

# Catolicismo, espacio público y cultura en el Perú contemporáneo:

## Claves históricas para una agenda de investigación

JUAN MIGUEL ESPINOZA PORTOCARRERO<sup>2</sup>



La visita del papa Francisco ha puesto en escena la vitalidad del factor religioso en la dinámica social en el Perú del siglo XXI. Semanas previas a su llegada al país, 89.1% de peruanos encuestados se reconocían creyentes, de los cuales 75.2% se denominaban católicos (IOP-PUCP, 2017). Por supuesto, la presencia de una mayoría católica no excluye que la sociedad peruana atraviesa, desde el siglo XX, un proceso histórico y sociológicamente complejo de diversificación religiosa (Armas, 2008; Romero, 2016). Actualmente, esto es visible en el rápido crecimiento de las iglesias evangélicas, así como en la difusión de la indiferencia religiosa o de espiritualidades heterodoxas que desbordan los referentes institucionales. Sin embargo, desde una perspectiva comparativa, llama la atención la permanencia de una población católica tan numerosa, cuando en otros países latinoamericanos la diversificación ha sido más acentuada y acelerada. Por ejemplo, en Centroamérica y Brasil, los evangélicos bordean la mitad de la población, y en Chile y Uruguay se dispara la increencia (Latinobarómetro, 2014; Pew Research Center, 2014).

Es decir, el Perú se ubica en un bloque de países latinoamericanos donde domina el catolicismo y la

migración religiosa no está tan extendida en términos cuantitativos. Si algo queda claro, es que el crecimiento económico en un escenario de globalización y la modernización de las últimas décadas no ha significado una desaparición de la creencia religiosa ni de la institucionalidad católica en las esferas privada y pública. Las causas de esto guardan relación con una interacción compleja de factores históricos, sociales, políticos y culturales, que merece ser discutida más a fondo por la academia. En esta tarea, la investigación en Ciencias Sociales puede cumplir un papel fundamental al abordar este problema y otras preguntas en torno a la complejidad del fenómeno religioso en el Perú, desde marcos teóricos y metodológicos originales, y atentos a las maneras en que las sensibilidades religiosas forman identidades y actitudes hacia lo social y lo político.

Como bien señala Fernando Armas Asín (2013) en una nota de hace unos cinco años, pero cuyo argumento no pierde vigencia, en el Perú, el estudio académico en el campo religioso ha perdido vitalidad durante los últimos quince años. Esto se debe al debilitamiento institucional de centros de investigación vinculados a iglesias, y a que los esfuerzos más significativos desde las universida-

1 Este texto debe mucho a las conversaciones con Rolando Iberico y a los comentarios de Leonor Lamas hechos a una versión previa. A ambos expreso mi gratitud y afecto.

2 Historiador y docente del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú



des y otras instituciones académicas provenían de proezas personales antes que de proyectos estructurados a largo plazo.<sup>3</sup> Adicionalmente, Armas anota que la mayoría de estudiosos de la religión son creyentes afiliados a la Iglesia católica o a las evangélicas, lo que hace que sus investigaciones tiendan a focalizarse en el estudio de sus propias instituciones sin mirar la amplitud del fenómeno y, en ocasiones, con dificultad de tomar una distancia crítica ante sus creencias. En contraparte, no hay un colectivo académico secular que se aproxime al tema, pues parece existir una suerte de resistencia de parte de los investigadores en Ciencias Sociales. Este recelo, en cierta manera, se explica en la vinculación de lo religioso con las agendas conservadoras, manifiesto en el largo conflicto entre la PUCP y el Arzobispado de Lima y, más recientemente, en el combate a la incorporación del enfoque de género en el currículo escolar.

En el contexto actual, en que la visita de Francisco nos ha encarado con el dinamismo de lo religioso, considero que se necesitan miradas críticas con un conocimiento profundo de la realidad que permitan incorporar esta variable en nuestra comprensión de la sociedad peruana en el siglo XXI. Con el propósito de aportar en este camino, quiero reflexionar sobre la construcción histórica y cultural de la presencia del catolicismo en el espacio público. En ese sentido, propongo conceptualizar al catolicismo como una «religión pública» en la medida en que su marco institucional y simbólico configura identidades sociales y políticas, además de servir como plataforma de socialización y articulación de actores que participan del espacio público.

