

MANUEL M. MARZAL

CATALINA ROMERO

JOSÉ SÁNCHEZ

EDITORES

PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ 2003

Capítulo 3



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

Religión, modernización y sociedad civil en el Perú del siglo XXI

Catalina Romero

El asunto entonces no puede ser si la religión es esencialmente buena o mala para la política, funcional o disfuncional para el sistema social, históricamente progresista o retrógrada. Los científicos sociales, ya sean actores prácticos o teóricos, que también se encuentran comprometidos en hacer «distinciones» y delimitando fronteras, necesitarán desarrollar criterios analíticos y normativos para diferenciar las variadas formas de religión pública y sus posibles consecuencias histórico-sociales.¹

Al comenzar el nuevo milenio, el Perú y América Latina conforman sociedades en continuo intento de transformarse en sociedades modernas, en las que la fe tiene un lugar importante, a pesar de encontrarnos en medio de relaciones sociales cada vez más secularizadas. ¿Cómo se explica esta aparente paradoja? Generalmente se ha abordado esta pregunta desde la perspectiva de la modernización y de la secularización, dos maneras de mirar, en un continuo temporal, la creciente autonomía de la actividad humana frente al control ejercido por la dimensión religiosa sobre las otras esferas de la vida. El reciente resurgimiento del concepto de sociedad civil para mirar la creciente iniciativa ciudadana en América Latina, en contraposición al poder tradicional del Estado,

¹ CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1994, p. 66.

nos puede ayudar a plantear en nuevos términos la relación entre la religión y la política y otras dimensiones de la vida.²

En la vida cotidiana, la manera de relacionarse de quienes se mueven en un mundo religioso, político, económico o cultural está llena de novedades e iniciativas marcadas por las demandas locales y por las experiencias globales que vienen de la revolución tecnológica de las comunicaciones, la misma que reduce las distancias y cambian las nociones de espacio y tiempo que manejamos en esta época. Las tareas que emprenden pueden ser realizadas con autonomía en su propio espacio de acción social y sin injerencia de otros actores. Sin embargo, también pueden requerir de ellos y cruzar de un espacio a otro, al tener múltiples objetivos y consecuencias, como ocurre en el mundo real. Analíticamente, podemos percibir que hay cambios importantes en la manera de coordinar acciones en los diferentes espacios, producto de la expectativa creciente de autonomías en las esferas de acción y, al mismo tiempo, de controles y vigilancias entre unas y otras. Este fenómeno se está dando en la economía y la política, espacios en los que fronteras poco claras³ llevan constantemente a que se hable de populismo cuando el Estado asume la responsabilidad de satisfacer las necesidades de sus ciudadanos o a que se caiga en errores administrativos por manejar la economía pública como si fuera privada. Lo mismo ocurre en otros espacios como los que nos interesa analizar en este artículo —la religión y la política— cuando la política recurre a la religión para fortalecer sus bases de legitimidad o cuando la religión acude a la política para imponer sus puntos de vista.

² Quiero sostener que no es porque sean pueblos atrasados que siguen recurriendo a la fe, sino porque siguen encontrando en la fe un espacio cercano de iniciativa e incluso de influencia ante la pérdida de control de espacios como la política y la economía. Esto para no hablar del conocimiento, que se ha distanciado irreparablemente de las grandes mayorías.

³ Me refiero a que no se han establecido espacios de acción diferenciados y delimitados por el peso que tienen en nuestra sociedad las relaciones personales y la poca institucionalidad de normas de carácter universal.

La obra de autores como Luhmann ve en la modernización un proceso de separación de esferas autónomas de acción que interactúan en el interior de un sistema social complejo. En consecuencia, los actores deben producir esta autonomía.⁴ En otras palabras, esta debe volverse más autorreferida y autorreflexiva, poniendo límites a la propia acción. Este supuesto implica que las expectativas de los actores sean confrontadas con respuestas inesperadas al cruzar los bordes de su espacio de acción. Por ejemplo, la Iglesia Católica, que estaba acostumbrada a ser parte del Estado peruano y, por lo tanto, a gobernar en su mismo territorio sobre la misma población, debe tomar conciencia de que, si bien se ubica en el mismo territorio, ya no se relaciona con la población desde el Estado sino desde su propio espacio público o desde el de la sociedad civil. Lo mismo ocurre en el Estado cuando se recurre a la religión para ritualizar el poder o cuando son las creencias religiosas las que definen la ley civil.⁵ En un contexto de modernidad, la situación tendría que ser definida por los actores en nuevos términos y la interacción tendría que responder a ellos. Mientras uno de los actores siga operando en términos de la situación anterior, la comunicación se hará difícil, dando lugar a conflictos y a monólogos no respondidos, o confirmará la persistencia de espacios compartidos no diferenciados. Sin embargo, este hecho no solo ocurre en el ámbito de los responsables de campos institucionales sino en toda la población afectada, que tiene que empezar a diferenciar espacios de acción antes entrelazados hasta hacerse uno solo.

Según José Casanova, cabe preguntarse por qué tiene que darse esta diferenciación para que pueda operar una sociedad y si no es parte de la dialéctica social la relación a veces armoniosa y a veces conflictiva entre economía, política, religión, cultura y ciencia, entre otros espacios de la

⁴ LUHMANN, Niklas. *The Differentiation of Society*. Nueva York: Columbia University Press, 1982.

