



IGLESIA PERUANA: CAMBIO Y CONTINUIDAD
NATURALEZA Y SENTIDO DE SU TRANSFORMACION

Working Paper 47 - November 1985

Catalina Romero

Catalina Romero de Iguñiz is a research scholar at the Centro de Estudios Bartolomé de las Casas and Professor of Social Science at the Universidad Católica del Perú. During the Spring semester, 1983 she was a Fellow of the Kellogg Institute and a Visiting Professor in the Sociology Department at the University of Notre Dame.

Abstract

This paper presents an analysis of the changes the Peruvian Catholic Church has undergone in the last three decades. It shows how the Peruvian Church has changed its social practices and its vision of social reality, leading to new pastoral practices and theological conceptions. The first part of the paper briefly traces three main periods of change since the 1950s, then discusses the current debate on liberation theology. The second part analyzes the meaning of these developments, arguing that they must be understood as a profound change in the way the Church understands its mission. The third and final part discusses three of the most important elements of change: base communities, theology, and the institution's decentralization.

Resumen

Este trabajo presenta un análisis de la Iglesia Católica en la sociedad peruana en las últimas tres décadas en que se ha convertido en un factor fundamental del cambio social y elemento de identidad cultural. La autora hace énfasis en el análisis de los cambios internos en la sociedad e Iglesia peruana para explicar la radicalidad, naturaleza y consecuencias del cambio. La primera parte del trabajo sitúa la naturaleza de los cambios de la Iglesia desde 1950 como resultado de la incorporación en la pastoral y en la teología de una práctica social y un cambio en la visión cristiana de la realidad social. Luego analiza la naturaleza y el sentido de los cambios ocurridos y termina señalando: las comunidades cristianas, la teología y el marco de apertura institucional para acoger las novedades, como los tres factores que han determinado el cambio.

PRESENTACION:

La iglesia Católica en el Perú se ha convertido en los últimos años en uno de los actores principales en la sociedad, factor dinamizador del cambio social, y elemento de identidad presente en la cultura nacional. Después de haber sido considerada como una de las iglesias más tradicionales de América Latina, y de haber jugado un papel central en la dominación interna, no sólo durante la colonia sino en nuestra vida republicana, este cambio no deja de llamar la atención, y a menudo es explicado por factores exógenos, ya sea provenientes de la realidad social que tenía que enfrentar o provenientes de la propia iglesia en la dimensión internacional. Así, muchos analistas políticos atribuyen el cambio en la iglesia a la adaptación necesaria a los cambios generados por los reformismos, tanto civil como militar de las décadas del sesenta y setenta, y de la emergencia de un movimiento popular organizado que, al cambiar las demandas de la clientela eclesial, habrían forzado a la institución a cambiar su política para sobrevivir o continuar ejerciendo cierta influencia en la sociedad. Desde otra perspectiva, y a menudo al interior de la propia iglesia, se oye con frecuencia hablar del Concilio Vaticano II y la reunión de los Obispos latinoamericanos en

Medellín, como las fuentes más directas en el cambio de la iglesia peruana. Si bien estos factores tienen que ser tomados en cuenta en todo análisis del cambio que tiene lugar en las relaciones iglesia-sociedad, no son suficientes para explicar la radicalidad del cambio, su naturaleza, y sus consecuencias, más aún cuando no todas las iglesias latinoamericanas cambian.

Proponemos pues, en estas páginas un esquema de análisis que se sitúa en una perspectiva de análisis macrosocial que pretende, más que describir el proceso que ha tenido lugar, plantear una visión de conjunto del cambio al que hacemos referencia, y un intento de aproximación a la comprensión de dicho proceso. Para ello, organizaré esta presentación en tres partes: 1. Una breve síntesis del período de treinta años que engloba el proceso de cambio, señalando tres momentos distintos en su interior.¹ 2. La naturaleza y el sentido de los cambios que han tenido lugar en este período. 3. Los factores sociales y religiosos que han contribuido al proceso de cambio.

El objetivo es ambicioso y como tal se incurrirá en ciertas imprecisiones y carencias, por lo que me remito a otros artículos y fuentes complementarias sobre la realidad peruana y eclesial para una visión más detallada y descriptiva del proceso, y de los avances que es necesario seguir haciendo en este campo.²

La hipótesis que intento desarrollar es que la Iglesia Católica en el Perú cambió su práctica social y su visión cristiana de la realidad social incorporando estos cambios institucionales en su pastoral y teología. El resultado de este proceso ha colocado a la iglesia en una nueva relación con la sociedad, basada en una autonomía adquirida a partir de su crítica a las relaciones sociales existentes. Esta autonomía la entiendo sociológicamente

y en relación a la dinámica de una sociedad particular, en este caso la peruana, como su universalidad o dimensión internacional, su continuidad histórica, su organización jerárquica, y el carácter trascendente de su mensaje, que pone a la Palabra de Dios como punto de partida y de llegada.

