

MANUEL M. MARZAL

CATALINA ROMERO

JOSÉ SÁNCHEZ

EDITORES

PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ 2003

Capítulo 14



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2004

Primera edición: febrero de 2004

Para entender la religión en el Perú - 2003

Copyright 2004 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plaza Francia 1164 - Lima - Perú

Teléfonos: 30-7410 / 330-7411. Telefax 330-7405.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052004-4342

Derechos Reservados

ISBN: 9972-42-637-8

Impreso en Perú - Printed in Peru

Iglesia y orden social.

Constantes para la interpretación del impacto eclesiástico en el Perú¹

Patricia Martínez I Álvarez

En el Perú actual, la trascendencia de la opinión de la Iglesia en los acontecimientos públicos y privados no es gratuita. Cuando el episcopado es llamado a intervenir como mediador en situaciones de conflicto político, el Perú evoca tiempos muy significativos de su historia. Cuando se acude los domingos a escuchar «la palabra de Dios» en la homilía de los sacerdotes, se remite al presente una histórica amalgama de factores sociales, políticos, raciales y morales que han determinado la morfología del Perú del siglo XXI. Cuando la Iglesia, con legítima autoridad moral, condena o aprueba públicamente estilos de vida, opciones, corrientes de pensamiento o acontecimientos de la vida del país, lo hace precisamente por la fuerza histórica que ha ido construyendo en nuestro contexto. Este artículo pretende poner de relieve algunas de las características de esa fuerza histórica que, a lo largo de los siglos, la Iglesia ha ido afianzando en el Perú.

¹ Agradezco las observaciones y críticas que los miembros del SIER de la PUCP (Lima) han hecho a versiones previas de este texto, cuando era solo un proyecto. En términos más concretos, agradezco los replanteamientos que me han invitado a hacer Rosa Alayza, politóloga, directora del IBC (Lima); Eduardo Arens, teólogo, profesor del ISET (Lima); Juan Abugattas, filósofo, vice-ministro de Educación (Perú); y Pilar García Jordán, historiadora, catedrática de la UB (Barcelona), amigos a los que debo, entre otras muchas cosas, el gusto por seguir conociendo.

En la actualidad, cualquier intento de análisis social implica el uso de términos como «tolerancia», «diversidad», «igualdad», «diferencia»; sin embargo, en el caso específico del Perú, su uso como elementos de medición nos conduce, inevitablemente, a analizar la impresión producida por el orden colonial y a sacar algunas conclusiones que ayuden a comprender situaciones cotidianas. Parece que hoy se cierra una etapa marcada por la carencia de instituciones legítimamente representativas de la voluntad de los peruanos; parece que asomaran tiempos nuevos en los que se empezará a recoger los frutos de una significativa tenacidad: la de tener una escena pública que represente y reconozca los derechos y deberes de la ciudadanía, y la de configurar un panorama público en el que las individualidades se sientan identificadas.

¿De qué hablamos en el Perú cuando usamos el término «ciudadanía»? ¿Quiénes han sido ciudadanos peruanos hasta ahora en el Perú? ¿Quiénes han tenido derechos fundamentales, deberes, espacios de representación e instituciones desde las que puedan pronunciarse y a las que puedan dirigirse?

Salir a la calle, movilizarse en una «combi», entrar en una oficina pública, viajar por diversos pueblos de la serranía, observar los adjetivos con los que se describe a la selva o atravesar la ciudad de Lima de sur a norte son todas prácticas que nos permiten captar un entramado social en el que se cruzan elementos raciales, económicos, urbanos y rurales; un entramado en el que el sujeto necesita muchas veces afirmarse en la negación del «otro». ¿Será que llevamos unos 469 años construyéndonos así?

Las constantes que voy a poner de relieve tienen que ver con la relación que se ha establecido históricamente en el Perú entre el manejo de determinados discursos religiosos y la construcción de un orden social que se jerarquiza en términos de raza y sexo.²

² Efectivamente, este manejo de discursos religiosos debe ser interpretado desde sus contextos y particularidades, y es expuesto aquí desde la forma en que algunos sectores lo usaron en su momento. Más allá de estos, cabría poner de manifiesto la existencia de discursos y formas religiosas populares que lograron trascender a los anteriores, configurando un orden incluyente y no excluyente.

1. EL *CAPRICH*O DE DIOS: VARONES BLANCOS, HISPANOS Y CRISTIANOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO ORDEN EN LOS ANDES

Las etapas más significativas de la historia del Perú, en las que el uso del discurso religioso desde una posición de poder legitimaba el ordenamiento jerárquico de la sociedad, fueron la Conquista y la Colonia. Me parece significativo, además, que atendamos a las diversas disfuncionalidades que precedían la hazaña conquistadora y evangelizadora, y que entendamos que, en varios momentos, el discurso religioso fue manipulado por este tipo de carencias para legitimar la exclusión. ¿Qué voluntades y necesidades llegaron en las bodegas de los navíos que traían el Reino de Dios al Perú?

1.1. Iglesia, monarquía y colonos

En sí mismos, y por sus propias virtudes, ni los colonizadores ni la monarquía representaban gran cosa; de la misma manera, no necesariamente representa gran cosa, en sí misma, la joven blanca que maneja un auto último modelo y que necesita bajar la ventanilla para «cholear» al conductor de una «combi». Sin embargo, ella se afirma en la negación del «otro», igual que colonizadores y monarcas se construyeron en la negación de los indios y de sus legítimas propiedades. Ni siquiera la Iglesia, en el siglo XVI, podía sustentar su universalidad legítimamente.

¿Qué no eran los indios entonces? Los indios no eran ni blancos ni hispanos ni cristianos, y pronto los indios no eran dueños de sus tierras ni de sus riquezas naturales. El dominio por la fuerza no se explicaba en sí mismo, mientras el Humanismo ya había empezado a desarrollar sus críticas a las relaciones feudales de poder en Europa.³ La construcción

³ En este sentido, hay que recordar que, desde la Iglesia misma, el Humanismo había consolidado una teología que, entre otras cosas, cuestionaría la legitimidad de la conquista americana. Véanse para esto, por ejemplo, las obras de Francisco de Vitoria y de Bartolomé de las Casas.

política de un imperio, de igual manera, era difícil de sostener mientras se estrenaban las nuevas teorías políticas acerca del Estado moderno en el Viejo Continente. Tampoco la universalidad de la Iglesia se justificaba después de dos largos siglos de avatares pontificios entre Aviñón, Roma y el poder nacional de los obispos en el Concilio; pero en Dios, en el dios de los cristianos al que los indios desconocían, sí podía legitimarse la aventura de la colonización del Perú. Es significativo que, apenas estrenado el proceso, la monarquía española, haciendo uso del derecho de patronato sobre la Iglesia en América, restringiera la llegada de misioneros vinculados a corrientes humanistas en España.⁴ Es significativo que, entre los miembros del clero secular y los religiosos utópicos evangelizadores, se registraran a menudo conflictos en los terrenos de la evangelización, y que los concilios limenses terminaran por imponer la unidad en los criterios y, en los discursos utilizados para esta tarea,⁵ una unidad tridentina capaz de perseguir cualquier sospecha de heterodoxia.