Para sustentar dicha hipótesis, reconstruyo sintéticamente los dos procesos determinantes del

<sup>3</sup> Una notable excepción es el antropólogo jesuita Manuel Marzal, quien fundó el Seminario Interdisciplinario de Estudios Religiosos en la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP. Este espacio permitió articular intelectuales interesados por este campo y forjar vocaciones académicas. Lamentablemente, su muerte en 2005 hizo que este dinamismo decayera.

rol público del catolicismo. En primer lugar, me referiré al modelo eclesiológico ultramontano del siglo XIX y de la primera mitad del XX con sus pretensiones de «conquistar» la vida política y social para la Iglesia a través de las asociaciones de laicos y la propagación de una cultura política católica que rivalizaba con el liberalismo y el marxismo. En segundo lugar, el modelo del concilio Vaticano II (1962-1965) que, al admitir el pluralismo y la libertad de conciencia en la doctrina católica, reconfiguró la relación entre la Iglesia y la sociedad peruana, y legitimó una diversificación intracatólica que es motivo de conflictos internos respecto a la «autenticidad» de lo católico y su presencia en la esfera pública. A partir de ello, plantearé una agenda de investigación que contribuiría a complejizar nuestra mirada sobre la relación entre catolicismo y espacio público en el siglo XXI, y sus conexiones con los procesos sociopolíticos y culturales actuales. La selección del tema guarda relación con mis intereses académicos, pero considero que puede servir como ejemplo para promover una perspectiva crítica sobre el hecho religioso peruano.

### **El catolicismo peruano como «religión pública»**

Me parece importante partir de un marco teórico que explique la relación entre religión y espacio público. Al estudiar los cambios religiosos en la década de 1980, el sociólogo José Casanova (1994) introdujo al debate el concepto de «religión pública» para dar cuenta de que la revolución islámica en Irán, la resistencia polaca al régimen soviético, la teología de la liberación y su relación con la movilización social latinoamericana, y las incursiones políticas del protestantismo evangélico norteamericano eran signo de que el mundo moderno experimentaba una «desprivatización» de la religión. Es decir, los actores vinculados a grupos religiosos transgredían el lugar asignado a la fe en la esfera privada, presupuesto de las teorías clásicas de la modernización; al contrario, estos se involucraban en los procesos de acción colectiva y movilización social. Dicho de otro modo, la religión conservaba una dimensión pública que cuestionaba muchos supuestos

teóricos y políticos respecto a lo que se esperaba del desarrollo de sociedades modernas y democráticas. Incluso, para Casanova, algunas formas de «religión pública» podían afirmar una cultura democrática, ya que eran capaces de vehicular críticas contra estructuras políticas de dominación y articular plataformas sociales de protesta, reconocimiento y cambio (1994: 43).

Desde entonces, las discusiones generadas desde las Ciencias Sociales y Humanidades han hablado de un «retorno de lo religioso». Dicha expresión contiene cierta imprecisión, pues extrapola al mundo entero y, en particular, a Latinoamérica la experiencia europea, caracterizada por un proceso de secularización que ha significado una disminución de la práctica religiosa y su confinamiento a la esfera privada (Bastian, 2004). Al mirar la dinámica social y cultural de nuestro continente, uno se preguntaría si en algún momento la religión se retiró del espacio público para poder hablar de «retorno» y si acaso la modernidad no resulta compatible con la experiencia religiosa.

En el Perú, nos sobran ejemplos al respecto para conceptualizar al catolicismo como una «religión pública». Como en otras partes del continente, los colectivos pro-vida anualmente se congregan en torno a la Marcha por la Vida, promovida por el Arzobispado de Lima. Objetivamente hablando, este evento constituye una manifestación pública potente de presión en contra de las políticas de salud reproductiva.<sup>4</sup> Por otra parte, pueden mencionarse a las oficinas diocesanas, las congregaciones religiosas y organismos de sociedad civil integrados por católicos, que fungen de mediadores en los conflictos socioambientales entre Estado, empresa y ciudadanía, así como de soportes institucionales de capacitación y acompañamiento de organizaciones populares y de sus reivindicaciones (Romero, 2014; Pérez, 2015; Espinosa, 2016). Sin duda, detrás de estos casos hay formas distintas de entender el papel de lo religioso en el espacio público, pero bajo una coincidencia: son grupos religiosos que no se encasillan en vivir su fe desde la esfera privada.

<sup>4</sup> Llama la atención que este evento, a pesar de su amplia convocatoria y el entramado de actores sociales involucrado, no haya sido aún motivo de ningún estudio desde las Ciencias Sociales. Pienso es un signo de la yuxtaposición entre religión y conservadurismo político, que suscita el recelo de los investigadores seculares ante estos temas.

A manera de hipótesis a ser discutida, pienso que una de las principales razones de la presencia de una mayoría católica en el Perú guarda relación con la capacidad de los sujetos sociales de emplear el universo cultural de la Iglesia católica y sus redes institucionales para dar significado a sus experiencias privadas y públicas. Me parece que no se está prestando atención a que el marco institucional y simbólico del catolicismo es una plataforma de socialización, donde se configuran identidades, se generan sentidos de pertenencia y se articulan actores sociales y políticos que intervienen y construyen el espacio público en dimensión nacional, regional y local.

