

Los católicos y la Iglesia en el Perú. Un enfoque desde la antropología de la religión

“Catholics and the Church in Peru. An approach from the anthropology of religion”

Veronique Lecaros¹

Pontificia Universidad Católica del Perú

lecarosv@gmail.com

Resumen

Este artículo se propone analizar las diferentes aristas de la actual paradoja eclesial en Perú. Según los parámetros escogidos, existen indicios que confirman un alejamiento entre la jerarquía y la feligresía y otros que por el contrario, demuestran una presencia social persistente y hasta renovada de la Iglesia. Investigamos la compleja relación entre clero y laicos a partir de la práctica sacramentaria, la piedad popular y el rol e influencia social de la Iglesia. Se nota una creciente desarticulación entre las normas de la institución y la práctica sacramentaria de los católicos quienes por falta de oferta clerical (problema endémico en Perú) y por falta creciente de interés, acuden cada vez menos a ellos. La piedad popular mantiene un aparente dinamismo pero hay signos de debilitamiento en el cotidiano de los fieles y se nota una creciente transformación de las grandes manifestaciones, fiestas y procesiones, en festival. Sin embargo, la Iglesia mantiene como institución un prestigio excepcional, muy superior a todas las demás instituciones. Juega un papel social importante, supliendo a menudo la falta de las demás instituciones y sus principios siguen influenciado la opinión pública aunque, por lo general, esto no implique un cambio de actuar.

Palabras clave: Iglesia católica peruana; práctica sacramentaria; presencia social de la Iglesia.

Abstract

This article aims at analyzing the different facets of the present ecclesiastical paradox in Peru. According to the chosen parameters, there are indices which confirm an estrangement between the hierarchy and the grey or which, on the contrary, show a lasting and even renewed social Church presence. We analyze the complex relationship between clergy and laity on the basis of sacramental practice, popular piety and Church's social role and influence. A growing disjunction between the institution norms and the Catholics' sacramental practice can be observed; for lack of clerical offer (a long-term problem in Peru) and of laity's interest (a new problem in Peru), the sacramental practice is diminishing. Popular piety keeps an apparent dynamism nevertheless it shows signs of weakening in daily

¹ Doctora en Teología católica, Universidad de Estrasburgo, Francia. Docente en el Máster en Gerencia Social y en el Seminario de los doctorandos en Ciencias Sociales, PUCP. Investigadora en temas religiosos peruanos en la PUCP y en la Universidad jesuita Antonio Ruiz de Montoya, miembro del SIER, Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Religión.

life and big public demonstrations like “fiestas” and religious processions, tend to turn into festivals. Nonetheless, the Catholic Church remains a highly prestigious institution, much more than any other institution. It plays an important social role, often making up for the lack of other institutions. Its principles go on influencing public opinion although it does not often imply a change in people’s attitude.

Key words: Peruvian Catholic Church; sacramental practice; social role of the Peruvian Church.

Introducción

En sus investigaciones en Huaycan (barrio “marginal” de Lima), la antropóloga Emilie Doré constata que con la excepción de una pequeña minoría implicada en las parroquias y otros grupos, la gran mayoría de los que se identifican como católicos hacen una “declaración puramente formal que no implica una práctica consciente y constante de la religión católica”. Doré anota que “el catolicismo a veces es vivido no como una religión, sino como una elección por defecto, la elección del menor compromiso” (Doré 2012: 35, 36)². El alejamiento de la Iglesia y de sus normas por la feligresía constituye un reto relativamente nuevo para el clero y los religiosos (Herrera 2010) y se puede observar concretamente en la caída de la práctica sacramentaria. Los últimos papas expresan de manera recurrente su preocupación por la situación actual en América Latina. Según afirmó Benedicto XVI en su discurso inaugural a la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe, en Aparecida (2007): “se percibe un cierto debilitamiento de la vida cristiana en el conjunto de la sociedad y de la propia pertenencia a la Iglesia católica debido al secularismo, al hedonismo, al indiferentismo y al proselitismo de numerosas sectas, de religiones animistas y de nuevas formas seudoreligiosas” (§3). De hecho, la proporción de católicos en América Latina está disminuyendo fuertemente. En el Perú, según los censos pasamos de 96.4 % en 1972 a 81.33 % en 2007; las últimas encuestas confirman la tendencia: para el WV6 de 2012, 73.4 % de las personas se identifican como católicas y para el latinobarómetro del 2013, 77 % lo hacen³.

Sin embargo, varios especialistas de los temas religiosos no concuerdan con estas apreciaciones; Catalina Romero ponderando la obra de Manuel Marzal, considera que el antropólogo escribió su último libro, *Tierra encantada* (2002), para decirnos que América Latina no seguía el camino del desencanto descrito por Max Weber (Romero 2013: 607). En todas las encuestas en América Latina y en Perú en particular, la Iglesia es de lejos la institución con mayor prestigio y se involucra socialmente de múltiples maneras en general a pedido de la población. Esta presencia y valoración de la institución ha llevado al especialista de la religión en América Latina Edward Cleary a escoger un título provocador para uno de sus últimos libros, *¿Cómo América Latina ha salvado el alma de la Iglesia? (How Latin America saved the soul of the Church?)*, (2009).

Según los parámetros escogidos, podemos encontrar indicios que confirman un alejamiento de la feligresía o por el contrario, una presencia persistente y hasta renovada de la

² A la pregunta, “¿tienes una religión?”, una mujer le responde: “no, soy católica, por tradición, digamos”. El catolicismo, en este caso, es vivido como una religión por descarte, que no significa nada concreto.

³ Referencia de la Encuesta Mundial de Valores (WV6), 2012, hecha por Catalina Romero: [WV6_Results_Peru_2012_v_2014_04_28.pdf](#)

Iglesia⁴. Este artículo se propone analizar las diferentes aristas de la paradoja para así tratar de dirimir o de entender cómo funciona la compleja relación entre la institución y su feligresía. Analizaremos la situación a partir de tres parámetros que corresponden a los diferentes aspectos de la relación entre la institución y su feligresía. La práctica sacramentaria corresponde a las exigencias que la institución fija a los fieles. El clero, en particular en los últimos años registra sigilosamente los sacramentos que administra y estos datos permiten analizar la evolución de la práctica sacramentaria. La piedad popular representa la manera en la cual se expresa la fe de la mayoría de los católicos, a veces sin la aceptación de la jerarquía eclesial. Es difícilmente cuantificable en cambio por los métodos de la antropología puede ser analizada. Finalmente, nos proponemos investigar los grandes rasgos del rol y de la influencia social de la Iglesia. Aparte de las múltiples obras sociales de la Iglesia registradas oficialmente y de su implicancia como institución en colaboración con el Estado, uno de sus propósitos es formar la opinión pública. Gracias a las encuestas, se puede medir su peso sobre la opinión pública.

Práctica sacramentaria

Los sacramentos no son rituales opcionales, cumplen un rol esencial en el catolicismo. En su primera encíclica, *Lumen Fidei* (2013), el papa Francisco afirma que la fe no es un fenómeno individual y que “se da siempre dentro de la comunión de la Iglesia” (§39). Para transmitir la fe que es una “tradición viva” y no “un contenido meramente doctrinal”, “hay un medio particular que pone en juego a toda la persona, cuerpo, espíritu, interioridad y relaciones. Este medio son los sacramentos, celebrados en la liturgia de la Iglesia” (§40). Tomando en cuenta la importancia de los sacramentos en la comunión eclesial, su práctica puede ser considerada como un buen indicador de la adhesión de los fieles a las normas eclesiásticas y de su integración de la Iglesia⁵.

