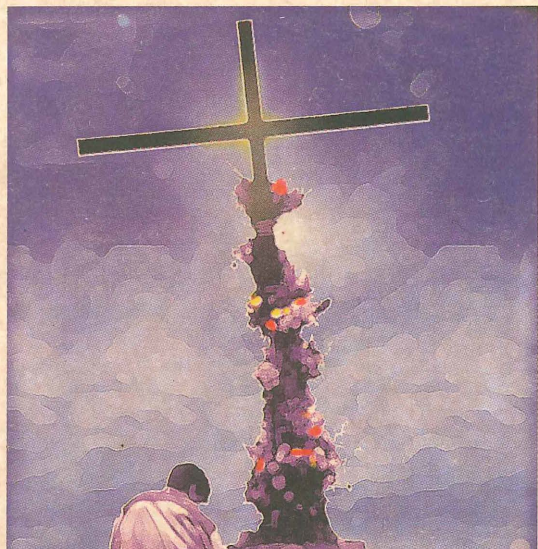


Manuel Marzal, SJ Catalina Romero José Sánchez  
*editores*



## Capítulo 5

# LA RELIGIÓN EN EL PERÚ AL FILO DEL MILENIO



Pontificia Universidad Católica del Perú  
FONDO EDITORIAL 2000

Primera edición: junio del 2000

*La religión del Perú al filo del milenio*

Carátula: Enrique Ottone

Copyright © 2000 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.

Telefax: 460-0872. Teléfonos: 460-2870, 460-2291, anexos 220 y 356.

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: 1501052000 - 1732

Derechos reservados

ISBN: 9972-42-348-4

Impreso en Perú – Printed in Peru

## Comunidades cristianas: vinculando lo público y lo privado

*Catalina Romero*

*La religión es parecida y distinta a otras instituciones y experiencias. La religión teje a su modo lo privado y lo público. Pero tiene sus propias marcas que presionan lo público y lo privado. Depende de cada tradición religiosa. Pero el lugar de la religión es el borde.*

Clarke E. Cochran, 1990

Las comunidades cristianas populares, además de ser parte de la Iglesia Católica, formaron parte de los movimientos sociales que intentaron reformar la estructura social oligárquica y excluyente en América Latina, pero en el Perú participaron también en las movilizaciones que condujeron a la transición democrática de 1979. Producido el cambio de régimen, jugaron un papel muy importante en la comprensión de la política como práctica democrática cotidiana, resistiendo las agresiones ideológicas y luego físicas de los movimientos insurreccionales terroristas y de las fuerzas del orden represivas, tratando de recuperar el sentido de la justicia y de la paz en una sociedad con aspiraciones democráticas no consolidadas. Al terminar el siglo, el componente crítico de las comunidades cristianas, que viene de su experiencia religiosa, de la lectura de la Biblia y de su búsqueda reflexiva de una mejor comprensión del mundo en el que viven su propia historia de salvación, las coloca en una posición privilegiada para vincular su mundo privado y los espacios públicos, enlazándolos y reconstruyéndolos con otros actores sociales.

Las comunidades cristianas populares, como organizaciones de base dentro de la Iglesia Católica se iniciaron en todo el continente latinoamericano y en el Perú a mediados de los años sesenta y alcanzaron su máxima notoriedad en la década que siguió a la II Conferen-



cia Episcopal Latinoamericana que tuvo lugar en Medellín en 1968. Se constituyeron en una línea pastoral en algunas diócesis o jurisdicciones eclesiásticas como las de Brasil, donde se conocen como las Comunidades Eclesiales de Base o CEB, y en muchas parroquias del Perú, Ecuador, Bolivia, Chile, México y Centroamérica. Ellas han sido el centro de importantes polémicas al interior de la Iglesia, por el temor de que pudieran ser algo más que una simple línea de acción pastoral y convertirse en un nuevo modelo de Iglesia. Pero también han concentrado la atención de analistas políticos, antropólogos y sociólogos como nuevas formas de organización social, ubicadas en el bloque popular, o de clase trabajadora, por el potencial revolucionario y de protesta que encerraban en un contexto social de cambio.

Su participación en los movimientos sociales urbanos, sindicales y políticos ha sido muy documentada y estudiada; pero en los años recientes se ha producido un gran desinterés por el tema, como si estuviera ya agotado, y también por la nueva ola de investigaciones sobre organizaciones religiosas evangélicas y su significación en un continente donde el monopolio católico se había prolongado por tan largo tiempo. A este desinterés ha contribuido el que no se haya autocumplido la profecía de los analistas, en el sentido de que estaba emergiendo una nueva Iglesia en América Latina, o que un nuevo proceso de reforma nacía desde las comunidades que eran miradas con desconfianza por los mismos pastores y teólogos conservadores. Tampoco se ha cumplido la profecía de los militantes políticos, que consideraban a las comunidades como posibles aliadas a ser descartadas en el camino hacia una sociedad socialista tan secularizada como la capitalista. Y finalmente, tampoco se ha cumplido la profecía moderna de la secularización, que afirmaba el repliegue de lo religioso a la esfera privada, de la conciencia individual donde la libertad de conciencia estaba garantizada y protegida de todo control que pudiera seguir ejerciendo la institución eclesiástica desde lo público.

El hecho de que las comunidades fueran en muchos casos una escala en el camino hacia otras formas de organización, o incluso canales de movilidad social personal, fue interpretado como el fracaso



del modelo sin tomar en cuenta las que continúan reuniéndose, los nuevos modelos de comunidades que surgen, el impacto cultural de la comunidad en los creyentes que pasaron por ellas y luego optaron por un estilo de vida más individual. Pero sobre todo sin considerar que las comunidades podían ser un espacio donde se articulan lo privado y lo público, dos terrenos entre los que se mueven de manera imperceptible separando cuidadosamente las esferas de acción, lo que les proporciona un punto de vista crítico para la reflexión y recursos para la acción en cada espacio.

Después de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana reunida en Puebla en 1979, comenzaron las transiciones a la democracia en América Latina. En el Perú se realizó en ese año la Asamblea Constituyente, que prepararía el camino para el cambio de régimen político. Los movimientos sociales de las décadas anteriores podían entonces ingresar al espacio público democrático a través de su participación en partidos políticos, o ubicarse con claridad como actores sociales desde la sociedad civil. Para la Iglesia Católica era la oportunidad para relacionarse desde la jerarquía con el Estado y desde las organizaciones religiosas, el clero y las comunidades cristianas situadas en la sociedad civil con los otros actores sociales.