Pero ¿cómo se había llegado a producir esta amalgama entre las distintas necesidades: entre la necesidad de los colonizadores de afirmarse como propietarios de hombres y mujeres, de las tierras y del oro; la necesidad de la monarquía española de legitimarse como emperatriz hegemónica en el mundo y portadora del discurso religioso de la universalidad; y la necesidad de cristianización en todos los rincones descubiertos? A esta encru-

⁴ En el año 1560, por ejemplo, el monarca español envió una ordenanza a Lima por la que se prohibía la construcción de monasterios que no fueran adscritos a las órdenes tradicionales (ya conventualizadas en ese momento en España). Igualmente, en 1571, la Monarquía exhortaba a que los religiosos apóstatas fueran expulsados del Perú. Para ver esta documentación, revisar LISSÓN CHÁVEZ, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. Sevilla: Manuel Ballesteros, 1943-1946. Publicación dirigida por monseñor Emilio Lissón Chávez, de la Congregación de la Misión (Paúles), arzobispo titular de Methymne, dimisionario de Lima (Perú).

⁵ En el año 1571, el virrey del Perú anunciaba que, ante las diferencias doctrinales que había entre el Arzobispo y los religiosos, en España se estaba preparando un catecismo que sería, en adelante, el único a emplearse por los evangelizadores. Véase LISSÓN CHÁVEZ, Emilio. *Op. cit.*

cijada se llegó por los lastres bajomedievales que arrastraban la sociedad hispana, su monarquía y el Pontificado.⁶

La crisis de la Edad Media y del orden feudal en toda Europa llevaba casi dos siglos agudizando debates. Hay que partir de la idea de que el orden feudal se había sustentado en el uso, por parte del poder, de un discurso religioso que hacía exclusivo el conocimiento y situaba a los seres humanos en distintas escalas de vasallaje en el entramado social.⁷ La crisis de este sistema contraponía la idea tradicional de la «Iglesia en el mundo» a la posibilidad de una «Iglesia del mundo», de una Iglesia de los hombres y de las mujeres capaces de conocer a Dios y de hacerse uno en Él. Esta crisis contraponía, entonces, la organización jerárquica de la sociedad a las relaciones horizontales entre nuevos y distintos grupos. Había arrebatado poder a las monarquías y determinado la dinámica de las riquezas en la capacidad de comercializar y manufacturar. El descubrimiento de América resolvió este tipo de debates, deteniendo el proceso de modernización en muchos niveles, principalmente en España,⁸ y devolviendo la posibilidad de dominio a los antiguos anhelos de jerarquización social. A la Iglesia, por su parte, le devolvió la posibilidad de hacerse nuevamente universal bajo el retorno al uso de discursos providencialistas; y a la monarquía española, la de convertirse en la emperatriz mundial de la nueva dinámica económica.

⁶ Una interesante reflexión sobre la problemática bajomedieval del desordenamiento social y el cultivo de los parámetros culturales en exclusivas clases sociales se puede ver en BÜHLER, Johannes. *Vida y cultura en la Edad Media*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

⁷ No es casual que la teología cisterciense, primero, y la praxis evangélica del siglo XIII, precisamente durante el inicio de la crisis del feudalismo, fueran discursos y quehaceres puestos en la mira de la vigilancia ortodoxista de la Iglesia.

⁸ La hipótesis que manejo aquí tiene que ver con el hecho de que, en plena construcción del mapa europeo en términos de Estados modernos —incluyendo la crítica que eso supuso al tradicional uso del discurso religioso para la imperialización y la legitimación del orden social jerárquico— resultara un «retroceso» el hecho de la conquista de América, a través de la cual España obtuvo un lugar hegemónico y por la que parte de su población regresó a los tiempos del dominio feudal. En este detenimiento o retroceso, de igual manera, recuperó la Iglesia su función tradicional.

Colonizadores, Iglesia y monarcas resolvieron sus pérdidas en la conquista del «otro», en la posibilidad de afirmarse negando en el «otro» sus tradiciones religiosas (aunque más tarde las reconocieran como medio importante para la evangelización), su libertad y su soberanía; reconstruyendo, sobre todo a partir de la exclusividad en el conocimiento de Dios, un orden semejante al feudal. En este sentido, lo que pretendo afirmar tiene que ver con la mezcla de factores sociales y políticos que se sustentarán en el discurso religioso para crear un orden determinado: el de la jerarquización cruzando todas estas dimensiones.

Pronto surgió, en esta realidad, una especie de híbrido racial (y, ya que la escala de valores morales y sociales situaba al hombre blanco en el vértice, un híbrido social también) sobre el que habría que reformularse partes del discurso. Los mestizos y criollos, que durante varios años quedaron sometidos a los blancos hispanos, tuvieron la posibilidad de ocupar un lugar distinto al de los indios, hecho que se consolidaría especialmente durante los siglos XVII y XVIII.⁹ Durante este tiempo, y hasta la crisis que se suscitaba en el siglo XVIII en el sistema colonial, la escala social superponía a hispanos sobre criollos y a criollos sobre indios: las constantes, una vez más, fueron el manejo de un discurso religioso y las prácticas religiosas que sostuvieran dicho entramado jerárquico. Qué significativo que la Lima del siglo XVII —tiempo en que los criollos dominan fundamentalmente el orden colonial y reproducen lo hispano tratando de encarnarlo— fuera el paraíso de la santidad tridentina¹⁰ y que gran parte de los archivos eclesiásticos hoy nos descubran un gran número de

⁹ A mi parecer, el mantenimiento del prestigio de la nobleza india, sin embargo, tiene que ver con la continuidad que se otorgó a la estrategia inicial de alianza entre esta y los conquistadores (luego colonizadores). Y es que mantener las relaciones de jerarquización entre los indios mismos garantizaba la colaboración de la nobleza incaica en el orden colonial. No por casualidad, en el siglo XVIII, cuando España pretenda absorber su poder, se construyó el discurso indigenista, el mismo que, «desde arriba», pretenderá amalgamar a todos los indios sin que «desde abajo» se participe más que en el levantamiento.

¹⁰ Para el modo en que se instaura el tridentinismo en el Perú en términos de espiritualidad y misticismo, véase MUJICA, Ramón. *Santa Rosa y su tiempo*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995.

procesos inquisitoriales por hechicería contra los indios e indias en ese período.

Las instituciones que se erigieron en el Perú durante el siglo XVI y que sostenían a la Colonia recordaban tenazmente que quienes tenían derechos de representatividad eran los colonizadores. Los indios —que aún debían ser civilizados y cristianizados, que aún debían ser transformados a los parámetros del modelo hispano— carecían de estos derechos, según demostró el discurso opuesto al Humanismo de la Escuela de Salamanca: porque el blanco era colonizador y cristiano, tenía legitimidad para construir un orden de este tipo. Y esta simetría entre ser colonizador y cristiano estaba determinada desde el origen de la conquista de América, a partir de las bulas pontificias que Alejandro VI había otorgado a los Reyes Católicos en 1493.