Datos disponibles:

Para los sacramentos de la reconciliación y de los enfermos, no existen registros y son casi imposibles de medir. Para la misa dominical aunque sea muy difícil evaluar la asistencia, se puede lograr una estimación. Según J. L. Pérez Guadalupe, a principio de la década de los 90, antes de la división del arzobispado de Lima, 5 % de los católicos acudía a la misa dominical (Pérez Guadalupe 2002: 419). El sociólogo hizo su evaluación tomando en cuenta la cantidad de misas celebradas, el tamaño de las iglesias y la presencia efectiva de los fieles. Por otro lado, mons. Strotmann, teólogo y sociólogo, obispo de Chosica desde su fundación en 1996, calcula que en su diócesis ubicada en las periferias de Lima, solo 2 a 3 % de los fieles asisten a la eucaristía semanalmente (Mons. Strotmann 2006). Las cifras son comparables a las europeas. Para los sacramentos de iniciación y el matrimonio se guardan registros: son sacramentos que no se pueden repetir con la excepción de la primera comunión.

Sacramentos de iniciación

⁴ La situación de los evangélicos (llamamos evangélicos a la usencia peruana para designar todos los cristianos no católicos) obedece a otra dinámica. Sin embargo, las Iglesias evangélicas afrontan retos similares a los de la Iglesia católica. El aumento de los sin religión, quienes en su mayoría son exadepptos de alguna Iglesia evangélica (Lecaros 2015), es sintomático del fenómeno de cambio en la manera de adherirse a una religión.

⁵ Para la redacción de esta sección, tomo como referencia mi artículo sobre la práctica sacramentaria en Lima (Lecaros 2014), aprovechando nuevos datos y abordando el tema en una perspectiva diferente.

La situación en la diócesis de Chosica puede ser considerada como representativa de lo que ocurre en sectores urbanos marginales donde vive hoy la mayor parte de la población peruana. Según los datos procesados por mons. Strotmann, (Mons. Strotmann 2006; 2007: 97), en 2005, 40 a 60 % de los fieles son bautizados. La edad del bautismo se ha atrasado: 20 a 25 % de los niños que entran en la escuela son bautizados; 25 a 35 % lo son entre 7 y 13 años, en el contexto escolar. 35 a 45 % de los jóvenes hacen su primera comunión. 25 % son confirmados. Mons. Strotmann evalúa que estas cifras siguen disminuyendo.

En la archidiócesis de Lima, las tendencias son similares. Considerar la situación de la capital es muy revelador, no solamente por su peso demográfico sino porque es la ciudad mejor atendida desde el punto de vista eclesial, ya sea en número de templos o de sacerdotes.

	BAUTISMOS				COMUNIÓN		CONFIRMACIÓN		MATRIMONIO	
	<1AÑO	1-7 AÑOS	<=18 AÑOS	>18 AÑOS	PARROQUIA	COLEGIO	PARROQUIA	COLEGIO	CATÓLICO	MIXTO
1999	9495	17172	10683	0	20339	3646	15457	2045	7831	103
2000	8735	16310	10220	0	19189	3198	13394	1945	7078	109
2001	11337	13987	10269	0	19214	2958	13266	1886	6634	134
2002	9616	14506	9280	1490	21466	4636	14489	2424	6966	170
2003	9728	14518	9283	1194	20474	4061	13179	2157	6431	151
2004	9186	14623	10368	1424	21393	3467	13127	1447	6637	161
2005	9261	14830	10768	1684	21914	2888	13796	921	6371	149
2006	9753	14626	10406	2181	22626	2937	17339	1665	6366	228
2007	9879	15705	9982	1844	20194	2861	13074	2372	6849	243
2008	9638	15733	9361	1970	20768	3462	14676	1854	6245	219
2009	9,587	14,486	9,088	1,796	20,961	2,900	14,225	1,800	5,759	185
2010	8,627	15,602	8,873	1,819	19,786	2,349	15,551	2,173	5,589	128
2011	8,931	15,506	9,015	1,978	19,582	2,519	17,634	2,176	5,333	116
2012	8,547	16,116	9,192	2,408	19,039	2,389	17,129	1,804	5,735	127
2013	9,057	15,619	9,153	2,395	22,253	2,161	16,548	1,627	5,334	123

Fuente: archivos del Arzobispado de Lima.

Para apreciar los datos proporcionados por el arzobispado, debemos tomar en cuenta que la población de Lima aumenta alrededor de 2.6 % por año, mientras que en todo el Perú aumenta de 1.85 %. A partir del 2002, se desarrolla la pastoral para el bautismo de adultos. La cantidad de adultos bautizados se mantiene relativamente estable, alrededor de 1.700 a 2.000 por año, casi 5 % de la totalidad de los bautismos. La existencia de este nuevo grupo de bautizados lleva a suponer que como en Chosica, un porcentaje de la feligresía, es decir de los que se consideran como católicos, no son bautizados. Con variaciones de un año al otro, la cantidad de bautismos, primeras comuniones y confirmaciones tienden a mostrar una ligera baja que no logra ser significativa considerando los pocos años estudiados. En cambio, las

cifras leídas de manera transversal son un buen indicador de la práctica sacramentaria. Constatamos claramente la falta de seguimiento en la práctica que nota también en Chosica mons. Strotmann. Un tercio de los bautizados no hace la primera comunión. Entre los que han hecho la primera comunión, un cuarto no se confirma. Los sacramentos no se practican de manera coherente según la lógica eclesial y por ende, no se logra una formación estructurada y un afianzamiento en la fe que se realiza con la confirmación. Con este último sacramento, se supone que el fiel asume plenamente y en conciencia su compromiso de cristiano.

Matrimonios

En el arzobispado de Lima, la cantidad de matrimonios celebrados ha disminuido de casi un cuarto en 15 años. Se confirma así la falta de seguimiento en la práctica sacramentaria: dos tercios de los confirmados se casan por la Iglesia y solamente un tercio de los bautizados lo hacen⁶. En Lima, aún con una buena atención eclesial, solo una minoría recibe una formación cristiana completa y sigue el recorrido sacramentario según las normas eclesiales. Indirectamente, podemos confirmar esta conclusión con los censos que proporcionan datos en porcentajes sobre el estado civil de la población.

	1981	1993	2007
Casados	37.96	35.18	28.6
Convivientes	7.56	16.26	24.6
Viudos	3.62	4.04	3.9
Separados	1.51	1.76	3.4
Divorciados	0.62	0.43	0.5
Solteros	48.15	42.34	39.00

Fuente: Censos Nacionales de Población. Perú, INEI

En la encuesta mundial de valores hecha en Lima en 2012, los datos son semejantes: casados (32 %), convivientes (24.4 %), viudos (4.3 %), separados (5.2 %), divorciados (2.3 %) y solteros (31.5 %). La encuesta permite conocer el estado civil en función de las edades: entre los más de 50 años, 53.3 % están casados, 11 % son convivientes, en cambio entre los que tienen entre 29 y 49 años, 39 % están casados, 33.3 % son convivientes y entre los que tienen menos de 29 años, 5.6 % están casados, 23.6 % son convivientes. En la encuesta se manifiesta también claramente una tendencia fuerte entre las nuevas generaciones a convivir sin contraer matrimonio. Tomando en cuenta que estas cifras corresponden al matrimonio civil indispensable para contraer matrimonio religioso, confirmamos entonces *a fortiori* de esta manera una gran disminución de matrimonios religiosos, hecho constatado empíricamente por los curas en sus parroquias.