Pero, como dice José Casanova,

La exitosa transición a la democracia y la posterior institucionalización de la sociedad política condujo necesariamente a la privatización del Catolicismo. En todas partes, una vez que se inició la fase de consolidación de la democracia la iglesia tendió a abandonar el terreno de la política dejando este campo para los políticos profesionales. Una doble dinámica parecía estar en juego. Por un lado, están las restricciones estructurales impuestas por el establecimiento de un sistema político democrático liberal y la consiguiente institucionalización de una sociedad política con sus estructuras elitistas características de mediación y representación. Dondequiera que empieza la fase de consolidación la hora política de una sociedad civil unida en oposición a un estado autoritario tiende a finalizar. Aún cuando la iglesia hubiera querido resistirse a esta tendencia

estructural parece imposible que hubiera podido mantener el destacado papel político de la fase de transición. (Casanova 1994: 133)

Este proceso de privatización pareció darse a comienzos de los ochenta, cuando la voz de la Iglesia se hizo cada vez más tenue y el protagonismo de los partidos políticos, los parlamentarios, los medios de comunicación y la opinión pública se fueron abriendo camino.<sup>1</sup> Pero al presentarse las dificultades para la consolidación democrática enfrentada con la violencia política de corte terrorista, instituciones tradicionalmente fuertes como las Fuerzas Armadas y la Iglesia mantuvieron su presencia pública en el Perú. Solo que mientras las primeras volvían a encargarse de la pacificación interna del país, y ya no del desarrollo como lo habían hecho en la década anterior, la segunda se ubicaba, desde la sociedad civil, como defensora de la vida y manteniéndose en la esfera pública en el campo de la defensa de los derechos humanos. Las comunidades cristianas populares son las que permiten entender la posición de la Iglesia en esta coyuntura.

Según Guillermo O'Donnell, una de las diferencias entre las democracias europeas modernas que salieron adelante y las que se mantuvieron atadas por conflictos internos, estuvo en que «[...] el clima ideológico del periodo fue transformado profundamente por la emergencia forzosa de modos de pensar que postulaban alguna forma pluralista de institucionalización de la política» (O'Donnell 1986: 16)

Pese a que las transiciones latinoamericanas se producen después de regímenes autoritarios muy represivos y restauradores del poder de las elites, confrontados con movimientos e ideologías del cambio muy radicales e igualmente autoritarias, que podrían contribuir a un clima de polarización muy distante a un pluralismo político, O'Donnell piensa que en América Latina, el «[...] prestigio ideológico de la democracia política está más alto que nunca» (O'Donnell 1986). En el

---

<sup>1</sup> Cortázar demuestra que al inicio del cambio de régimen la Iglesia aumentó el número de sus pronunciamientos, pero una cosa es ser voz en el silencio y otra hablar en medio de un coro de voces.

Perú, después de dos décadas de la primera transición y sin que se haya consolidado una institucionalidad democrática plural, seguimos encontrando una aspiración democrática y pluralista en la opinión pública,<sup>2</sup> no así en las elites económicas y políticas que son más pragmáticas.

En este nuevo escenario de democracia limitada, las comunidades cristianas han seguido creciendo y extendiéndose a lo largo del país, ubicando su acción en el campo popular y en la sociedad civil. El objetivo de este ensayo es visitar algunas comunidades para recoger impresiones sobre cómo se encuentran ahora, cómo se relacionan con la Iglesia y con la sociedad peruana, cuáles son sus actividades y cómo ven su propia organización.

## 1. De qué comunidades se trata

Cuando hablamos de comunidades cristianas estamos refiriéndonos a una diversidad muy grande de organizaciones, en los barrios urbanos y en las zonas rurales, en caseríos de la sierra y en la selva. Pero la diversidad no solo es transversal, sino también longitudinal. Unas fueron las que se formaron en los años sesenta y setenta, y otras son las que se organizan en la actualidad. El sentido que se da a la palabra comunidad ha variado, se ha librado de las sospechas que se le atribuían antes; el contexto político es diferente también, tanto en términos de régimen político como de significado de lo popular. Por eso voy a presentar brevemente en esta sección algunos rasgos de las primeras comunidades, y luego haré hablar a miembros de comunidades actuales para que nos digan cómo ven a sus comunidades hoy.

---

<sup>2</sup> Como lo muestran diversos estudios realizados desde hace varios años en el Perú (por Calandria, Propuesta, el Instituto Bartolomé de las Casas y el IEP, entre otros), el público entrevistado en el ámbito nacional tiende a tener valores democráticos que deben estar siendo alimentados por grupos organizados, ONGs y comunidades locales que no conocemos bien.



### *1.1. Las primeras comunidades*

Las comunidades cristianas respondieron desde un inicio a modelos de organización muy distintos entre sí, entre los que se contaban las comunidades de laicos de los movimientos de apostolado seglar en medios especializados, estudiantiles (Juventud Estudiantil Católica, JEC; Unión Nacional de Estudiantes Católicos, UNEC), obreros (Juventud Obrera Católica, JOC; Movimiento de Trabajadores Católicos, MTC), campesinos (Juventud Agraria Rural Católica, JARC) e independientes (Juventud Independiente Católica, JIC), que luego se ampliaron a los hijos de trabajadores (Movimiento de Adolescentes y Niños Hijos de Trabajadores Obreros Católicos, MANHTOC) y a profesionales (Movimiento de Profesionales Católicos, MPC; Equipos Docentes; Movimiento Internacional de Apostolado en el Medio Social Independiente, MIAMSI). Pero los grupos que recibieron el nombre de comunidades cristianas fueron las comunidades parroquiales, convocadoras de laicos en sectores populares urbanos y rurales, formados por animadores de la fe en el campo, catequistas, etcétera.

Lo que caracterizaba a las primeras comunidades era su sentido militante, la reunión semanal, el conocimiento de la Biblia, la relación entre las creencias y la vida cotidiana que producía un estilo de vida o espiritualidad nuevo en búsqueda de coherencia, y el compromiso con el cambio de una sociedad donde se consideraba que existía injusticia, explotación y opresión. La conversión o el cambio personal producido en el creyente llevaba a comprometerse, a actuar en solidaridad con los demás. El entusiasmo generado por el descubrimiento de una nueva experiencia religiosa vivida en comunidad contribuyó a la extensión de comunidades cristianas en los nuevos barrios populares, donde los inmigrantes buscaban nuevos lazos de solidaridad y pertenencia. Las comunidades ofrecían un espacio donde el afecto y la acogida personal creaban un espacio propicio para el estudio, la formación y la acción comprometida con el cambio, con las tareas colectivas, con la construcción de un interés común.

La diferencia fundamental entre la comunidad y el partido político o la organización popular reside en que la comunidad cristiana pone a la persona como centro y objetivo del cambio, llamándola a hacerse responsable de los demás. Como consecuencia de esto se da atención a la dimensión afectiva y acogedora de la comunidad, que toma en cuenta la vida integral de la persona, la dimensión familiar, vecinal, cultural y religiosa, y no solo su identidad de clase o su formación ideológica.

No solo las comunidades han sido diversas entre sí, sino que en las ciudades han agrupado a los diferentes. Al preguntar en esos años a los miembros de una comunidad cuáles eran sus características como grupo, una de las primeras que señalaban era que todos eran diferentes entre sí. Había gente de la sierra, que tenía el quechua como su primera lengua, gente de la selva y de la costa; hombres y mujeres, trabajadores y amas de casa, gente comprometida con la pastoral o la liturgia y otros en partidos políticos. «Es como si habláramos en distintas lenguas, y nos entenderíamos todos en la comunidad», decía la señora que presentaba su informe, con una alegría que venía de poder expresarse sin temor, y la de ser aceptada tal cual era.