Antes de explorar más este argumento y lanzar preguntas de investigación, quiero revisar la formación histórica de la inserción del catolicismo en el espacio público a partir de dos procesos constituyentes de la Iglesia, tal y como la conocemos hoy, y sus repercusiones en el escenario actual: la construcción del catolicismo frente al republicanismo criollo en torno al modelo del ultramontanismo en el siglo XIX y la recreación del rol público de lo católico a partir del concilio Vaticano II (1962-1965).

### **La iglesia ultramontana y las raíces de un «catolicismo público»**

¿Por qué una aproximación temporal es importante para entender cabalmente los sentidos, los procesos y las estrategias a través de los cuales la Iglesia católica se ha integrado al espacio público en el Perú contemporáneo? Debido a que este tipo de perspectiva de análisis demuestra que la configuración sociopolítica del catolicismo es simplificada si se la interpreta estrictamente como una entidad monolítica, inmutable y homogénea cuya autoridad está centralizada y monopolizada por la jerarquía eclesiástica, especialmente, en las figuras del Papa y su curia con sede en el Estado Vaticano. Si se piensa lo católico solamente como un marco institucional estandarizado, unilateral y disciplinario, sostenido sobre un orden jurídico, doctrinal y teológico único y no sujeto a transformaciones históricas, lo que ocurre es que no se capta el entramado de múltiples actores, relaciones e interacciones sociales al interior

de la Iglesia Católica. Lo preocupante es que la interpretación anterior hegemoniza los sentidos comunes sobre el catolicismo, tanto dentro como fuera del mismo.

Más bien, este discurso desconoce que la construcción de la Iglesia católica como un cuerpo institucional y jurídico, distinto y equiparable al Estado y la sociedad secular, y cuya administración está centralizada en el Papa y la curia vaticana, fue una construcción del siglo XIX en el marco de las «guerras culturales» sobre cuál debía ser la relación entre Iglesia y Estado, que inauguró la Revolución Francesa (Clark y Kaiser, 2003; Di Stefano, 2012). Durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, el catolicismo tuvo que enfrentar el desafío de una secularización promovida por grupos de liberales anticlericales, que fueron ganando visibilidad y poder en los estados europeos y las emergentes repúblicas latinoamericanas. Como respuesta a ese contexto, la posición de la llamada teología ultramontana fue arraigándose dentro de la Iglesia con el objetivo de promover la unidad dogmática y jurídica del catolicismo en torno al pontífice romano para proteger los privilegios socioeconómicos y la exclusividad del culto católico en la nación, así como la firma de concordatos con Roma para asegurar la independencia del episcopado respecto del poder civil. Las circunstancias históricas, la política papal y los vaivenes de la política eclesiástica, además de la globalización del catolicismo, fueron consolidando la victoria del ultramontanismo frente a otras teologías alternativas que eran más permeables ante los planteamientos liberales.

A decir de Michel Foucault, el modelo de Iglesia del ultramontanismo logró constituirse en un «régimen de verdad», es decir, en una formación discursiva cuyo poder opera de tal manera que impone la «verdad» de un conjunto de afirmaciones constituyéndose en un discurso hegemónico que, en el caso del catolicismo, permitió disciplinar a los «disidentes» e invisibilizar las polémicas internas. El ultramontanismo consolidó un discurso que esencializó al catolicismo como un cuerpo jurídico-político, caracterizado por su unidad ideológica e inmutabilidad temporal. La

eficacia ideológica y cultural del ultramontanismo es tal que, como bien demuestra Rolando Iberico (2015), para el caso peruano, la historiografía tanto católica como secular da por sentado sus presupuestos. Estos trabajos interpretan la historia de la Iglesia en el siglo XIX y el temprano siglo XX como un conflicto entre los liberales anticlericales y un catolicismo monolítico, sin reconocer la existencia de un pluralismo teológico intracatólico que se tradujo en un acalorado debate público sobre el mejor modelo para regular la relación Iglesia-Estado.<sup>5</sup>

Uno de los factores de la victoria del ultramontanismo en el catolicismo global y en el Perú fue la formación de organizaciones de laicos. En estas se cultivaba una espiritualidad centrada en las devociones privadas y la práctica cotidiana de los sacramentos, a la par de brindarse una formación doctrinal-política y un espacio de socialización que fortalecía la identificación con el modelo de iglesia ultramontana en construcción. Para la década de 1930, las organizaciones de laicos se institucionalizaron a partir de la implantación de un modelo homogéneo, la llamada Acción Católica. El modelo de esta organización, de carácter internacional y descentralizado en dependencias nacionales, distribuía a sus militantes en núcleos que se reunían periódicamente para fortalecer la vinculación entre su vida cotidiana, su acción pública y su fe como católicos. Para ello, empleaban el llamado método de «revisión de hechos de vida», mediante el cual analizaban la realidad para juzgarla a la luz del Evangelio y de la doctrina con miras a determinar cuál debía ser su acción concreta.<sup>6</sup>

