

La Iglesia y la república: perspectivas histórico-eclesiológicas sobre el bicentenario del Perú

Rolando Iberico Ruiz
Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2967-4036>

Correspondencia: ribericor@pucp.pe

Resumen

En el marco de la conmemoración del bicentenario de la independencia del Perú, el ensayo reflexiona sobre la trayectoria de la Iglesia católica en los últimos doscientos años en el Perú desde una clave histórico-eclesiológica. La clave histórica analiza los cambios en la relación entre la Iglesia católica, el Estado y la sociedad civil. Por otro lado, la clave eclésiología reflexiona sobre las actuales transformaciones dentro de la Iglesia que se presentan como nuevas oportunidades para la humanización, la democratización y la promoción de la dignidad humana en el actual contexto de crisis sanitaria, ecológica y sociopolítica. En este sentido, las circunstancias del presente abren desafíos para nuevos roles públicos de la Iglesia en el Perú del siglo XXI.

Palabras claves: Bicentenario del Perú, Iglesia católica, República, eclésiología, esfera pública, teología política.

Abstract

The commemoration of the bicentennial of the independence of Peru is an opportunity to reflect, from a historical-ecclesiological approach, on the trajectory of the Catholic Church in the last 200 years in Peru. The historical approach analyses the changes in the relationship between the Catholic Church, the state and civil society. On the other hand, the ecclesiological approach analyses on the current transformations within the Church that are new opportunities for humanization, democratization, and promotion of human dignity in the current context of health, ecological and socio-political crisis. In this sense, the current circumstances in Peru open challenges for new public roles of the Church in the 21st century Peru.

Keywords: Bicentennial of Peru, Catholic church, republic, ecclesiology, public sphere, political theology.



1. Introducción

La modernidad política en América Latina nació católica, es decir, la religión constituyó uno de los elementos de la legitimación política del discurso republicano¹. En este sentido, las repúblicas mantuvieron la comprensión colonial de la Iglesia como un conjunto de instituciones eclesiales adosadas al aparato estatal, en el que no existía una clara diferencia canónico-jurídica entre Estado e Iglesia (Di Stefano, 2012). No había diferencia entre ser ciudadano y católico. Por ello, en el Perú, se incluía en el artículo quinto de las Bases de la Constitución Política de la República Peruana del 16 de diciembre de 1822 que la naciente república reconocía de manera exclusiva como su religión la “Católica, Apostólica, Romana”². A diferencia del paradigma revolucionario francés que estableció la separación entre Estado y religión, el Perú nació abiertamente como una “república católica” con exclusión de otras formas de confesión cristiana y no cristiana. De esta manera, la naciente república mantenía la continuidad del catolicismo en la conformación de la estructura del nuevo sistema político.

La república católica constituyó la forma fundamental del régimen político durante casi un siglo de la historia política peruana. Así, las diversas constituciones mantuvieron la exclusividad del catolicismo en la república hasta la Ley 2193 de noviembre de 1915 que abrió la puerta a la libertad de cultos en el país. La promulgación de la ley se produjo tras décadas de debates políticos y progresiva secularización institucional del Estado (Armas, 1998). La apertura a la pluralidad religiosa significó el quiebre del exclusivismo católico —mantenido a través de la intolerancia religiosa—, aunque no la exclusión de la Iglesia católica de la vida política y pública del país.

1 Cf. François-Xavier Guerra (1992). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Mapfre; Jean-Pierre Bastian (eds.) (2004). *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*. México: FCE; Peer Schmidt, Sebastian Dorsch y Hedwig Herold-Schmidt (eds.) (2011). *Religiosidad y clero en América Latina – Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850). La época de las revoluciones atlánticas – The Age of Atlantic Revolutions*. Colonia, Viena: Böhlau Verlag.

2 <https://www.congreso.gob.pe/Docs/sites/webs/quipu/constitu/1822.htm>.

La nueva relación se expresó en las siguientes constituciones sin la exclusividad religiosa del catolicismo. En el artículo 86 de la Constitución de 1979, se afirma que

dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú. Le presta su colaboración. El Estado puede también establecer formas de colaboración con otras confesiones³.

El mismo artículo se repite en el número 50 de la actual Constitución de 1993 y da cuenta de un proceso de transformación en las relaciones institucionales entre el Estado, la Iglesia y la sociedad civil. El abandono del paradigma del Estado confesional es el resultado del proceso histórico de cambios producidos por la secularización y la diferenciación institucional entre el Estado, la Iglesia y la sociedad⁴.

Para la Iglesia católica, el paso del exclusivismo a la pluralidad se dio en el marco de un proceso de cambios institucionales, doctrinales y pastorales experimentados en los dos últimos siglos. Las transformaciones dentro del catolicismo peruano fueron producto de las repercusiones de procesos globales y nacionales, y cuyas consecuencias han aportado a la construcción del Estado y la sociedad civil en el Perú. En esta línea, el Concilio Vaticano II (1962-1965) y su

3 Constitución para la República del Perú (1979). <https://www4.congreso.gob.pe/comisiones/1999/simplificacion/const/1979.htm>

4 Para el filósofo Charles Taylor (2014), la secularización se puede comprender en tres niveles. La secularización institucional (secularización 1) es el proceso por el que se distinguen/separan las esferas eclesial y civil, a la par que los asuntos religiosos se consideran temas de la esfera privada. De esta manera, la sociedad política se conforma de creyentes y no creyentes. Este tipo de secularización no implica que la creencia y la práctica religiosa disminuyan entre la población (secularización 2), pero sí significa la pluralización de opciones de vida para los sujetos (secularización 3). Si se sigue a Taylor, la secularización ha seguido el primer y tercer modelo. Durante el siglo XIX, se fueron distinguiendo las esferas eclesiales y civiles, mientras la pluralidad de opciones de vida fue ganando legitimidad, especialmente, a lo largo del siglo XX.

recepción en América Latina han sido motores de una transformación inédita del catolicismo a favor de la construcción de una sociedad civil plural y comprometida con la democracia, la justicia y los derechos humanos.