Este último elemento de trascendencia, que no es tomado en cuenta normalmente en los análisis socio-políticos es un dato de la realidad que no puede quedar fuera de la comprensión global de este proceso a riesgo de dejar de captar una parte central del mismo. Es a partir de él que se entiende la iglesia a sí misma y que ésta juzga la realidad histórica en la que se da su práctica.

1. Treinta años en la sociedad peruana y en la iglesia

Es un punto de consenso entre los analistas de la realidad peruana que alrededor de los años cincuenta comienza un proceso de cambio cualitativo en la sociedad, que se manifiesta en una serie de indicadores sociales, como la migración, el cambio en la estructura productiva y ocupacional de la población, la incorporación a la vida política de nuevos sectores medios, etc. Pocos toman en cuenta, sin embargo, el factor religioso en la organización eclesial como una variable importante a analizar en este período, quizá por el poco impacto que todavía tenía en estos momentos en nuestra sociedad. A pesar de ello, podemos hablar de la iglesia como una de las instituciones que participa del proceso de cambio que afecta a la sociedad desde esta época.

Si tomamos el campo de la política como terreno de la expresión de los procesos sociales y económicos que tienen lugar en la sociedad, es posible

ver allí, y en las manifestaciones ideológicas que la acompañan un período claramente definido de cambio en el Perú. A grandes rasgos podemos hablar de la década del cincuenta y comienzos de los años sesenta como un período de crisis de la dominación oligárquica que va siendo resquebrajada por la modernización de la sociedad. El avance de la industrialización y de la urbanización son indicadores de un cambio que empieza a cuestionar las bases del poder oligárquico, en su carácter agrario, exportador y comercial. La internacionalización de la economía y de la cultura, son factores que contribuyen también a ello. En este período empiezan a dibujarse nuevos grupos de poder, que sin destruir a los anteriores suponen cambios en las alianzas de clases. También ocurre el surgimiento de los nuevos grupos sociales que luchan por su expansión económica y social, y que se expresan en el terreno de la política. El nacimiento de los nuevos partidos políticos como la Democracia Cristiana y Acción Popular, en 1955 y 1956 respectivamente, son significativos en ese sentido. Ambos se presentan, como alternativas modernizantes y reformistas, frente a la Unión Nacional Odriísta que, sobre una base caudillista tradicional, contó con el respaldo de la oligarquía y frente al Partido Aprista Peruano que con sus múltiples alianzas transitaba del reformismo a la conciliación.

También es importante considerar en estos años movimientos de protesta popular, en el campo y en algunas ciudades del Perú que, sin tener un alcance y organización nacional, expresaban las demandas fuertemente reprimidas de los sectores populares.

La década del sesenta está marcada por lo que podríamos llamar la emergencia de sectores medios y de una fracción de la clase con intereses en la industria, que plantean un fuerte impulso a la modernización del país;

postulando la necesidad de una reforma agraria, y una mayor participación en la vida nacional tanto del campesinado como de los sectores medios y trabajadores antes marginados de ella. Sin tratarse de propuestas de reforma estructural, hay una clara visión de la necesidad de transformaciones profundas en la sociedad peruana para poder alcanzar el gran salto que significaba el desarrollo económico del país. El contexto internacional contribuyó a ello en la década de la Alianza para el Progreso, pero también de las acciones insurreccionales que inspiradas en la revolución cubana planteaban demandas imperiosas de cambio en todo el continente.

Sin embargo, la ilusión de cambio en un país con desigualdades y problemas tan profundos como el Perú, se debió muy pronto al primar los intereses de los grupos agro-industriales y empresariales, así como del capital internacional. Esta primacía se hizo visible en la pugna política que se expresó en la ruptura de los partidos gobernantes--Acción Popular y Democracia Cristiana--en grupos socialistas o comunitarios y otros pro-capitalistas. Sin embargo, no logra consolidarse, y luego de una breve transición, en el Perú se abre una nueva etapa reformista bajo el régimen militar de Velasco Alvarado que se prolonga durante la década del setenta, esta vez con reformas más radicales en el agro, la industria, la banca, el comercio, la educación y la prensa, que quedaron bajo el control de la administración estatal, no llegando a responder al nivel real de las demandas de cambio planteadas por la población. Así mismo la crisis de las exportaciones y el alto monto de las inversiones requeridas para implementar el programa de desarrollo del régimen militar desataron la crisis económica actual que llega a niveles nunca antes vistos en el país.