En países como el Perú, bajo la premisa de que los laicos eran el «brazo» de los obispos en la esfera pública y en los asuntos seculares, la Acción Católica se convirtió en un «semillero» de vocaciones sacerdotales y de un laicado militante que se movilizaba públicamente en favor de los intereses de la Iglesia y tomaba posición frente a

los debates en torno a la construcción del Estado y la nación (Klaiber, 1996: 295-348). El entramado internacional de la Acción Católica que, bajo el auspicio del papado y las jerarquías locales, organizó congresos regionales e internacionales, contribuyó a fortalecer esta intervención. Estos eventos permitieron la movilización de los laicos latinoamericanos, el intercambio de experiencias, la complejización de sus categorías teológicas y políticas, la articulación de redes y la fidelización con la institucionalidad católica. Más adelante, e contexto ideológico de la pos Segunda Guerra Mundial y los inicios de la cooperación internacional para el desarrollo favorecieron el intercambio de redes intelectuales y becas de estudios para laicos y sacerdotes latinoamericanos en renombradas universidades católicas norteamericanas y europeas, entre las que destacó la de Lovaina (Bélgica).

Este largo y complejo proceso histórico moldeó una cultura política católica internacional, que buscó diferenciarse del liberalismo político y del socialismo marxista, como una «tercera vía» que reivindicaba la necesidad de transformaciones estructurales y la implementación de políticas estatales respetuosas de la dignidad humana y el bien común. No obstante, de manera simultánea, este discurso político se forjó sobre el anhelo de conservar un «orden social católico» y que, por tanto, negaba la posibilidad del pluralismo social y religioso. En el Perú, la Acción Católica fue una plataforma de difusión de esta cultura política entre los laicos y de articulación de una élite de intelectuales y políticos católicos, cuyas tribunas estuvieron entre la Universidad Católica y el Partido Demócrata Cristiano (fundado en 1956). Su agenda estuvo marcada por la oposición a la lucha contra el proselitismo de las iglesias protestantes y de los movimientos de izquierda marxista, a la par que fueron elaborando una crítica contra el sistema oligárquico y gestando iniciativas de atención a las necesidades de educación y

5 Para el siglo XIX peruano, Iberico identifica, además del ultramontanismo, la posición de los liberales-regalistas que defendían la independencia jurídico-doctrinal de los obispos respecto al Papa y la formación de una iglesia nacional que fuera la garante de la virtud y la moral en la República, pero en dependencia del Estado bajo un régimen de patronato (Iberico, 2016: 12-14).

6 Este método fue sistematizado por el sacerdote belga Joseph Cardijn a partir de sus experiencias pastorales con jóvenes obreros en Bruselas. Cardijn fue, además, el fundador de la Juventud Obrera Católica en 1912. Esta organización es considerada la precursora de lo que sería la Acción Católica, pues su propuesta de evangelización implicaba conectar la experiencia de fe de los jóvenes obreros con su realidad social y la defensa de sus intereses de clase (Bidegain, 1985: 6-8).



vivienda de la población vulnerable en el campo, y en las periferias urbanas formadas por los procesos migratorios de mediados del siglo XX.

Reconstruir el itinerario histórico de cómo se va gestando la presencia de la Iglesia en el espacio público republicano permite evidenciar algunos elementos. En primer lugar, destaca que no se trata de una entidad paquidérmica y aislada, sino que su interacción con la sociedad en la cual actúa va planteando desafíos que son respondidos desde las posibilidades que ofrece el marco institucional, pero a la vez activando procesos de cambio y recomposición que permiten la continuidad y la revitalización del catolicismo. Asociaciones de laicos haciendo política en nombre de la Iglesia, por ejemplo, es una novedad del modelo ultramontano sin precedente. Sin duda, estamos frente a una negociación con la modernidad: los católicos aprovechan para sus propios fines la reivindicación del derecho a libertad de los ciudadanos de agruparse en función de intereses comunes.<sup>7</sup>

En segundo lugar, entender a la Iglesia estrictamente como una institución vertical y homogénea impide captar el entramado de actores y relaciones que está detrás. Ante todo, porque el catolicismo tiene una dimensión global, que regula los contenidos doctrinales y las políticas pastorales, pero donde el escenario local y las motivaciones de los actores es vital en la implementación de dichas orientaciones. En muchos casos, estos contenidos y prácticas son resignificados considerando los contextos histórico-culturales particulares para que su eficacia sea la deseada. Pero más aún, la posibilidad inaugurada por el catolicismo ultramontano de que los laicos se organizaran y participaran de la vida eclesial y política fue causal de tensiones con los obispos y el clero, frente a quienes paulatinamente fueron ganando autonomía. En este proceso, hallamos los albores de un pluralismo intracatólico que sería potenciado por el concilio Vaticano II, y cuyas diferencias estarían marcadas especialmente por las concepciones sobre la presencia de lo católico en el espacio público.