Este ensayo reflexiona en clave histórico-eclesiológica la relación entre la Iglesia católica, el Estado y la sociedad civil en el Perú. Por un lado, en clave histórica, se analiza la ruptura de la república católica y el proceso de incorporación de la Iglesia en la sociedad civil desde asociaciones de fieles que han convertido a la Iglesia en una institución con una presencia pública y un rol relevante en el país. Por otro lado, en clave eclesiológica, las transformaciones actuales al interior de la Iglesia pueden abrir nuevos espacios de humanización, democratización y promoción de la dignidad humana en el actual contexto de crisis sanitaria, ecológica y sociopolítica.

2. Las claves históricas del catolicismo en el Perú: de religión oficial a institución de la sociedad civil

El término ‘república católica’ refiere a las repúblicas “donde el catolicismo era la religión del Estado con exclusión o restricción de otros cultos religiosos” (Serrano, 2008, p. 19). La exclusividad del catolicismo protegida por las constituciones y las leyes nacionales abrogó la posibilidad de la pluralidad religiosa en el Perú. La absoluta exclusividad se destaca en el uso del término “religión” en las constituciones como equivalente de lo que hoy denominamos “Iglesia católica” o “catolicismo”. En esta comprensión política de la religión, no había diferencia entre los términos, pues la única posible y verdadera religión era la católica; es decir, en los inicios de la república, las bases mismas del sistema consideraron al catolicismo como elemento articulador de la unidad y eje de la vida moral del país. La identidad entre nación peruana y nación católica estaba implícita en el reconocimiento constitucional.

La intolerancia religiosa era el eje organizador del modelo republicano católico. Detrás de esta idea, se encontraba el modelo regalista-galicano que había regido las relaciones entre la política y la religión. Este esquema teológico-político se sustentaba en la

confesionalidad católica de las autoridades y del conjunto de la nación, y fue la base del orden político del antiguo régimen. El príncipe era católico y como tal un defensor de la fe (Perreau-Saussine, 2011, pp. 15-42). No obstante, la experiencia traumática de la Francia revolucionaria y la Constitución civil del clero de 1790 mostraron la imposibilidad de mantener el modelo republicano y su apelación a la libertad como bases del orden político en paralelo a la exclusividad religiosa del catolicismo. La contradicción se hizo evidente pronto en la confluencia compleja y dinámica entre las ideas teológico-políticas del regalismo-galicismo con el ideario liberal. En las décadas siguientes a la independencia peruana, estas ideas se fusionaron para defender la importancia de la religión como fundamento legitimador del sistema y su necesaria subordinación al poder civil, pues la Iglesia era considerada como una institución adosada al Estado.

Políticos destacados de mitad del siglo XIX peruano eran representantes de esta tendencia político-teológica. Pedro Gálvez, miembro de la Convención nacional de 1855, durante el debate sobre la abolición del fuero eclesiástico, en diciembre de ese año, se preguntaba lo siguiente:

¿Qué diferencia hay entre los clérigos y los seglares, para que exijan ellos tanto para sí? No hay otra sino que ellos son verdaderos pastores, y estos las ovejas. Pero si esto es cierto, y sólo en lo relativo a lo espiritual, también lo es que ellos nos deben dar, ante todo, bueno ejemplo; y no lo es menos que ellos son también, en cuanto a lo temporal, ovejas cuyos pastores son los jefes de la Administración pública. (*Diario de Debates*, 1911, p. 49)

Gálvez era el vocero de esta visión política liberal-galicana. Por un lado, los clérigos debían estar sometidos a la ley civil como agentes estatales, pero sin detrimento de su autoridad espiritual sobre el conjunto del cuerpo de la república. En esta mirada fundacional sobre la organización política del Perú, la hipótesis era que la Iglesia aceptaba la sujeción al poder civil, pues a su vez este y sus funcionarios estaban afiliados a la Iglesia y ella daba garantía de orden y armonía social a la nación.

La resistencia al modelo político galicano y liberal emergió muy pronto. De la mano de clérigos como José Ignacio Moreno, desde la década de 1830, se rechazó el modelo de una “Iglesia nacional”. La alternativa era el ultramontanismo un movimiento que surgió como una fuerza política, teológica y espiritual de alcance global que moldeó el catolicismo occidental y latinoamericano durante el siglo XIX⁵. El ultramontanismo defendía la autoridad jurídico-doctrinal del papado y la distinción jurídica de la Iglesia respecto del Estado y la sociedad. Bajo la bandera del ultramontanismo, obispos y clérigos fueron gradualmente virando hacia Roma como única fuente de autoridad doctrinal y jurídica. Los ultramontanos peruanos mantuvieron una relación ambigua con la república que, aunque confesional en su constitución, no lo era en sus principios organizativos de carácter liberal. Defendieron la confesionalidad del Estado, pero buscaron afirmar la independencia jurídica de la Iglesia y su autoridad moral sobre la sociedad. De esta manera, el conflicto ideológico sobre la Iglesia y su papel en la república —caracterizado por la historiografía como un debate entre conservadores y liberales— fue más bien una disputa teológico-política sobre el modelo eclesiológico y su adaptación a la nueva república.