Ya he mencionado anteriormente qué tipo de intereses podía tener el Pontificado para legitimar la conquista de América: la posibilidad de reconstruir, apoyando al emergente imperio español, su propia universalidad o, cuando menos, su supremacía en el mundo. Ahora, ¿por qué a partir del siglo XVI, sobre todo en el Perú, se usó como discurso religioso el del catolicismo específicamente contrarreformista? La razón estriba en que un catolicismo de este corte reafirmaba el agrado del pontífice por la obra española (la misma que llevaba a cabo la expropiación de la autodeterminación y significación indígenas) y obtenía de este el apoyo. Por otro lado, el catolicismo contrarreformista permitía la lucha contra catolicismos y cristianismos humanistas que eran, en Europa, los que habían sustraído autoridad a la institución eclesiástica y, en algunos casos, los que habían roto con ella: usarlo como bandera significaba amalgamar con fuerza el cruce entre lo político, lo social y lo religioso. ¿Qué significativo que pasaran casi doscientos años entre el tercer y cuarto concilios limenses (en 1583 y en 1591, momentos de la afirmación sacramental y catequista de Trento en el Perú), y el quinto (1772), precisamente el tiempo en que el criollismo se afirmaba irremediabilmente frente al hispanismo, pero mantenía el colonialismo! El aprendizaje cristiano de los criollos les dio la posibilidad de administrar el orden moral y, por lo tanto, el orden sociopolítico en la Colonia: se trataba, una vez más, de la aprehensión del

manejo del discurso religioso para permanecer en la cúspide del poder. Su aprendizaje, además, fue el del catolicismo conservador de la Contrarreforma.

1.2. El espacio monástico o la espiritualidad de almas con raza y clase

Prácticamente desde el inicio del proceso de colonización en el Perú se construyeron numerosos conventos y monasterios para la vida religiosa. Además, son diversas las instituciones «semi-religiosas» que fueron erigidas para el cuidado de la perfección.¹¹ Si bien es cierto que la institucionalización de la vida religiosa para los hombres fue mucho más temprana —por el hecho de que, efectivamente, quienes vinieron a evangelizar fueron en gran parte religiosos de las tradicionales órdenes regulares—, para las mujeres se construyeron espacios de recogimiento en los que vivían adscritas, de una manera u otra, a las reglas de la vida cristiana. La construcción de la Colonia se basó principalmente en un proyecto de reconstrucción de distintas dimensiones de la tradición que habían tenido lugar durante el proceso bajomedieval, las mismas que mostraban agudas necesidades. Si de lo que hablo constantemente es de la amalgama en cuestiones político-sociales sustentadas en discursos religiosos cuando anoto las necesidades que manifiesta la Iglesia antes del descubrimiento de América, no me refiero solamente al cuestionamiento al Papa sino a pilares fundamentales en la construcción de su tradición. No olvidemos que la implementación del orden colonial recuerda en gran medida al feudal y que, tanto en la tradición de la Iglesia como en la del feudalismo, el espacio otorgado a las mujeres y el modo de construirlo resulta cimentador de este mismo orden. En el feudalismo

¹¹ Para una descripción de este tipo de instituciones y de sus funciones, véanse los trabajos de MANNARELLI, María Emma. *Pecados Públicos. La legitimidad en Lima. S. XVII*. Lima: Flora Tristán, 1994; VAN DEUSEN, Nancy Elizabeth. «Instituciones religiosas y seculares para mujeres en el siglo XVII en Lima». En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: Condumex, 1994, vol. 2, pp. 65-86; y BURNS, Kathryn. *Colonial Habits. Convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru*. Durham y Londres: Duke University Press, 1999.

mo, tanto como en la tradición de la Iglesia, las mujeres sostienen en gran medida el orden.

No parece gratuito que en el Perú del siglo XVI, en ese espacio que iba a permitir la reorganización de relaciones jerárquicas de poder a través de la colonización, así como la reconstrucción de la preponderancia de la Iglesia en el mundo y la posibilidad de la construcción de la supremacía imperial, las mujeres estuvieran prontamente sujetas a un espacio de vida encerrado, desde el cual se cultivaría el moralismo cristiano a través de los modelos barrocos y tridentinos que servirían de eje para la construcción de la Iglesia y de la sociedad coloniales a partir de entonces.

Las casas de recogimiento, los colegios, las casas de divorciadas (que fueron casi siempre fundadas y financiadas por varones) y los monasterios, posteriormente, permitieron, en primer lugar, «esconder» a las hijas de uniones ilegítimas entre varones cristianos e indias. En segundo lugar, y a medida que las esposas de los españoles llegaron al Perú, estos espacios permitieron también el enclaustramiento de las mismas en una dinámica de vida semejante a la de la consagración religiosa. Una vez más, el hecho del recogimiento desde la perfección cristiana, sin embargo, distinguió a las razas, hecho que dio lugar no solo a la reproducción de los parámetros del orden social de la Colonia al interior de estas instituciones, sino que, a mi parecer, se convirtió en uno de los pilares desde los que se fomentaría dicho orden en el exterior.

Cuando Úrsula de Jesús¹² le pregunta a Dios, en plena visión mística, si a pesar de ser negra podrá ir al cielo, y Dios, tal como ella narra en una de sus biografías, le responde que sí, pero por su misericordia, se

¹² Algunas reflexiones en relación con Úrsula de Jesús y con el contenido de la documentación a la que me referiré en este apartado pueden verse en MARTÍNEZ I ÀLVAREZ, Patricia. «Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas». *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 26, 2000, pp. 27-56 y en MARTÍNEZ I ÀLVAREZ, Patricia. «La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto limeño del siglo XVII». *Anthropologica*, n.º 18, 2000, pp. 175-194.

pone de relieve que el discurso religioso en la Colonia no solo estuvo encaminado a la cristianización sino al ordenamiento de la sociedad en relaciones de distintos. Cuando Jerónima de San Dionisio, en una especie de declaración sobre las prácticas de perfección cristiana, dice que «de unos días a esta parte doy en pensar que todas son mejores que yo, hasta las negras»,¹³ está descubriéndonos que, en el espacio para la vida religiosa de las mujeres, la sociedad colonial se fortalecía, ya en el siglo XVII, no desde una espiritualidad cristiana que fomentara la praxis del hermanamiento sino desde una distinta a la del Evangelio: la de la concepción de la «otra» por debajo de quien encarnaba el modelo establecido.