## El Concilio Vaticano II y el desafío del pluralismo

El contexto de la pos Segunda Guerra Mundial y la cultura de los Derechos Humanos que emanó desde entonces desmanteló muchas de las resistencias de los católicos ante los valores de la modernidad, en especial frente al pluralismo. Dicho escenario preparó el camino al concilio Vaticano II (1962-1965) y a una renovación teológica y política profunda en la Iglesia católica. La nueva conciencia del Concilio fue la inclusión de la «historicidad» en la teología y la pastoral católica (Faggioli, 2017: 117). Es decir, las maneras en que la Iglesia realizaba su misión debían brotar de un estudio crítico y sensible de la realidad social, política, cultural e intelectual, la cual siempre está en proceso de cambio. «Escutar los signos de los tiempos», como lo denominó la teología del Vaticano II, era la apertura de un nuevo método teológico, más inductivo que deductivo, donde se partía del contexto histórico-cultural para discernir cuáles debían ser las prioridades de la reflexión y la acción de la Iglesia.

En América Latina, las reformas del concilio Vaticano II coincidieron con una coyuntura de radicalización política y de indignación por las brechas de desigualdad económica durante la década de 1960, alentada por la revolución cubana y el planteamiento marxista. Este contexto llevó a los obispos latinoamericanos a reunirse en Medellín en 1968, donde expresaron su voluntad de colaborar con la transformación de las estructuras de injusticia y de «violencia institucionalizada» en el continente. Como observó el teólogo Segundo Galilea, en nuestro continente «se dio con toda fuerza el binomio cambio social y cristianismo conciliar» (1987: 87). Tal discurso teológico, que fue conceptualizado como «evangelización liberadora» de las clases oprimidas y «opción preferencial por los pobres», marcaría la trayectoria de la Iglesia latinoamericana y su apropiación del universo simbólico de la fe católica.

La investigación sobre el catolicismo peruano en el pos Vaticano II y Medellín ha insistido en que,

<sup>7</sup> Al respecto, ver la reciente tesis de maestría del historiador Rolando Iberico (2017) sobre las asociaciones de laicos en Arequipa y su apropiación del espacio público y de los valores de la modernidad.

durante las décadas de 1960 a 1980, se produjo una reconfiguración de su presencia en el espacio público (Romero, 1987; Klaiber, 1996). El episcopado y una red amplia de actores eclesiales se involucraron en la denuncia de las causas estructurales de la desigualdad y en la gestación de iniciativas para promover la justicia social y la reivindicación de las demandas de las organizaciones populares. A diferencia del momento preconciliar, esta conciencia social ya no obedecía a la búsqueda de la «conquista» del espacio público para la Iglesia. Más bien, reconocía la legitimidad del pluralismo político y social, y reubicaba a los católicos como actores de la sociedad civil sin pretensión de hegemonizar (Romero, 2008). La teología de la liberación y la educación popular fueron los marcos intelectuales y pedagógicos para la configuración de esta «religión pública». Lo central de esta propuesta era el tejido de vínculos de solidaridad con el mundo popular, la promoción de un ideal de desarrollo comunitario autónomo y secular, y la formación humana, espiritual y política de dirigentes laicos de estos sectores (Espinoza, 2016).

Menor atención han recibido las polémicas intracatólicas durante este periodo, cuya discrepancia central ha estado en las maneras de entender la relación con la sociedad secular. Quienes abordan esta diversidad interna en el catolicismo abierta por Vaticano II caen en entenderla desde el esquema dicotómico que segrega conservadores enfrentados a progresistas. Un ejemplo de lo señalado es el monumental estudio de la Iglesia en el Perú contemporáneo del historiador jesuita Jeffrey Klaiber (1996). Si bien está fuera de discusión su valioso aporte académico, este autor elabora un esquema de interpretación que se ancla en el Concilio como una ruptura, el cual desencadenó un enfrentamiento entre un bloque defensor de la tradición jerárquica y antimoderna preconiliar frente a otro más bien promotor de una modernización católica y de un compromiso con la justicia social.

Este lenguaje, más que recoger la complejidad de la diversidad interna del catolicismo peruano, replica las disputas teológicas surgidas en el periodo del posconcilio. En la medida en que Vaticano II es un aparato doctrinal que marca el

sentido de la Iglesia en el mundo contemporáneo, su interpretación es un campo de batalla para dotar de legitimidad a los modelos eclesiológicos y pastorales actuales (Faggioli, 2012). Por tanto, para comprender cabalmente el fenómeno es imprescindible tomar distancia crítica ante estas controversias.