⁵ El ejemplo más claro lo hemos visto en los casos de los juicios a mujeres divorciadas en Nigeria, que si salen encinta son condenadas a muerte, según interpretaciones fundamentalistas del Corán, que se superponen al texto constitucional.

sociedad. El autor sostiene, al referirse al estudio de la religión en particular, que es la influencia positivista y liberal la que ha influido en una teoría de la modernización y la secularización, dejando a la religión relegada a un hecho del pasado, que podría subsistir en la esfera privada pero no en la pública. En este artículo, quiero desarrollar su idea sobre la vigencia de religiones públicas, considerando el espacio público como una de las características de la sociedad civil, en la que participan actores autónomos y libres, que se comunican con los demás en condiciones de igualdad y respeto, ya sea como individuos o como colectividad, para diferenciarlo del espacio público estatal, donde priman criterios de igualdad, representación y universalidad. Es en los dos espacios públicos políticos donde se negocia en términos de poder e intervienen las diferencias.

1. CONSTRUIR OTRA PERSPECTIVA PARA MIRAR LA RELIGIÓN DESDE LA POLÍTICA

En la década de los 80 se publicó una serie de libros sobre la religión y la política en América Latina. Entre ellos figuran el de Scott Mainwaring⁶ sobre Brasil, el de Daniel Levine⁷ sobre Venezuela y Colombia, y el de Brian Smith⁸ sobre Chile. Estos autores empezaban a mirar desde otra perspectiva y con otras ideas el fenómeno religioso en el continente. Después de varios años en los que se había dejado de lado el estudio de la religión desde las ciencias sociales, estos autores, entre otros, se interesan desde la ciencia política por los profundos cambios políticos que ocurren en el continente y por los fenómenos del poder, de la construcción y pérdida de legitimidad, y de los cambios en la política. Además,

⁶ MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil. 1916-1985*. Stanford: Stanford University Press, 1986.

⁷ LEVINE, Daniel. *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

⁸ SMITH, Brian. *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

encuentran un valor explicativo o una clave interpretativa en la religión. Más adelante se incorporan nuevos aportes desde el estudio de la política y la religión en Centroamérica, entre los que encontramos, entre otros, las investigaciones de Michael Dodson y el trabajo sobre Nicaragua de Phillip Williams, que plantean la importancia de considerar el factor religioso para comprender los procesos de cambio en curso. Si bien el mundo académico pueda considerar hoy en día que la religión es una variable a tomar en cuenta si se trata de estudiar América Latina, no es tan claro que entre las elites locales se comparta este punto de vista.

Localmente, para los estudiosos de la religión ha sido fácil percibir la vitalidad del factor religioso porque se trata de su objeto de estudio. Su investigación se orienta a las organizaciones religiosas y a sus ritos y creencias. Sin embargo, muchas veces dejan de lado la dimensión cotidiana de la vida, en la que lo religioso puede estar presente o no tener nada que decir. Con más frecuencia aun, no toman en cuenta el impacto de la religión en la sociedad y en la política. Para los científicos sociales no especializados en el tema, aquellos que estudian la vida de los pueblos contemporáneos, la religión ha aparecido pocas veces como un problema a estudiar, ya sea porque los marcos teóricos que les sirven para plantear los problemas no le dan importancia, porque su interés personal no los ha llevado a mirar esta dimensión de la vida o porque los actores involucrados en los procesos estudiados dejan de lado su experiencia y reflexión religiosas, como están acostumbrados a hacer en su vida diaria cuando cambian de un espacio social a otro.

2. MODERNIZACIÓN Y SECULARIZACIÓN: DIVERSIFICAR ESPACIOS DE ACCIÓN

Uno de los libros más importantes sobre la religión en los tiempos contemporáneos es el de José Casanova,⁹ quien señala la urgencia de redefinir

⁹ CASANOVA, José. *Op. cit.*

el paradigma de la secularización para poder comprender lo que está pasando con las religiones en la época contemporánea tanto en el mundo occidental como en otras culturas. La tesis principal de la teoría de la secularización, según el autor, tiene que ver con la manera en que se ha entendido la teoría de la modernización, confundiendo la teoría con sus resultados. Esta ha visto la secularización como un proceso de diferenciación funcional y de emancipación de las esferas seculares —el Estado, la economía y la ciencia— de la esfera religiosa, con la consiguiente especialización de la religión en una esfera nueva: la religiosa. La secularización, pues, sería el proceso por el cual se diferencian los espacios de acción política, económica, científica y religiosa, dando lugar a esferas de acción social específicas y distintas. A esta tesis central se añaden dos tesis secundarias. Una de ellas es la tesis de la privatización, que lleva a creer que la religión se vivirá en el ámbito personal y familiar, y se convertirá en un fenómeno marginal al salir del espacio público. La segunda es la de la decadencia de la religión, según la cual la religión va a terminar por desaparecer en la sociedad moderna.¹⁰

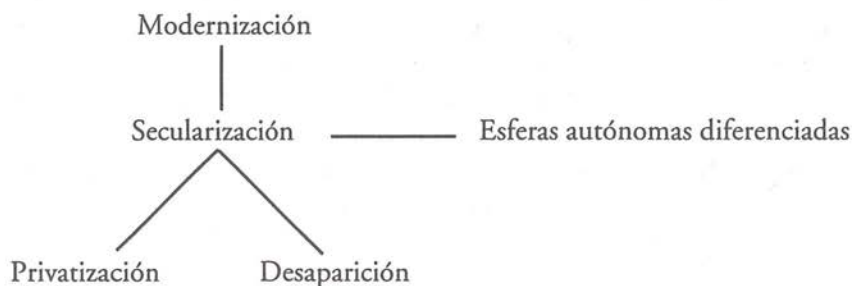


Figura 1. Relación entre modernización y secularización, y sus consecuencias

Si queremos mostrar gráficamente la idea de la diferenciación de esferas autónomas de acción podemos hacerlo de la siguiente manera.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 19 -20.