En las biografías de mujeres que vivieron en algunos de los monasterios de la Lima virreinal, sobre todo de fines del siglo XVI y XVII, encontramos constantes interesantes: cuando se trata de mujeres esposas de españoles colonizadores, las biografías están escritas para el inicio de un proceso de santidad y repiten constantemente las virtudes de sus protagonistas, mientras que, cuando se trata de mujeres cuya procedencia no queda clara en el escrito, es decir, cuyos vínculos con lo hispano no pueden explicitarse, la biografía —que generalmente está escrita en primera persona y no por un sacerdote o religioso— está llena de referencias a la debilidad pecaminosa de la mujer y a las prácticas a las que se somete para adquirir la perfección. De igual modo, en la documentación que algunos archivos monásticos conservan sobre los oficios llevados a cabo por las religiosas, las mujeres cuyos apellidos quedan sustituidos por referencias a la persona de Jesús o a la del Espíritu Santo o a la de la Trinidad (es decir, las mujeres cuya paternidad no había sido legítimamente reconocida)¹⁴ desempeñan tareas de servicio, mientras que las mujeres cuyos apellidos y paternidad evocan a colonizadores españoles desempeñan cargos de autoridad en los monasterios.

¹³ Archivo de San Francisco de Lima (en adelante, ASFL). Registro 17, I, 46, año 1648, p. 7.

¹⁴ Al respecto de esta asociación de ideas, sospecho que se podría hacer una periodificación y que el fenómeno desaparece con el tiempo, generalizándose la costumbre de usar genitivos de tal tipo sustituyendo al apellido.

Los cronistas religiosos que plasmaron, en sus escritos, su visión de los hechos y de la realidad colonial nos permiten, una vez más, poner de relieve cómo se construyó esta amalgama, en la que la superioridad de raza y de clase, determinada en gran parte por el «ser cristiano hispano», permitió la legitimidad de una estructura político-social basada en la postergación:

[...] en esta ciudad de los Reyes, único Emporio Peruano, Corona de Carlos Segundo que Dios g[uar]de, Rey de las Españas, S[eñ]or de este nuevo Mundo, cuya opulencia de tesoros, enriquece estrañas Monarquías [...]. En esta pues, ilustre Patria mia, cui Nobleza Española en sus Conquistadores propasa[ro]n las Herculeas columnas del Plus ultra quedando desde entonces por glorioso trofeo de sus Armas, no siendo menos aora, antes si en mas aumento cada día, la infanzona sangre que la anima en los generosos troncos y ramas españoles de Nobles Titulados e ilustres Cavalleros, que en sus Plazas se cruzan cuyo pavimento y terreno gosa del Sur benigno, que la baña; [...] cui feé, Lealtad y Religion xptiana (tiernos infantes) puede ser exemplar a muchos Reynos.¹⁵

En su descripción de la soberanía española se evidencia el fundamento cristiano y, una vez más, en la supremacía española se sustenta, según lo que se desprende de estas palabras, la jerarquización social y la legitimidad de la propiedad sobre los reinos conquistados y colonizados.

Estos ejemplos, a mi parecer, explican la dinámica de la apropiación del discurso religioso para la construcción del orden en las relaciones sociales y en las concepciones mismas de los sujetos.

¹⁵ Biografía de Úrsula de Jesús, escrita en el año 1688 por fray Córdova y Salinas (OFM) y conservada en el ASFL, Reg. 17, n.º 45, pp. 3-4.

2. EL DIOS DE LOS CRIOLLOS, EL DE LA MONARQUÍA Y EL DE LOS INDIOS

A pesar de que actualmente es común escuchar que «todos somos cholos» (como en un esfuerzo para reivindicar lo irreivindicable, para construir una identidad incluyente), lo cierto es que se ha vuelto recurrente el uso de adjetivos como «serrano» o «cholo» precisamente entre serranos y cholos. A lo largo de las últimas décadas, en el Perú se han vivido importantes procesos de desplazamiento hacia las grandes ciudades, pero principalmente hacia la capital. En Lima, la migración se ha ido acumulando en los llamados conos, es decir, alrededor de la antigua ciudad: desde la década de los años setenta, los pueblos jóvenes y los asentamientos humanos son el lugar de encuentro de serranos, selváticos y, más recientemente, de antiguos pobladores de los tradicionales distritos limeños. Este hecho se debe a que acceder a una vivienda en los conos es significativamente más económico que vivir en un distrito de la ciudad.

Las segundas y terceras generaciones de los pobladores de los conos ya son limeñas y en estos sectores, como en el resto de la ciudad durante el día, la mezcla de procedencias y tradiciones es masiva. Entre unos y otros, sin embargo, parece estar siempre presente la necesidad de legitimar el abandono de las tradiciones de los lugares de procedencia como símbolo de adopción de la condición limeña.¹⁶ Entre unos y otros es común observar la necesidad de afirmarse en la negación de los demás: el que llegó antes a la ciudad es ya limeño frente al serrano que recién llega; el que ya viste como los ciudadanos se ríe de las polleras de los Andes; y la tecnocumbia desplaza progresivamente al huayno.

En los siglos XVI y XVII, aquellos hombres y mujeres que nacieron de la unión entre la india y el blanco, para los que se volvía tan trascendente la necesidad de demostrar su vínculo con las anteriores generacio-

¹⁶ Esta asimilación corresponde a la tradicional acumulación de blancos en la costa, y especialmente en Lima, con todas las connotaciones ya anotadas de ser blanco en el Perú.

nes de españoles, afianzaron cada vez más la posibilidad de negar a quien no podía sustentar vínculo alguno con el modelo hispano: el indio. Lograban así el dominio progresivo de la administración colonial.¹⁷ Es significativo, como he apuntado anteriormente, que la Lima criolla del XVII fuera «tan cristiana», que el discurso de la perfección religiosa estuviera siempre presente entre los criollos, que los monasterios y conventos se llenaran de estos nuevos ciudadanos y que la santidad se posara sobre ellos, salvo en contadas ocasiones.

Los criollos se habían ido convirtiendo en los maestros y conductores de la vida frente a los indios, y lo habían logrado aprehendiendo el modelo blanco principalmente a partir de su discurso cristiano, desde el cual se había conseguido la subordinación anterior. Es curioso que aún hoy uno de los elementos primarios en la concepción de la belleza sea el de la blancura de la piel. Es significativo que «las grandes señoras y los grandes señores» de la Lima del siglo XXI se incomoden ante la posibilidad de que «el cholo» que les limpió el carro mientras ellos rezaban en la misa dominical se les acerque «más de lo debido». Es curioso que cuando el sacerdote denuncia en la homilía la situación de injusticia que vive el país, quienes van a escuchar salgan decepcionados porque «habían ido a oír hablar de Dios, no de política».

Los señores de la Colonia se vieron tremendamente afectados durante el siglo XVIII cuando, desde España, la dinámica política dejó de procurarles el exclusivo dominio sobre los indios. En Europa, los albores de la Ilustración cuestionaron nuevamente la fórmula sobre la cual las monarquías habían logrado superar anteriormente al Humanismo, fórmula mediante la cual el discurso religioso había subordinado —y en este caso legitimado— el poder civil: en pleno siglo XVIII, la monarquía absolutista basada en el designio del monarca por voluntad divina volvía a ser cuestionada.¹⁸ Los problemas y cuestionamientos sociales

¹⁷ Sobre el criollismo del siglo XVII y sus relaciones con el indio y el español puede verse LAVALLÉ, Bernard. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993, pp. 23-61.