En esta perspectiva, se ubica la socióloga Milagros Peña (1995) con su aproximación a la Iglesia peruana de los años ochenta. Ella identificó dos redes sociales católicas en controversia: la de la teología de la liberación y la del Sodalicio de Vida Cristiana. Cada una de ellas contó con un discurso teológico elaborado por un grupo de intelectuales, y con una base social afianzada a través de encuentros nacionales, programas de formación y medios de comunicación. Lo más interesante de anotar es que Peña resalta que en el discurso teológico del Sodalicio se incorpora también el tema de justicia social. Esto ocurre, en gran medida, porque es imposible escapar de este asunto luego del Vaticano II y la enseñanza social de los papas posteriores a este. Sin embargo, la manera en que aborda el tema es uno de los puntos de confrontación con la teología de la liberación. En concreto, aflora una reserva con el pluralismo político y un rechazo a cualquier forma de diálogo con el marxismo o posiciones de izquierda. Estos elementos se constituyen en un marcador de diferenciación ante la red rival y la significación de estas tensiones como una batalla entre el catolicismo «auténtico», que ellos representan, y la distorsión hecha por quienes denominan «liberacionistas» por reducir la fe a una opción ideológica marxista.

Por lo dicho, es importante recalcar que el concilio Vaticano II abrió en la Iglesia católica un fuerte debate sobre el nivel de compromiso de esta con los asuntos seculares y con la valoración del pluralismo. En el caso del Perú, estas controversias adquirieron formas más precisas al implicar un posicionamiento ante la herencia del gobierno militar y los movimientos políticos de izquierda, que tuvieron fuerte arraigo en la política de las décadas de 1970 y 1980. Sin caer en simplificaciones, como la de hablar de una iglesia de izquierda y otra de derecha, lo que quiero plantear es que las polémicas intracatólicas del

posconcilio, al coincidir con este escenario, fueron configuradas ante la pregunta de qué tipo de cambio social debía alentarse y cuál era el compromiso que los católicos debían asumir ante él. Buscando conservar su legitimidad dentro del catolicismo hegemónico, ambos proyectos eclesiales fueron elaborando sus respuestas a estas inquietudes, sustentándolas y negociando con los marcos regulatorios de la doctrina, la teología, la liturgia y la pastoral.

El conflicto armado interno y sus secuelas ahondaron estas brechas de manera similar a lo acontecido en la sociedad peruana, especialmente luego del informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. En las batallas por la memoria, en el tiempo del posconflicto, es posible encontrar interlocutores católicos tanto en la valoración del informe como en los intentos por deslegitimar su interpretación.

Por otro lado, la reforma neoliberal y la crisis de la institucionalidad democrática durante el régimen de Alberto Fujimori originó la desarticulación de la organización popular y la construcción de una nueva subjetividad más centrada en el esfuerzo individual y escéptica del compromiso político. Esto, de una u otra manera, ha mellado el arraigo de la red de la teología de la liberación. La política eclesial de Juan Pablo II fue otro factor de debilitamiento, debido a la designación de obispos hostiles a estos estilos pastorales. El caso más emblemático es el de las jurisdicciones eclesiales de Cusco y Puno, la llamada «Iglesia del sur andino», donde los obispos afines a la corriente liberacionista fueron suplantados por otros totalmente adversos que han desarmando el trabajo pastoral previo (Klaiber, 2008). Sin embargo, estas redes subsisten en jurisdicciones con obispos simpatizantes, particularmente en la Amazonía, y en movimientos laicales y organizaciones de la sociedad civil que se manejan con autonomía a la jerarquía.

Más bien, los primeros años del siglo XXI han visto el fortalecimiento de las redes católicas recelosas del pluralismo social. Esto es visible en la designación de obispos y en la expansión de organizaciones y colectivos católicos con actitudes combativas en su intervención en el ámbito pú-

blico. Su agenda se plantea como una supuesta reivindicación de la importancia de los valores católicos en la forja de la sociedad peruana y la elaboración de políticas públicas, en especial en el plano de la salud reproductiva y los reclamos ciudadanos de la comunidad LGTBIQ. El panorama podría reconfigurarse con los obispos designados por el papa Francisco y, más aún, luego de su visita donde ha legitimado la práctica de una fe comprometida con la justicia social, el reconocimiento positivo de la diversidad y el diálogo como actitud para la convivencia. En todo caso, este es el panorama complejo en que el catolicismo se posiciona en el espacio público y que despierta numerosas preguntas.