Oferta eclesial versus demanda eclesial

⁶ Hemos hecho una aproximación, leyendo el cuadro de manera horizontal. Se trata solamente de distinguir una tendencia ya que no hemos tomado en cuenta diversos factores, entre ellos el aumento de la población y los flujos migratorios hacia la capital. Además, una proporción de los bautizados difícil de calcular se convierte a otra religión. Finalmente, en el caso del matrimonio, algunos novios se casan en su provincia de origen; sin embargo, según los comentarios de los encargados de pastoral, no parece ser un fenómeno de mayor importancia.

La falta de seguimiento coherente en la práctica sacramentaria puede ser interpretada, o por la dificultad de tener acceso a los sacramentos (problema de oferta eclesial), o por el contrario, por la ausencia de pedido de sacramentos por parte de la feligresía (problema de demanda eclesial). Los dos factores no son excluyentes pero queda por analizar la dinámica.

Falta de oferta

La falta de oferta, es decir de clero y de personal formado en general, es un problema endémico en América Latina y en el Perú en particular, que no tiene perspectivas de mejorías por lo menos a mediano plazo. El documento final de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe, (§100, a) constata: “observamos que el crecimiento porcentual de la Iglesia no ha ido a la par del crecimiento poblacional. En promedio, el aumento del clero y sobre todo de las religiosas, se aleja cada vez más del crecimiento poblacional en nuestra región”. Citando el *Annuario Statisticum Ecclesiae*, el documento precisa: “mientras en el período 1974 a 2004, la población latinoamericana creció casi el 80 %, los sacerdotes crecieron 44.1 % y las religiosas solo 8 %”. Mons. Strotmann (Strotmann, Pérez Guadalupe, 2008) analizando la situación mundial calcula que en 2004 el promedio de sacerdotes por fieles es de 2.706 en el mundo, 1.394 en Europa y 7.068 en América Latina.

Lima con Arequipa es una de las diócesis mejor provistas en sacerdotes, 1 por 4,933 en Lima (Portocarrero 2005: 20, 21). Las peores provistas se encuentran en los barrios periféricos de Lima, Chosica (1 por 17,303), Carabayllo (1 por 23,921) y Lurin (1 por 23,433) y en los Andes donde además, las distancias y la falta de medios de transporte se añaden a la falta de comunicación entre clero y feligresía (en Juli 1 sacerdote por 35,890 fieles y en Pucallpa 1 por 22,994). A la falta de personal, se superpone también el déficit en infraestructuras eclesiales en particular en los barrios jóvenes, lugares invadidos hace pocos años. De manera sintomática, en el cuadro de Portocarrero, las diócesis peores provistas en infraestructuras materiales se ubican en los suburbios de Lima. Mientras que Chosica tiene 1 sacerdote por 17,303 fieles y 1 parroquia para 48,329 fieles, Juli tiene 1 sacerdote por 35,890 fieles y 1 parroquia por 19,576 fieles. Según las evaluaciones de mons. Strotmann, “en la situación urbano marginal de pobreza y extrema pobreza tenemos una comunicación eclesial regular con 10 % de los feligreses” (Strotmann 2007: 97).

Oferta inadecuada

A un problema de cantidad se superpone un problema de calidad, es decir de una oferta eclesial inadecuada, que no se adapta a las circunstancias de la feligresía. La Iglesia funciona de manera formal, en el mundo del escrito. Ordena su práctica sacramentaria con registros y para poder acceder a ellos se necesita varios requisitos, entre ellos documentos civiles tales como partida de nacimiento o partida de matrimonio. Sin embargo, la mayor parte de la población no funciona de manera formal, vive atendiendo el día a día y hasta desconfía de todo proceso de formalización que involucre registros y compromisos⁷. Además

⁷ El analfabetismo y la indocumentación están disminuyendo: es un fenómeno reciente que marca sobre todo a las nuevas generaciones que tienen acceso a los programas sociales masivos. Sin embargo, el hecho de tener un documento de identidad o de poder descifrar, no significa que uno haya pasado al mundo del escrito y haya entrado en la lógica administrativa y burocrática del mundo moderno. Varios autores peruanos han estudiado las varias aristas del fenómeno: los economistas de Soto (1986, 2001) y Durand (2007), el lingüista Biondi quien ha estudiado las características de la cultura de la oralidad (Biondi 2006) y la socióloga Romero quien después de

de no hacer parte de su “habitus” en el sentido de Bourdieu (Bourdieu 2002: 29), estos procesos administrativos, para la mayoría de la población, representan un esfuerzo enorme, no solamente financiero por el costo de los documentos sino de tiempo por la dificultad de tener acceso a ellos, además de las exigencias de asistir a varias charlas preparatorias⁸. En un entorno concretamente difícil y precario, cualquier elemento mal pensado puede hacer fracasar un pedido de sacramento; por ejemplo, hay jóvenes que no hacen la confirmación porque las reuniones tienen lugar tarde y a esa hora se vuelve peligroso salir de casa⁹. Las diócesis, las parroquias y los equipos pastorales, en general, buscan maneras de facilitar el acceso a los sacramentos sin embargo, la lógica sacramentaria actual implica registros, documentos y cursos de preparación de los cuales no se puede prescindir¹⁰.

Falta de demanda

El diagnóstico de mons. Strotmann sobre la situación actual es tajante (Strotmann 2008: 12).

Durante los últimos años asistimos en América Latina a un paulatino desgaste eclesial (*ad intra* y *ad extra*). Cada vez nuestra Iglesia dedica más tiempo a menos gente, y con menor éxito. Y el problema actual no es de validez de la fe, sino de relevancia (social) de la fe (y de la Iglesia). Si bien creemos que el problema de finales de siglo XX en América Latina no era de ‘demanda religiosa’ sino de ‘oferta religiosa’, observamos en este comienzo de siglo un panorama cada vez más diferente, la gente demanda menos de Dios y de la Iglesia.

Aún con múltiples vicisitudes y problemas, entre ellos principalmente la falta crónica de clero para cubrir un territorio amplio y muy accidentado, desde la Conquista, una práctica sacramentaria coherente se ha mantenido en Perú. Con la excepción de la élite y de una minoría de ciudadanos que tenían acceso a la misa dominical, la gran mayoría respetaba los sacramentos de iniciación y el matrimonio, así como los ritos funerarios (Marzal 2002). Matrimonios y bautismos jugaban un papel esencial en el tejido social, permitían alianzas

analizar el problema del tráfico en Lima resalta “la influencia homogeneizadora que puede ejercer una cultura predominantemente oral” y concluye: “esta oralidad no es propia de los que no leen, es una característica de la sociedad”. No podemos desarrollar en el marco de este artículo este tema pero representa un enorme desafío para la sociedad y obviamente para la Iglesia. Anteriormente, en el mundo rural donde vivía la inmensa mayoría de los peruanos, el cura que visitaba a los pueblos una vez al año, solía encargarse de los sacramentos y poner todo en orden.

⁸ Desde este punto de vista la comparación entre los obispados de Lima y de Chosica es revelador. Mientras que en Lima dos tercios de la población bautizada lo hace antes de los 7 años, en Chosica más de la mitad lo hacen después de los 7 años. Esta situación se puede explicar no solamente por la mejor cobertura eclesial en Lima sino también porque en Lima se encuentra una mayor cantidad de personas que se mueven en el mundo moderno formal y que tienen más recursos.