En esta década se logró a nivel popular un gran desarrollo organizativo e ideológico, que configura la emergencia de un nuevo actor social conformado por los sectores populares que con una identidad de clase amplia aglutina a grandes sectores de la nación.

Bajo el régimen militar de la década del setenta, se avanzó en la organización de la población pobre de las ciudades del país. A través del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) el gobierno militar buscó apoyo organizativo al régimen y a sus reformas sociales. Pero gran parte de este esfuerzo derivó posteriormente en un movimiento de resistencia popular que buscaba la autonomía de sus organizaciones respecto del gobierno. La crisis económica, la restricción del ingreso real de las clases trabajadoras y la presencia de la nueva izquierda, haciendo un trabajo de organización y formación ideológica en medio de los sectores populares, contribuyeron al desarrollo de una identidad de las clases populares en torno a intereses diferentes a los del gobierno y a los de las clases dominantes. En los últimos años de la dictadura militar, las movilizaciones populares pese a las medidas de represión del régimen pusieron esta naciente identidad popular de manifiesto.

Rolando Ames analiza la presencia de este movimiento social y su importancia como fuerza en una evaluación crítica y proyectiva de la izquierda del país: "El movimiento popular reciente no se ha desvanecido; afectado por su dispersión, por su no centralización política, nos parece tener viva sin embargo la potencialidad para constituirse en una gran fuerza nacional, si sabemos recoger las reivindicaciones y los niveles y formas de organización que hoy mismo manifiesta como los medios principales para lograr ese objetivo. . . . Las evaluaciones del presente deben tomar en

consideración el conjunto de las características de ese vasto proceso de desarrollo del movimiento popular. Su aspecto de adquisición ideológica de una nueva imagen de sí mismos, de un comienzo de confianza en su propia capacidad que ha ido ganando a sectores de masa; el crecimiento de la participación popular directa en organizaciones y la experiencia de su necesidad para lograr sus reivindicaciones; el horizonte de una sociedad liberada del control del gran capital, sustentada en el poder popular, como utopía movilizadora, que da calor a la esperanza de mucha gente sencilla, irrecuperable políticamente ya por las promesas falaces o las amenazas represivas del sistema imperante".³

Este desarrollo de un movimiento social popular es uno de los hechos a tomar en cuenta en los grandes cambios que transforman a nuestro país en este período. Los pobres pasan de ser sumisos y pasivos objetos de misericordia, a ser interlocutores activos de los demás grupos sociales.

Podemos decir que el período se cierra en términos políticos y sociales con la elaboración de una carta constitucional y, en 1980, el regreso al gobierno del partido Acción Popular, que esta vez no enarbola ya el cambio como bandera sino la restitución de una condición ideal perdida, centrada en la democracia y la legalidad como ideología. La carencia de un análisis de la nueva realidad nacional, el aislamiento del gobierno respecto del proceso de cambio ocurrido durante la década del setenta y la política "fondomonetarista" de ajuste económico lo ha llevado a un aislamiento que se expresó en su pérdida de votación en las elecciones municipales de 1983.

Si se puede hablar de una tensión existente entre cambio y restauración, el impulso hacia el cambio sigue radicado en los sectores populares, hoy más organizados y concientes de la necesidad de una

transformación urgente, dentro de una opción democrática. Por otro lado, el surgimiento de una organización terrorista con una presencia muy activa en algunas zonas del país, que están bajo control militar, habla de una actitud desesperada en algunos sectores que ya no confían en formas legales para el cambio.

Para algunos analistas⁴ en estos treinta años se produce en nuestro país, la crisis de la dominación oligárquica y su término como bloque dominante se da por la emergencia, en términos gramscianos, de un bloque histórico reformista que se aglutina en torno a un proyecto económico desarrollista e integrador de la sociedad, ampliando la participación política a sectores antes marginados, pero manteniendo el control en manos de una fracción de clase industrial y exportadora, con fuertes vínculos con el capital internacional, e incorporando o permitiendo la expresión de valores culturales nacionales antes circunscritos a espacios limitados. Y quizá lo que es más novedoso y particular, la incipiente constitución de un bloque histórico popular, que con una identidad de intereses opuestos a las clases dominantes, empieza a perfilar una identidad propia nacional, popular, con un proyecto de sociedad distinta.