El debate entre ultramontanos y liberales-galicanos alcanzó su momento cumbre durante la Convención nacional de 1855 que dio forma a la, así llamada, Constitución “liberal” de 1856. El centro de la disputa se desarrolló sobre la afiliación católica del Estado y la autonomía de lo político. En el trasfondo de la disputa, subyacía el

5 Sobre el ultramontanismo y su rol en la configuración de la Iglesia y el catolicismo en el mundo pos-Revolución francesa, consultar: Arx, Jeffrey von (ed.) (1998). *Varieties of Ultramontanism*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press; Lambert, Émiel (ed.) (2002). *The Black International. L'International noire*. Lovaina: Universitaire Pers Leuven; Clark, Christopher y Wolfram Kaiser (eds.) (2003). *Culture wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Nueva York: Cambridge University Press. Para el caso latinoamericano, consultar: Cárdenas Ayala, Elisa (2018). *Roma: el descubrimiento de América*. México: El Colegio de México; Ramón Solans, Francisco Javier (2020). *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

modelo de Iglesia, la eclesiología, que hacía factible diversas maneras de comprender la relación con lo político. Por un lado, la intolerancia religiosa y la dependencia moral de lo político, y por otro, la tolerancia religiosa y la autonomía política respecto de la Iglesia. En la visión ultramontana, estaba implícita la necesidad de la autonomía eclesial frente al poder civil ante la no garantía de la confesionalidad de los agentes públicos. No obstante, los clérigos ultramontanos exigieron la necesidad de la intolerancia religiosa y la autoridad moral católica sobre el poder estatal (Iberico, 2016).

El debate político-teológico concernió la forma de la república y se saldó con la consolidación de un modelo eclesial *romanizado* en términos jurídicos y doctrinales. El ideal de una Iglesia nacional, como lo plantearon galicanos y regalistas en el antiguo régimen, era irrealizable en el contexto posrevolucionario francés. Por tanto, el modelo galicano se mostraba como una alternativa desfasada —propia de un orden político extinguido—, mientras que la eclesiología ultramontana de una Iglesia católica romanizada y distinta jurídicamente del Estado y de la sociedad hizo posible la progresiva secularización institucional del Estado a lo largo del siglo XIX⁶.

A su vez, esta misma Iglesia ultramontana promovió, a través de sociedades, el involucramiento de sus fieles, laicos y laicos, en la defensa de los intereses eclesiales y la promoción del catolicismo en la esfera pública. En 1867, el obispo de Huánuco, Teodoro del Valle, fundó junto a un grupo de laicos la “Sociedad Católico-Peruana” que se extendió a otras ciudades del país (Klaiber, 1988, p. 102). En su discurso inaugural, Del Valle establecía una diferencia entre los “simplemente católicos y los que son católicos soldados”. Estos últimos debían estar prestos a oponerse y combatir a los enemigos del catolicismo: el protestantismo, el racionalismo, el indiferentismo religioso, el positivismo y el panteísmo

6 A pesar del rechazo de la Iglesia, la secularización institucional del Estado avanzó como ocurrió con la legislación y el registro de nacimientos y defunciones. Este proceso secularizador institucional abrió paso a la parcial secularización de la sociedad en el país. Sobre el caso de las defunciones, consultar: Ramos, Gabriela (2012). “Transiciones sombrías: Iglesia, Estado y los registros de defunciones en el Perú”, en: *Histórica*, pp. 85-112, vol. 36, nº 2. Lima.

(Klaiber, 1988, p. 102). La “Sociedad” se opuso en la prensa y en actos públicos a la discusión sobre la tolerancia de cultos en el Congreso de 1867 (García Jordán, 1988, p. 64).

Tras el afianzamiento del ultramontanismo en la Iglesia peruana, la retórica pontificia orientó las relaciones entre la Iglesia, el Estado y la sociedad. En este sentido, la emergencia de asociaciones laicales fortaleció el catolicismo como una “religión pública” tanto a nivel de la sociedad política como de la civil. A decir de José Casanova, una “religión pública” es la que se caracteriza por sus intervenciones en la esfera pública para tomar parte de los procesos de disputa, legitimación discursiva y redefinición de fronteras institucionales (1994, pp. 65-66, 217-219). Por lo tanto, desde la década de 1860 en adelante, el catolicismo peruano participó activamente en los debates de secularización institucional del Estado y la sociedad, así como en la movilización de laicas y laicos, y en manifestaciones de defensa y promoción de la fe católica. El catolicismo se resistió, desde la esfera pública, a los cambios que afectaban sus privilegios jurídicos, como la confesionalidad del Estado, así como la apertura a otras formas de comprender la vida, traídas por los protestantes, liberales y otros grupos de la sociedad peruana. Por ello, el catolicismo fue identificado como una fuerza conservadora e, incluso, reaccionaria por sus opositores.