Otra fuente de diversidad venía de los modelos eclesiales que tenían implícitamente los agentes pastorales: desde aquellos que entendían la Iglesia como «comunidad de comunidades» para quienes todo cristiano debía pertenecer a una comunidad para pertenecer a la Iglesia; los que las entendían como comunidades evangelizadoras, compartiendo la tarea de todos en la Iglesia de transmitir el Evangelio; los que las veían como grupos auxiliares del clero en la atención de tareas parroquiales; hasta los que enfatizaban el papel de las comunidades como grupos de acción y compromiso social. Estas perspectivas, que pueden combinarse en la realidad de distintas maneras, han contribuido también a la diversidad existente entre las comunidades.

En la parroquia de Comas, donde tuvimos oportunidad de entrevistar a todas las comunidades a comienzos de los ochenta, encontramos que al cambiar los párrocos, al interior de una misma congrega-

ción religiosa, se habían ido implementando diferentes planes de trabajo; algunos orientados por la perspectiva del Movimiento de Renovación Carismática, otros por la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres, además de los proyectos específicos de otras congregaciones religiosas trabajando en el ámbito de la parroquia en educación técnica y salud. El nuevo párroco que intentaba fomentar la formación de comunidades cristianas transmitía en cursos y jornadas una metodología de la formación de comunidades, por lo que los grupos realmente existentes en la parroquia se preguntaban por su identidad: ¿los grupos de liturgia, eran comunidades? Ellos se reunían semanalmente, ensayaban cantos, buscaban las lecturas y organizaban quién las leería, y cuidaban una serie de aspectos relativos a la celebración dominical en la que participaría la población. Además la parroquia empezaba a organizar celebraciones descentralizadas en las ocho zonas con su respectiva capilla, en las que se dividió la parroquia. Estas celebraciones de la Palabra, que sustituyen las misas en ausencia de un sacerdote, estaban a cargo de comunidades cristianas. Pero, entonces, ¿reunían estos grupos los requisitos señalados por los manuales para ser comunidades cristianas? Y los grupos de oración, ¿eran comunidades? En estos grupos, las señoras se reunían para rezar, leer la Biblia y encontrarse, preocuparse unas de otras y conversar. La diferencia con las del grupo de salud era que éstas, además de rezar y leer la Biblia, iban a visitar a los enfermos para ofrecerles consuelo, oración y sacramentos (bautizo para los niños enfermos, comunión para los adultos).

Por lo que leían de lo que era una comunidad cristiana, les faltaba el compromiso; pero en su esfuerzo por constituirse como comunidades de base, ellas pensaban que podían rezar por las otras personas de la comunidad cuando iban a ir a una marcha por el agua, para que no les pasara nada y consiguieran lo que se proponían. Y también podían ayudar a que los enfermos se sanen, haciendo que fueran al servicio de salud de las religiosas, etcétera. El paso de un modelo de comunidad a otro podía y puede darse en cualquier momento a partir de una definición construida colectivamente que incluía una acción



eficaz, un signo del amor al prójimo que daba testimonio del amor de Dios.

Las comunidades cristianas en su mayoría se forman por iniciativa de un agente pastoral, sacerdote, religiosa o laico que promueve la formación de un grupo y propone reuniones de estudio de la Biblia, de análisis de la realidad o de problemas concretos de la vida de las personas, y de reflexión sobre estos a la luz de la fe. Para ello recurre a la Biblia, a los documentos de la Iglesia y a la experiencia de otras comunidades, en el Israel de la Biblia, o en el barrio, el país o cualquier otro lugar del mundo.

Pero el contexto histórico en el que se formaron las primeras comunidades cristianas populares y en el que se produjo la lectura bíblica correspondía al de los movimientos sociales en un horizonte de transformación de la sociedad oligárquica.<sup>3</sup> La comprensión del mundo tendía a ser dicotómica, no solo en términos políticos, sino en todos los campos del saber intelectual. Las oposiciones entre el campo y la ciudad, la izquierda y la derecha, los pobres y los ricos, lo público y lo privado, lo nacional y lo internacional estaban claras y respondían a definiciones convencionales.

A fines del siglo, el contexto histórico cultural ha cambiado, y muchas comunidades cristianas continúan reuniéndose y se van formando nuevas. En su propio recorrido, las comunidades han aprendido a transitar del campo a la ciudad y de regreso, ampliando sus capacidades de manejarse en varios mundos. Pueden mantener una reflexión crítica y transformadora con una gran habilidad para institucionalizar actividades, organizaciones, ideas; pueden ser creativas culturalmente y conservadoras de los valores que aprecian; pueden luchar contra la pobreza y aspirar al bienestar económico,

---

<sup>3</sup> Es muy importante recordar lo excepcional del contexto peruano en América Latina, ya que el Gobierno de la Junta Militar de Velasco Alvarado condujo una serie de reformas sociales radicales, legitimando desde el poder un lenguaje de cambio social y confrontación política con las clases dominantes y el imperialismo, que no se dio en ningún otro país de la región.

actuando políticamente sin abandonar sus intereses particulares, estimando lo propio pero abiertos al mundo. Las oiremos hablar.

### *1.2. Las comunidades actuales*

En 1998, transcurrido el tiempo, a diecinueve años de Puebla y treinta de Medellín, las comunidades cristianas en el Perú seguían y siguen siendo espacios de reunión, de relaciones humanas, de formación religiosa, de intercambio de experiencias, de elaboración cultural y de reflexión, con un impacto muy grande en la comunidad social en la que residen. Continúan su trabajo con los sectores populares subrayando su capacidad creadora de cultura, poniendo en contacto diferentes mundos; articulando el mundo religioso intelectual (el de los teólogos) con el mundo religioso popular; y enlazando las grandes estructuras e instituciones con la vida cotidiana (Levine 1996: 459). Una de las dimensiones más creativas que tiene en la actualidad la comunidad cristiana es la posibilidad de mantenerse como un lugar de comprensión del mundo y de los cambios que tienen lugar en él, integrándolos de una manera coherente en sus trayectorias de vida.

¿Pero dónde están las nuevas comunidades cristianas populares? Si hiciéramos un mapa exhaustivo de comunidades las encontraríamos en todo el país, de norte a sur y de la costa a la selva atravesando por la sierra. Son conocidas las nuevas comunidades de Chulucanas en Piura, donde la Nueva Imagen de Parroquia ha organizado toda la diócesis formando comunidades; también lo son las comunidades antiguas de Trujillo o las de Chiclayo, con una coordinación local. En Chimbote y en Huacho también hay numerosas comunidades, así como en Marcona, Nazca e Ilo. En el sur andino y en la Amazonía también hay experiencias de comunidades tanto antiguas como nuevas.

Para indagar sobre las nuevas comunidades, entrevisté a laicos, dirigentes de ocho comunidades de Sicuani y de Quillabamba, de Chimbote y de Chiclayo. Las preguntas se orientaron directamente a entender cómo son las comunidades y qué hacen en ellas.

Comencé preguntando si eran miembros de una comunidad cristiana y todos contestaron que sí lo eran. Aunque parezca irrelevante, la pregunta es importante como autopercepción de pertenencia a una comunidad, aun cuando los grupos a los que pertenecen siguen siendo muy diferentes entre sí.