A este cambio en el terreno de lo político y de la diversificación de intereses de clase en la sociedad, lo acompaña un cambio a nivel religioso eclesial. En otros trabajos he procurado hacer una descripción detallada de los cambios que tienen lugar en la iglesia en relación con la sociedad, estableciendo una periodización tentativa al interior de los treinta años últimos. El primer momento señalado tomaría los años entre 1958 y 1968, teniendo como punto de partida una Carta Pastoral de los obispos peruanos Sobre la Cuestión Social, que significó una presentación clara de la

preocupación por los problemas sociales del país, un señalamiento de las diferencias sociales existentes y una propuesta de la doctrina social de la iglesia como contribución a pensar los problemas del país. Termina con la reunión de los obispos en Medellín, que es co-presidida por el Cardenal Landázuri del Perú y donde tienen actuación destacada obispos peruanos y teólogos como el P. Gustavo Gutiérrez. Este es también el año en que se presenta por primera vez la teología de la liberación del P. Gutiérrez.

El segundo momento comprende los años entre 1968 y 1974, comenzando en los hechos ya señalados, y cerrándose en la Asamblea Episcopal que trata sobre Evangelización, el aporte peruano al Sínodo en Roma. La entrada de nuevos asesores a la conferencia episcopal, y la reglamentación de las Asambleas regionales subrayando particularmente la autoridad del obispo, son algunos indicadores de un cambio de momento en la iglesia peruana, que busca atenuar el dinamismo que surge de las parroquias y comunidades y que atraviesa por dentro todas las instancias eclesiales.

El tercer momento que puede distinguirse constituye el período previo a la III Asamblea de Obispos Latinoamericanos en Puebla. El documento preparatorio para la asamblea plantea un cambio en el análisis de la realidad latinoamericana y al ser consultado en las diversas iglesias particulares fue muy cuestionado. Los aportes de las diversas diócesis peruanas y el documento del episcopado peruano recogen las experiencias de los cristianos que viven las tensiones propias del compromiso con la sociedad en transformación, reflexionando sobre su fe a partir de ella. La confirmación de la opción por los pobres por la iglesia latinoamericana permite que señalemos el final de este período en 1984 con el cuestionamiento de la teología de la liberación del P. Gustavo Gutiérrez, que se hace extensivo a la

labor pastoral de gran parte de la iglesia en el Perú, como lo pone de manifiesto la convocatoria de los obispos de la Asamblea episcopal a Roma en Octubre. Este último período está marcado por las tensiones internas en la iglesia.

El año 1983 la Iglesia peruana vive una tensión particular a raíz del pedido de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe que el Episcopado peruano emita un pronunciamiento respecto de la teología de la liberación.

El procedimiento adoptado por la Sagrada Congregación era inusual, ya que comúnmente no se hace observaciones a la teología, sino a expresiones teológicas de determinados autores que son analizados directamente por la Congregación. En este caso el pedido iba dirigido a la Iglesia peruana a través de su jerarquía y no a teólogo alguno particular.

Los obispos peruanos se reunieron en tres oportunidades con carácter de asambleas extraordinarias para tratar el tema, pero no lograron--a lo largo de una año--ponerse de acuerdo y llegar a un pronunciamiento unánime. El hecho de que los obispos no lograran consenso sobre el punto indica que hay una opinión consistente diferente frente a la significación de la perspectiva de la teología de la liberación. Para un sector importante de la iglesia esta reflexión teológica está ligada de un modo estrecho a las orientaciones pastorales de la Iglesia peruana. Una toma de distancia crítica frente a ella era experimentada por ese sector como una crítica a su propio trabajo pastoral. Por otro lado, las reservas frente a la teología de la liberación se convirtieron en una campaña de ataques personales a teólogos de la liberación e incluso obispos que se situaban en esa perspectiva. Esto contribuyó a que el tema no fuera tratado en un clima de diálogo y más bien se diera una confrontación de posiciones.

En su asamblea de Abril, los obispos llegaron a la redacción de dos textos que expresaban la postura diversa de dos sectores del Episcopado. Enviados los dos documentos a Roma, los obispos peruanos fueron invitados a reunirse en Asamblea en el Vaticano para buscar el consenso sobre el tema. Por tratarse del año de las visitas Ad-Limina--visita que realizan cada cinco años los obispos de cada país--podría interpretarse como una ocasión normal para reunirse. Pero la convocatoria a los obispos que ya habían hecho su visita y la presencia de los obispos auxiliares que no suelen ir a esta visita, pusieron términos distintos a la reunión.