¹⁸ Para los avatares de las monarquías en este período, en Europa, véase SMOLINSKI,

que esto produjo en muchos Estados europeos trajeron consigo la necesaria reformulación de la teoría política y la aplicación de importantes reformas.

En el caso de Portugal, el ministro Carvalho y Melo implementó las llamadas reformas pombalinas, mientras que en España se llevaron a cabo las reformas borbónicas. Sobre todo las primeras, que respondían a la necesidad de encontrar el punto de equilibrio entre la crítica de los inicios de la Ilustración y la tradicional forma absolutista de monarquía, se caracterizaron por defender la crítica contra la Iglesia. En algunos países en los que la lucha contra la monarquía se canalizó a través de la lucha contra la Iglesia, la agresión a las órdenes religiosas y al clero secular desataron procesos como el cuestionamiento de la orden jesuita. En el caso de España, y frente a las presiones *in situ*, las reformas dedicaron un apartado especial a la situación de las colonias americanas.

Efectivamente, de lo que se trataba era entonces de reforzar el poder en aquellos espacios en los que fuera posible. La aplicación de dichas reformas en América propició el inicio del desorden social de la Colonia, pero no del sistema mismo, y la llegada de la presión española a las colonias resultó, nuevamente, en detrimento del poder de los criollos. En este caso, es significativo poner atención a la nueva situación del discurso religioso: ahora que este era manejado por los nuevos líderes para ejercer el poder, la Iglesia era cuestionada por un poder político mayor: el de la monarquía.

Entre el levantamiento de Juan Santos Atahualpa en 1742 y el de Túpac Amaru II en 1780, existieron muchas distancias;¹⁹ y, sin embargo, ambos procesos se caracterizaron por tener en su seno un discurso mesiánico que parecía querer expresar la lucha de los dioses. El descontento generalizado en la Colonia dio lugar a distintas expresiones que

«Del Barroco a la Ilustración. La Iglesia Católica en los siglos XVII-XVIII». En: *Historia de la Iglesia Moderna*. Barcelona: Herder, 1995, pp. 154-214.

¹⁹ Estos movimientos han sido estudiados ampliamente, y eso permite una reinterpretación de los hechos, en O'PHELAN GODOY, Scarlett. *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: CBC, 1995. La autora, además, ha presentado, al respecto, diversos ensayos en distintas publicaciones.

tienen un elemento común: el uso de discursos en torno a la voluntad de la divinidad para revertir la situación.

Por un lado, los cambios políticos aplicados por la monarquía absolutista crearon descontento entre los criollos, que no pretendían el aniquilamiento de la Colonia sino el mantenimiento del poder y su administración. El levantamiento de Juan Santos Atahualpa expresó otro tipo de descontento: el de los indios. Este se llevó a cabo fomentando la defensa indígena en pro del retorno de los antiguos dioses que, efectivamente, no eran los de los criollos. La Iglesia, por su parte, especialmente las órdenes regulares, acudió más sistemáticamente a las zonas selváticas: allí, una vez más, el Dios de los cristianos expresaría su voluntad acerca de la necesaria civilización de los selváticos, hecho que favoreció el nuevo proyecto político. Túpac Amaru II, cacique afectado por la reformulación administrativa de los corregidores españoles en Cusco, se levantó en armas hablando a los indios oprimidos de los antepasados incaicos, aglomerando intereses y permitiendo la construcción de la anhelada unidad en la identidad. Sin embargo, y a pesar de que todos hablaban en el nombre de Dios, ni Juan Santos Atahualpa ni los criollos ni la Monarquía ni Túpac Amaru II ni los religiosos se referían a la posibilidad de construir, ahora que la inestabilidad lo permitía, una nación en la que los intereses e identidades de todos estuvieran representados.

Sin embargo, sin que quedara muy claro cuáles eran las naciones que cada sector quería construir, todos lo hicieron hablando de Dios: si la Conquista había sido voluntad del Dios de los cristianos, la Emancipación recurría también a voluntades divinas, la perseverancia de la administración colonial se sustentaba en la del Dios de los criollos y las reformas de la Monarquía encarnaban de igual manera a su Dios.

En resumidas cuentas, se trata de la reproducción del sistema aprendido, que dio lugar a múltiples realidades: si el dominio español había sido legitimado en la voluntad divina y, posteriormente, el poder criollo también, ahora los diversos grupos dispuestos a conservar o recuperar el poder hacían uso de discursos religiosos. Sin embargo, se iniciaría aquí una multiplicidad de matices, hecho que daría lugar a la construcción de algo parecido a un panteón de divinidades.

3. DIOS O EL ESTADO MODERNO... ¿Y LA IGLESIA?

En los primeros años del siglo XIX se fueron desatando los procesos de independencia en las distintas colonias americanas. Lo que sucedió en el Perú durante las décadas posteriores pone de relieve, una vez más, que no se trató de una independencia en pro de la construcción de un Estado que incluyera a toda la población en condiciones de igualdad. La independencia la manejaron los criollos, y el manejo del discurso liberal para llevarla a cabo pondría de relieve la castración de buena parte de su contenido.

En el primer Congreso Constituyente del Perú independiente participaron, sobre todo, clérigos criollos. Con la posibilidad de viajar a formarse en Europa y de hacerlo en los centros en los que se cultivaba el liberalismo, se inauguró la construcción de una identidad compleja, pero paradójica a la vez. En tanto que la dependencia había sido eminentemente católica, la independencia debía ser secular. Sin embargo, la Iglesia no podía quedar excluida.

El liberalismo apoyaba la secularización de los Estados y, sin embargo, en el Perú, los más ligados a tal ideología eran los clérigos. Recordemos que las reformas borbónicas afectaron de manera especial a la Iglesia: a una Iglesia que ya estaba compuesta principalmente por criollos. Pareciera que el antihispanismo entre el clero criollo apuntara a la construcción de un Estado más confesional que antes; y, sin embargo, el confesionalismo de la época de la independencia cargaría aun con mayores connotaciones políticas y, sobre todo, sociales. Este hecho significa que el Estado moderno, tras la proclamación de la independencia, cargó con el celo de un clero criollo afectado por las reformas españolas. Sin embargo, y aunque las reformas se dieran siguiendo corrientes liberales, el clero criollo se empapó tanto del liberalismo que el resultado fue paradójico: no se rompieron las relaciones entre el orden político y el eclesiástico, el antihispanismo hizo uso del liberalismo, se restableció parte del orden colonial dentro de la independencia y se manejaron los procesos de ordenamiento jerárquico de la sociedad nuevamente desde la Iglesia. Se trataba

de un nuevo proyecto político que manejaba cuestiones de identidad y utilizaba un dios nuevamente hecho a la medida.