No obstante esta compleja relación, el catolicismo peruano colaboró en la forja de la esfera pública. Desde el proyecto de Constitución de 1860 elaborado por Bartolomé Herrera en adelante, la Iglesia católica buscó influir en la construcción del Estado y la sociedad. De esta manera, la Iglesia peruana y el laicado militante participaron activamente en las disputas sobre la secularización de los registros públicos, en la emergencia de los partidos políticos modernos, en la promoción de asociaciones caritativas y apolégicas de laicas y laicos, en la cuestión social y el debate indigenista (Cubas, 2018). Por tanto, la Iglesia católica no estuvo ausente del debate público y la propuesta de una visión del país unido y armónico sustentado en la total afiliación religiosa de la ciudadanía.

En este sentido, se comprende el movimiento hacia la política para forjarla de acuerdo con las exigencias morales del catolicismo.

En 1913, en Arequipa, se funda el Partido Católico con la finalidad de competir en las elecciones para tener una incidencia real en el aparato estatal y moldearlo acorde a los valores católicos. El Partido era un ejemplo del involucramiento laical en la configuración de alternativas políticas católicas ante la crisis del civilismo peruano. Es interesante destacar que el Partido Católico nació en Arequipa, una ciudad con una larga trayectoria católica, por lo que recogió los intereses descentralistas de la ciudad en su proyecto político. Además, la apuesta partidaria recibió el apoyo oficial del obispo de la ciudad Mariano Holguín, conocido en la ciudad como un activo promotor de los Círculos Obreros Católicos y del catolicismo social (Cubas, 2017, pp. 33-38; Iberico, 2017, pp. 78-84).

No obstante los esfuerzos católicos, la ley de libertad de cultos de 1915 significó la quiebra del ideal de una nación peruana católica, pues en adelante los no católicos pasaban del anonimato a la publicidad en la sociedad civil y política. La libertad de culto fue el logro del activismo político y cívico de cristianos no católicos y liberales que buscaban modernizar la sociedad peruana (Fonseca, 2002). El movimiento hacia la esfera pública, iniciada con la desafiliación del Estado reclamada por los ultramontanos, se afianzó con el reconocimiento del pluralismo religioso. El Partido Católico, las asociaciones de laicos y las intervenciones de los obispos a través de sus cartas pastorales dieron cuenta de un involucramiento eclesial en la sociedad política y civil. A pesar de no reconocer o buscar suprimir la emergente pluralidad religiosa y política, el catolicismo se abrió paso en medio de la secularidad de la esfera pública, cuyos pronunciamientos eran equivalentes, al menos formalmente, a los de otros actores sociales y políticos.

3. La gesta de una Iglesia profética para tiempos de crisis

La emergencia de nuevos actores políticos y sociales durante el siglo xx, así como la mayor conciencia de la pobreza, la violencia y la marginación afectaron a la Iglesia católica y su concepción de lo social y lo político. En este proceso de cambio eclesial, el laicado jugó un papel muy importante, especialmente a través de la Acción Católica —fundada en 1935 como

expresión local del apostolado laical promovido por Roma. Si bien en sus primeros años la Acción Católica mantuvo la continua oposición a la secularización institucional del Estado, en los años siguientes, jugó un papel crucial como laboratorio de conciencia crítica sobre la situación del país para sus miembros. Por ello, la autocrítica de la Acción Católica de inicios de 1950 sobre el papel de los católicos en el país y su vuelco hacia la cuestión social de la pobreza desembocó en nuevas apuestas políticas y sociales que abogaban por una reforma seria para el país (Klaiber, 1988, pp. 325-326). El nuevo compromiso laical se manifestó en la fundación del Partido Demócrata Cristiano en 1956 como medio eficaz para la acción política directa en pos de una reestructuración de la política y la sociedad peruana (Klaiber, 1988, p. 326).

La situación del país provocó, asimismo, una reacción del episcopado a través de la “Carta pastoral colectiva del Episcopado peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en la república” de enero de 1958. El documento colectivo denunciaba las diferencias sociales producidas por el sistema económico que iban “gestando una distinción entre zonas que se han desarrollado con otras que permanecen en un nivel rudimentario” (*Carta pastoral*, 1958). El mismo documento convocó a la Primera Semana Social en el Perú, de agosto de 1959, que constituyó una incursión de la Iglesia en su conjunto (obispos, religiosos y laicos) en el debate público para estudiar y proponer alternativas contra la pobreza y el subdesarrollo del país. Como trasfondo de este proceso de involucración de los católicos en el debate público sobre la pobreza y la injusticia, se encontraba un proceso de renovación interior de la Iglesia misma. La renovación se daba en diversos espacios pastorales de la Iglesia. Las congregaciones religiosas extranjeras implementaron estrategias pastorales que vinculaban catequización con desarrollo social tanto en las nuevas barriadas como en las zonas rurales. Igualmente, el arzobispo de Lima inició la Misión de Lima en 1957 para evangelizar en clave social los barrios emergentes de la ciudad (Klaiber, 1988, pp. 335-353).

El *aggiornamento* eclesial encontró en el Concilio Vaticano II su punto de llegada y partida para una nueva manera de ser Iglesia y creyente. El impacto del Vaticano II y su recepción continental en

la conferencia episcopal de Medellín (1968) forjaron una identidad eclesial al conjunto de los miembros de la Iglesia. Los católicos se comprendieron como el Pueblo de Dios peregrinante en las categorías espaciotemporales del Perú. El Vaticano II introdujo la historia como un *locus theologicus* para el discernimiento de la acción y la reflexión de la Iglesia. Asimismo, uno de los cambios más importantes fue la introducción de un nuevo estilo discursivo, el género pastoral, que buscaba expresar en palabras lo que la Iglesia deseaba ser (O'Malley, 2007, pp. 67-68). Frente a los anatemas del magisterio anterior, las palabras iniciales de las constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* expresan con profundidad el deseo de constituir una nueva manera de ser Iglesia⁷.