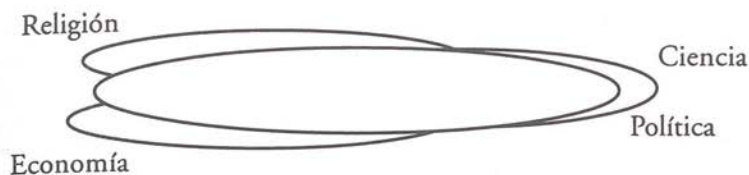


Figura 2. Momento 1: esferas de acción superpuestas o unidas

En determinado momento, cada esfera o círculo se superpone sobre el otro, mientras que en otro momento cada esfera es diferenciada y, aunque tiene puntos de contacto con las otras, está claramente delimitada.

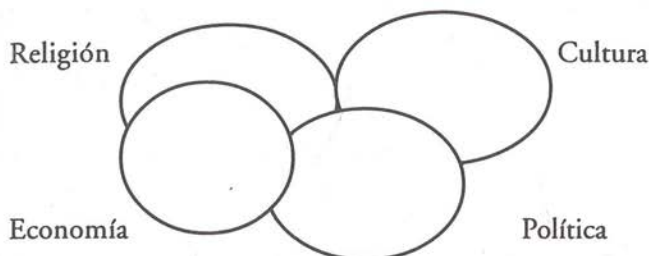


Figura 3. Momento 2: esferas de acción diferenciadas con puntos de contacto

La primera tesis secundaria dentro de la secularización es la de la privatización. Esta da lugar a la hipótesis central del libro de Casanova sobre el regreso de las religiones públicas y la posibilidad de que históricamente no sean consideradas puramente negativas, como lo sostiene una visión liberal positivista. La segunda tesis secundaria en este marco es la de la desaparición o decadencia de la religión, que no es respondida en términos teóricos, sino por los datos sobre el resurgimiento de las religiones en torno a las relaciones de poder y los conflictos que se desarrollan en varios lugares del mundo, así como por su influencia en las nuevas democracias emergentes.

A partir de la crítica a la teoría de la modernización y de la secularización, Casanova plantea la siguiente hipótesis:

Lo que yo llamo la «desprivatización» de las religiones modernas es el proceso por el cual la religión abandona el lugar que se le asignó en la esfera privada e ingresa en la esfera pública no diferenciada de la sociedad civil para tomar parte en el proceso en curso de contestación, legitimación discursiva y nuevo diseño de las fronteras.¹¹

En otros términos, entender las religiones como religiones públicas quiere decir para Casanova operar en el terreno de la sociedad civil entendida en los términos contemporáneos y no solo en su dimensión política y estatal, como era comprendida en el siglo XIX.

Desde otro enfoque convergente, Daniel Levine cuestiona también la teoría de la secularización porque le parece «que los enfoques basados en el concepto de secularización confunden procesos de cambio y reestructuración que ocurren siempre, con procesos evolutivos».¹² Según el autor, cuando la religión es vista desde una perspectiva evolutiva, se considera inmutable, estática y, por lo tanto, opuesta a la modernización. Desde este punto de vista, la religión reacciona contra la modernidad porque el cambio va en contra de la religión, destinada a desaparecer. Para ir más allá de la teoría de la secularización y su perspectiva evolucionista, Levine propone tomar en cuenta cuatro elementos para entender la religión: el primero es una perspectiva cultural tomada de Max Weber y su noción de «afinidades electivas», referida al hecho de que cuando las personas cambian sus ideas y su manera de ganarse la vida, se abren a entender el mundo de diferente manera. En otras palabras, al desatarse procesos de cambio en una dimensión como la económica, las relaciones de poder y las religiosas pueden reforzar o retardar el proceso en marcha de acuerdo con su propio dinamismo. Este hecho depende de la afinidad o del rechazo de intereses, objetivos, perspectivas y demás factores que existan entre los diferentes actores históricos. Esta visión supone que no solo cambia la cultura sino, también, la reli-

¹¹ *Ibid.*, pp. 65-66.

¹² LEVINE, Daniel. «Religión, sociedad y política. Secularización o nueva síntesis». *Páginas*, n.º 105, octubre de 1990, p. 4.

gión. El segundo elemento es tomado también de Weber y se refiere a la noción de crisis entendida como oportunidad. Esta reflexión vale para las religiones que surgen muchas veces en contextos de crisis, dando lugar tanto al cambio religioso como a la resistencia cultural religiosa frente a cambios no deseados. El tercer elemento lleva a considerar la capacidad de las instituciones humanas, entre ellas las religiosas, para unificar niveles de experiencia: «Todas proporcionan múltiples lugares y oportunidades en los que la gente se reúne, repetidamente, y es ahí donde se mezcla y se unifica la experiencia personal con lo colectivo».¹³ Finalmente, hay que considerar que «es en la dimensión religiosa y cultural donde se echan las bases de la solidaridad, de la resistencia en contra de la autoridad. Lo que hay que buscar es cómo surgen nuevas formas de organización social, y nuevas ideas legitimadoras. Eso requiere que amplíemos tanto el concepto que tenemos de religión como el que tenemos de política».¹⁴

Para seguir elaborando la hipótesis de este artículo, volveré a Casanova para distinguir el proceso que tiene lugar en los intentos de modernidad contemporáneos en el Perú de los que ocurrieron en Europa, que dan lugar a las teorías que manejamos y que no podemos transponer tan fácilmente. Dice Casanova que si miramos los procesos de diferenciación de esferas de acción desde ellas mismas, y no desde una perspectiva religiosa —que es la que lleva a hablar de secularización como pérdida del carácter sagrado del mundo definido desde la fe—, encontramos que:

[...] en el caso particular de la transición a la modernidad, algunas de las esferas seculares, particularmente el naciente Estado absolutista moderno y la naciente economía capitalista, fueron más ordenadas y más autónomas que otras. Probablemente se demostrará también que fue la di-

¹³ *Ibid.*, p. 10. Al respecto puede consultarse ROMERO, Catalina «Globalization, Civil Society and Religion from a Latin American Standpoint». *Sociology of Religion*, 62, n.º 4, 2001, pp. 475-490.