Al final de su reunión los obispos votaron por unanimidad un texto. Aunque su contenido no se conoce al momento de escribir estas líneas, una breve comunicación del Episcopado da a entender que el documento adhiere a la Instrucción que recientemente publicara la Sagrada Congregación de la Fe y está fuertemente inspirado en el contenido y tono que el Papa dirigiera a los Obispos durante su reunión en Roma.

El texto de la Instrucción publicada en Septiembre de este año reconoce y recoge las líneas fundamentales de la teología de la liberación alertando sobre posibles desviaciones en las que puede incurrir si hace un uso insuficientemente crítico de categorías provenientes del marxismo.

Por su parte el Papa dio un discurso en el que dio su pleno respaldo a las orientaciones de la Iglesia peruana en una perspectiva de opción preferencial por los pobres. Ante una gran expectativa sobre su postura frente al debate, el Papa optó por no referirse al tema en cuestión y más bien insistir en la solidaridad de la Iglesia con las aspiraciones de justicia, vida humana digna de los pueblos pobres y del peruano en particular.

Esto permite adelantar que el documento de los obispos no tendrá una postura condenatoria de la teología de la liberación, pero sí pondrá algunas reservas al trabajo pastoral en esa perspectiva, para evitar las desviaciones sobre las que alerta la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

Pese a lo actual e inacabado de estas tensiones intra-eclesiales, es posible adelantar un breve análisis de los hechos, en base a nuestra hipótesis inicial.

Desde hace unos años el Celam y el Vaticano habían alertado sobre ciertos hechos de la iglesia latinoamericana. Sobre la teología de la liberación se reunió la Comisión Teológica Internacional que la analizó en detalle e hizo observaciones. En Puebla se trató el tema marcando la integralidad de la liberación y alertando sobre posible reduccionismos. Es interesante anotar que el documento de Puebla recoge el concepto de liberación en los términos definidos en 1971 por Gustavo Gutiérrez en su primer libro.

En Puebla y posteriormente en Haití--luego de la visita del Papa a Centroamérica--se trató el tema de la "iglesia popular", alertando sobre los riesgos de una iglesia paralela que tomara lo popular en sentido de clase, pero reconociendo que había un sentido positivo en que se podía entender el término.

En ambos casos, la jerarquía peruana no se sintió aludida. Después de la reunión del Celam en Haití, el Cardenal Landázuri expresó en declaraciones a la prensa que en el Perú no existía una "iglesia popular" en los términos que el Papa había señalado como inadmisibles. Las comunidades cristianas en el Perú se desarrollan en estrecha vinculación con las parroquias y con la jerarquía, en parte porque se ha hecho un esfuerzo

grande de atención pastoral, como hemos señalado a lo largo del artículo. Es distinta la experiencia donde el poco clero o las dificultades de respuesta evangelizadora a realidades concretas, lleva a un desarrollo más autónomo de las comunidades.

De igual manera, la teología de la liberación en su elaboración teórica es muy neta al afirmar su eclesialidad y sus vínculos con la tradición.

De esta manera, lo que está en cuestión no es ni la eclesialidad de las comunidades, ni la catolicidad de la teología en el Perú, sino el movimiento religioso católico que tiene lugar. El cuestionamiento viene de fuera de la iglesia peruana. Del Celam primero y del Vaticano más recientemente, y encuentra acogida en el Perú en obispos de distintas posiciones pero vinculados de una u otra manera a un nuevo movimiento religioso, también católico, que aparece alrededor de Puebla y del que daremos cuenta más adelante.

En cierta manera, es la trayectoria de la iglesia peruana la que es revisada por Roma al convocar a los obispos a la Sede Vaticana, y al pedirles un pronunciamiento sobre esta teología presente en su jurisdicción.

La repercusión pública de este problema interno a la iglesia indica también la influencia social de este movimiento religioso católico marcado por la Teología de la Liberación. Alentado por miembros del Opus Dei y de una nueva organización también con vínculos internacionales el Sodalitium Christiane Vitae, con rasgos integristas totalitarios y una ideología pro-capitalista liberal, los medios de comunicación han promovido el debate en torno a la teología de la liberación, señalando obispos y acusando sacerdotes de diversos errores con el empeño de lograr una condena clara de la teología de la liberación.