⁹ En Pamplona Alta, un barrio perteneciente a la diócesis de Lurín instalado en terrenos invadidos a principio de siglo, acompañamos en 2012 al grupo de religiosos encargados por la parroquia de preparar niños y jóvenes para los sacramentos. El motivo aducido por varios jóvenes, en particular mujeres, para no asistir a la preparación de la confirmación era el miedo a regresar de noche en un barrio relativamente peligroso.

¹⁰ La Comisión Pontifical para América Latina recomienda en su asamblea plenaria del 2003, §4 (Pérez Guadalupe 2004: 107) “de evitar la burocratización y de simplificar lo más posible las estructuras”. En ciertos casos, la búsqueda de documentos puede volverse una hazaña comparable a una novela de Kafka: varios registros han desaparecido en los pueblos, ya sea por la falta de cuidado o por el terrorismo y lo que es peor, algunas anotaciones son erróneas, con nombres mal escritos, por ejemplo... El Derecho Eclesial Peruano (*Anotaciones a las normas complementarias de la Conferencia Episcopal Peruana*, 2004) invita a las diócesis a elaborar normas para acordar “constancias de no existencia de certificado”.

entre clanes. Se celebraban con grandes fiestas comunitarias que en la economía rural funcionaban según el principio de Potlach, descrito por Marcel Mauss. Con estos sacramentos se crean vínculos familiares cuyo peso es hasta más fuerte que los vínculos de sangre (Ortiz 2001: 301), entre compadres (vínculo entre padres y padrinos) y entre cuñados (concuñados también). A menudo, los padrinos pertenecen a un medio social más elevado que ahijado y se espera que jueguen el papel de protector (Mujica 2004: 190). Por otro lado, el bautismo estaba también considerado como un ritual para protegerse de los espíritus maléficos, creencias cuyo origen remonta a la extirpación de las idolatrías. Si el bautismo se tenía que postergar, el recién nacido recibía una aspersión de agua bendita, “agua de socorro” (Marzal 2002: 330).

En las grandes urbes donde la estructura comunitaria se ha disuelto, estos sacramentos ya no tienen el mismo sentido cultural. Si todavía el bautismo mantiene cierto peso, ya sea por el deseo de proteger al niño o de formar lazos de compadres, la convivencia de hecho ha suplantado el matrimonio, no hace falta celebración para sentirse cuñados. No se teme tanto a los malos espíritus y basta un poco de agua de socorro por si hay caso. Además se queda la tradición de celebrar los sacramentos sobre todo bautismos y matrimonios con una gran fiesta familiar. En un contexto urbano y/o de precariedad, organizar fiestas es difícil y costoso. Tal como nos lo comentó la Hna. Eleana Salas, teóloga en la Conferencia Episcopal, quien trabajó en la provincia de Cajamarca y en Lima: “como equipo pastoral, debíamos tratar de convencer a los padres que se podía bautizar a sus hijos sencillamente y no lo lográbamos...”.

El conjunto de factores, falta de oferta, oferta inadecuada y falta de demanda está produciendo una dinámica involutiva de la práctica sacramentaria, es decir menos se practican, más se perciben como superfluos y más engorroso parece el proceso. Por ejemplo, si para el bautismo se necesitan padres y padrinos debidamente casados religiosamente (o padrinos solteros confirmados), varios niños están automáticamente alejados del sacramento¹¹. Indirectamente por la Encuesta mundial de Valores, podemos confirmar esta situación. En 2001, 56 % de los entrevistados consideraban que para ser un buen cristiano es más importante amar a los hermanos y vivir de acuerdo a ello mientras que el 44 % consideraban que había que cumplir con todos los mandamientos de la Iglesia (Romero 2013: 612). En 2012, para el 16.9 % de los entrevistados el significado básico de la religión es seguir las normas religiosas y las ceremonias y para el 78.7 %, es hacer el bien a otros. La formulación no es idéntica y por ende debemos ser cuidadosos en nuestras conclusiones; sin embargo, la respuesta del 2012 y la comparación muestran una tendencia a hacer poco caso a las normas eclesiales.

La piedad popular

La piedad popular representa una forma muy dinámica y profundamente arraigada de la fe. Desde la Conferencia General Latinoamericana de los obispos en Medellín (1968) la

¹¹ El debilitamiento de la demanda eclesial nos ha sido confirmado en entrevistas a profesores de religión. El curso de religión según lo estipulado por el Concordato firmado entre el Perú y la Santa Sede en 1980, es obligatorio. Para la Iglesia, representa la única manera de llegar masivamente a los fieles así como de ofrecer y preparar a los sacramentos a los que no lo han hecho en familia. Varios profesores han notado el desinterés de los padres por la preparación sacramental de sus hijos, prefiriendo comprar cervezas a dar las pequeñas sumas pedidas por los profesores. Con la *Ley de Libertad religiosa*, votada en 2010 que permite fácilmente a los alumnos no católicos exonerarse del curso de religión (todavía no se ha implementado alternativas al curso católico), la asistencia al curso de religión depende mucho del carisma del profesor. El profesor que sabe interesar a los alumnos tiene hasta adventistas en su curso mientras que en otras circunstancias, alumnos católicos pretendiendo ser ateos no siguen el curso.

jerarquía “*redescubriendo el catolicismo popular*” (Marzal 2002: 386) valora muy positivamente su importancia en el catolicismo latinoamericano¹². En el Documento de Aparecida, los obispos lo aprueban, piden promoverlo y lo consideran como un baluarte contra el “ambiente de secularización” (§258 y 264). Según ellos, “la piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda” (§264)¹³. Sin embargo, este reconocimiento a la piedad popular conlleva varias dificultades y tensiones entre la jerarquía y el pueblo creyente.

Diferendo entre la jerarquía y el catolicismo popular

Benedicto XVI, en su discurso inaugural, invitando a “proteger” y “promover” el catolicismo popular, no deja de mencionar la eventual necesidad de “purificarlo”. En § 262, el documento, ponderando la “riqueza evangélica” de la piedad popular vuelve a afirmar que hay que “evangelizarla y purificarla”.

La piedad popular desarrolla espontáneamente muchas devociones que no son aceptadas por la jerarquía. En varios casos, después de luchar contra ellas, la Iglesia las acepta y las trata de asimilar y ordenar. Con algunas excepciones, entre ellas la devoción al Sagrado Corazón (Klaiber 1988), la gran mayoría de los cultos locales han pasado por décadas, hasta siglos de pruebas antes de ser oficialmente reconocidos; el caso del Señor de los Milagros es uno de los ejemplos más sonados, tomando en cuenta su actual expansión no solamente a todo el Perú sino también a las comunidades peruanas en el extranjero (Lecaros 2012). Sin embargo, algunos cultos contradicen la enseñanza católica y no pueden ser aceptados, ya sea por aspectos leyendarios y/o por conllevar referencias contrarias a la moral. Cada país latinoamericano tiene su figura emblemática a la cual se puede pedir todo tipo de favores y encomendarse en situaciones de ética dudosa. En Perú, especialmente en la costa, la persona de Sarita Colonia, sepultada en el Callao, goza de gran devoción en particular entre las prostitutas y los ladrones¹⁴.

Más allá de unas cuantas devociones inaceptables para la jerarquía, algunas características del catolicismo popular entran en contradicción con la enseñanza de la Iglesia sobre Dios. En este marco de interpretación, Dios y en general todo santo¹⁵ favorece su devoto con bendiciones o lo castiga por su conducta inadecuada, en particular si no ha cumplido con su promesa (Marzal 2002: 390). Esta concepción de Dios como de un ser todo poderoso, autoritario y justiciero impregna tanto estas devociones que un peruano convertido

¹² “Puede decirse que desde Medellín, no hay documento pastoral del magisterio de la Iglesia que no se refiera de algún modo al catolicismo popular” (Marzal. 2002: 387).