El gobierno de Castilla cuestionó la necesidad de la inclusión de la Iglesia en la construcción del Perú moderno;²⁰ sin embargo, y teniendo en cuenta las connotaciones del caso,²¹ aun siendo una Iglesia de distintos, se trataba de una institución que, aunque plagada de identidades que no lograban incluirse en relaciones de complementariedad, había logrado la aglomeración de todas las razas, ordenándolas. Es importante también tener en cuenta que estamos hablando ya del tiempo de la construcción del Estado y de la delimitación de las fronteras... ese límite entre Perú, Ecuador, Brasil, Bolivia, ese límite tan conflictivo en el que se basarán durante muchos años las principales cuestiones de soberanía nacional y que entonces estaba siendo sistemáticamente evangelizado por las órdenes religiosas.

La presencia de la Iglesia en la Selva supuso para el Estado la posibilidad de añadir el espacio desconocido al conocido.²² El intento por civilizar a los pueblos selváticos, llevado a cabo a través de la cristianización, debió resultar nuevamente atractivo al orden político dirigente. Pero, ¿y los selváticos en el Perú moderno?, ¿qué instituciones se construyeron para representar la identidad específica de la selva?, ¿podríamos hablar en el Perú de una segunda colonización, fomentada por los criollos y con la participación de la Iglesia, por una Iglesia ahora peruana y ya no española?

Este matiz nos ayuda a entender el surgimiento del llamado nacional-catolicismo peruano,²³ de un romanismo contrapuesto a la invencible in-

²⁰ Para una periodificación analítica de la situación de la Iglesia durante las primeras décadas de la Independencia peruana, véase GARCÍA JORDÁN, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: CBC, 1991.

²¹ Una iglesia de jerarquía criolla.

²² Sobre la participación de la Iglesia en la incorporación de la selva al Estado peruano véase GARCÍA JORDÁN, Pilar (coord.). *La construcción de la Amazonía andina, siglos XIX y XX*. Quito: Abya-Yala, 1995.

²³ GARCÍA JORDÁN, Pilar. «Reflexiones sobre el darwinismo social. Inmigración y colonización, mitos de los grupos modernizadores peruanos (1821- 1919)». *Bull. Inst. Fr. études andines*, n.º 21, Lima, 1992, pp. 187-212.

tervención de España en las relaciones entre el Perú y el Vaticano durante el período colonial. Estamos, nuevamente, frente a un problema de identidad: ¿de qué Perú hablaron los proyectos de modernización estatal durante el siglo XIX?, ¿del que era colonizado en la selva?, ¿del que no contemplaba una institucionalidad representativa para la sierra en Lima?, ¿del de los criollos en el Gobierno?, ¿del de la libertad religiosa o del nacionalismo católico que permitía aglomerar sin representar?, ¿de qué libertad hablaron los peruanos liberales del siglo XIX cuando propusieron la restitución de instituciones coloniales tales como el patronato eclesiástico?

En cualquier caso, el proyecto político preponderante parecía nuevamente tener a Dios de su lado y a la Iglesia, una iglesia nacional ahora, dispuesta a cooperar con él para la construcción de una identidad simbólica, casi sacramental, sin que el símbolo tampoco permitiera esta vez llegar a la trascendencia.

4. EL DEMONIO SOCIALISTA O LA CONTINUIDAD DEL ORDEN

El siglo XX se ha caracterizado principalmente por la dialéctica entre el socialismo y el capitalismo; y, en el contexto latinoamericano, además, por la imposición progresiva de las llamadas economías de enclave. En el Perú, en la década del veinte, el surgimiento del APRA y del socialismo mariateguista parecen ser la expresión de la elaboración de un proyecto político nacional y de resistencia frente al modo en que la inversión del capital estadounidense empezaba a generar dependencia. Unos años más tarde de tales propuestas (que inauguraban a la vez el populismo y el izquierdismo) surgieron, en este contexto, los primeros partidos políticos de corte católico y cristiano.

4.1. Cristianismo, catolicismo y partidismo político

Pardo, Leguía, Sánchez Cerro, Manuel Prado, Bustamante, Odría, los dirigentes del APRA, Velasco Alvarado y Belaunde Terry son algunos

de los nombres que nos traen a la memoria un Perú en constante búsqueda de la fórmula perfecta para el desarrollo y la estabilidad. Se trata de un Perú, sin embargo, a caballo entre las dictaduras militares, el populismo gubernamental, la afirmación en la dependencia económica y la pobreza nacional, el desplazamiento poblacional, la constitución de partidos políticos representativos de los distintos procesos paralelos que vivía el país y la aparición, ya desde los años 70, de las organizaciones populares de base. Como telón de fondo de todo este entramado político y social (que no parece encontrar la manera de representar los intereses de toda la población, así como de participar sin desventajas en la economía internacional favoreciendo a todos sus sectores), se dio el desencuentro entre el presupuesto ideológico, estrenado a fines del siglo XIX y que produciría un importante impacto durante las primeras décadas del siglo XX —el de concebir que la raza indígena y la falta de inmigración eran las causas fundamentales del subdesarrollo del Perú—²⁴ y la necesaria inclusión de los indígenas en la construcción de la nueva patria. En cualquier caso, se trata nuevamente de la fundamentación de los proyectos políticos en cuestiones socio- raciales, y lo que estamos viendo es, otra vez, la configuración de un conjunto de discursos políticos que no logran incluir la diversidad. A mi parecer, de lo que se trata es de la aprehensión histórica de formas políticas y proyectos de orden basados en la dialéctica social frente a la aplastante realidad: la de un Perú de indios, negros, mestizos y blancos.

A grandes rasgos, pareciera que podríamos configurar un escenario político determinado por identificaciones sociales distintas. Bajo el macroproceso del capitalismo, que favorecería a las grandes familias

²⁴ García Jordán cita, por ejemplo, la tesis positivista de Clemente Palma, publicada en 1897. Su definición de las razas en el Perú pasaba por concebir a la india como «rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores»; la negra como «incapaz de asimilación de la vida civilizada por sus atavismos de vida tribal, salvaje, vida puramente animal» y a la mestiza como «raza superior a la india y negra, aunque carente de homogeneidad». GARCÍA JORDÁN, Pilar. *Op. cit.*, p. 971.

terratenientes del Perú, surgirían las primeras reivindicaciones socialistas que, muchas veces desde el populismo, representarían, por lo menos, intereses económicos de mayores sectores sociales. Paralelamente a ello, en los años 30, emergió un proceso regionalista (de elites) que dio paso a la constitución de nuevos partidos políticos, casualmente configurados desde el catolicismo. Frente a este hecho, en el caso de los partidos aprista y mariateguista, así como en el progresivo nacimiento del Partido Comunista, las proyecciones políticas pasan por el uso de discursos sobre la organización de la sociedad y de la identidad nacional, y, en todos ellos, el anticlericalismo se convierte en un eje importante.

