judíos nacidos en el Perú, especialmente

en provincias. Considerando que ni siquiera había rabinos, era imposible pensar en convertir al judaísmo a esposas e hijos de inmigrantes judíos antes del arribo del rabino Brener. En ese contexto, él se ocupó de viajar a las provincias y circuncidar a los hijos varones de judíos, lo que según Segal (1999), hizo que muchos pensarán que valía como una conversión legítima. De haber establecido criterios más estrictos de admisión, la población comunitaria judía de Lima habría sido incluso más pequeña, lo cual hubiese atentado contra la posibilidad de sostenerse a largo plazo.

De esta manera, algunas de las familias que serían miembros de la Unión Israelita del Perú desde las décadas de integración y consolidación de 1940 y 1950 no calificarían como «judías» desde la mirada ortodoxa que la congregación adoptaría especialmente a partir de la década de 1990 en adelante. Este es un tema tabú en la comunidad judía de Lima en general porque pone de manifiesto el contraste entre el discurso, la opción por la ortodoxia a nivel de identificación institucional, y la práctica, el estilo de vida secular y por momentos poco diferenciado, de los judíos que viven en el Perú.

Además del rabino Moisés Brener, que ha sido el que ha permanecido en la Unión Israelita por más tiempo —treinta años—, la congregación de ashkenazíes tuvo una serie de rabinos de «corta duración» hasta finales de la década de 1980, cuando contrató al rabino Yaakov Kraus, israelí de orientación ortodoxa sionista. Con el rabino Kraus se inició una etapa de concientización sobre lo que realmente significaba vivir una vida judía ortodoxa en la actualidad y se empezaron a sentar las bases que permiten que algunas familias incluyan prácticas religiosas ortodoxas en la vida cotidiana. Su gestión coincide con lo que Casanova describe como la «desprivatización» de la religión (Casanova, 1994) o retorno a la religiosidad como reacción a la marginación percibida como parte del proceso de secularización (1994, p. 62) y a la alienación de la religión de la cultura (Roy, 2013).

Entre los pasos tomados con el objeto de promover la religiosidad judía en Lima, el rabino Kraus creó, por ejemplo, una tienda que vende

productos *kasher*, es decir, aptos para el consumo según las leyes religiosas judías de fundamento bíblico y rabínico. Con ello, sentaron las bases para que las familias que así lo desearan pudieran acercarse a la observancia religiosa. Observar las leyes de *kashrut*¹³² constituye una de las prácticas religiosas más comunes pues expresa una adhesión simbólica al judaísmo que es plausible de ser exteriorizada y compartida.

Además, durante la década de 1990, el rabino Kraus escribía una columna en una publicación periódica editada por la Unión Israelita del Perú. Su columna era un espacio para la introducción al judaísmo ortodoxo, lo que parece revelar que al menos el rabino Kraus percibía un vacío importante sobre el tema por parte de los miembros de su congregación y la pertinencia del resurgimiento religioso del contexto de la postsecularización. Por ejemplo, uno de sus textos aborda el tema de la vestimenta en el judaísmo, reflexionando sobre la modestia en el vestido, un tema central que distingue a judíos religiosos ortodoxos del resto de judíos. Otra de sus columnas aborda el controvertido y delicado tema de la conversión al judaísmo, y aboga por la legitimidad exclusiva de la conversión ortodoxa.

A inicios del siglo XXI, la Unión Israelita del Perú continúa contrariando rabinos israelíes de orientación ortodoxa. Esta es una muestra de la dependencia cultural y religiosa judía que tiene una comunidad pequeña como la de Lima de los centros judíos, como Israel. Ni los contrastes con el estilo de vida elegido por la dirigencia y por la mayoría de los miembros de la comunidad, ni las discrepancias con las decisiones que tomaron los primeros rabinos de la comunidad parecen desalentar a los rabinos ortodoxos que llegan a proporcionar herramientas para sostener parte de la vida religiosa judía en Lima.

132 *Kashrut* es el sustantivo en hebreo que quiere decir «aptitud» y que se usa para hacer referencia al conjunto de leyes que orientan la preparación y el consumo de alimentos según las leyes religiosas judías de fundamento bíblico y rabínico.

LA SOCIEDAD DE BENEFICENCIA SEFARADÍ

El tercer subgrupo de inmigrantes puede ser definido como «sefaradís» y hace referencia a los judíos cuya lengua común era el ladino (o judeo-español) o el judeo-árabe y que vinieron de los territorios que alguna vez fueron parte del Imperio otomano o de tierras del norte de África y del Mediterráneo oriental que no fueron parte de dicho imperio.