¹³ En el marco de este artículo, no cabe desarrollar las características y las expresiones del catolicismo popular; Marzal avocó su vida a estudiarlo. Existen varios escritos que abordan las diferentes características del tema, ver en particular el último artículo de Diez quien presenta una buena bibliografía (Diez 2014). En nuestras investigaciones sobre la reacción de la jerarquía frente al crecimiento de los grupos evangélicos, hemos mostrado la importancia que esta da a la piedad popular (Lecaros 2012). Para mons. Passigato, nuncio apostólico de 1999 a 2009 en el Perú, “durante las grandes procesiones del Señor de los Milagros, todos los peruanos son católicos” (entrevista personal 2007).

¹⁴ Entrevistamos a un hombre, trabajador ocasional en una casa del Opus Dei, quien nos contó tener una gran devoción al Sagrado Corazón, a San José María, al Beato Alvaro del Portillo y a Sarita Colonia cuya tumba visita regularmente. Para él, no había contradicción en este panteón pero precavidamente, no mencionaba a sus empleadores del Opus Dei su devoción a Sarita Colonia.

¹⁵ “La palabra ‘santo’ en el lenguaje popular tiene dos significados [...]; por una parte, significa los ‘intermediarios’ ante Dios, es decir aquellos que hacen más fácil y seguro el acceso a Dios, y por otra parte, significa las ‘imágenes’, es decir son representaciones de los seres sagrados en los que se cree”. (Marzal 2005: 11).

a la devoción del Qoyllur Ritti en New Jersey, afirma “el Señor es bueno, te avisa, te cuida pero si no cumples con Él, te castiga” (Altamirano, Ávila 2013: 288)¹⁶. Marzal intentó en varios de sus escritos mostrar que esta actitud, mientras no sea exagerada, no entra en contradicción con la fe cristiana (Marzal 2002: 390; Marzal 2005: 30). Más allá de referencias literales al Antiguo Testamento y de posibles interpretaciones de algunos pasajes de los evangelios, Marzal tiene muchas dificultades para justificar que este Dios es “conforme a la doctrina de la Iglesia y al evangelio” y admite que “muchos católicos populares pueden tener una falsa imagen del Dios cristiano” (Marzal 2002: 390). En el Documento de Aparecida, se mencionan y se valoran las diferentes prácticas de la piedad popular pero se elimina la referencia al castigo (§259). Podemos entonces concluir que en este aspecto el catolicismo popular no se adecua siempre a la doctrina aunque muchos católicos populares tengan fe en el Amor y la Misericordia divina.

Estas diferencias y tensiones deben entenderse en contexto. La jerarquía tiene poca o hasta ninguna influencia sobre la piedad popular. Esto explica la paradoja de personas sin prácticas sacramentarias, alejadas de la Iglesia pero que mantienen fe y ritos de piedad. Según el WV6, 97.3 % de las personas afirman creer en Dios y 81.5 % se dicen “religiosas”, esta última cifra siendo probablemente sobrevaluada por motivos que presentamos más adelante¹⁷. El antropólogo Luis Mujica analizó la conducta de un grupo de negociantes limeños muy piadosos (Mujica 2004: 203). Mostró cómo desarrollan una práctica intensa de devociones que incluye, aparte de ritos diarios, el seguir regularmente procesiones y peregrinaciones. Mujica concluye: “son devotos que se dicen católicos practicantes” pero que viven su fe sin ninguna relación con la lógica sacramentaria, no asisten a la misa dominical, no se confiesan y viven en concubinato. La tierra puede ser “encantada”, según la expresión de Marzal, al margen de las religiones organizadas. En una fórmula lapidaria, el Documento Final de la IV Conferencia General del Episcopado latinoamericano y de El Caribe (§96), sentencia: “se sienten católicos, mas no Iglesia”.

Evolución en las tradiciones

El clero siempre ha luchado contra los desbordes, en particular el consumo de alcohol, que suelen producirse en las reuniones de hermandades y sobre todo en las fiestas populares. Así presenta Alejandro Diez, la valoración ambigua de las fiestas patronales en particular por la Iglesia:

en términos de devoción y práctica religiosa, las fiestas patronales han representado siempre una paradoja: de un lado, son manifestaciones profundas de religiosidad personal pero de otro se manifiestan públicamente bajo formas que no son ni interpretadas, ni consideradas, por el sentido común urbano —ni por la jerarquía eclesial— como tales. Borracheras, formas extremas de expiación, sacrificio o

¹⁶ La pregnancia de esta concepción de Dios es muy fuerte en la piedad popular y permea también la teología de muchos grupos evangélicos (Lecaros 2015).

¹⁷ Es importante tomar en cuenta el desgranado por edad. Es notable que para la creencia en Dios no haya casi diferencia: 98.2 % para las personas de más de 50 años y 96 % para los de menos de 29 años. Para la religiosidad, se manifiesta una diferencia, 89.2 % a 75.2 % respectivamente. Esta situación puede ser interpretada de dos maneras que no son excluyentes: por una parte, se evidencia una tendencia al alejamiento de la religiosidad en las nuevas generaciones y por otra parte, se debe tomar en cuenta que el nivel de práctica y de involucramiento religioso cambia según las edades de la vida. La existencia de este segundo fenómeno en el Perú muestra que las tradiciones religiosas ya no tienen el mismo peso que otrora.

prueba, danzas exuberantes muestran una práctica religiosa poco acorde con una piedad de conversión personal y que se expresa desde la experiencia y conciencia del individuo (Diez 2014).

Aparte de estas dificultades presentes desde la Conquista, se presentan hoy otras nuevas. Las fiestas están evolucionando paulatinamente, con pequeños cambios aportados por los migrantes, por los medios de comunicación y por los turistas. A los ritos tradicionales de veneración al “Santo”, entre ellos procesión y misa, se añaden otras formas de “celebraciones cívicas” que asemejan algunas fiestas a un “festival” (Diez 2014). Por su carácter penitenciaro y masivo, la celebración del Señor de los Milagros en Lima no ha evolucionado tanto en este sentido: la participación de los fieles es a menudo escueta; se limita a “acompañar al Señor” un rato o a rendirle homenaje en una de sus paradas. En otros lados, la situación es muy diferente. Por ejemplo, la fiesta de la Candelaria en Puno, financiada ahora en buena parte por los migrantes, ha tomado, con sus espectaculares danzas, un giro más folclórico y costumbrista, a tal punto que adventistas participan, sin percibir contradicción alguna, en las danzas que al comienzo representaban exclusivamente un homenaje a la Virgen.

Más allá de estos cambios que tienden a transformar una fiesta religiosa en un festival costumbrista, el Documento de Aparecida evoca con preocupación “uno de los hechos más desconcertantes y novedosos que vivimos en el presente. Nuestras tradiciones culturales ya no se transmiten de una generación a otra con la misma fluidez que en el pasado” (§39). Esta perspectiva figura específicamente en la intervención en Aparecida del entonces cardenal Bergoglio quien diagnostica una “ruptura de la transmisión generacional de la fe cristiana en el pueblo católico”.