En consonancia con el llamado del episcopado en Medellín a optar radicalmente por la justicia y la paz, la Iglesia peruana volcó sus esfuerzos a colaborar en la transformación de las estructuras de injusticia y violencia institucionalizadas del país. La Iglesia se tornó en una institución clave para desafiar discursiva y pastoralmente la opresión económica, la represión política, las violaciones de los derechos humanos y la pobreza estructural del país. Si bien el movimiento inicial involucró a una élite eclesial “progresista”, el nuevo proceso de la Iglesia se consolidó gracias a la teología de la liberación y el movimiento adjunto (Klaiber, 1988, pp. 384-385).

La publicación de “Teología de la liberación. Perspectivas” en 1971 del teólogo Gustavo Gutiérrez dio carta de naturaleza a una orientación profética para la Iglesia en el contexto del Perú y del continente de entonces. En palabras de Gutiérrez,

7 “Cristo es la luz de los pueblos. [...] Y porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1).

“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS 1).

la pregunta por la significación teológica de la liberación es, en realidad, una cuestión “sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia”. [...] Hoy la gravedad y amplitud del proceso que llamamos de liberación es tal, que la fe cristiana y la iglesia son puestas radicalmente en cuestión. (1972, pp. 17-18)

Por tanto, en el escenario de las reformas estructurales del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (GRFA), la Iglesia asumió una actitud de colaboración crítica con el régimen reformista expresada en la aprobación del mismo y en una actitud de oposición contra la represión y el autoritarismo (Klaiber, 1988, pp. 389-391). En este proceso de crítica cooperación, los católicos buscaron responder a la pregunta de Gutiérrez “sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia” (1972, p. 16).

La década de 1970 fue para la Iglesia peruana un tiempo de emergencia y consolidación de una religión pública de características proféticas, es decir, dispuesta a denunciar públicamente la represión política, el monopolio político de las élites, la formación política de sus miembros y la elaboración de una reflexión teológica sobre la situación del país (Casanova, 1994, pp.121-126). La transformación eclesial se expresó fundamentalmente en la opción preferencial por los pobres que entendió la misma historia humana como historia de la salvación. De esta manera, la Iglesia peruana se esforzó por constituir al “pobre” como sujeto histórico involucrado en el proceso de cambiar la sociedad peruana (Romero, 1985, p. 17). En esta labor, actores de la Iglesia estuvieron abiertos a dialogar con sectores de izquierda para encontrar puntos comunes en la búsqueda de un país más justo y solidario (Iberico, 2019). La conformación de la Iglesia del sur andino como una de las áreas de mayor colaboración entre prelados, presbíteros, religiosas y laicos gestó un espacio de avanzada eclesial para la reflexión y la acción social (Klaiber, 1988, pp. 437-440)⁸.

8 Los pronunciamientos de los obispos del sur andino se encuentran reunidos en *La señal de cada momento. Documentos de los obispos del Sur Andino 1969-1994*. Selección y presentación Andrés Gallego (1994). Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

La Iglesia peruana del posconcilio encontró en la acción sociopolítica una manera de incidir en el debate público. A través de cartas pastorales, institutos de investigación católicos, agencias de cooperación, la formación laical, la acción socio-eclesial y la inserción en los movimientos sociales, los miembros de la Iglesia peruana participaron activamente en la formación de una conciencia eclesial comprometida con el país, su quehacer sociopolítico y el sueño de una república justa para todas y todos los peruanos⁹. En este proceso, la acción eclesial en la esfera pública reconocía la legitimidad del pluralismo político y social. Además, los miembros de la Iglesia contribuyeron al fortalecimiento de la democracia y la sociedad civil en el Perú contemporáneo (Romero, 2008)¹⁰.

El desplazamiento hacia la cooperación con las propuestas reformistas en el Perú desde la opción por los pobres también generó profundas resistencias en otros sectores al interior de la Iglesia católica. Esta nueva pluralidad interna estuvo marcada por tensiones teológico-políticas contrarias al diálogo con marcos conceptuales marxistas y seculares. En esta línea, Peña (1995) identificó en los ochenta la tensión entre los sectores católicos vinculados al movimiento liberacionista y

9 En el ámbito de formación de laicos, consultar: Espinoza, Juan Miguel (2016). “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*, pp. 131-152. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