¹⁴ LEVINE, Daniel. «Religión, sociedad y...», p. 11.

ferenciación de unas respecto de otras, su dependencia mutua y sus choques, lo que más que otra cosa marcó la dinámica del proceso total. Realmente, estas dos esferas seculares, Estados y mercados, ahora tienden a dictar los principios mismos de clasificación que sirvieron para estructurar el nuevo sistema moderno.¹⁵

En otros términos, más importantes que la decadencia de la religión o los cambios que se operan en la esfera religiosa son los cambios e innovaciones que se producen en la política y la economía, que adquieren tal dinamismo y fuerza en la sociedad que quedan de lado la fuerza y el poder que la religión ha tenido en la sociedad.¹⁶

Continuando con la idea de Casanova, «en términos estructurales-espaciales podemos decir que si la realidad antes estaba estructurada alrededor de un eje principal, ahora se ha creado un espacio multiaxial con dos ejes principales estructurando el todo».¹⁷ Se trata de la economía y la política.

Desde este punto de vista, cuando analizamos las relaciones entre Iglesia y Estado, entre religión, política y economía, podemos referirnos a las teorías de la modernización y de la secularización en términos comparativos, pero difícilmente podemos transponer los mismos procesos a nuestro contexto. En el análisis de los procesos contemporáneos cabe preguntarse por los procesos locales de producción y apropiación de la riqueza, así como por el desarrollo de mercados nacionales y globales, y por los actores políticos, las ideas políticas y los movimientos culturales y sociales que forman identidades y organizaciones que pueden ser analizadas como esferas de acción con distintos grados de autonomía e interdependencia.

En este sentido, y teniendo en cuenta los contextos históricos diferentes en los que se plantean las relaciones entre religión y política, y

¹⁵ CASANOVA, José. *Op. cit.*, p. 21.

¹⁶ Casanova tiene como referencia los grandes procesos históricos que dieron lugar a la formación de los Estados-nación modernos y los procesos de industrialización capitalista que tuvieron lugar dentro de cada Estado-nación.

¹⁷ CASANOVA, José. *Op. cit.*, p. 21.

entre economía y sociedad, creo que podemos tomar el concepto de sociedad civil como esfera pública para comprender las relaciones entre religión, política y economía de una manera distinta a la que nos plantearon las teorías de la secularización y la modernización en América Latina.

3. EL CASO PERUANO: RELIGIÓN, POLÍTICA Y ESFERA PÚBLICA

La revisión hecha hasta el momento nos introduce a nuevos enfoques y perspectivas para mirar la religión en el Perú. Muchos de los temas planteados requieren de una investigación empírica seria, por lo que no los voy a tratar en este artículo. Me refiero a la necesaria revisión de las relaciones entre la religión, la economía y la ciencia o la cultura en el Perú como esferas de acción, para ver si efectivamente se diferencian entre sí, ganando autonomía en el proceso, o si también es válida una crítica en ese campo para considerar sus relaciones en otros términos. Todavía podemos preguntarnos si la economía se ha convertido en una esfera autónoma de la política, ante la gran dependencia por parte de las empresas de la inversión estatal y ante los reclamos constantes de protección, que también existen en las sociedades llamadas modernas. Deberíamos ser capaces de revisar las políticas económicas que se han implementado en la segunda mitad del siglo XX y las respuestas de los distintos actores, incluida la Iglesia Católica. Es más fácil en Europa que en América Latina decir que la economía y la política han alcanzado un dinamismo mayor que el de la religión y que, por lo tanto, se han convertido en ejes de organización de la vida cotidiana y de la sociedad, dejando a un lado la religión y sus valores. Estos, en consecuencia, se han replegado a la vida privada, a la conciencia individual, al espacio subjetivo reclamado para la libertad religiosa. Igualmente, podemos pensar que los debates entre ciencia y religión han tenido como escenario, y continúan teniéndolos, los centros de investigación y de producción intelectual donde se desafía constantemente a la autoridad religio-

sa con ideas nuevas y experimentos que trastocan el orden de las cosas y de la vida, sobre los cuales la religión tiene algo que decir y donde interesa mantenerla fuera de la discusión pública.

Sin embargo, intentaré analizar la relación entre religión y política en el Perú al comenzar el milenio en medio de situaciones muy complejas en ambos campos de acción. Por un lado, es difícil hablar de tendencias y procesos en el Perú, debido a la frecuencia con la que se interrumpen iniciativas económicas, planes en todos los campos —gobiernos y leyes— y a la dificultad para acumular conocimiento y construir colectivamente ideas compartidas sobre nosotros mismos. Por otro lado, el panorama religioso se ha vuelto más complejo a raíz de la pluralidad religiosa en curso, tanto al interior del catolicismo como fuera de él. Después de los años cincuenta, la Iglesia Católica se mostró como una institución dinámica y como un factor de progreso en la sociedad. Este fenómeno dio como resultado un proceso exitoso de emancipación religiosa¹⁸ y produjo lo que Casanova llama «simplemente otra esfera, estructurada sobre su propio eje interno autónomo».¹⁹ Como digo en otro trabajo,²⁰ la Iglesia Católica logró construir su propia base de legitimidad religiosa²¹ con la transformación que se operó en su interior en

¹⁸ ROMERO, Catalina. *Cambios en la relación Iglesia, Estado y sociedad en el Perú: 1958 - 1988. Un proceso de liberación* (tesis de doctorado). Nueva York: The New School for Social Research, 1989.

¹⁹ CASANOVA, José. *Op. cit.*, p.

