



Catalina Romero
editora

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ

Capítulo 1

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, Lima11, 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

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 precconciliares, 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

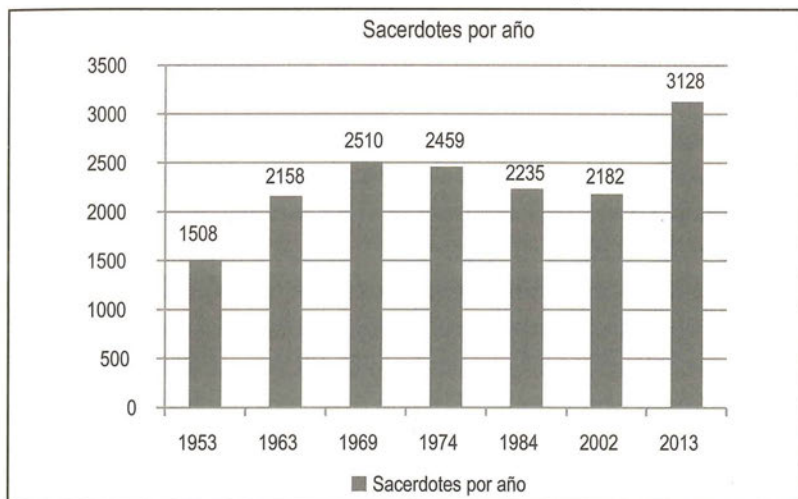
fuentes de datos, como los *Anuarios eclesiásticos* y la información de la Conferencia Episcopal Peruana, los censos nacionales y las cuatro encuestas de valores realizadas en el Perú entre 1996 y el 2012, así como las encuestas de Latinobarómetro 2014 y la del Pew Research Center 2014 sobre diversidad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

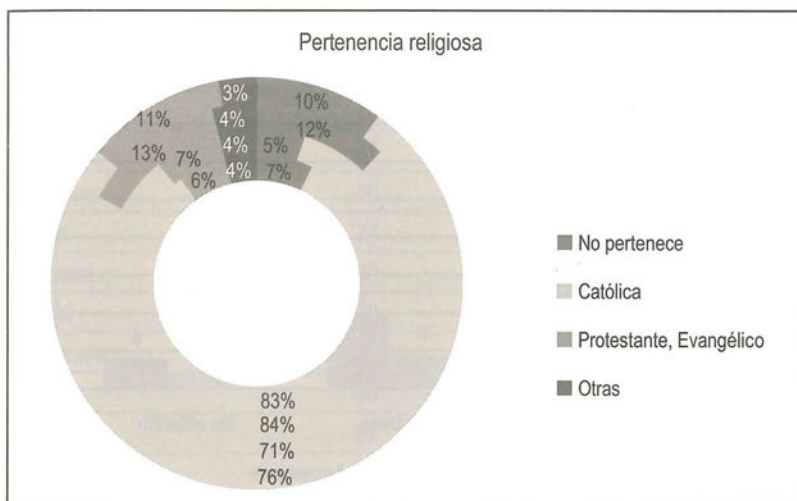
	1996	2001	2006	2012
No pertenece	7	5	12	10
Católica	83	84	71	76
Protestante, evangélica	6	7	13	11
Otras	4	4	4	3
Total %	100	100	100	100