10 Numerosas de las intervenciones públicas de los agentes eclesiales peruanos fueron reunidas, junto a pronunciamientos de otras iglesias latinoamericanas, en la colección “Signos”. Cf. *Signos de liberación: testimonios de la Iglesia en América Latina, 1969-1973* (1973). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones; *Signos de lucha y esperanza: testimonios de la Iglesia en América Latina, 1973-1978* (1978). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones; *Signos de vida y fidelidad: testimonios de la Iglesia en América Latina, 1978-1982* (1983). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones; *Signos de nueva evangelización: testimonios de la Iglesia en América Latina, 1983-1987* (1988). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones; *Signos de identidad solidaria: testimonios de la Iglesia en América Latina, 1988-1992* (1993). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones; *Signos de cambio y búsquedas: testimonios de la Iglesia en América Latina, 1993-1998* (1998). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

las redes del Sodalicio de Vida Cristiana. Con el ascenso de Juan Pablo II al solio pontificio se inició un proceso de revisión de la reflexión y acción pastoral de la teología de la liberación¹¹. Asimismo, el conflicto armado interno radicalizó estas tensiones a causa de la polarización política de los actores sociales y eclesiales en la esfera pública. Por lo tanto, tanto los cambios eclesiales como los nacionales promovieron una reflexión sobre cómo promover el cambio social y qué tipo de involucración debían tener los católicos, desde las jerarquías hasta los agentes pastorales (Espinoza, 2018, pp. 21-22).

La crisis de la institucionalidad democrática y la implementación del neoliberalismo durante el gobierno de Alberto Fujimori fortalecieron los frentes para la acción católica en clave sociopolítica como la defensa de los derechos humanos. En paralelo, se han fortalecido nuevas redes católicas, articuladas a comunidades evangélicas y pentecostales, desconfiadas de la creciente secularización y pluralización de la sociedad peruana. De la mano del episcopado del cardenal Juan Luis Cipriani, arzobispo de Lima entre 1999 y 2019, se produjo un giro teológico-político contrario a los sectores eclesiales, como los asociados a la teología de la liberación y su agenda de derechos. En las últimas dos décadas, este giro ha forjado una identidad pública del catolicismo peruano absolutamente opuesta al compromiso con los cambios culturales y sociales en el país (Pásara e Indacochea, 2014). El colectivo denominado “Marcha por la Vida”, que reúne a redes católicas y evangélicas, ha promovido la agenda de los llamados “valores innegociables”, es decir, la defensa de la vida desde su concepción, de la familia tradicional y de la responsabilidad exclusiva de los padres en la educación de los hijos. Su mayor espacio de acción ha sido la convocatoria a una marcha anual contra el aborto y a favor de la familia heteroparental.

Junto a este sector, conviven los grupos católicos asociados a la teología de la liberación, a ONG de desarrollo social y redes de derechos humanos que mantienen una apertura a la negociación pública y orientados hacia las reivindicaciones sociopolíticas de las mayorías

11 Consultar las instrucciones sobre la teología de la liberación de 1984 y 1986 de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

marginadas. Esta situación ha generado tensiones intracatólicas que se vinculan a la polarización del debate político y social del país. De esta manera, la exclusiva defensa de los innegociables se suele asociar al mantenimiento del modelo neoliberal y de políticas autoritarias y moralistas para la sociedad. Igualmente, la apuesta por la justicia social de ciertos sectores católicos se vincula con modelos de desarrollo político y económico que enfatizan la colectividad y la reforma del sistema económico. Por lo tanto, las tensiones internas del catolicismo también están presentes en el debate público peruano, como la pretensión imponer la noción de un “voto católico” en contra de candidatos que favorezcan el aborto, la eutanasia, las uniones homosexuales, la ideología de género y, más recientemente, el comunismo¹². Finalmente, la aparente irresolución de estas tensiones mella el proceso de recepción eclesiológica del Vaticano II, impide la apertura ecuménica del catolicismo a la creciente diversidad religiosa y a la negociación con las transformaciones culturales del país.

4. Reflexiones finales: ¿qué Iglesia ser para el Perú del bicentenario?

El reconocimiento en la actual Constitución de que la Iglesia católica es un “elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú” recoge la contribución del catolicismo a la formación del Estado y la sociedad civil, tanto desde su intervención pública como los debates doctrinarios sobre la forma republicana¹³. Desde una mirada contemporánea, hoy es impensable el modelo de república querido por los ultramontanos a mitad del siglo XIX, pero es innegable su contribución a la forja de argumentos y a las ideas sobre qué Estado y qué sociedad se quería para el Perú. Asimismo, la intervención de la Iglesia en los debates sobre la cuestión social y la pobreza desde la

12 Cf. César Félix Sánchez Martínez, “El voto católico: un deber moral”, en <https://ucsp.edu.pe/el-voto-catolico-un-deber-moral/>.

13 Se requiere un estudio que reconstruya el debate tenido en la Asamblea constituyente de 1978 sobre la formulación del artículo 86 de la Constitución de 1979.

segunda mitad del siglo xx fueron cruciales en la toma de conciencia de la necesidad de una reforma estructural para incluir a los marginados del país. Por lo tanto, la Iglesia católica ha sido forjadora de narrativas e ideales nacionales que han involucrado activamente a sus miembros en la esfera pública y la acción sociopolítica.

Sin embargo, las últimas dos décadas se han ahondado las tensiones intracatólicas. La plataforma de los innegociables queda como uno de los rostros más visibles de la acción pública de la Iglesia en la sociedad civil y política en el Perú reciente. Esta tendencia pretende monopolizar la esfera pública con la imposición jurídica de un modelo familiar ideal —la familia heteroparental— y de un modelo de sociedad regido por la moral familiar y sexual cristiana. Esta comprensión de la religión como defensora solo de los innegociables corre el riesgo de volver irrelevante la presencia pública de la Iglesia en la sociedad civil del país respecto de temas como los derechos humanos, la crisis climática, la injusticia social, entre otros. Además, esta plataforma paradójicamente promueve una privatización de la religión al reducir la acción eclesial a la defensa de valores familiares comprendidos en términos privados: educación parental de los hijos y oposición a las uniones homosexuales, al aborto, a la contracepción y a la eutanasia; es decir, la fe solo tiene relevancia para influir en marcos legales referidos a la moral familiar y sexual.