²⁰ ROMERO, Catalina. «Iglesia y sociedad en el Perú. Mirando al siglo XXI». En: PORTOCARRERO, Gonzalo y Marcel VALCÁRCEL (eds.). *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, pp. 379-397.

²¹ Ivan Vallier, comentando a Weber, dice que lo importante es analizar la fuerza transformadora de la religión y no tanto si un tipo de religión produce un tipo de sistema económico. Y para que la religión tenga una fuerza transformadora tiene que haberse constituido en un espacio institucional autónomo basado en su propia legitimidad y no dependiente del poder político y económico, como fue la situación de la Iglesia durante la Colonia y la primera parte de la República. VALLIER, Iván. *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.

las décadas de 1960 y 1970, tanto globalmente, con el Concilio Vaticano II, como localmente, con los aportes de la jerarquía de la Iglesia,²² la reflexión teológica original expresada en la Teología de la Liberación y la diversidad de organizaciones voluntarias que se desarrollaron en su interior, como las comunidades cristianas de base y los movimientos religiosos.

Para iniciar un análisis de la relación entre religión y política tomaremos en cuenta dos dimensiones: la institucional y la cultural.

3.1. La dinámica de las relaciones institucionales

Para analizar el nivel de relaciones institucionales entre la religión y la política tomaré en cuenta la categoría de régimen religioso que usa Mart Bax en un estudio sobre su impacto en la formación de un Estado moderno.²³ Para la dimensión cultural me limitaré a la noción de legitimidad tomada de Weber.

Bax define un régimen religioso como una «constelación formalizada e institucionalizada de interdependencias humanas con un poder variante, que recibe su legitimidad de ideas religiosas y se propaga por especialistas religiosos».²⁴ Lo particular de estas relaciones de interdependencia es que «son constelaciones de poder y como tales pueden ser comparadas con otras constelaciones sociales. Los regímenes religiosos son también constelaciones políticas».²⁵ La noción de «régimen religioso» se nos presenta como un concepto abierto que nos ayuda a aproximarnos a un proceso dinámico que debemos investigar en términos de su contenido cultural, de su forma estructural y de su interacción con

²² Véase DUSSEL, Enrique (coord.). *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo VIII: Perú, Bolivia y Ecuador*. Salamanca: CEHILA Ediciones-Sígueme, 1987.

²³ BAX, Mart. «Religious Regimes and State Formation: Toward a Research Perspective». En: WOLF, Eric R. (ed.) *Religious Regimes and State Formation. Perspectives from European Ethnology*. Nueva York: State University of New York Press, 1991.

²⁴ *Ibid.*, p. 9

²⁵ *Ibid.*, loc. cit.

otras dimensiones, como la política. Lo propone para el estudio de todas las religiones, y no solo para las iglesias, en los diferentes niveles de integración de la sociedad.²⁶ Este concepto es clave para analizar las relaciones ente Iglesia y Estado, considerando la primera como un régimen religioso y el segundo como un régimen político o «sistema político por el que se rige una nación», según la definición del Diccionario de la Real Academia en su edición del 2001.

En el Perú, la noción de régimen político nos es familiar porque nuestra historia está formada por cambios en el tipo de régimen político, no solo entendido como gobierno sino como ordenamiento legal, como las reglas de juego que norman las relaciones entre el Estado y los ciudadanos; entre el Estado, la sociedad civil, la Iglesia Católica y otras religiones. Vistas en términos abstractos, las relaciones entre Estado e Iglesia han sido normadas por la Constitución y por el Patronato, así como por los acuerdos establecidos entre el Estado peruano y la Santa Sede. Y esto aparece como una constante para el ciudadano común, pero también podemos preguntarnos por lo que significa un cambio de régimen para estas relaciones.

Si bien el régimen religioso referido a la Iglesia Católica suele ser muy estable, ha tenido cambios muy importantes a partir del Concilio Vaticano II y está afectado también en sus relaciones internas por los cambios de autoridades, como la elección de un nuevo Papa, y por las orientaciones dominantes en el ejercicio de la autoridad en el ámbito de las iglesias locales. En el campo político, los cambios de régimen —democracia, dictadura y democracias autoritarias— alteran las reglas de juego internas y las que enmarcan las relaciones del Estado con las religiones y, en nuestro caso, con la Iglesia Católica en particular. Pero, sobre todo, afectan el espacio público, donde se encuentran los diversos

²⁶ Fred Spier ha escrito sobre los regímenes religiosos en el Perú a partir de su estudio de la comunidad de Zurite en el Cusco, en el que da cuenta de varios regímenes: el católico, considerando el régimen diocesano y el religioso; el protestante; el régimen chamán local; y la orientación religiosa moderna, con los que describe la pluralidad religiosa presente.

actores, que se ven reducidos ya sea al espacio de la sociedad civil, que carece de injerencia o de poder sobre las decisiones públicas, o a las posibilidades de acceso al espacio estatal, que ya no se regula por el principio de la ley o la representación sino por cercanía personal o ideológica al régimen.