### **Reflexiones finales: propuestas para una agenda de investigación**

¿Cómo profundizar en el conocimiento del rol del catolicismo en el espacio público y, por ende, ofrecer nuevos elementos para pensar el peso de la religión en la configuración de las dinámicas sociales y políticas en el Perú? Una primera cuestión importante es reconocer que, después de Vaticano II y Medellín, en la Iglesia peruana se constituyó un espacio público intraeclesial y el reconocimiento de una pluralidad interna, que contribuyó a fortalecer la democracia y la sociedad civil en la historia reciente del Perú (Romero, 2008: 17-36). En ese sentido, la Comisión de la Verdad y Reconciliación reconoció la labor de agentes pastorales que promovieron un modelo pastoral de desarrollo comunitario que fue un contrapeso ante la amenaza de Sendero Luminoso (2003, t. III: 385-490).

Este esquema interpretativo con el que, en líneas generales, estoy de acuerdo, debe ser problematizado en dos sentidos. Por un lado, es importante incorporar la dimensión de la pluralidad interna del catolicismo posconciliar y de las nociones distintas en que se concibe la participación en el espacio público. Muchos, por ejemplo, discutirían en qué medida la «Marcha por la vida» es una manifestación democrática. Por otro lado, y lo más importante, hace falta mayor investigación sobre casos concretos de instituciones, comunidades, movimientos, trayectorias personales, que ayuden a darle rostro y cuerpo a este debate.



La dimensión subjetiva, tan central en la comprensión de lo religioso, o es obviada en aproximaciones que apuntan más hacia lo estructural y lo institucional, o no es abordada de manera rigurosa en los trabajos existentes, cayendo en idealización o en diatribas que no aportan a un debate académico.

En el sentido de la última afirmación, llama la atención que buena parte de la investigación se concentra o bien en el debate intelectual o bien en los obispos y las organizaciones de sacerdotes, descuidando otros actores y dimensiones que son fundamentales. Por ejemplo, la indagación de la apropiación de la teología de la liberación por parte de sujetos populares es un tema pendiente de ser estudiado. Al respecto, destaca el trabajo del politólogo Daniel Levine (1996), cuyo estudio de los casos colombiano y venezolano afirma que las comunidades eclesiales de base, núcleos de católicos de sectores populares socializados en una pastoral de integración de la fe y la acción por mejorar sus condiciones de vida, son plataformas de incidencia pública en el ámbito local. Levine discute la idealización que varios han hecho de estas organizaciones populares, pretendiendo que son espacios bajo una dinámica autónoma y aislada; más bien, las reconoce en interacción con el entramado complejo de una Iglesia católica que define como una «macrorred social», que articula una heterogeneidad de actores y organizaciones. En muchos casos, la comunidad eclesial de base se ve favorecida de estar integrada al marco institucional católico, pues puede ser una caja de resonancia o un vehículo para alcanzar a las autoridades u otros actores de la sociedad secular.

Otro aspecto por ser discutido es si la era neoliberal y las reconfiguraciones de las subjetividades asociadas a esta han tenido impacto en las experiencias religiosas. Para el caso del Brasil, es conocida la masiva migración de católicos de sectores populares hacia el pentecostalismo. Esto se atribuye a los cambios culturales visibles en nuevas narrativas identitarias, como la del “emprededurismo”, que resaltan una confianza en la superación de las barreras de pobreza a través

del esfuerzo individual y una sobrevaloración de la esfera económica como aquella que dota de sentido a la existencia. En ese sentido, una subjetividad afirmada sobre la organización comunitaria y el compromiso político como medios para alcanzar el desarrollo personal y colectivo van perdiendo vigencia; en otras palabras, la teología de la liberación estaría quedando sin bases culturales que hagan factible la transmisión de su forma de espiritualidad (Vásquez, 1998).

Aparentemente, el pentecostalismo estaría acogiendo estos cambios culturales de manera más audaz que el catolicismo, lo que explicaría su significativo crecimiento en América Latina durante los últimos veinte años. Sin embargo, considero que este esquema interpretativo desconoce la posibilidad de que organizaciones católicas estén apropiándose de las formas culturales del neoliberalismo para la fidelización de sus seguidores. Llama la atención que los grupos católicos que atraen más vocaciones sacerdotales y que tienen un gran poder de convocatoria en el público juvenil sean de un perfil hostil al pluralismo como el Sodalicio de Vida Cristiana y Pro Ecclesia Sancta. ¿En qué medida la eficacia en el reclutamiento de estos grupos no está asociada a la comprensión y uso de los lenguajes culturales hegemónicos de la era neoliberal?