En los dos casos de Sicuani, la comunidad de referencia era todo el pueblo que los había elegido para que cuidaran de la fe. En esos casos, me dijeron que dependía de la persona elegida —si tenía vocación— el que se organizara una verdadera comunidad cristiana y se atendiera bien lo religioso. Esta modalidad es muy similar a otras comunidades del campo. Generalmente se trata de caseríos o comunidades campesinas pequeñas, donde la formación de un pequeño grupo sería visto como dividiendo a la comunidad. En estos casos se busca trabajar con toda la comunidad campesina como si fuera una comunidad cristiana; y en ausencia de un sacerdote o una religiosa, se selecciona a un miembro de la comunidad local para que cumpla esa función. Este mismo modelo se usa en Ucayali y en los otros vicariatos de la región amazónica donde hay un movimiento de Animadores Cristianos que se encargan de la formación cristiana y de la celebración semanal en sus caseríos.

Los animadores pueden ser propuestos por una autoridad, el mayordomo o el sacerdote, o también pueden ser elegidos entre alguien conocido antes como catequista. Se trata generalmente de un adulto responsable, a quien se le encomienda por periodos determinados atender las necesidades religiosas de la comunidad.

En el caso de Quillabamba, las comunidades se formaron en 1987, en plena época de terrorismo en la que organizarse no era fácil en un pueblo formado por alrededor de sesenta familias. El dirigente, un hombre de 32 años, nos dice que llegó a la comunidad porque buscaba una organización:

Yo llegué por necesidad de que haya una organización en mi comunidad; entonces decidimos organizar una comunidad cristiana en mi localidad, en un pequeño terreno que había. La comunidad cristiana la formamos doce personas.



Entonces, uno de los miembros del Consejo de Formadores había ido a enterarse sobre qué era nuestra reunión, trayendo unos folletos y nos lo pasó. Con eso nos organizamos y yo fui el primer coordinador general que nombraron porque yo ya sabía algo de organización por haber estado más antes en los sindicatos y ya había ocupado muchos cargos. Yo me inicié en las comunidades cristianas en el año 87, ya llevo diez años. Entonces yo ya sabía lo de las elecciones; era yo quien había dado las pautas para la organización y por eso fui elegido como coordinador de esa comunidad. Entonces era una norma pertenecer al Consejo de Formadores de la Comunidad Cristiana, de hecho fuimos invitados a un curso de capacitación y ahí nos evaluaron para ver cómo va a funcionar la comunidad y hasta ahora se hace. Cumplimos el tiempo de evaluación y se reconoció a la comunidad cristiana. (Quillabamba 1)

La motivación para formar esta comunidad es la de tener una organización. Un espacio de reunión, de encuentro, buscado por una persona que sabe lo que es estar organizado. Recordemos que se forma en el contexto de la violencia política, cuando las organizaciones campesinas que fueron fuertes en la zona ya no existen o están debilitadas. La comunidad comienza como un grupo pequeño, pero rápidamente integrado a un consejo central. Hay normas generales para organizarse como comunidad cristiana, evaluaciones y reconocimiento. Así se constituyen en espacios públicos locales donde intercambiar opiniones y hablar. En la actualidad la comunidad la componen más de cien personas adultas. Nuestro entrevistado nos cuenta que al inicio él era el más joven del grupo compuesto por personas mayores, pero en la actualidad han logrado convocar a los jóvenes.

En el caso de Sicuani, el primer entrevistado se identificó como catequista que había sido elegido por «la masa» como animador cristiano.

El catequista es el que da el catecismo, enseña a rezar, a orar, a leer la Biblia y un poco de reflexión; y además el catequista no siempre puede ser nombrado por la comunidad, puede ser una persona *que tenga vocación* para eso, pero lo consigue el mayordomo. Si quiere

puede tener de catequista a su hijo, pero si tiene vocación. Si no, solicita a la masa y le pide que le nombren un catequista, y es así como yo llegué a eso. El mayordomo es el encargado de cuidar la capilla, de administrar los bienes de la capilla. (Sicuni 1)

Las dos posibilidades para llegar a ser catequista son: la opción personal, la motivación personal para hacerse cargo por vocación de los demás, al llamado del catequista o mayordomo; y la elección pública por la masa, que le da un carácter de representatividad al cargo. Una vez elegido, comienza el trabajo.

Los catequistas y mayordomos también se reúnen cada domingo. Pero con los jóvenes nomás. Ahí los catequistas y mayordomos llevamos el calendario litúrgico del año, tomamos un tema y se hace las lecturas y *cada uno comparte su reflexión* sobre la Biblia. De todos los temas del Evangelio, uno de ellos sacamos. (Sicuni 1)

La Biblia no solo es referencia para cuando enfrentan problemas, sino que ella misma es motivo de lectura y reflexión, como se hace en la reunión dominical. Los catequistas son los que seleccionan el texto que comentarán, «con los jóvenes nomás». Además de la comunidad grande, local, se forman grupos con los jóvenes, a quienes se atiende en forma separada, tratando temas de interés particular para ellos sobre su identidad y sus relaciones afectivas.

[...] en los temas de los grupos juveniles no están solamente lo que es tratar la Iglesia. O sea, es que en el campo a veces no estamos bien informados, bien orientados sobre las etapas de la adolescencia o lo que es reconocerse ser uno mismo; a veces hay muchos de los que emigran del campo a la ciudad desconocen lo que es su familia. Entonces para esos tipos de orientaciones, también tenemos allá un coordinador que orienta a los jóvenes allá en la edad de la adolescencia, para que no puedan caer en ser madres de familia a temprana edad porque a veces como no están bien informadas caen a eso. Pero ahora ya se les está orientando para que puedan tener un mejor camino hacia delante. (Sicuni 2)

La comunidad como espacio de reflexión personal es muy importante. Temas de interés privado encuentran su lugar en ella.

Volviendo a Quillabamba, donde funciona un organismo central de coordinación de comunidades, se puede ver el papel central que tienen el sacerdote y las religiosas en su relación con las comunidades.

—También hacemos un poco de reflexión, hacemos como una especie de asamblea total; buscamos algunos puntos de agenda dentro de nuestra comunidad, qué podemos hacer y todas esas cosas; entonces ahí el sacerdote también nos trata de orientar diciéndonos que esto sería bueno, esto sería malo. El asesor está ahí presente. (Quillabamba 1)

—Mira, yo soy también coordinador de la comunidad cristiana de San Pedro, entonces yo como coordinador asisto a los cursos de capacitación que organiza el Consejo de Formadores y con lo que aprendemos ahí nosotros volvemos a nuestra comunidad y entonces proponemos esa formación de nuestra comunidad y también tocamos puntos que se ven en la vida cotidiana, tal vez no tan profundamente sino en forma superficial para que tengamos alguna idea. (Quillabamba 2)

Este punto de partida en la vida cotidiana y en los problemas de la comunidad es una condición que para otro de nuestros entrevistados es esencial. Como ha estado en contacto con otras iglesias y denominaciones, en las que el manejo de la Biblia también es parte importante de su identidad, hace la siguiente diferencia:

Yo quiero decirte, con relación al contacto con las sectas, que yo sí he tenido contacto, pero nunca he tenido la intención de pertenecer a alguna; simplemente por investigar sobre cómo era su forma de vivir. Yo nunca he aceptado a las sectas por el siguiente motivo: el cual es que las sectas siempre se dedican a la predicación porque es la ley de Dios, pero nunca se han preocupado por la problemática social.