Según Fleischman (1985), los primeros inmigrantes sefaradís llegaron al Perú por el océano Pacífico en 1908. Entre 1920 y 1928 (Fleischman, 1985; Trahtemberg, 1987) estos inmigrantes y sus descendientes fundaron la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí.

Durante los primeros años, el líder espiritual de la congregación fue un inmigrante sefaradí que conocía bien el ritual hasta que en 1950, tras el período de consolidación comunitario general ocurrido en la década de 1940, el subgrupo sefaradí contrató al rabino Abraham Shalem para oficiar los servicios. Desde entonces, la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí ha contado con cuatro rabinos extranjeros, el último de los cuales, el rabino Abraham Benhamú, de origen marroquí, llegó a Lima en 1968 y continúa ejerciendo la función de líder espiritual de la congregación. De hecho, él es quien funge como rabino mayor de la Asociación Judía del Perú. Dado que se trata de una comunidad mayoritariamente ashkenazí, el hecho de que el rabino mayor sea sefaradí es una señal de la desconexión entre religión y cultura (Roy, 2013) que se da en algunas comunidades «transplantadas» y, especialmente, en comunidades pequeñas en las que es más difícil preservar aspectos de heterogeneidad étnica.

En términos de denominación religiosa, la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí es una congregación ortodoxa, a pesar de que sus correligionarios, como la abrumadora mayoría de limeños judíos, mantienen un estilo de vida secular. La congregación se encuentra afiliada a una red latinoamericana de congregaciones sefaradís, lo que refuerza la sensación de pertenencia a un subgrupo étnico minoritario —por la mayoría numérica de los ashkenazíes— dentro de la heterogeneidad judía.

Dada la continuidad del rabino Benhamú, que es el único rabino proveniente de una comunidad judía premoderna, es posible sugerir que el cambio más importante en términos de las formas de identificación de esta congregación consiste en la inclusión de congregantes ashkenazíes que participan de servicios religiosos según el estilo litúrgico de las comunidades judías tradicionales sefaradíes, es decir, sin conexión con las costumbres de sus ancestros ashkenazíes.

JABAD LUBAVITCH

Por último, a finales de la década de 1980 e inicios de la década de 1990 llegó al Perú un representante de Jabad Lubavitch, un movimiento religioso judío de corte dinástico que forma parte del jasidismo, una corriente religiosa ortodoxa que combinó el misticismo judío con un liderazgo carismático que se originó a finales del siglo XVIII en Europa Oriental (Elior, 2010).

Luego de la Segunda Guerra Mundial, Jabad Lubavitch migró a los Estados Unidos, donde fue refundado y desde entonces opera desde su sede en Brooklyn, Nueva York. Entre los elementos innovadores del movimiento en la versión actual destaca la creación de una red de emisarios a nivel mundial que se encargan de ayudar a los judíos seculares a «retornar» a un estilo de vida religioso ortodoxo. El representante en Perú es uno de esos emisarios.

Jabad Lubavitch no pertenece a la Asociación Judía del Perú y funciona más como un satélite de la organización mundial con sede en Brooklyn que como una congregación religiosa peruana. La sede de Jabad se sostiene en Lima gracias al apoyo de una familia donante, que pertenece, a su vez, a una de las congregaciones de la Asociación Judía del Perú. Ofrece servicios religiosos en forma paralela a los de las otras tres congregaciones religiosas, lo que algunas veces genera recelo entre los líderes de la organización comunitaria paraguas.

Con frecuencia, Jabad Lubavitch reparte gratuitamente entre los hogares afiliados a las congregaciones de la Asociación Judía del Perú objetos para celebrar las festividades religiosas y publicaciones con contenidos relativos a su doctrina, que se caracteriza por defender una sociedad judía ideal, tradicional en sentido weberiano (Silber, 1993) y premoderna, en la que se asume el cumplimiento de los preceptos religiosos según el dictamen del judaísmo rabínico. En definitiva, propone una alternativa extrema de vida judía a pesar de las condiciones de vida aceptadas por los judíos de la ciudad. Es esa misma doctrina la que hace que el movimiento no sea invitado a formar parte de la Asociación Judía del Perú, pues aboga por principios que se oponen a la pluralidad existente en la organización paraguas comunitaria.