Si tomamos en cuenta que, a finales de los años 50, la Iglesia Católica inició un proceso de renovación interna y de revitalización de su trabajo pastoral, y que este proceso fue reforzado por el Concilio Vaticano II en los 60, encontramos una Iglesia dinámica a fines de la década, cuando se produjo la ruptura del régimen democrático de Fernando Belaunde Terry en su primer gobierno. Poco antes del golpe de 1968 había tenido lugar el encuentro del CELAM, en Medellín. El liderazgo de la iglesia peruana se hizo evidente en la persona del cardenal Landázuri Ricketts, quien presidió el evento y contó con la asesoría como experto del padre Gustavo Gutiérrez, quien ya había elaborado los primeros esbozos de la Teología de la Liberación. En su relación con el régimen militar, la Iglesia Católica fue capaz de afirmar una postura de autonomía crítica que, en ocasiones, cuestionaba al régimen desde una postura más radical, reclamando mayor participación popular y consultas democráticas. En otras ocasiones, respaldaba con gran legitimidad a un régimen que realizaba reformas que afectaban seriamente los intereses de las clases dominantes del país y los del capital transnacional. El protagonismo de la Iglesia durante el régimen militar se construyó en una compleja dinámica de afirmación de su propia legitimidad religiosa entre la población más pobre del país y de la capacidad de diálogo con los distintos actores sociales y políticos del nuevo contexto del régimen dictatorial. Como en otros casos, lo que ocurrió en este período en el Perú es bastante original, ya que durante la dictadura de Velasco Alvarado estaba vigente el derecho de Patronato y, por lo tanto, existía la expectativa de una relación muy estrecha entre la Iglesia y el nuevo Gobierno. Pero fue precisamente entonces cuando se produjo una creciente autonomía del espacio religioso frente a otras esferas de acción. Además, la Iglesia contribuyó a la apertura de un nuevo espacio público de diálogo y negociación con otros actores presentes y con iniciativa en

el país, como las organizaciones no gubernamentales para el desarrollo, las organizaciones populares y algunos partidos de izquierda. Los grupos empresariales se vieron debilitados por las reformas sociales, que afectaban directamente sus intereses económicos. Los grupos religiosos más afines a los empresarios no eran los más fuertes al interior de la Iglesia, donde se denunciaba el pecado social y la violencia estructural que institucionalizaba la pobreza de las grandes mayorías populares, formadas todavía por campesinos y sectores marginales urbanos.

El análisis de este período y de los siguientes, en términos de espacio público y de sociedad civil, es clave para entender el cambio que se produce en la sociedad peruana como parte de lo que podríamos llamar modernización. Bajo un régimen dictatorial se dan los primeros pasos para superar el dualismo estructural entre una sociedad tradicional excluido del mercado, formada por los pueblos y comunidades de la Sierra y la Amazonía, y una sociedad moderna concentrada básicamente en la Costa.

Hasta mediados del siglo XX, podíamos encontrar en el Perú una sociedad civil bastante cerrada y excluyente, que corresponde a la primera definición que recoge Pérez Díaz y que se acerca más a la idea anglosajona:

La sociedad es «civil» en tanto sus agentes son «ciudadanos» (y no meros súbditos de un déspota o una casta dominante) y, por tanto, miembros de una sociedad «civilizada» (y no de una sociedad bárbara o atrasada). Pero la cuestión es que pueden ser ciudadanos solo porque son agentes autónomos, y pueden ser autónomos frente al Estado solo porque este tiene un poder limitado para entrar dentro del dominio reservado de estos agentes.²⁷

En el Perú, esta autonomía no fue conquistada principalmente por la burguesía empresarial, ni por el proletariado, ni por los partidos po-

²⁷ PÉREZ DÍAZ, Víctor. *La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 78.

líticos, sino por las organizaciones populares, campesinas, mineras, de pobladores y otras que fueron despertando a una conciencia ciudadana de derechos y de reclamos bajo un régimen dictatorial que puso entre paréntesis los derechos ciudadanos y no reconocía la autonomía de los actores. Fueron estos nuevos ciudadanos que reclamaban sus derechos los que condujeron a la crisis del régimen y al tránsito hacia la democracia en 1979. A ellos se sumaron luego las elites y los partidos. Todavía está pendiente un estudio serio de la cultura política de la época que llevó a los actores a sentirse autónomos frente al Estado, pese a ser beneficiarios directos de las reformas. Habrá que tomar en cuenta los límites de los alcances del Estado y cómo contribuyeron a que se debilitara la conciencia de súbdito en las organizaciones sociales; asimismo, habrá que considerar cómo los logros obtenidos en las luchas reivindicativas tuvieron, como consecuencia inesperada, la formación de una experiencia ciudadana.

Normalmente, ante la ausencia de actores políticos en un régimen dictatorial, el peso y la influencia de las iglesias y religiones aumentan por la concentración de poder producida en el Gobierno y la incapacidad de otros actores de pronunciarse y de acercarse a quienes toman decisiones. En eso consiste un régimen dictatorial. En un régimen democrático, en cambio, los actores sociales recuperan su lugar: los partidos políticos, el Parlamento, los medios de comunicación y las otras instituciones estatales y culturales recuperan su protagonismo en el espacio público, incluyendo a la Iglesia, que se convierte en un actor más.

El retorno a la democracia permitió a la Iglesia Católica institucionalizar la recientemente ganada autonomía del Estado en la Constitución de 1979 y sustituir el Patronato por un Concordato, con el reconocimiento del Estado de su aporte histórico y cultural al país. El espacio de su acción en la década siguiente se ubicó del lado de la sociedad civil, manteniendo su presencia en un espacio público en formación, difícilmente organizado por la precariedad de la institucionalidad democrática, la difícil coyuntura internacional producida por el alza de los intereses para el pago de la deuda externa, el crecimiento de la pobreza y el inicio de la violencia política. La Iglesia contribuyó, además, con la

presencia de otros actores que ampliaron el espacio público de diversas maneras: la creación de organizaciones, como los comedores parroquiales y autogestionados; la atención a la salud, con la formación de agentes promotores de salud en las comunidades rurales y urbanas; y la fundación de organizaciones para la defensa de los derechos humanos. Al encontrarse con organizaciones de base y asociaciones civiles, muchas de ellas organizaciones no gubernamentales para el desarrollo (ONGD), y otras dedicadas a la formación y capacitación de adultos o a la investigación, se tejieron lazos de solidaridad con otros actores de la sociedad civil, con los líderes de otras organizaciones religiosas y con la ciudadanía, aumentando su propia base de legitimidad religiosa.