En el caso de los nacientes partidos católicos como la Unión Popular, desde Cusco y Arequipa, posteriormente, el discurso regionalista parecería poder confundirse con el indigenista y, sin embargo, entre las filas de sus representantes encontramos a miembros de las tradicionales familias poderosas de la zona, no a indígenas.²⁵ Este fenómeno parece representativo del uso del catolicismo para la elaboración de un discurso que parece inclusivo, pero que es excluyente o, cuando menos, fomenta la posibilidad de un orden jerárquico. Parece sistemática la conformación de triángulos entre las cuestiones de identidad socio-nacional, las propuestas políticas y la contraposición o adscripción a la Iglesia Católica; y parece sintomática, también, la repetida contradicción entre la defensa de la pluralidad, el intento de construir una institucionalidad representativa de los grupos socio-raciales tradicionalmente postergados y, por otro lado, los proyectos políticos cristiano-católicos. En algún momento de sus reflexiones, Klaiber²⁶ asegura que en el caso de la Unión Popular, por ejemplo, existieron divergencias entre el proyecto arequipeño, claramente ligado a los intereses de las grandes familias, y el de Lima, mucho más popular. En el caso de la Democracia Cristiana —apunta el mismo autor—, no se

²⁵ Cf. KLAIBER, Jeffrey. «Los partidos católicos en el Perú» *Histórica*, vol. VII, n.º 2, 1983, pp. 159-177.

²⁶ *Ibid.*, p. 170 y pp. 174-175.

trataría de un partido propiamente católico y, por lo tanto, ligado a determinados intereses ideológicos (que, como se ve, históricamente pueden ser asimilados a proyectos sociales específicos), aunque queda una interesante reflexión por hacer, a pesar de las distintas formas de dichos partidos: en todos los casos, de lo que estamos hablando es de propuestas políticas y del ofrecimiento de un proyecto de orden. En todos los casos, entonces, se trata de una propuesta de conducción estatal; y, en todos ellos, la posibilidad de darle al Estado un proyecto se hace desde el catolicismo y el cristianismo, y quienes lo hacen son miembros de estratos sociales claramente superiores. Existe en ello, sin duda, cierto recuerdo de formas aprehendidas de poder, como anoté, en las que convergen la posibilidad de hacerlo desde el orden moral del cristianismo y el catolicismo, y la de hacerlo desde determinados sectores sociales que, evidentemente, se corresponden a los miembros blancos de la sociedad. Es significativo, por ejemplo, en este sentido, lo que se produjo en la década del 80, cuando el APRA y la Izquierda Unida se afianzaron nuevamente en los sectores populares del territorio nacional, mientras que agrupaciones como el Partido Popular Cristiano lo hicieron en los barrios acomodados de las grandes ciudades del país.

4.2. El Dios de «todas las sangres»

Cuando Velasco Alvarado empezó a implementar su proyecto político, una de las necesidades más específicas fue la construcción de la identidad nacional. No es difícil recordar hoy con qué libros de historia estudiaron los niños de aquella época, cómo se ensalzó en ellos la figura de los próceres de la patria, cómo se construyó la imagen de la Conquista a partir del resentimiento frente a los incultos y bárbaros españoles, y cómo se magnificó el imperio de los incas, por ejemplo. Lo que le hacía falta al Perú, más bien, era una historia que incluyera a todos los peruanos, que tuviera elementos con los que todos se identificaran.

Tampoco es difícil encontrar, alrededor de la fecha patria (28 de julio), las calles de los pueblos y ciudades del Perú llenas de niños y

adolescentes que ensayan el desfile militar. Esa misma fecha, todos los peruanos exponen, bajo amenaza de multa, la bandera nacional en sus casas, y expresan así su patriotismo. Nadie se cuestiona si el conductor que no respeta semáforos manejando una «combi» y arriesga la vida de sus pasajeros es o no buen peruano, buen patriota, si quiere o no a sus conciudadanos o si vela por su país. Pero es común escuchar que el muchacho que no participa en el desfile no ha aprendido a ser buen patriota. Y es que, tal como vengo apuntando, el Perú agudiza históricamente la ausencia de la unidad nacional basada en una identidad inclusiva; los símbolos, sin embargo, nos incluyen a todos. Aun así, lo cierto es que este período se caracterizó por el intento de revertir la historia del Perú.

Las distintas propuestas desde las que los movimientos sociales consolidaron su aparición en la escena pública coinciden con la inauguración de un proceso distinto también en el marco eclesial:

La liberación del hombre peruano implica el paso para cada uno y para todos de condiciones de vida menos humanas a más humanas; que todos los peruanos sean autores, realizadores de su destino. Nuestra liberación exige un orden nuevo en el que los hombres sean agentes de su propia historia; un proceso de personalización y socialización lleva consigo una toma de conciencia de que las actuales estructuras son injustas, es necesaria una capacitación de las personas para reaccionar contra tales estructuras y que se promueva la creación de nuevas estructuras sociales según sus legítimas aspiraciones y necesidades.²⁷

La praxis teológico-pastoral que la Teología de la Liberación propuso durante los años 70 en el Perú pasaba por un serio replanteamiento de la Iglesia y de su tradicional forma de estar en el mundo: «¿Puede decirse honestamente que la Iglesia no interviene en lo temporal? Cuando,

²⁷ «Conclusiones de la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana, 10-25 enero, 1969». En MARINS, José; Teolide María TREVISAN; y Carolee CHANONA. *Praxis de los padres de América Latina. Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla, 1968-1978*. Bogotá: Paulinas, 1978, p. 131.

con su silencio o buenas relaciones con él, legitima un gobierno dictatorial y opresor, ¿está cumpliendo sólo una función religiosa?». ²⁸

Todo auguraba un trascendente cambio en la historia del Perú: por primera vez, efectivamente, la Iglesia, viviendo en los sectores populares de la serranía y en los conos de las ciudades, proponía la transformación del orden y la posibilidad de una patria en la que todos estuvieran incluidos y representados. El Dios de los años 70 en el Perú veía en el campesino a un verdadero agente pastoral, le hablaba en su lengua y vivía cerca de él. Las organizaciones de ronderos, los comedores populares y las organizaciones de base estuvieron durante años acompañados por sacerdotes y religiosas identificados con la Teología de la Liberación y encarnaban así al Dios de «todas las sangres». Se hace necesario, aquí, interpretar que, efectivamente, en la posibilidad de la conexión con un Dios humano, el Perú debía iniciar su transformación y la Iglesia debía acompañarlo. No debemos olvidar que gran parte del discurso de la Iglesia —según la Teología de la Liberación— se construía desde la necesaria inculturación y la opción por los pobres, es decir, desde la novedosa exhortación a observar un Perú plural, un Perú de todos.

Otro dato que me parece significativo es que durante estos años fueron muchos los sacerdotes y religiosas que llegaron del extranjero para vivir la «opción por los pobres» y que fueron principalmente estos quienes impulsaron en muchas de sus instituciones la necesidad de vivir en los lugares marginales del país y de abandonar las obras ostentosas.