Jabad Luvabitch no ha tenido más que un éxito moderado en Lima. Algunos de sus congregantes son personas que han tenido disputas con alguna de las dirigencias de las congregaciones que conforman la Asociación Judía del Perú; personas que han buscado una suerte de «restauración» tras haber sufrido algún tipo de «desviación» de la norma; personas que prefieren no afiliarse a las congregaciones comunitarias y nuevos inmigrantes y judíos extranjeros que pertenecen a congregaciones ortodoxas en sus países de origen.

La presencia de Jabad Lubavitch se suma a la heterogeneidad de la configuración original de la comunidad —y la que ha derivado de ella— y le otorga a la oferta religiosa en Lima un carácter global y cosmopolita que contrasta con los esfuerzos de enraizamiento de las congregaciones de la Asociación Judía del Perú. En sentido estricto, Jabad Lubavitch es la forma más explícita de resurgimiento religioso, desvinculado del relato fundacional inmigrante.

CONCLUSIONES

Este panorama religioso judío actual muestra que la comunidad judía de Lima es heterogénea en origen y que, tal vez evocando al naufrago del chiste, la decisión de mantener esta diversidad no necesariamente corresponde

a la diversidad de sistemas de creencias, costumbres y valores de los potenciales congregantes. Las congregaciones fundadas por inmigrantes han dejado 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.

Así, coexisten cuatro congregaciones religiosas que, en buena medida, toman distancia de las corrientes más progresivas del judaísmo, proponiendo así recursos religiosos que no mantienen coherencia con el estilo de vida de la mayoría de los congregantes, marcado por el calendario secular y hábitos comunes al resto de la sociedad limeña. Un ejemplo de esta discrepancia es que no haya mujeres liderando los servicios religiosos ni la dirigencia comunitaria, a pesar de que hay mujeres judías que ocupan cargos de liderazgo en otras instancias, por ejemplo, en el ámbito empresarial. Otro ejemplo es la discrepancia que surge entre el discurso asumido por las congregaciones en términos de rigurosidad en la membresía y lo que ocurre en la práctica, a saber, la frecuencia con la que se forman familias interconfesionales en las que se opta por una conversión conservadora y no ortodoxa porque el judío por nacimiento no quiere conducir un estilo de vida ortodoxo judío. Un tercer ejemplo es la disonancia entre las costumbres que defiende la ortodoxia (el cumplimiento de todos los preceptos, incluidos la observancia del *shabat* y otras festividades o seguir las normas alimenticias de la *kashrut*) y el hecho de que el congregante promedio no sigue las prácticas religiosas de dicha corriente.

Esto conduce a la pregunta por la centralidad de la ortodoxia en un medio abrumadoramente secularizado como el de Lima. Dicha centralidad, especialmente a partir de la década de 1990, no es casual ni exclusiva al caso peruano. En primer lugar, es parte del proceso de postsecularización en el que los símbolos religiosos han adquirido un renovado valor y se han vuelto disponibles en un contexto de globalización, reivindicación de las minorías y admiración por el cosmopolitismo o «formas posnacionales de ciudadanía» (Sassen, 2003). En este sentido, reafirmar lo judío implica también declarar una diferenciación social que proporciona estatus y qué

mejor forma de hacerlo que recurriendo a la ortodoxia, que a pesar de ser un producto de la Modernidad, pretende recuperar el mundo de lo sagrado del mundo secular (Roy, 2013). A esto hay que sumar que recuperar o reinventar la religión es una forma importante de preservar el legado cultural de los inmigrantes y de afianzar el vínculo con lo judío a nivel internacional, especialmente tras la creación de un Estado judío en Israel y de la nueva identificación de los judíos en los Estados Unidos como «blancos europeos» a partir de la segunda mitad del siglo XX (Heschel, 1998).

En segundo lugar, creo que la opción por el conservadurismo y la ortodoxia religiosa —dejando de lado las corrientes más armoniosas con las sociedades liberales— se sostiene en tanto las congregaciones religiosas no demandan que sus congregantes adhieran al estilo de vida que dichas congregaciones profesan. Esto se da también en otras partes del mundo, aunque me atrevo a sugerir que es menos frecuente en lugares en los que la comunidad judía es numerosa y hay múltiples congregaciones religiosas judías que abarcan un espectro más amplio de denominaciones, desde la ultraortodoxia hasta las corrientes progresistas, ajustándose un poco más a la pluralidad religiosa del judaísmo.