En cambio la Iglesia Católica *sí se compromete con la problemática social, la religiosidad y la problemática social* están yendo en parale-



lo; es por ese lado que yo nunca he aceptado a las sectas porque ellos creen que solo han venido a pacificar; claro que te meten la Biblia en orden y dicen que 'conciencian' a la gente con eso y entonces los pacifican un poco. Según ellos no hay que recoger a nadie, estamos pecando contra Jesús, entonces la gente está pacificada completamente. Entonces en ese sentido yo nunca he aceptado porque yo sé lo que hago. Entonces, *pienso también en los demás*; y la Iglesia Católica nos da esa oportunidad de luchar por ese lado. Entonces es por eso que yo no acepto a las sectas. [...]

El pensamiento de las formas del Evangelio, de Jesús, que es la verdad y juzga la justicia; esa es nuestra base, nosotros *como organización cristiana no puede estar ajena a una injusticia en la pobreza, no podemos estar ajenos a que la gente nos dé su opinión*. (Quillabamba 1)

El compromiso social, recoger al caído, pensar en los demás son preocupaciones claras en nuestro entrevistado, quien nos dice que a partir del Evangelio la comunidad cristiana se compromete, al «no estar ajenos» a las situaciones de injusticia, pobreza. Como dice primero, la problemática social acompaña la problemática religiosa. Pero también es muy importante la capacidad de escuchar, subrayada luego cuando resalta la obligación a estar atentos a las opiniones de la gente y a las injusticias en la pobreza. No basta pues la conversión personal, la formación bíblica, sino comprometerse, no estar ajenos a la injusticia ni a la pobreza ni a la opinión de la gente. Una comunidad que se limita a la vida privada no es suficiente; esa dimensión vinculante con el interés común es lo que valora nuestro entrevistado.

Finalmente otro rasgo que quiero resaltar de este grupo de comunidades es la eficacia de su acción. Después de contarnos cómo se han organizado las comunidades para construir la Iglesia y su local, nos relatan que se dieron cuenta de que podían construir la pista que faltaba para llegar a la carretera, lo que lograron con su mano de obra y el apoyo de las autoridades. Además de esto, ahora está prácticamente completada la instalación de agua y desagüe en su localidad. Los resultados visibles de la acción de la comunidad cristiana en beneficio del pueblo es motivo de orgullo para nuestro entrevistado:

Sí, y desde ahí nace la idea. En esas reuniones nacen las ideas, nacen las necesidades. Esas funciones tienen las comunidades cristianas casi en general. La nuestra ya no es la excepción, por eso ahora decimos, ya no es orgullo, pero eso vale resaltar; que *las comunidades cristianas son ejes que organizan*. En La Convención las cosas son difíciles, sin desmerecer lo que son el sindicato y la federación de campesinos porque son otros tiempos para ese tipo de lucha; eso sería lo que podemos resaltar un poco de mi organización. (Quillabamba 1)

Los miembros de la comunidad transforman su vida, crean lazos afectivos con otros y emprenden tareas juntos con buenos resultados. La experiencia de haber logrado objetivos en los proyectos que han emprendido es clara. Se sienten orgullosos de sí mismos y de sus comunidades. Las comparan con otras organizaciones.

Otro tipo de comunidad es el que se forma en las ciudades. En los casos de Chiclayo y Chimbote tenemos tres ejemplos de ellas y una señora que es pareja guía de la Catequesis Familiar.

—Bueno yo tendré más o menos unos nueve años como integrante de una parroquia. Yo llegué ahí porque *tuve problemas en mi hogar* y conversaba con una amiga que me dice que vaya a la parroquia y converse con las madres, el padre y me aconsejen. Fue ahí cuando comencé a ir a la parroquia y me doy cuenta que tan solo en la parroquia, en la comunidad no era como que estaba Dios solo sino que había otros espacios y *tenías una oportunidad donde tu podías expresarte*. Porque yo entré a trabajar al comedor y al *entrar al comedor me relacioné con más gente*, mujeres que tienen otras necesidades más que yo y que teníamos que trabajar juntas, no por lo que yo sabía más —porque ya tenía más experiencia—, sino que yo tenía que salir a escuchar a la otra persona, entonces llega un momento en que encontramos un espacio para conversar, dialogar, para que nos escuchen. (Chimbote 2)

—Yo fui dirigente de mi barrio, por ejemplo en comités de manzana hace como diez o quince años casi, y luego ya entré a una parroquia. (Chimbote 1)

—Yo trabajé en la Federación también, en la primera directiva de mujeres, trabajamos cuatro años más o menos. Es en el tiempo de cuando había lucha por el narcotráfico, la luz, el agua, por el desagüe. Se decía que no nos daban la facilidad porque la dirigencia general era de izquierda y no daban lugar. Entonces fue ahí donde nos reunimos por cuadras y dijimos que las mujeres teníamos que luchar y salimos como quien sale al frente y tratamos de no apoyarlo como dirigente de izquierda sino como un dirigente que veía que teníamos necesidades. Logramos el desagüe, el agua, la luz. (Chimbote 3)

—Sí, ahorita yo tengo mi comunidad en el Círculo de Mujeres en Chiclayo; ahí nos reunimos como trece personas de diferentes parroquias, entonces ahí es un espacio donde nosotros compartimos nuestra alegría, nuestra tristeza, en la fe; y también temas de formación que recibimos. Ese es el espacio de comunidad que tengo aparte del comedor. (Chiclayo 1)

Encontramos en estas mujeres un recorrido que va de ser dirigentes que tienen muchos años formando parte de comunidades, a las cuales han llegado después de una experiencia anterior con organizaciones, a una búsqueda de formación más personal, una experiencia de fe; pero también tenemos el otro camino, el de la señora que a partir de un problema en su vida familiar se acerca a la parroquia y descubre que hay otras cosas que también son importantes como la solidaridad con los demás, el interés común. Por otro lado, la comunidad no se queda encerrada en el grupo o en el límite de la reunión y sus temas de interés particular, sino que se proyecta más allá, en el espacio público local, como una cultura que acompaña en toda la vida:

—La comunidad cristiana es por ejemplo cuando nosotros reflexionamos donde trabajamos; por ejemplo yo trabajo en la Defensoría del Niño y del Adolescente, pero además trabajo con las madres que trabajan con mujeres y ahí es donde como mujeres es fuerte nuestra reflexión, pero con la voz del Evangelio. Incluso los eventos los hacemos con otras religiosas que nos apoyan; y hemos tomado la parte de las parteras egipcias que se enfrentaron al faraón, tan vivencial



que ellas lo han dramatizado. O sea queremos, un poco, desentrañar que si ahora hay la política, por ejemplo, de planificación, antes ya la hubo, incluso la muerte. (Chimbote 1)

—Sí; y bueno, resulta tan vivencial que las señoras lo explican con su sencillez, cómo ha podido suceder a tantos años de la Biblia, pero ahí está presente el rol de un gobierno autoritario y que violenta el derecho a la vida. En ese sentido sí es más comunidad cristiana, y eso con las mamás de los niños de la cuna. (Chimbote 3)

## **2. Las comunidades y la formación: enlazando la vida con la reflexión**

Otro terreno en el que se articulan la vida privada y la pública es la reflexión. Nada más íntimo que la reflexión interior, la formación de ideas propias sobre la propia experiencia, los sentimientos personales, las ideas recibidas. Pero es al compartirlas con otros cuando se convierten en realidad que dice algo sobre uno mismo a los demás y permiten formar una comunidad de diálogos, con acuerdos y conflictos, que pueden llevar a consensos o al reconocimiento de pluralidad y aceptación del otro o a la ruptura del grupo.