Entre 1985 y 1986, Marzal con un equipo de investigadores estudió la transformación religiosa de los inmigrantes urbanos en una de las zonas limeñas más pobres de la época, El Agustino (Marzal 1988). Según sus conclusiones, “la religión popular campesina se va transformando paulatinamente en una religión popular urbana y este parece ser el camino más transitado numéricamente por los migrantes, aunque en algunos la expresión religiosa puede disminuir tanto, con ocasión del cambio del universo social, que se llegue en la práctica a una indiferencia religiosa total” (Marzal 1988: 19). Estas conclusiones no corresponden con la investigación de Doré en Huaycan unos 20 años más tarde (Doré 2012). Lo que era excepcional para Marzal, parece ser la norma para ella. Acompañamos y participamos en 2012 en la pastoral que desarrollaba un grupo de religiosos en Pamplona Alta, barrio pobre invadido a principios de siglo, todavía poco provisto en infraestructuras. Nuestras observaciones, en este contexto, concuerdan con las de Doré. Una gran mayoría de personas aunque creyentes y muy acogedoras con nosotros no demostró interés alguno en desarrollar manifestaciones comunitarias de fe: no estaban dispuestos a dedicar tiempo y menos dinero a esto. Probablemente, es allí en medio de migrantes viviendo en precariedad y alejados de sus tradiciones, en las “periferias”, que se siente más la “ruptura de la transmisión” de la fe como lo llama el papa Francisco. La tierra peruana ya no es tan encantada o mejor dicho uniformemente encantada como lo pensaba Marzal y como lo observaba.

Tomando en cuenta las recientes investigaciones de Nancy Ammerman (Ammerman 2013, 2014) sobre los ritos cotidianos, seguramente encontraríamos muchas manifestaciones de fe entrelazadas con las actividades diarias de las poblaciones marginales, por ejemplo, un padrenuestro antes de empezar una jornada, un crucifijo encima de la cama, un persignarse al pasar frente a una iglesia, una imagen de Santo en la billetera... Estos gestos que en general no son racionalizados escaparon a Doré, sin duda. Queda desarrollar una investigación sobre estos ritos y la manera en que se articulan con la fe, la vida cotidiana, las tradiciones y la

institución eclesial. De esta manera, se podría explicar la aparente contradicción entre la apatía religiosa observada por Doré y el alto porcentaje de personas que se consideran “religiosas”. Sin embargo, estos ritos no perpetúan las tradiciones comunitarias, ni crean nuevos vínculos fuertes. En este sentido, su existencia no contradice sino que mejor dicho confirma el diagnóstico del Documento de Aparecida sobre el “debilitamiento de las tradiciones”.

Prestigio e influencia de la Iglesia

Considerando únicamente las prácticas rituales, podríamos concluir que existe un divorcio entre los creyentes y la institución. Sin embargo, un análisis más fino obliga a matizar este diagnóstico. Como lo notaba Cleary (2009), la Iglesia mantiene un nivel de aprobación y de prestigio incomparable con las otras instituciones, en toda América Latina y por supuesto también en Perú, como lo muestra el latinobarómetro del 2013. Mientras la Iglesia se queda con más del 70 % de confianza, las demás instituciones no superan el 50 % y hasta llegan a un 20 %¹⁸. Según la encuesta Datum de 2014, en todo el Perú, la Iglesia católica tiene un 63 % de aprobación, un 28 % de desaprobación y un 9 % señala que “no sabe”¹⁹. Para las demás instituciones, las proporciones se intercambian, llegando a 14 % de aprobación para el Congreso de la República. La institución que más aprobación tiene después de la Iglesia es la Defensoría del Pueblo con 41 % y 45 % de desaprobación. El WV6 arroja semejantes resultados con casi 67 % de confianza en la Iglesia y apenas 12 % para el Congreso. Después del régimen de Alberto Fujimori, los partidos políticos y por ende el Congreso han perdido consistencia y credibilidad. Las demás instituciones se han visto también muy afectadas por escándalos.

Obras sociales de la Iglesia

La Iglesia como lo ha hecho desde la Conquista maneja varios programas sociales en particular en el campo de la educación, de la salud y de la asistencia social. Su prestigio y la confianza de la feligresía le otorgan una capacidad de convocatoria excepcional. La Iglesia es la organización que más recibe en términos de donaciones y trabajo voluntario (Portocarrer, 2005: 41). Sin embargo, es difícil evaluar el peso real que representa en la economía de la nación; el sociólogo Portocarrero con su equipo investigó el tema y trató de presentar un balance (2005: 56). Concluye que se ha sorprendido de encontrar un peso relativo de la Iglesia muy inferior a lo que esperaba, aunque “suficientemente grande para ser considerada un agente separado” de los demás proveedores de servicios. Según el sociólogo, la Iglesia proporciona el 0.3 % de la asistencia en educación y salud, el 0.5 % en alimentación, 0.4 % en infraestructura y desarrollo. No hemos podido confirmar las cifras de Portocarrero. Es inclusive probable, tomando en cuenta el desarrollo exponencial de los programas sociales a partir del 2005, que el peso relativo de la Iglesia haya disminuido en los rubros de alimentación e infraestructura y desarrollo²⁰.

El estudio de Portocarrero no mide otras dimensiones de los programas sociales muy importantes. Analiza la cantidad más no la calidad. Gozan de un inmenso prestigio los

¹⁸ Chile es el país con menos confianza en la Iglesia con 44 %, cifra excepcional, solamente comparable a la de Uruguay con 48 %. Si este último país siempre se caracterizó por su postura laical, la situación de Chile es la consecuencia duradera de los escándalos de pedofilia que remecieron a la feligresía.

¹⁹ <http://www.datum.com.pe/pdf/PUL0614.pdf>, consultado el 21/10/14.

²⁰ La sorpresa del especialista Portocarrero es reveladora de cómo puede influir el prestigio de la Iglesia en la percepción magnificada de su actuar (prejuicio positivo).

colegios que funcionan en convenio entre el Estado y las congregaciones religiosas. Son gratuitos, financiados por entidades públicas, pero gestionados por religiosos; concretamente, el director (a veces apoyado por algún colaborador) es una religiosa o un laico formado, escogido y controlado por una congregación. Los padres de familia se esmeran para que sus hijos asistan a estos colegios. Por ejemplo, en los colegios con convenio de las Hermanas de San José de Tarbes en Piura y en San Ignacio, los padres de familia hacen colas de 24 horas, durmiendo en la calle para poder inscribir a sus hijos²¹. Además, fuera de la capital, en zonas donde las instituciones públicas no cumplen a cabalidad su labor, la Iglesia se hace cargo de múltiples funciones difícilmente cuantificables. En la zona de Jaén, algunos recurren al cura para operaciones administrativas sencillas como por ejemplo ayudar a abrir una cuenta bancaria.

Rol social de la Iglesia

Por el prestigio del cual gozan los religiosos, en situaciones de conflictos, se suele recurrir a ellos como consejeros y mediadores. En este caso, los religiosos son considerados como personas capacitadas, neutrales y sobre todo éticas²². Actualmente, su presencia se evidencia particularmente en los conflictos producidos por la actividad minera²³. Los encargados del CEAS nos comentaron que en cuanto se entrapa una situación con alguna empresa extractiva, tomando en cuenta la falta de confianza en las demás instituciones, la primera reacción de los campesinos es recurrir a los religiosos de la zona (no cualquiera, obviamente, sino uno que se haya sabido ganar su confianza). En esto, la situación no ha variado en siglos, el historiador de la Iglesia peruana Jeffrey Klaiber observaba que las comunidades recurrían a los religiosos como a personas letradas y conectadas pudiendo defenderlas en caso de ser injustamente perjudicados (Klaiber 1988).