Por todo lo dicho, además de la dimensión histórica, pienso que debe prestarse mayor atención a la dimensión cultural detrás de estas formas de catolicismo posconciliar. La religión está ligada estrechamente con la construcción de subjetividades. Mirar desde dentro a estos sujetos y colectivos católicos puede dar muchas luces acerca de sus concepciones sobre su fe y de las implicancias de esta en su desenvolvimiento en la escena pública. Especial atención merecen las dinámicas de socialización y las prácticas culturales asociadas a estas, a través de las cuales los creyentes construyen e internalizan lenguajes teológicos y políticos. Esto es un gran vacío en la investigación y que puede ofrecernos elementos interesantes para el debate académico.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARMAS, Fernando. «La promoción de los estudios de la religión en el Perú (2003-2013)». *Blog personal del autor*. 4 de octubre. Recuperado de <http://historiadorfernandoarmasasin.blogspot.pe/2013/10/la-promocion-de-los-estudios-de-la.html?m=1>. 2013.
- ARMAS, Fernando. «Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual». En Armas, Fernando, Carlos Aburto, Juan Fonseca y José Ragas (eds.). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Instituto Riva-Agüero, pp. 11-50. 2008.
- BASTIAN, Jean-Pierre (coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica. 2004.
- BIDEGAIN, Ana María. *From Catholic Action to Liberation Theology. The Historical Process of the Laity in Latin America in the Twentieth Century*. Documento de Trabajo N° 48. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, The Helen Kellogg Institute for International Studies. 1985.
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press. 1994.
- Clark, Christopher y Wolfram Kaiser. *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. «La iglesia católica y las iglesias evangélicas». En *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Tomo III. Lima: CVR, pp. 385-490. 2003.
- DI STEFANO, Roberto. «¿De qué hablamos cuando decimos Iglesia? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico». En *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos y metáfora*, número 1, pp. 197-222. 2012.
- ESPINOSA, Oscar. «La Iglesia Católica y los pueblos indígenas de la Amazonía peruana en los siglos XX y XXI». En Romero, Catalina (ed.). *Diversidad religiosa en el Perú: miradas múltiples*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 41-59. 2016.
- ESPINOZA, Juan Miguel. «El diálogo entre la teología de la liberación y el mundo popular en el Perú: discurso teológico y práctica pastoral». En Romero, Catalina (ed.). *Diversidad religiosa en el Perú: miradas múltiples*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 131-152. 2016.
- FAGGIOLI, Massimo. «El Vaticano II y la Iglesia de los márgenes». En *La onda larga del Vaticano II. Por un nuevo posconcilio*. Santiago de Chile: Centro Teológico Manuel Larraín, pp. 115-132. 2017.
- FAGGIOLI, Massimo. *Vatican II: The Battle for Meaning*. Mahwah, NY: Paulist Press. 2012.
- GALILEA, Segundo. «Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla». En Alberigo, Giuseppe y Jean-Pierre Jossua (Eds.). *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, pp. 86-101.
- IBERICO, Rolando. *La Roma del Perú: resurgimiento católico, espacio público y política en Arequipa (1860-1925)*. Tesis de maestría en Historia. Pontificia Universidad Católica del Perú. 2017.

IBERICO, Rolando. *La república católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)*. Lima: Instituto Riva-Agüero y Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente. 2016.

IBERICO, Rolando (2015). «La fe de todos los siglos: una aproximación a la relación entre teología ultramontana e historiografía católica en el Perú». *Cultura y Religión*, año 9, número 1, pp. 9-33. 2015.

INSTITUTO DE OPINIÓN PÚBLICA– PUCP. *Religiones y religiosidad en el Perú de hoy*. Boletín N° 148. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de <http://iop.pucp.edu.pe/noticias/religiones-religiosidad-peru-hoy/>. 2017.

KLAIBER, Jeffrey. «¡Somos Iglesia!: la Iglesia del sur andino, 1960-2006». Armas, Fernando y otros (eds.). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, pp. 375-385. 2008.

KLAIBER, Jeffrey . *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. 3° Ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 1996.

LATINOBARÓMETRO. *Las religiones en tiempos del papa Francisco*. Santiago de Chile: Corporación Latinobarómetro. Recuperado de <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>. 2014.

LEVINE, Daniel. *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones. 1996.

PEÑA, Milagros. *Theologies and Liberation in Peru. The Role of Ideas in Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press. 1995.

PÉREZ, Rolando. «Actores y discursos religiosos en la protesta social». *Conexión*, año 4, número, 4, pp. 106-121. 2015.

PEW RESEARCH CENTER. *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Recuperado de <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>. 2014.

ROMERO, Catalina. «El Perú, país de diversidad religiosa». En Romero, Catalina (ed.). *Diversidad religiosa en el Perú: miradas múltiples*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.13-40. 2016.

ROMERO, Catalina (2014). «Transformaciones en el catolicismo y en la sociedad peruana en la segunda mitad del siglo XX». En Figueroa, Adolfo y otros. *Seminario El Perú de los últimos 50 años*. Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades, pp. 387-417. 2014.

ROMERO, Catalina. «Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú». En Romero, Catalina (coord.). *Religión y espacio público*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 17-36. 2008.

ROMERO, Catalina. *Iglesia en el Perú: compromiso y renovación (1958-1984)*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas. 1987.

VÁSQUEZ, Manuel. *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.