Al analizar el caso de Brasil, Casanova se refiere al sentido que se le da en el discurso político al término «pueblo»: se refiere al «principio de autodefensa de la sociedad contra el Estado y al principio de auto-organización de la sociedad de manera autónoma del Estado». ²⁸ El valor de la autonomía respecto del Estado estuvo presente en el Perú en el «movimiento popular» y, de alguna manera, continúa cuando cambia el régimen en el uso del término «sociedad civil».

En el Perú, la idea de sociedad civil se empezó a generalizar a fines del régimen democrático de los 80. Podríamos preguntarnos si el sentido que le damos es similar al que tiene en Brasil: concebido como un espacio político autónomo del Estado, continúa llevando el sentido de lo popular

como opuesto al «elitismo tradicional» de la sociedad política brasileña y sus estructuras de mediación y representación de intereses, que han excluido a la mayoría de la gente de la participación. En este sentido, ambos conceptos, el de sociedad civil y el de pueblo, no eran tanto principios de mediación entre Estado y sociedad, sino principios de auto-organización de la sociedad sin mediaciones y sin el Estado, principios de democracia directamente comunitaria con fuerte afinidad con el anarquismo cristiano. ²⁹

²⁸ CASANOVA, José. *Op. cit.*

²⁹ *Ibid.*, p. 131.

En este espacio público de la sociedad civil, no representada plenamente por los partidos políticos como mediación con el Estado, se asienta la experiencia de la Iglesia Católica en el Perú en los años en que descubre y afirma su propia autonomía, manteniendo un papel mediador entre la sociedad civil y el Estado.

El contexto democrático y la nueva Constitución han facilitado, desde 1980, el ingreso de nuevas denominaciones que trabajan en todo el país y con las que la Iglesia se relaciona como régimen religioso. Jugaron un papel importante en las elecciones de 1990, en el contexto de una crisis económica muy seria, en la que Alberto Fujimori, considerado un *outsider*, un personaje de fuera de la política, ganó las elecciones con el apoyo de sectores muy diversos, entre los que se encontraban líderes evangélicos que llegaron a tener una de las vicepresidencias del país y representantes en el Congreso.³⁰

La relación de los representantes de la Iglesia Católica y de los evangélicos con el régimen político de los 90 queda por estudiarse, pero de hecho ha marcado a los regímenes religiosos en sus posibilidades de presencia pública.

Durante el gobierno de Alberto Fujimori se produjeron varios cambios de régimen político a partir de la clausura del Congreso en 1992, que llevó a una transición, y a la elección de un Congreso Constituyente Democrático en 1993. En 1995 se hicieron nuevas elecciones en las que se reeligió a Fujimori, estableciendo un régimen democrático-autoritario mafioso³¹ que terminó en las elecciones fraudulentas del 2000.

En términos de orientación política, en una sociedad mayoritariamente católica como la del Perú, podría ser que ocurra como en Centroamérica, donde la pertenencia religiosa no es tan importante para entender las relaciones de la religión con la política en términos electo-

³⁰ Véase GUTIÉRREZ, Tomás. *El «hermano» Fujimori: evangélicos y poder político en el Perú del 90*. Lima: AHP, 2000; y LÓPEZ, Darío. *El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano*. Lima: Ediciones PUMA y CENIP, 2002.

³¹ PEASE, Henry. *La autocracia fujimorista: del Estado intervencionista al Estado mafioso*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

rales como sí lo podría ser la orientación ortodoxa (de una sola opinión) de los actores políticos. Según esta tesis, las orientaciones autoritarias en la religión tienden a ser afines a orientaciones autoritarias en la política y orientaciones hacia la libertad en la religión tienden a ser afines a las afirmaciones de libertad en la política.³² La transición a la democracia en el 2000 y la elección de un nuevo régimen democrático en el 2001 ponen nuevas condiciones a las relaciones entre régimen religioso y régimen político, pendientes de análisis.³³

3.2. Construyendo legitimidad

Desde el punto de vista del análisis cultural, la noción de legitimidad es muy importante en la política, pues más allá de las instituciones y de las leyes está la confianza que las personas establecen en las relaciones entre sí, que incluyen la libertad de opinar, de intercambiar criterios, de delegar decisiones, de sentirse representados por otros, de respetar la autoridad de algunas personas y de identificarse con un grupo. Si bien históricamente el Perú es un país de tradición católica, el que lo sea sociológicamente depende del significado que tenga la religión en la vida diaria del creyente. Este hecho está directamente relacionado con la experiencia y el sentimiento religioso, y la vivencia en comunidad, ya sea la familia, la escuela, la parroquia o el grupo de amigos, espacios en los que se puede hablar y expresar con confianza la dimensión creyente de la vida.

En este sentido, la Iglesia Católica ha visto crecer su legitimidad en el período entre 1950 y 1980 por la labor de evangelización y el com-

³² STEIGENGA, Timothy J. *The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanham-Boulder-Nueva York-Oxford: Lexington Books, 2001.

³³ Las iglesias están representadas en el Acuerdo Nacional desde el 2001 y en otros foros, como en las Mesas de Concertación y Lucha contra la Pobreza, tanto en la dirección como en los comités locales. Estos son espacios considerados pertenecientes a la sociedad civil y operan como mediación entre el Estado y la sociedad civil.

promiso social realizado. Este tiempo es visto por algunos autores como una época dorada para América Latina por el crecimiento económico y la movilización política. Se trata de un tiempo de interacción entre actores dinámicos que incluían a la religión y que se reforzaban o estimulaban unos a otros desde esferas autónomas de acción.