Es indudable que las tensiones internas catolicismo han afectado las posibilidades de establecer compromisos teológicos y políticos. En esta línea, la propuesta del cardenal de Chicago Joseph Bernardin, en 1996, de encontrar un “terreno común” (*common ground*) a las diferencias —aparentemente irreconciliables— entre católicos debería ser la primera apuesta de la Iglesia en los siguientes años¹⁴. Es necesario construir un consenso teológico para las divergentes culturas políticas del catolicismo peruano que promueva una presencia crítica de la fe en los debates públicos del país.

14 La propuesta del cardenal Bernardin fue recogida en la “Catholic Common Ground Initiative” fundada en 1996. Sobre la iniciativa, consultar: <https://catholiccommonground.org/about-the-catholic-common-ground-initiative/>

Ahora bien, ¿dónde encontrar las bases de este “terreno común”? Desde la perspectiva del Concilio Vaticano II, la Iglesia en su conjunto tiene que releer con calma y profundidad espiritual los principios claves de la fe expuestos en los documentos conciliares. La defensa de la vida, por dar un ejemplo, nos pone en la perspectiva grande de la vida como don de Dios-amor que nos compromete con toda forma de vida, desde su inicio hasta su fin. En esta línea, la defensa de la vida no puede reducirse a la oposición al aborto y a la eutanasia, y a las campañas para evitar su legalización. La defensa de la vida se extiende a toda forma de violencia y desigualdad que amenaza la posibilidad de vida digna y justa de cada ser humano. Esto incluye, por supuesto, la crítica y la transformación de las estructuras injustas presentes en el sistema económico, social, cultural y político que atentan contra la vida; es decir, la defensa de la vida no se puede agotar en la oposición al aborto, sino que se extiende como grito profético a toda amenaza a la vida, especialmente de los pobres y los marginados de nuestra sociedad. Callar y dejar de actuar en un lado o en otro del espectro católico nos hace cómplices de la muerte presente tanto en el aborto como en las estructuras injustas del sistema.

En esta línea, la Iglesia en su conjunto está invitada a abrirse a la complejidad del mundo contemporáneo peruano, con sus desafíos y oportunidades. La apertura puede generar espacios de colaboración, y no solo de confrontación u oposición. La trayectoria histórica de la Iglesia en el Perú del posconcilio da cuenta de un intento de “hacerse pueblo” con el pueblo peruano, en sus luchas por la justicia y en la construcción de un país más solidario¹⁵. Por supuesto, esta apuesta también implicó en algunas ocasiones situaciones de conflicto entre

15 En la exégesis de la parábola del buen samaritano, Francisco afirma que el hacerse prójimo del samaritano es una manera de “hacerse presente ante el que necesita ayuda”, pues la vida del golpeado interpela hacia una “responsabilidad sobre el herido que es el pueblo mismo y todos los pueblos” (*Fratelli tutti*, n° 79, 81). La opción teológico-política de la Iglesia peruana se orientó hacia la responsabilidad con la mejora de las condiciones de vida de los peruanos, como acto constituyente del acto del anuncio salvífico de Dios.

obispos y agentes pastorales y que dieron paso a nuevas reflexiones y profundizaciones. Este proceso eclesial de caminar, reflexionar y renovar recoge el llamado conciliar a la constante reforma para permanecer en la fidelidad a Cristo en cada contexto histórico¹⁶.

En el actual escenario de la crisis sanitaria y política, la Iglesia católica ha dado muestra de la actualidad y el valor de su acción como “religión pública”. Por un lado, la Iglesia católica ha jugado un rol crucial en articular y darle alcance nacional a esfuerzos locales contra la COVID-19. Los programas “Denles ustedes comer” para garantizar la seguridad alimenticia de las zonas más pobres del país; “Respira Perú” que, mediante donación de equipos médicos para fortalecer el frágil sistema de salud público; y “Resucita Perú ahora” como plataforma de diálogo entre diversas organizaciones de la sociedad civil (Espinoza, 2020) son algunas muestras de esta labor. De igual manera, la Conferencia Episcopal Peruana junto a la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, la Asociación Civil Transparencia y la Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (Unicep) promovieron una “Proclama ciudadana. Juramento por la Democracia” para crear una plataforma de consenso frente a la polarización política de la segunda vuelta electoral¹⁷. La respuesta de la Iglesia, tanto en su accionar como en su capacidad articuladora de las instituciones de la sociedad civil, da cuenta del compromiso eclesial con ciertos valores como la justicia

16 El decreto *Unitatis redintegratio sobre el ecumenismo* afirma en su número 6: “Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad hasta el punto de que si algunas cosas fueron menos cuidadosamente observadas, bien por circunstancias especiales, bien por costumbres, o por disciplina eclesiástica, o también por formas de exponer la doctrina —que debe cuidadosamente distinguirse del mismo depósito de la fe—, se restauren en el tiempo oportuno recta y debidamente”.