En estos últimos años, todas las entidades destinadas a desarrollar un diálogo amplio o a solucionar un conflicto socio-ambiental o de derechos humanos incluyen a pedido de la población a algunos religiosos. Recientemente, el conflicto de Conga fue tan fuerte que implicó para el gobierno del presidente Humala la caída de un gabinete. Se logró pactar la conformación de la Mesa de Diálogo involucrando a dos religiosos que no residían en la zona y que gozaban de la confianza de todos, mons. Cabrejos (arzobispo de Trujillo) y P. Garatea de la congregación de los Sagrados Corazones. Romero analizando el papel de la Iglesia en relación al Estado y a la sociedad civil concluye que la Iglesia “se constituye en un espacio público, moderno, como el que analiza Casanova, liberador y plural dentro de su unidad” (Romero 2008: 33; Sánchez 2008: 103).

Influencia social de la Iglesia

²¹ Tenemos actualmente en curso un proyecto de investigación en la Universidad Ruiz de Montoya para evaluar los motivos del éxito de los proyectos sociales manejados por la Iglesia. Nos interesa el aspecto cualitativo a fin que su *savoir-faire* pueda eventualmente servir a las entidades públicas.

²² Aunque no lo podamos desarrollar en este marco (Lecaros 2012), se debe subrayar la importancia del tema ético en la percepción de los religiosos. Como lo analiza Romero (2008), la Iglesia alberga en su seno varias tendencias y posiciones opuestas. Por este motivo, según los casos y los intereses involucrados, no se pide apoyo a los mismos religiosos. Sin embargo, para todos, el tema ético que no entienden de la misma manera es su bandera. Es así que en el Congreso, la dirección de la Comisión de Ética ha recaído con unanimidad varias veces en el pastor Humberto Lay (no pueden entrar religiosos católicos en el Congreso). Obviamente, el pastor ha sabido también dar satisfacción a sus colegas.

²³ Adelantamos algunos datos recogidos en nuestro proyecto de investigación para la PUCP sobre el papel de los religiosos en los conflictos sociales de La Oroya y de Conga (el proyecto incluye a Catalina Romero y Rolando Pérez, su director).

Los diferentes miembros de la jerarquía suelen demostrar públicamente su preferencia política. Sin embargo, el impacto de su discurso no es determinante aunque no se deba minimizar su peso. En 1990, mons. Vargas Alzamora se lanzó abiertamente en campaña contra el candidato Alberto Fujimori quien tenía el apoyo de los evangélicos pero Fujimori ganó y después de su victoria sintió la necesidad de reconstruir un vínculo con la Iglesia (Lecaros 2011; 2012; Klaiber 2004). En las últimas elecciones del 2011, todos los candidatos, menos Alejandro Toledo, fueron a visitar a mons. Cipriani, cardenal primado del Perú, aunque algunos no fueran muy afines a sus posturas²⁴. Podríamos resumir de esta manera la situación: la jerarquía es demasiado poderosa para que un político pueda darse el lujo de tenerla como enemiga²⁵.

Aunque para casi el 80 % de la población, el significado básico de la religión no consiste en seguir las normas y las celebraciones religiosas, la influencia de las normas eclesiales se nota en las opiniones y valores de las personas²⁶. En el WV6, 40 % de las personas afirman ir a la iglesia o al templo mínimo una vez a la semana²⁷. En la encuesta elaborada por Romero en la PUCP, en 2006, 30 % afirma asistir a la misa dominical, sin embargo, 51 % considera que es frecuente mentir en las encuestas sobre temas religiosos²⁸. Tomando en cuenta las evaluaciones de Pérez Guadalupe (5 %) y de mons. Strotmann (2 a 3 %), así como el hecho de que en contexto rural, las misas son escasas, podemos llegar a la conclusión de que los encuestados exageran su asistencia a la misa. Es revelador que lo exageren en el sentido de que una mayor asistencia, demuestra entonces que valoran positivamente la norma de la Iglesia, el asistir a la misa dominical. En este sentido también, podemos cuestionar el 81.5 % de personas que se declaran religiosas. Aún tomando en cuenta la imprecisión del término, es probable que no lo sean pero consideran que sería bueno serlo.

En cuestiones de sociedad, homosexualidad, prostitución, aborto, eutanasia, suicidio, divorcio, relaciones sexuales antes del matrimonio así como la violencia intrafamiliar, en el WV6, constatamos una correspondencia entre las posiciones de la Iglesia y las de la mayoría de la población. Las respuestas no corresponden a la realidad experimentada sino a un ideal. En contradicción con la proporción de convivientes, la mitad de la población no aprueba el sexo antes del matrimonio. Como suele ser en todas las encuestas, el aborto es masivamente reprobado, sin embargo, las asociaciones de mujeres calculan que pueden producirse 300.000 abortos clandestinos al año²⁹. Es difícil evaluar cómo funciona esta sintonía, en qué medida se

²⁴ En este marco, no podemos entrar más en detalle en el juego político que desarrollamos en nuestra tesis publicada en 2012 porque se trata de un manejo complejo de alianzas a veces temporales, tomando en cuenta la fragmentación y falta de consistencia de los partidos políticos en Perú.

²⁵ En este caso, tomando en cuenta los diversos escándalos de corrupción, la Iglesia funciona como garante ético (Lecaros 2011; 2012).

²⁶ Sobre estos temas, se debe tomar en cuenta que las Iglesias evangélicas adoptan en su gran mayoría la misma posición que la Iglesia católica. De hecho, de manera informal, se tejen alianzas en momentos en que se discuten leyes tales como el matrimonio gay o el aborto. La influencia entonces es el resultado del trabajo mediático de todas las Iglesias.

²⁷ Se observa en esta pregunta la misma tendencia que notamos para la pregunta sobre si uno es religioso o no. Los jóvenes de menos de 29 años acuden menos al templo que los adultos de más de 50. Hay una ligera diferencia entre la traducción inglesa (asistir a un oficio religioso) y el original español que puede influir en la respuesta. Se pregunta en español por el "ir a la iglesia o el templo": muchas personas van a la iglesia un rato para orar, prender una vela pero no asisten a ninguna celebración. Quizás, por este motivo, se obtuvo una cifra ligeramente superior a otras encuestas. Además no se hizo la diferencia entre católicos y evangélicos.

²⁸ Referencia 108-REE/JNE, 2006.

²⁹ Es muy complejo evaluar esta situación. Con un cálculo más conservador, la OMS considera que el 20 % de las mujeres brasileñas en estado de procrear han abortado por lo menos una vez...

deba a una influencia de la Iglesia que en los medios de comunicación pregona estos valores o a fenómenos culturales y finalmente, hasta qué punto este ideal tiene un impacto real sobre las vidas de las personas. En todo caso, podríamos considerar que a nivel de ideales y de valores, se mantiene una sintonía entre el discurso oficial de la jerarquía y la opinión pública peruana³⁰.

Conclusión

Según el ángulo escogido, se puede llegar a diagnósticos casi opuestos sobre la relación entre la Iglesia y la feligresía. Tratando de compaginar los diferentes aspectos de nuestro análisis, podemos considerar que existe una desarticulación entre las normas eclesiales y la práctica sacramentaria real, así como una transformación y un debilitamiento de la religiosidad popular que tiende a alejar sus expresiones de las tradiciones y de las normas eclesiales. Por otro lado, la Iglesia como institución goza de gran respeto y prestigio. Esto se debe, por supuesto, entender de manera relativa, es decir, en un contexto de instituciones fragilizadas y desprestigiadas. Sin embargo, corresponde también al rol profético y de diaconía, asumido por la Iglesia en general así como personalmente por varios religiosos y laicos comprometidos quienes siguiendo a Jesús, interpelan las costumbres de la sociedad para proponer ideales de paz cristiana.