Esta relación entre lo público y lo privado y viceversa se pone en práctica, además, al tomar conciencia de la repercusión que tiene en las vidas personales el grupo, el barrio o el país, pero también cuando nos damos cuenta de que con algunas de nuestras decisiones podemos cambiar las cosas para otros.<sup>4</sup>

En los testimonios presentados anteriormente encontramos cómo se entrecruzan o enlazan las motivaciones personales del mundo familiar y afectivo que constituyen parte de la esfera privada, con las necesidades económicas y políticas que vienen del mundo social y que constituyen parte de la institucionalidad del mercado y de la esfera política.

---

<sup>4</sup> Es el sentido que le da John Dewey a la construcción de lo público.

Los miembros de estas nuevas comunidades que hemos entrevistado tienen entre 22 y 45 años, y los que tienen más tiempo en una comunidad han estado diecisiete años en ella, lo que nos lleva a 1982, ya en el periodo de la democracia. Pero muchos de ellos han tenido una experiencia previa en otro tipo de organización. Es el caso de uno de los de Sicuani, que se incorpora a la comunidad porque lo nombran miembro del Comité pro defensa de la Corriente del Niño, y el caso de uno de los de Quillabamba que busca una organización porque tiene el recuerdo de su abuelo que formaba parte de la federación campesina y era un hombre admirado por él. Lo mismo sucede con las mujeres de Chimbote, que habiendo tenido experiencia en los comedores y en las organizaciones barriales, buscan la comunidad cristiana.

Son años difíciles para las organizaciones populares. Tanto Sicuani como el valle de La Convención son zonas que fueron declaradas en emergencia por causa del terrorismo; y en Chimbote, el padre Company, mencionado por una de nuestras entrevistadas, fue víctima de un ataque terrorista y tuvo que salir de la ciudad. Pero las personas que han estado organizadas han conocido las ventajas de la organización, han aprendido a escuchar y ser escuchadas, y también valoran los resultados que se pueden lograr con la organización. En la comunidad cristiana buscan la posibilidad de compartir, reflexionar juntos, leer la Biblia y formarse. Esta demanda de formación está muy extendida y permite entender la importancia que da la Iglesia a este campo.

Por ejemplo, se nos presenta algún problema en la comunidad que él (alguien) nos presenta, entonces *yo tengo que tratar de hacer reflexionar sobre ese momento a la Biblia*; entonces yo tengo que saber los problemas que hay en ese momento en la comunidad, porque siempre la Biblia nos va a dirigir a un solo destino pero en diferentes formas y nos tenemos unos a otros. Yo me baso en eso. (Sicuani 1)

Conocimiento de la Biblia y de los problemas de la comunidad son dos condiciones para ser animador cristiano; para hacerse responsable de una comunidad, donde se presentan problemas para ha-

*cer reflexionar a la Biblia.* Esta es una frase muy expresiva de la manera en que se lee la Biblia. No se repite ni transpone de una circunstancia histórica a otra, lo que sería propio de una lectura fundamentalista; se contextualiza el texto, se le trae a la realidad de la comunidad para encontrar en la comunidad, *donde se tienen unos a otros*, la forma diferente de encontrar el destino único al que conduce la Biblia.

En términos de Antonio Gramsci, estaríamos ante un intelectual orgánico cristiano. Un intérprete de la realidad y de la Biblia que ayuda a su comunidad a enfrentar problemas concretos.

El aprendizaje de la reflexión se hace en comunidad, se aprende de los otros catequistas:

— Yo veía a los catequistas en esa reunión de la juventud donde cumplen como asesores de los grupos juveniles, los catequistas y mayordomos; y yo también escucho que siempre tratan los temas de la realidad con la Biblia, se guían siempre de la Biblia porque si no estuvieran con la Biblia tampoco podrían asesorar a esos grupos. (Sicuani)

—Más que todo yo estaba bien interesado en cursos de capacitación porque como le digo es mi primer año de experiencia como dirigente así en una comunidad, entonces me faltaba mucho capacitarme porque hay muchos mayores en la comunidad que saben y que han pasado eso; sin embargo yo soy el único menor ahí.

Nosotros estamos haciendo trabajos de Iglesia específicamente en el campo para los campesinos, una formación cristiana. Fortalecemos esta formación campesina haciendo visitas en nuestras propias comunidades y también a través de cursillos de capacitación.

Entonces nosotros como consejo de formadores encontramos y ayudamos a las comunidades cristianas en su formación cristiana, en sus problemas sociales; por ejemplo hoy día nos preocupa mucho lo que es la pobreza, el desarrollo en el campo, bueno todo ese trabajo es basándose en las comunidades cristianas.

Las entrevistas realizadas son largas y dan muchos detalles personales y de la comunidad, pero el tema que me interesa subrayar en



estas respuestas es la importancia que atribuyen a la lectura de la Biblia y a la formación cristiana para comprender mejor su religión y el mundo en el que viven.

A partir de esta experiencia de relacionar fe y vida presente en las comunidades cristianas, que las hace valorar la educación religiosa y la formación bíblica, me di cuenta de que había otra dimensión en la que la articulación entre lo privado y lo público opera en la comunidad cristiana. Esta vez entre lo local y espacios más amplios de reunión, a donde asisten miembros de distintas comunidades, donde se confrontan con ideas nuevas y diferentes, vinculándose con un mundo más grande que el propio.

El concepto de enlace o vínculo es utilizado por Daniel Levine (1992, 1996) en diferentes sentidos:

En términos estructurales y de clase, el enlace (linkage) «junta» grupos populares con las elites y con las instituciones que ellos controlan y hacen funcionar. Los enlaces también entretienen los intereses de la vida cotidiana y los contextos de los que están en las bases con las expresiones formalmente organizadas de la cultura y el poder. Los valores de los individuos se conectan así normalmente con las ideologías de los organizados y con las normas culturales más difundidas. (Levine 1992: 19)

Es en este último sentido que los espacios de formación religiosa conectan a los individuos miembros de comunidades de base o parroquiales con la Iglesia, con organizaciones no gubernamentales de desarrollo o escuelas de distinto tipo, o con la cultura e ideología de otros grupos.