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

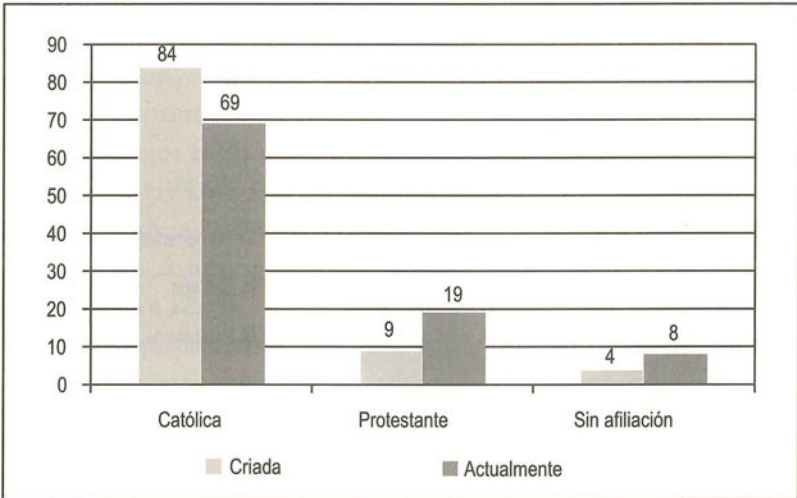
Gráfico 2. Pertenencia religiosa en Encuesta Mundial de Valores en el Perú*



*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

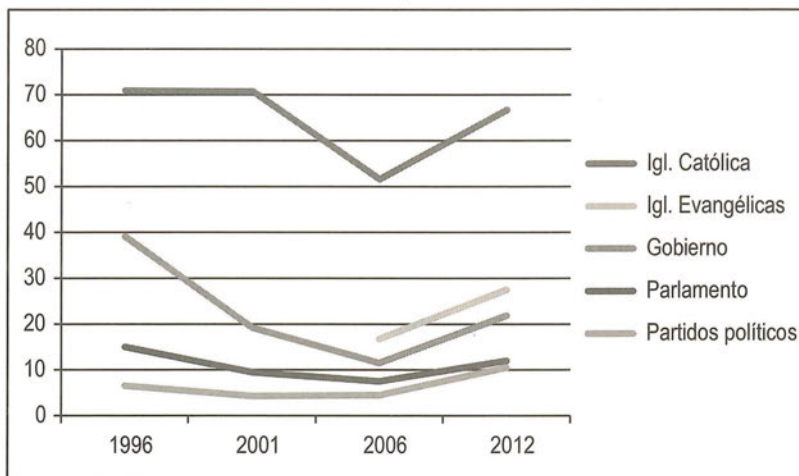
presidencia en 2011 con su propio partido político, y en 2016 a la vicepresidencia con Alianza para el Progreso¹².

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.

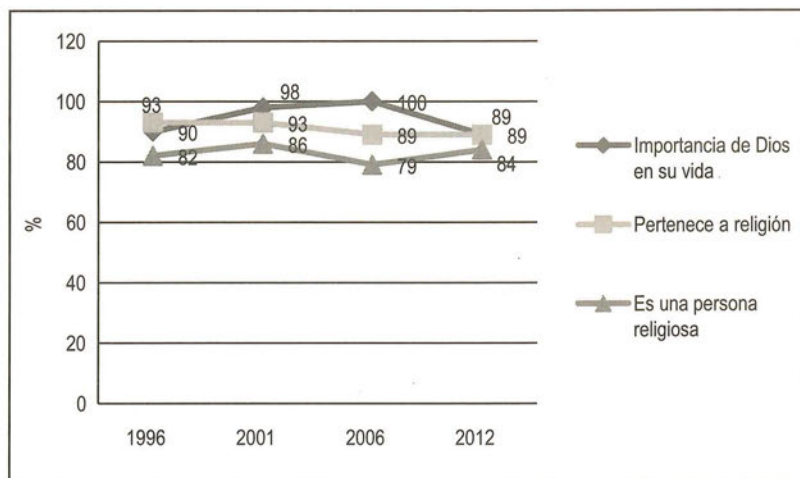
En el gráfico 5 resumo las respuestas a tres preguntas básicas para conocer la identidad religiosa de las personas: la importancia de Dios en su vida, si se considera una persona religiosa, si pertenece a una religión.

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 ser miembro activo de un grupo, lo que también requiere mayor estudio. En las otras religiones, que forman un grupo muy diverso, la no pertenencia 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.gov.pe/biblioinei-public/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 Juegensmeyer & 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.