En cambio, en comunidades en las que hay menos diversidad en la oferta, como es el caso de Lima, uno puede ser judío sin sacrificar el estilo de vida que caracteriza a las clases sociales en las que se insertaron los judíos, lo que favorece su integración sin promover la integración del judaísmo en la ciudad. La adopción de valores e intereses de clase media-alta y alta limeña se hace evidente en una suerte de barrera invisible de ingreso a la comunidad judía de Lima para nuevos grupos de peruanos, especialmente provincianos, que no nacieron judíos, que deciden convertirse al judaísmo pero que provienen de otras clases sociales y, además, son observantes de la ortodoxia. Un ejemplo de lo anterior es el caso de la comunidad de Bnei Moshé, conformada por personas que no descienden de inmigrantes judíos y que se convirtieron estrictamente como parte de un cambio de convicción religiosa, del catolicismo al judaísmo. Otro caso similar es el de los judíos del Amazonas, quienes descienden parcialmente

de inmigrantes judíos y al igual que la comunidad de Bnei Moshé, inmigraron a Israel tras convertirse al judaísmo¹³³.

Finalmente, entiendo que la discrepancia entre el discurso ortodoxo de las congregaciones religiosas y lo que ocurre en la práctica es sostenible en la medida en que, en condición de minoría —y de comunidad pequeña— lo religioso y lo cultural tienden a mezclarse (Roy, 2013). Así, en el proceso de enraizamiento de los judíos en Lima se han gestado formas limeñas de lo judío que combinan elementos locales con los paquetes religiosos que ofrecen rabinos y enviados extranjeros, lo que da forma a lo que aquí hemos llamado la oferta religiosa judía de la ciudad de Lima.

BIBLIOGRAFÍA

- Basadre, J. (1983). *Historia de la República del Perú. 1822-1933*. Vol. 11, 7ª edición. Lima: Editorial universitaria.
- Berger, P. (2006). *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós.
- Bronstein, G. (comp.) (2012). *Del Holocausto a la vida. Pasado y presente de la 1870*. Lima: s.n.
- Casanova, J. (1994). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- DellaPergola, S. (2011). ¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina. En Avni, H., Bokser Liwerant, J., DellaPergola, S., Bejarano, M. y Senkman, L. (coords.), *Pertenencia y alteridad* (pp. 305-340). Madrid: Iberoamericana.
- Dundes, A. (2002). *The Shabbat elevator and other Shabbat subterfuges*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Elior, R. (2010). *Los orígenes místicos del jasidismo*. Buenos Aires: Lilmod.
- Elkin, J. L. (2011). *The Jews of Latin America*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Ettinger, S. (2002). The modern period. En Ben-Sasson, H. H. (ed.). *A history of the Jewish people*, pp. 727 - 1075. Cambridge: Harvard University Press.

133 Véase la página web de Shavei Israel (www.shavei.org), la organización sin fines de lucro que ofrece apoyo en Israel a los grupos mencionados aquí.

- Fishkoff, S. (2003). *The Rebbe's army. Inside the world of Chabad Lubavitch*. Nueva York: Schocken.
- Gilbert, M. (2010). *The Routledge atlas of Jewish history*. Nueva York: Routledge.
- Goldman, D. (2011). El movimiento conservador en Latinoamérica y el legado del Rabino Marshall Meyer. Un testimonio. En Avni, H., Bokser Liwerant, J., DellaPergola, S., Bejarano, M. & Senkman, L (coords.). *Pertenencia y alteridad*, pp. 639-654. Madrid: Iberoamericana.
- Heschel, S. (1998). Jewish Studies as Counterhistory. En Biale, Galchinsky & Heschel. *Indiser/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, pp. 101-115. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Morimoto, A. (1999). *Los japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima: Congreso de la República del Perú.
- Roy, Olivier (2013). *Holy ignorance*. Oxford: Oxford University Press.
- Sassen, S. (2006). *Territory, authority, rights: from medieval to global assemblages*. Princeton: Princeton University Press.
- Segal, A. (1999). *Jews of the Amazon: Self-exile in the earthly paradise*. Filadelfia: The Jewish Publication Society.
- Silber, M. (1993). The emergence of ultra-orthodoxy: The invention of a tradition. En Wertheimer, J. *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, pp. 23-83. Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America.
- Taylor, Ch. (2007). *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Trahtemberg, L. (1988). *Demografía judía del Perú*. Lima: Unión Mundial ORT.
- Trahtemberg, L. (1989). *Los judíos de Lima y las provincias del Perú*. Lima: Unión Israelita del Perú.
- Unión Israelita del Perú. (1995). Acerca de la conversión. *Shofar*. Lima. Unión Israelita del Perú.
- Zwilich, H. (1966). *Vendedor de chismes. Crónicas humorísticas*. Lima: Disponible en: <http://www.mjp.org.pe/web3/Libros/LIBRO22.pdf>

NOTAS SOBRE LOS AUTORES

Jorge Aragón

Ph.D. en Ciencia Política por la Universidad de Florida en Gainesville. Profesor auxiliar del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Actualmente es coordinador de la especialidad en Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP.