El curso que sirve de referencia para casi todas las comunidades, desde los agentes pastorales hasta sus miembros más jóvenes, es el que ofrece la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se trata de un curso de Teología que se dicta en el verano desde 1970. Ha llegado a tener tres mil personas, estabilizándose en los últimos cinco años en un promedio de mil seiscientos asistentes anuales. El curso ha estado desdoblado en diferentes secciones: cuatro niveles y dos sesio-

nes, la primera en febrero (primer nivel, tercer nivel y talleres) y la segunda en agosto (segundo nivel y talleres). El requisito principal para asistir es ser miembro de una comunidad cristiana (de base, parroquial, movimiento o congregación) o ser presentado por una de ellas. Se recomienda a los asistentes haber asistido a un curso de Teología previo o a una de las escuelas en su parroquia o zona. Los cursos del primer nivel se repiten todos los años, pero los del segundo rotan cada tres años. El tercer nivel es el curso que se renueva anualmente, por lo que se puede asistir varias veces.

En ciudades como Iquitos, Huacho e Ilo se han desarrollado cursos similares a los de la Universidad Católica desde inicios de los ochenta.

En el sur andino, el Instituto de Pastoral Andina (IPA) organiza cada mes de marzo un curso de formación para agentes pastorales nuevos y otra reunión para los antiguos.

En Lima, vinculadas a la Comisión de Catequesis del Arzobispado, han existido Escuelas de Catequesis y de Evangelización para atender la necesidad de formación de las vicarías y los decanatos desde los años setenta, y en la actualidad han pasado a formar parte de las nuevas diócesis de Carabayllo, Lurín y Chosica.

En el cono norte de la capital había tres escuelas de catequesis: la de Comas, la de San Martín de Porras y la de Sol de Oro. Las dos primeras daban formación a las comunidades cristianas de las parroquias del eje de la avenida Túpac Amaru y de la avenida Perú. La de Comas está organizada con participación de los padres oblatos de María Inmaculada y los clérigos de San Viator, ambas congregaciones de origen canadiense; ofrece cuatro años de formación en catequesis y Biblia, habiendo incluido durante largo tiempo una sección sobre realidad social. La de San Martín ha estado promovida por la orden de San Columbano y las religiosas que trabajan en la zona. Posteriormente se ha abierto la Casa Oscar Romero en Carabayllo, donde también se realiza una intensa labor de formación.

En el cono este se formó en 1981 la Escuela de Evangelización de San Juan de Lurigancho, promovida por la parroquia de Caja de

Agua. Participan en ella todas las parroquias de la zona, que envían a los laicos y agentes pastorales a formarse durante los meses de enero. El curso dura tres años y se organiza en sesiones de tres semanas, durante el mes mencionado. Se trabajan cuatro campos: Teología y Biblia, Psicopedagogía, Historia y Ciencias Sociales, con una asistencia de trescientas cincuenta personas promedio por año. En esta vicaría hay otra escuela, la de Canto Grande, que funciona desde finales de los ochenta. La modalidad de este curso es diferente ya que se ofrece durante todo el año, entre abril y octubre, las noches de los viernes, y dura dos años. Cubre los campos de catequesis, metodología y aspectos sociales, y asisten un promedio de ochenta personas.

Además, hay que recoger la experiencia de la Escuela de Evangelización de Yerbateros. En coordinación con las parroquias de Santa Anita y Vitarte, y con El Agustino, han organizado, durante varios años, cursos para agentes pastorales en cuatro áreas similares a las de San Juan de Lurigancho, con un programa que dura cinco años.

En el cono sur de Lima existe desde los años ochenta la Escuela de Villa El Salvador. Siguiendo el modelo del Curso de Verano de la Universidad Católica, ofrece a los agentes pastorales del cono sur charlas de Teología en dos niveles, en lo que llaman una Semana Teológica. También se organizó la Escuela de San Juan de Miraflores para jóvenes, con un programa que dura cuatro años. Sobre esta base, en lo que ahora es la nueva diócesis de Lurín se ha organizado una escuela de formación para líderes adultos que funciona durante todo el año.

La demanda de formación es parte de la cultura de las comunidades cristianas; es incorporada a sus planes de trabajo y es la materia misma de su tarea de evangelización. Ellas identifican los centros donde pueden conseguir los profesores y conferencistas que requieren para los distintos temas que les interesa tratar. Son lugares de referencia para las comunidades cristianas la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) y el Departamento de Salud (DEPAS) del Episcopado, que atiende una gran red de promotores de salud, así como la



Universidad Católica y otros centros de educación y organizaciones no gubernamentales dedicadas a la formación.

Un número muy grande de personas, que no se ha contabilizado formalmente, pasa por estas escuelas y centros de formación. Muchas de ellas mantienen una asistencia regular en los cursos, lo que ha llevado a que se diversifiquen y se extiendan los años de formación. El interés en una formación continua es muy alto, como lo es la motivación por comprender mejor la fe, el contexto histórico nacional e internacional, y también el contexto institucional en el que se vive y trabaja.

Encontramos en esta sed de formación en teología, sociología, economía, pedagogía y otros aportes teóricos y metodológicos, aquello que sustenta una de las conclusiones de Daniel Levine en su estudio de Venezuela y Colombia:

Al hacer el ejercicio de razonar un camino hacia la verdad religiosa, la confianza de las comunidades en el estudio de la Biblia cambia el carácter del conocimiento religioso legítimo de manera que se refuerza la confianza en uno mismo y en su capacidad de razonar, juzgar y actuar con independencia. La comprensión y la interpretación auténtica no aparecen ya como algo reservado a los intelectuales aprobados oficialmente y las comunidades generan intelectuales propios que proporcionan interpretaciones y liderazgo a su familia, amigos y a la comunidad. (Levine 1992: 355)

### **3. Nuevas perspectivas para ver a las comunidades cristianas**

El enfoque de la distinción entre lo público y lo privado lo tomo de José Casanova, quien discute las condiciones en las que las grandes religiones han transitado a la modernidad, en lo que se conoce como un proceso de secularización que hoy está muy cuestionado. En primer lugar, conviene analizar los distintos procesos que eran comprendidos bajo el mismo concepto de secularización por diferentes

autores: la disminución de la práctica religiosa y la pérdida del sentido religioso de la vida; la relegación de la vivencia religiosa al mundo privado, íntimo; y la diferenciación de una esfera religiosa privada y pública, de otras esferas de acción social como la política y la económica. Casanova considera que la religión, luego de pasar de la esfera pública a la privada, viene atravesando un nuevo proceso que él llama de «desprivatización», que no supone retomar el control de las conciencias ni de las normas públicas, sino reintroducir un criterio normativo, ético, desde donde poner ciertos temas de interés común en las agendas públicas.

Luego de recorrer el camino de la modernidad y la autonomía de sus múltiples esferas, entre ellas la religiosa; así como la diferenciación de la política y de la economía del mundo de la vida, Casanova retoma el ejemplo de la Iglesia Católica y su separación contemporánea del Estado. Al hacer esto, nos dice, la Iglesia ha renunciado a su identidad como una institución compulsiva.