La situación actual representa un reto para la Iglesia porque lleva a cuestionar posiciones fundamentales del catolicismo. Según el Derecho Canónico (CIC 1983, c. 849) que en esto recoge una tradición que se remonta a las primeras comunidades: con el bautismo “puerta de los sacramentos”, “necesario para la salvación”, uno se “incorpora” a la Iglesia. Aparte del bautismo, la pertenencia a la Iglesia supone una práctica sacramentaria coherente como lo ha subrayado recientemente la encíclica *Lumen Fidei*. Sin embargo, varias personas se consideran católicas sin ser bautizadas y otras se piensan muy practicantes y religiosas sin jamás frecuentar los sacramentos, pudiendo hacerlo. Más allá de las incoherencias legales, la Iglesia, de mantenerse en esta situación, corre el riesgo de proponer al mundo una doctrina y una comunidad de perfectos (en realidad, a menudo, no tan perfectos), religiosos y laicos comprometidos para que sirvan a los demás de ideal y de referencia ética así como de mediador y de facilitador en situaciones complejas de conflictos. Esto no corresponde al propósito de la Iglesia tal como lo expresa en la Exhortación Apostólica, *Evangelii Gaudium* (§114), el papa Francisco: “Ser Iglesia es ser pueblo de Dios, de acuerdo con el gran proyecto de amor del Padre. Esto implica ser el fermento de Dios en medio de la humanidad. Quiere decir anunciar y llevar la salvación de Dios en este mundo nuestro”.

Bibliografía

Altamirano Teófilo y Javier Ávila. 2013. “Qoyllor Ritti transnacional: un culto andino”. *Los rostros de la tierra encantada*. Ed. J. Sánchez y M. Curatola Lima, PUCP.

³⁰ En este sentido, se puede notar que en todos los temas no se observa el mismo nivel de sintonía. Por ejemplo, el divorcio o las relaciones sexuales antes del matrimonio son más aceptados que el aborto o la homosexualidad. En algunos casos, como la homosexualidad, la oposición es un fenómeno cultural propio de una mentalidad machista. Sin embargo, en el rechazo de la violencia intrafamiliar, la Iglesia tiene una posición contracultural que goza también del apoyo de varias ONG y de las entidades estatales. Este rechazo mediatizado ha logrado aceptarse como un valor y un ideal, aunque la realidad sea a menudo diferente.

Ammerman, Nancy. 2014. "Spiritual but not religious? Beyond Binary choices in the study of religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*. Jun. 2013. *On line library*. Web. 21 Oct. 2014.

_____ 2014. *Sacred stories, spiritual tribes*. Oxford University Press.

Biondi, Juan y Eduardo Zapata. 2006. *La palabra permanente*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Bourdieu, Pierre. 2002. *Questions de sociologie*. Paris : Editions de Minuit.

Cleary, Edward. 2009. *How Latin America saved the soul of the Catholic Church ?* Mahwah, New Jersey: Paulist Press.

Diez, Alejandro. 2014. "Antiche e nuove tematiche negli studi sulle feste patronali nelle Ande peruviane". *Religioni e Società*. XXIX. Italia, mar. 2014. *Libraweb*. Web. 21 Oct. 2014.

Doré, Emilie. 2012. *Lima, labyrinthe urbain, quête de modernité et désarroi identitaire dans un quartier populaire*. Paris: L'Harmattan.

Durand, Francisco. 2007. *El Perú fracturado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Francisco. 2013. *Carta encíclica, Lumen Fidei*.

_____ 2013. *Exhortación Apostólica, Evangelii Gaudium*.

Herrera Rodríguez, Luis. 2010. "Nuevas identidades socio-religiosas en América Latina". *IX Informe de Análisis de Coyuntura Latinoamericana*. Diciembre. *Gumilla.org*. Web 21 Oct. 2014. consultado el 21/10/14.

Klaiber, Jeffrey. 1988. *La Iglesia en el Perú*. Lima: PUCP.

_____. 2004. "Iglesia católica y poder político en el siglo XX". *Para entender la religión en el Perú 2003*. Ed. M. Marzal, C. Romero y J. Sánchez. Lima: PUCP.

Lecaros, Véronique. 2011. "L'Église catholique péruvienne face au défi des groupes évangéliques à Lima". *Problèmes d'Amérique latine, le monopole catholique en question*. Ed. J.P. Bastian. La Documentation Française, N° 80, Paris, Primavera.

_____ 2012. *L'Église catholique face aux évangéliques, le cas du Pérou en Amérique Latine*. Paris : L'Harmattan.

_____ 2014. "L'evoluzione della pratica dei sacramenti a Lima". *Religioni e Società*, XXIX, Italia, mar. *Libraweb*. Web. 21 Oct. 2014.

_____ 2015. "Les sans religion en Amérique latine". *Revue des Sciences Religieuses*. Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, publicación prevista en enero 2015.

Marzal Manuel. 1988. *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: PUCP.

_____. 2002. *Tierra encantada*. Lima: PUCP.

_____. 2005. *Los santos y la transformación religiosa del Perú colonial*. Lima: PUCP.

Mujica Luis. 2004. "A Dios rogando y con el mazo dando". *Para entender la religión en el Perú 2003*. Comp. M. Marzal, C. Romero y J. Sánchez. Lima:PUCP.183- 237.

Ortiz, Alejandro. 2001. *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: PUCP.

Pérez Guadalupe, José Luis. 2002. *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima: Paulinas.

_____. 2004. *Baja a Dios de las nubes*. Diócesis de Chosica.

Portocarrero, Felipe, Hanny Cueva y Andrea Portugal. 2005. *La Iglesia católica como proveedora de servicios sociales: mitos y realidades*. Lima: Universidad del Pacifico, 2005.

Romero, Catalina. 2008. "Manejar en Lima: una aproximación a la cultura ciudadana", consultado el 13/10/10. (<http://palestra.pucp.edu.pe/portal/general/imprimir.php?id=284>)

_____. 2008. "Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú".*Religión y espacio público*. Ed. C. Romero. Lima: PUCP.

_____. 2008. "Cambio social, religión y secularización: una mirada desde la encuesta mundial de valores".*Cambios sociales en el Perú 1968-2008*. Ed. O. Plaza. Lima: PUCP.

_____. 2013. "Por el encanto de una tierra". *Los rostros de la tierra encantada*. Comp. José Sánchez y Marco Curatola. Lima:PUCP. 605-614.

Sánchez, José. 2008. "Religión y espacio público en el Perú: algunas reflexiones desde la antropología".*Religión y espacio público*. Comp. Catalina Romero. Lima: PUCP.

De Soto Hernando. 1986. *El otro sendero*. Lima: Instituto Libertad y Democracia.

Strotmann, Norberto, mons. 2006. "Carta pastoral a los sacerdotes de la Vicaría III después de la visita pastoral canónica 2006". *Diócesis Chosica*. Web. 5 Dic. 2009.

_____. 2007. *Teología y pensamiento social*. Diócesis de Chosica.

Strotmann, Norberto, mons. y José Luis Pérez Guadalupe. 2008. *La iglesia después de Aparecida*. Diócesis de Chosica.