17 La “Proclama ciudadana” se puede consultar en <https://noticias.iglesia.org.pe/wp-content/uploads/2021/05/Proclama-Ciudadana-1.pdf>. La jura de la “Proclama” por parte de los candidatos Pedro Castillo (Perú Libre) y Keiko Fujimori (Fuerza Popular) se realizó el 17 de mayo de 2021. Fue presidida por el cardenal Pedro Barreto SJ. La Coordinadora Nacional de Derechos Humanos se retiró de la Proclama Ciudadana el 16 de mayo.

social, la solidaridad, los derechos humanos y la defensa de la vida.

En el marco del bicentenario de la independencia, vale la pena hacer memoria de la trayectoria histórico-teológica de la Iglesia peruana. En ella, se pueden encontrar los elementos de la construcción del Estado y la sociedad peruana, así como nuevas inspiraciones para contribuir como una religión pública profética a los cambios que el Perú contemporáneo requiere para constituirse como una sociedad más equitativa, justa y solidaria. Asimismo, la Iglesia debe abrirse a los desafíos sociales y culturales que irán transformando la sociedad peruana en los siguientes años: enfoque de género, el matrimonio igualitario, la discusión sobre el aborto y la eutanasia, entre otros.

Con miras a este tiempo de conmemoración, toca a la Iglesia en su conjunto realizar un balance de su camino como el pueblo de Dios en el Perú a partir de algunas preguntas: ¿qué Iglesia se quiere ser en el mundo peruano?, ¿cómo se quiere aprender a vivir en el marco de desafíos del mundo peruano?, ¿con qué agendas se quiere contribuir al país?, ¿se renunciará definitivamente a la tentación de monopolizar la esfera pública?, ¿se reconocerá la riqueza de la pluralidad de opciones de vida que emergen en el país? Algunas opciones por la justicia, el bien común, la solidaridad y la democracia se cimentan en la trayectoria del catolicismo peruano posconciliar, mientras otras comienzan a responderse como ha dado cuenta el compromiso eclesial en lo que va desde el inicio de la pandemia y el ahondamiento de la crisis política reciente. No obstante, las preguntas no tienen aún respuestas claras. Tal vez allí está lo bello y desafiante de este camino. Nos toca escribir las respuestas como el pueblo de Dios que peregrina con amor profundo y solidaria justicia en nuestro querido país: el Perú de “todas las sangres”.

Referencias

- Armas Asín, F. (1998). *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa: Perú, siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press.
- Congreso de la República del Perú (1911). *Diario de Debates. Convención Nacional (1855-1856)*. Lima: Empresa tipográfica “Unión”.
- Cubas Ramacciotti, R. (2017). “La Rerum Novarum y su influencia en el catolicismo social peruano: la experiencia de los Círculos Obreros Católicos (1891-1931)”, en *Revista de Historia y Geografía*, n. 36, pp. 21-43. Santiago de Chile.
- (2018). *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935). Faith, Workers, and Race before Liberation Theology*. Leiden, Boston: Brill.
- Di Stefano, R. (2012). “¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1, pp. 197-222. Bizkaia (España).
- Episcopado peruano (1958). *Carta pastoral colectiva del Episcopado peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en la república*. Lima. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/52641>
- Espinoza Portocarrero, J. M. (2018). “Catolicismo, espacio público y cultura en el Perú contemporáneo: claves históricas para una agenda de investigación”, en *Argumentos*, n. 1, año 12, pp. 14-24. Lima.

- (2020). “The COVID-19 Pandemic and the Peruvian Catholic Church. A New Stage in Its Reception of Vatican II?”, en *Lumen Et Vita*, vol. 11, n. 1, pp. 1-11. Boston.
- Fonseca Ariza, J. (2002). *Misioneros y civilizadores. Protestantismos y modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García Jordán, P. (1988). “Iglesia y vida cotidiana en el Perú finisecular. Conflictos alrededor de la religión, el matrimonio y la muerte” en *Boletín Americanista*, n° 38, pp. 63-75. Barcelona.
- Gutiérrez Merino, G. (1977) [1972]. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Octava edición. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Iberico Ruiz, R. (2016). *La república católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (1855-1860)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Fundación Bustamante de la Fuente.
- (2017). *La Roma del Perú: resurgimiento católico, espacio público y política en Arequipa (1860-1925)*. Tesis de Maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- (2019). “Jeder Peruaner soll seine Zukunft selbst bestimmen. Laien, historische Wende und öffentliches Engagement in Peru (1962-1971)”, en Eckholt, Margit (ed.). *Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche*, pp. 81-98. Mainz: Matthias Grünewald.
- Klaiber, J. (1988). *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Segunda edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- O'Malley, J. (2007). “Vatican II: Did Anything Happen?”, en Schultenover, David (comp.). *Vatican II. Did Anything Happen?*, pp. 52-91. Nueva York, Londres: Continuum.

- Pásara, L. & Indacochea, C.(2014). *Cipriani como actor político*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Peña, M. (1995). *Theologies and Liberation in Peru. The roles of Ideas in Social Movements*. Filadelfia: Temple University Press.
- Perreau-Saussine, É. (2011). *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Romero, C. (1985). *Iglesia peruana: cambio y continuidad. Naturaleza y sentido de su transformación*. Working Paper 47. Notre Dame, Indiana: Kellogg Institute. University of Notre Dame.
- (2008). “Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú”, en Romero, Catalina (ed.). *Religión y espacio público*, pp. 17-36. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (2014). *La era secular*. Tomo I. Barcelona: Editorial Gedisa