La Iglesia Católica en el Vaticano Segundo, al adoptar el principio de la «libertad religiosa», dejó de ser una iglesia en el sentido sociológico del término. Sin embargo, la Iglesia Católica continúa resistiéndose a aceptar el principio liberal consecuente de la absoluta privatización de la religión y la moralidad. (Casanova 1994: 57)

Se refiere con esto al concepto de iglesia que manejan Ernst Troelsch y Max Weber, al referirse a estructuras establecidas socialmente, en las cuales el individuo nace y dentro de las cuales es educado. Se diferencia de las sectas o comunidades más pequeñas que forman parte de lo que Weber denomina asociaciones voluntarias, porque ingresa a ellas por elección. Siguiendo esta línea de análisis desde la perspectiva de la elección racional, estos dos modelos de organización religiosa pueden marcar las relaciones sociales religiosas en una sociedad. Por un lado está el modelo del monopolio religioso, cuando existe una relación Iglesia y Estado de tipo excluyente, que es el caso de la mayoría de las iglesias establecidas como la de España, Suecia, y la mayoría de los países latinoamericanos hasta el

siglo que termina. Y por otro, el modelo que funciona en Estados Unidos, donde predomina el pluralismo religioso y se funciona como un mercado en el que los ciudadanos tienen la posibilidad de elegir racionalmente la denominación a la que quieren pertenecer. Sin embargo, Nancy Ammerman hace una precisión al indicar la importancia de la cultura en la elección racional, para no caer en el economismo de este enfoque:

[...] los efectos de las iglesias estatales duran mucho más allá del periodo en el que actuaban oficialmente. La gente que define la religión en términos de adscripción no cambia fácilmente a una definición de elección. Tampoco la gente que ha dependido del Estado como soporte de sus instituciones religiosas se apresura a entender que ellos mismos tendrán que pagar al clero, cuidar sus locales y otras cosas similares. [...] es la cultura la que define el valor de las distintas actividades humanas y la cultura la que define los costos y los beneficios de su participación». (Ammerman 1997: 121)

Casanova, continuando en una línea de análisis institucional de las religiones, ve en América Latina la posibilidad de un reingreso de la Iglesia en lo público tomando en cuenta el caso de Brasil y el peso que adquirieron las comunidades cristianas y otros cambios en ella. Dice que el requisito para que la Iglesia salga del ámbito privado en la sociedad contemporánea es que la religión se haya privatizado antes y solo puede justificarse para la mentalidad moderna si el derecho a la privacidad y a la libertad de conciencia está también protegido legalmente de la religión.

Desde su análisis de la religión, Cochran (1990) propone, más que un regreso a lo público, entender la interacción entre ambos espacios señalando que las limitaciones de la vida privada son en parte superadas por la pública, pero al revés, las fuerzas de la vida privada son un balance para las limitaciones de la pública. Como todas las fronteras, la que divide lo público de lo privado muestra elementos de armonía y tensión. Como la religión es una de las fuerzas más significativas en la frontera entre lo público y lo privado, su interacción



con la política revela de manera especial las características consonantes y de tensión propias de esta frontera.

A partir de estos aportes, creo que podemos decir que en el Perú las comunidades cristianas han contribuido a que al interior mismo de la Iglesia Católica se encuentren organizaciones voluntarias que ofrecen alternativas de organización muy diversas, que permiten vivir la misma fe católica de una manera plural. Roto el monopolio de la Iglesia por su cambio de relación con el Estado en la Constitución de 1980, la tendencia cultural a seguir comportándose monopólicamente como una Iglesia establecida, ha sido balanceada por la autonomía generada en las comunidades donde podemos dejar de lado el marco de análisis institucional para encontrar el religioso. Podríamos decir que en los últimos treinta años, estas han contribuido a definir una cultura religiosa nueva que, reforzando la identidad de sus miembros como católicos, les ha permitido establecer nuevas relaciones sociales entre ellos y con los demás. Relaciones sociales que no corresponden a las que subsisten en iglesias que mantienen una relación monopólica con el Estado —y que por lo tanto se imponen coercitivamente a sus miembros como un hecho social, lo que explica el declive de la religiosidad en una sociedad—, sino que son de adhesión voluntaria y libre a un credo religioso que se comparte y practica más allá del culto en la vida cotidiana y en la comprensión del mundo.

Transcurre en ellas una parte del «mundo de la vida», parafraseando a Habermas. Allí se actúa espontáneamente, se experimenta y aprende, se reflexiona. En las comunidades se renuevan identidades, se logran reconocimientos produciendo sentimientos de integración y participación.

En el Perú, la presencia histórica del catolicismo lo ha hecho formar parte de la identidad nacional; pero no solo por su influencia en el pasado, como lo reconoce la Constitución, sino por su capacidad de reproducir y transformar simbólicamente esa identidad en el presente. Y encontramos en las comunidades cristianas de base una larga trayectoria en la que han aprendido a cuidar por sí mismos de su fe, relacionándola con los problemas concretos de su vida cotidiana,

su familia, el trabajo, su comunidad o barrio, el país y los gobernantes. Esto no significa que se niegue su pertenencia institucional a la Iglesia, pero el modelo en América Latina no ha sido el de hacerse cargo económicamente del clero y de sus locales. Como en otras actividades, ha sido poner la mano de obra, es decir, la participación del pueblo creyente en el cuidado de su propia fe.

## Bibliografía

AMMERMAN, Nancy

- 1997 «Religious Choice and Religious Vitality. The Market and Beyond» En YOUNG, Lawrence A. (ed.). *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*. Nueva York: Routledge.

BRUNEAU, Thomas

- 1980 «Base Christian Communities in Latin America. Their Nature and Significance (especially in Brasil)». En LEVINE, Daniel H. (ed.). *Churches and Politics in Latin America*. Beverly Hills y Londres: Sage Publications.

CASANOVA, José.

- 1994 *Public Religions in the Modern World*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

COCHRAN, Clarke E.

- 1990 *Religion in Public and Private Life*. Nueva York y Londres: Routledge.

DEWEY, John

- 1927 *The Public and its Problems*. Ohio: University Press.

GUTIÉRREZ, Gustavo

- 1988 *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

LEVINE, Daniel H.

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

1992 *Popular Voices in Latin American Catholicism*. Princeton: Princeton University Press.

MARZAL, Manuel M.

1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

O'DONNELL, Guillermo *et al.*

1986 *Transitions from Authoritarian ruel Latin American*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

QUIROZ, María

1999 «Búsqueda de sentido y modernización católica». En PORTOCARRERO, Gonzalo (ed.). *Las clases medias. Entre la pretensión y la incertidumbre*. Lima: Casa de Estudios Sur, TEMPO, OXFAM9.

ROMERO, Catalina

1995 «Iglesia y sociedad en el Perú. Mirando hacia el siglo XXI». En PORTOCARRERO, Gonzalo y Marcel VALCÁRCEL (eds.). *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial.

1989 «Evangelización: una nueva relación social». *Páginas*, vol. XIV, n.º 99, Lima, octubre.

SMITH, Christian

1991 *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: The Chicago University Press.

TROELSCH, Ernst

1960 *The Social Teaching of de Christian Churches*. 2 Vols. Chicago: Chicago University Press.

WEBER, Max

1978 *Economy and Society*. 2 Vols. Berkeley: University of California Press.