Mirando la sociedad peruana podemos decir que, desde finales de 1980 hasta el presente, se inicia una crisis prolongada que lleva a una pérdida de dinamismo que se expresa en una crisis de liderazgo, tanto en las elites religiosas como en las políticas y económicas. A la crisis de la deuda externa en 1980, que afectó seriamente la economía, se sumó en el Perú la crisis moral y de solidaridad producida por la violencia política y el terrorismo, que mermaron las energías de las organizaciones sociales en el país, concentrándolas en la lucha por la supervivencia y la defensa de la vida. A estas crisis no escapa la Iglesia Católica. Luego del prolongado liderazgo del cardenal Landázuri Ricketts, que estuvo acompañado por una serie de obispos que participaron en las sesiones del Concilio Vaticano II o en las reuniones de Medellín y Puebla, estos fueron sustituidos por prelados encargados de establecer un régimen posconciliar, cerrando el período de transformación interna del régimen religioso que estuvo marcado por el espíritu de libertad y revisión que el Concilio Vaticano II había introducido y que la había dotado de una fuerte legitimidad.

Resumiendo, podemos decir que las relaciones entre religión y política tienen que tomar en cuenta dimensiones institucionales y culturales presentes en ambos espacios de acción, espacios que encierran una pluralidad de actores que se mueven de acuerdo con reglas de juego compartidas. Cuando estas reglas varían, como sucede con un cambio de régimen político, las posibilidades de los actores políticos de participar en el espacio público disminuyen, aumentando la presencia de actores en otros espacios públicos que traspasan las fronteras y ocupan los vacíos dejados. Así, ante la crisis de los partidos políticos, el vacío producido en la formación de cuadros medios (los espacios de reunión para formar opinión pública) puede ser llenado por la religión, que puede constituir un espacio que sirva de refugio frente a los problemas o que

llene la función de formación de opinión y de formación de cuadros que desarrollen capacidades que luego puedan ser utilizadas en otros espacios,³⁴ además de generar valores éticos y cívicos que pueden enriquecer la acción política cuando se abre la posibilidad en un cambio de régimen.

Los frecuentes cambios de régimen político colocan al régimen religioso que organiza a la mayor cantidad de la población en una situación ventajosa de estabilidad. La autonomía ganada corre el riesgo de verse en cuestión ante la importancia que adquiere la Iglesia Católica como institución mediadora entre el Estado y la sociedad civil. Si bien podemos ver que puede colocarse en la sociedad civil como una organización religiosa más o como una institución de esta sociedad, puede recurrir a su peso internacional e histórico, y convertirse en vocera de un sector importante de la población. Este hecho depende tanto del liderazgo eclesial como del político. Ante la ausencia de voces autorizadas en el espacio político para hablar con legitimidad, muchas veces se recurre a voceros religiosos para intervenir o representar al Estado o a la sociedad civil. De hecho, estamos frente a un escenario donde las religiones públicas son no solo posibles sino una realidad cuya acción debe ser estudiada y evaluada históricamente.

³⁴ LEVINE, Daniel H. *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima: Ediciones PUMA y CENIP, 1994.

BIBLIOGRAFÍA

BAX, Mart

«Religious Regimes and State Formation: Toward a Research Perspective». En: WOLF, Eric R. *Religious Regimes and State Formation. Perspectives from European Ethnology*. Nueva York: State University of New York Press, 1991.

CASANOVA, José

Public Religions in the Modern World. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

DUSSEL, Enrique (coord.)

Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo VIII: Perú, Bolivia y Ecuador. Salamanca: CEHILA Ediciones-Sígueme, 1987.

GUTIÉRREZ, Tomás

El «hermano» Fujimori: evangélicos y poder político en el Perú del 90. Lima: AHP, 2000.

IGUÍÑIZ, Javier

Los ajustes: Perú 1975-1992. Lima: Fundación Frederick Ebert, 1993.

LEVINE, Daniel H

Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia. Princeton: Princeton University Press, 1981.

«Religión, sociedad y política. Secularización o nueva síntesis». *Páginas*, n.º 105, octubre, 1990, pp. 4-14.

Voces populares en el catolicismo latinoamericano. Lima: CEP, 1996.

LÓPEZ, Darío

El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano. Lima: Ediciones PUMA y CENIP, 2002.

LUHMANN, Niklas

The differentiation of Society. Nueva York: Columbia University Press, 1982.

MAINWARING, Scott

The Catholic Church and Politics in Brazil. 1916-1985. Stanford: Stanford University Press, 1986.

MARZAL, Manuel

La transformación religiosa en el Perú. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

MECHAM, J. Lloyd

Church and State in Latin America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1966.

PEASE GARCÍA, Henry

La autocracia fujimorista: del Estado intervencionista al Estado mafioso. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo de Cultura Económica, 2003.

PÉREZ DÍAZ, Víctor

La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

ROMERO, Catalina

Cambios en la relación Iglesia, Estado y sociedad en el Perú: 1958-1988. Un proceso de liberación (tesis de doctorado). Nueva York: The New School for Social Research, 1989.

«Iglesia y sociedad en el Perú. Mirando al siglo XXI». En: PORTOCARRERO, Gonzalo y Marcel VALCÁRCEL (eds.). *El Perú frente al siglo XXI.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, pp 379-397.

Una Iglesia en marcha con el pueblo. Prelatura de Sicuani: 40 años (1959-1999). En: Franz Riedel (coord.). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones CEP, 1999

STEIGENGA, Timothy J.

The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala. Lanham-Boulder-Nueva York-Oxford: Lexington Books, 2001.

SMITH, Brian

The church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism. Princeton: Princeton University Press, 1982.

SMITH, Christian

The Spirit and Democracy: Base Communities, Protestantism, and

Democratization in Latin America. En SWATOS, William H. (ed.). *Religion and Democracy in Latin America.* New Brunswick y Londres: Transaction Publishers, 1994.

STOLL, David

Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press, 1990.

VALLIER, Iván

Catolicismo, control social y modernización en América Latina. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.