Alejandro Diez Hurtado

Doctor en Antropología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París. Profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es Jefe del Departamento de Ciencias Sociales de dicha universidad y miembro de la Asamblea Universitaria.

Oscar Espinosa

PH.D. en Antropología por The New School for Social Research, Nueva York. Profesor asociado del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde es además Director del doctorado en Antropología.

Pablo Espinoza Espinoza

Magister en Comunicaciones y Doctorando en Antropología. Docente Asociado de la PUCP. Profesor de la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación de la PUCP. Especialidad: Comunicación para el Desarrollo. Campos de investigación y enseñanza: Comunicación Intercultural y Teorías de la Comunicación.

Juan Miguel Espinoza Portocarrero

Magister y Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Diplomado en ciencias de las religiones por la Universidad de Deusto. Es profesor auxiliar en el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú y es docente en el Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XXIII.

Rolando Iberico Ruiz

Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y profesor contratado del Departamento Académico de Teología de la PUCP. Es miembro del Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión (SIER) del CISEPA-PUCP y becario de la Maestría en Historia del Servicio Católico de Intercambio Académico - Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD). Actualmente investiga sobre el proceso de secularización y la reacción católica laical en Arequipa entre 1886 y 1925, y la recepción pastoral e intelectual del Concilio Vaticano II en la Iglesia peruana.

Uta Ihrke-Buchroth

Doctora en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, doctoranda de Teología en la Universidad Humboldt de Berlín (Alemania) y Magister en Teología por la School of Mission and Theology, MHS (Alemania). Es directora del Instituto Teológico Ecuménico Luterano en

Lima (ITEL). Y Pastora evangélica-luterana en Evangelisches Lutherisches Missionswerk (ELM) de Alemania.

Véronique Lecaros

Doctora en Teología por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Doctora en Historia del Arte por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París. Profesora contratada del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigadora del Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión.

Rolando Pérez Vela

M.A. en Mass Communication Research por la Universidad de Colorado. Profesor auxiliar del Departamento de Comunicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es miembro del Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión (SIER).

Catalina Romero

Ph.D. en Sociología por The New School for Social Research, Nueva York, profesora principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigadora y coordinadora del Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión (SIER). Ha sido Fellow del Woodrow Wilson Center (2010) y de la Fundación J. S. Guggenheim (2011-2012).

José Sánchez Paredes

Magister en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, profesor asociado del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es Coordinador del Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión (SIER).

Romina Yalonetzky

Doctora en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú y M.A. en Humanidades con mención en Civilización Judía por la Universidad Hebrea de Jerusalem (Israel). Profesora contratada por el Departamento de Humanidades de la Universidad del Pacífico (Perú).

Impreso en los talleres de
Impresiones & Publicaciones SERRAL S.A.C.
Pasaje Adán Mejía 180 - Jesús María
Teléfono: 270-3304
E-mail: impubserral@gmail.com



Otras publicaciones

Entre la tormenta y la brisa.

Homenaje a Gustavo Gutiérrez (2010, PUCP-CEP)

Catalina Romero y Luis Peirano (Eds.)

La subversión de la esperanza (2015, PUCP-CEP)

Raúl Zegarra

La conversión al evangelismo

Véronique Lecaros (PUCP, 2016)

Espero confiado en el Señor. Meditaciones y oraciones
(2015, CEP-IBC)

Gastón Garatea ss.cc.

Valió la pena apostar. Mis años de misión en el Perú
(2016, CEP-IBC)

José María Rojo

La Belleza de nuestro Dios (2016, CEP-IBC-UARM)

Manuel Díaz Mateos sj

El Perú es un país diverso y las religiones forman parte de esta diversidad. En este libro nos acercamos a ellas desde múltiples disciplinas como la sociología, la antropología y la ciencia política, como parte de las ciencias sociales, así como desde las ciencias de la comunicación, de la historia y la teología para estudiar diferentes religiones y diferentes aspectos del catolicismo, del evangelismo y del judaísmo en el Perú.

ISBN 978-612-4260-21-6



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO
EDITORIAL

cep

Centro de
Estudios y
Publicaciones



instituto
bartolomé
de las casas