La Santa Sede y la República del Perú, en el año 1980,

deseosas de seguir garantizando de manera estable y más conforme a las nuevas condiciones históricas la tradicional y fecunda colaboración entre la Iglesia católica, apostólica y romana y el Estado peruano para el mayor bien de la vida religiosa y civil de la nación, han determinado un acuerdo. ²⁹

²⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1990. p. 140.

²⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA. «Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú, julio de 1980». *Documentos de la Conferencia episcopal Peruana, 1979-1989*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1990.

A través de este concordato, Morales Bermúdez y Juan Pablo II convinieron un apoyo mutuo en el Perú: la Iglesia Católica recibiría ayuda y protección por parte del Estado y el Estado tendría siempre atención religiosa. En septiembre de 1984, se hizo público en Roma el enunciado del documento «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación».³⁰ Dicho documento acusó a la Teología de la Liberación de «centrarlo todo en criterios políticos» y de reducirse a ser una iglesia de clase, la de los pobres. El 4 de octubre del mismo año, el Papa recibió en asamblea plenaria a los obispos del Perú y los exhortó a discernir con realismo la situación doctrinal y pastoral en el Perú.

Es significativo que, mientras los movimientos sociales rompían el escenario público para hacerse un espacio en él y construir así la anhelada ciudadanía, y un sector de la Iglesia los acompañaba creando, a la vez, un discurso distinto, se silenciara desde el poder político el proceso de inclusión en concordancia con la Santa Sede.

Muchas fueron las acciones que religiosos y obispos llevaron a cabo para denunciar la pobreza e indignidad humana en muchos sectores del país, pero se hace evidente, en el análisis de los pronunciamientos eclesiásticos a lo largo de los 80 y 90, un progresivo silenciamiento al respecto.

4.3. Católicos y, sobre todo, peruanos

Los acontecimientos políticos y sociales de los últimos años ponen en evidencia un esfuerzo tenaz por parte de los sectores populares para la construcción de una institucionalidad representativa en el país. Se podría hablar de un proceso distinto de construcción de la ciudadanía: frente a la ausencia histórica de propuestas inclusivas desde el poder político, el forjamiento de un orden que surge desde abajo.

A pesar del proceso dictatorial que ha vivido el Perú durante diez años en la década del 90, lo cierto es que las organizaciones no gubernamen-

³⁰ Véase en relación con este tema el «Comunicado de prensa sobre el documento acerca de la teología de la liberación, septiembre 1984». En: *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1979-1989*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1990.

tales, las organizaciones populares y la nostalgia de una Iglesia vinculada a la Teología de la Liberación han forjado un escenario distinto. Significativamente, por ejemplo, y evidenciando el papel de una iglesia incluyente, mientras se barajaban algunas posibilidades para la conformación de la Comisión de la Verdad, aparecían nombres de sacerdotes y laicos comprometidos con ella.

Sin embargo, deberíamos preguntarnos en qué punto de la historia estamos cuando observamos una masiva huida popular hacia las llamadas sectas religiosas o la aparición de «iglesias propias» con las que se identifican quienes viven en las zonas periféricas del país: ¿es que acaso se ha diluido la Iglesia que acompañó el proceso popular emergente y construyó un discurso teológico en el que todos se sintieran representados? Deberíamos preguntarnos en qué momento de la historia estamos cuando el sacramentalismo vuelve con fuerza sin necesariamente juzgar la praxis cristiana, cuando el acceso al sacerdocio se convierte para muchos en una posibilidad de construcción social y cuando el Dios del que hablamos, nuevamente, es el que recuerda constantemente la caída del ser humano en el pecado. Formas, todas ellas, muy parecidas a las que usó la Iglesia durante el colonialismo para legitimar el orden social jerárquico y excluyente.

Paradójicamente, la crítica del clero nacional al discurso y a la praxis de la Teología de la Liberación se ha desarrollado en los últimos años con mucha fuerza, como si, precisamente, su condena se tratara de una cuestión de soberanía nacional que identifica a la iglesia peruana con la doctrina romana. Y sin embargo, pareciera que estuviéramos nuevamente ante la construcción eclesial de una nacionalidad no inclusiva, en vista del alejamiento progresivo de los sectores populares hacia otras iglesias. ¿Qué factores se han mezclado nuevamente en la necesidad de reconstruir la Iglesia bajo discursos nacionalistas? ¿Qué orden amenazaba la Iglesia de la Teología de la Liberación cuando propuso una iglesia y una nación de iguales?

BIBLIOGRAFÍA

BÜHLER, Johannes

Vida y cultura en la Edad Media. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BURNS, Kathryn

«Colonial Habits. Convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru» (Duke University Press). En: GARCÍA JORDÁN, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: CBC, 1991.

CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA

«Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú, julio de 1980». *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1979-1989*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1990.

«Comunicado de prensa sobre el documento acerca de la teología de la liberación, septiembre 1984». *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1979-1989*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1990.

GARCÍA JORDÁN, Pilar

Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1812-1919. Cusco: CBC, 1991.

«Reflexiones sobre el darwinismo social. Inmigración y colonización, mitos de los grupos modernizadores peruanos (1821- 1919)» *Bull. Inst. Fr. études andines*, n.º 21, Lima, 1992, pp. 961-975.

GARCÍA JORDÁN, Pilar (coord.)

La construcción de la amazonía andina, siglos XIX y XX. Quito: Abya-Yala, 1995.

GUTIÉRREZ, Gustavo

Teología de la Liberación. Perspectivas. Lima: CER, 1990.

KLAIBER, Jeffrey

«Los partidos católicos en el Perú». *Histórica*, vol. VII, n.º 2, 1983, pp. 159-177.

LAVALLÉ, Bernard

Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993.

LISSÓN CHÁVEZ, Emilio

La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos. Sevilla: Manuel Ballesteros, 1943-1946.

MANNARELLI, María Emma

Pecados públicos. La legitimidad en Lima. S. XVII. Lima: Flora Tristán, 1994.

MARINS, José; Teolide María TREVISAN; y Carolee CHANONA

Praxis de los padres de América Latina. Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla. 1968-1978. Bogotá: Paulinas, p. 131

MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, Patricia

«Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas». *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 26, pp. 27-56, 2000

«La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto limeño del siglo XVII». *Anthropologica*, n.º 18, 2000, pp. 175-194.

MUJICA, Ramón

Santa Rosa y su tiempo. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995.

O'PHELAN GODOY, Scarlett

La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari. Cusco: CBC, 1995.

SMOLINSKI, H.

«Del barroco a la Ilustración. La Iglesia Católica en los siglos XVII-XVIII». En: *Historia de la Iglesia moderna.* Barcelona: Herder, 1995, pp. 154-214.

VAN DEUSEN, Nancy Elizabeth

«Instituciones religiosas y seglares para mujeres en el siglo XVII en Lima». En: *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.* México D.F.: Condumex, 1994 [1994], vol. 2, pp. 65-86.