La salida a los medios públicos de Arzobispos como Mons. Ricardo Durand y Mons. Vargas Ruíz de Somocurcio, así como el ex Vicario Castrense Alcides Mendoza hoy Arzobispo del Cuzco, buscando condenar la teología de la liberación, rompe la discreción tradicional de los obispos peruanos sobre asuntos internos, y por tanto, la unidad hacia afuera. Los miembros de Sodalitium no hablan ya de la teología de la liberación, sin intercalar el epíteto de marxista intentando vincular el caso peruano al centroamericano, buscando con ello transponer conflictos muy particulares a las iglesias centroamericanas, que responden a otro contexto social y político, a la realidad peruana que vive hoy un momento de definición política muy especial.

Lo reciente de los acontecimientos, y los elementos polémicos en el debate llevan a abstenerse de un análisis en términos de lucha por el poder al interior de la iglesia, aunque es claro que dicho elemento está jugando un papel en estas circunstancias.

2. El sentido de los cambios

Diversos trabajos sobre los cambios de la iglesia en América Latina interpretan el sentido del cambio y su importancia como un aporte a nivel ideológico, ya sea legitimando o deslegitimando regímenes políticos particulares, actuando como grupo de presión, a nivel de la escena política en defensa de los derechos humanos y de espacios democráticos recortados por los regímenes de facto establecidos en numerosos países del Continente. Otras, le atribuyen un sentido de adaptación y reajuste a los cambios exteriores, con miras a la sobrevivencia.⁵

Si bien estos elementos están presentes como parte del sentido global de los cambios, creo que se trata de un proceso mucho más radical desde el punto de vista de la iglesia, que involucra un cambio fundamental en su manera de entender su propia identidad cristiana y de relacionarse con la sociedad. Si a lo largo del período de treinta años que señalamos esto no estuvo del todo claro, las reacciones que se suscitan al interior de la iglesia en el momento actual lo ponen de manifiesto.

Se trata de un cambio progresivo, inicialmente constituido por esfuerzos aislados entre si pero con objetivos convergentes, que fue tomando fuerza y cobrando identidad a partir de momentos de reflexión colectivos de la iglesia como las Asambleas Episcopales latinoamericanas y, en el caso del Perú, las nacionales. Es un proceso global que involucra el nivel teológico, doctrinal, organizativo y el de la acción pastoral, convocando a un creciente número de cristianos a una vivencia eclesial nueva con exigencias de vida muy concretas. Un proceso intercomunicado cuya raíz no parte solamente de las comunidades o grupos avanzados de cristianos conscientes de la fe y la realidad que les toca vivir, ni de teólogos creativos, o de jerarquías proféticas, sino que involucra a todos en la búsqueda común de las repuestas evangélicas al momento histórico que les toca vivir.

La línea fundamental del cambio está en la opción por los pobres que asume la iglesia y la novedad radica en concebir al pobre como sujeto de la historia en nuestro continente. Entender la historia de la humanidad y de la salvación desde el pobre como sujeto cambia las categorías, llenándolas de un sentido nuevo ya presente en la tradición católica, pero ocultado muchas veces por compromisos asumidos en diversos momentos.

El Perú es una sociedad donde la desigualdad atraviesa todas las relaciones humanas, y sociales tiñéndolas de una carga de opresión y dominación que forma parte de la conciencia colectiva. Más que otros países de América Latina, por haber sido el centro de la Conquista y colonización española, la identidad de los hombres y mujeres peruanos expresa en múltiples dimensiones esta dominación. Las diferencias más claras se dan en relación al indio. No sólo por su raza sino por su situación económica y social. Desposeído de sus tierras, tradiciones y costumbres, el indio es un extranjero en su propia tierra.⁶ Esta situación se reproduce en los nativos --poblaciones indígenas de la selva-- que viven al margen de la sociedad nacional y cuya colonización está en proceso con todos los problemas que la acompañan: expropiación de sus tierras, exterminio de sus habitats naturales, pérdida de su cultura.

En la ciudad las diferencias no son menores, aunque son menos aparentes. El serrano no es igual al costeño, el provinciano se distingue de los de la capital, los mestizos y negros son diferentes del blanco y los hombres de las mujeres. El trato entre las personas pone de manifiesto estas desigualdades que se acentúan en momentos de conflicto social. Estas diferencias están interiorizadas y se expresan en los roles sociales que le toca a cada uno desempeñar. El peruano frecuentemente se expresa abiertamente entre iguales, pero calla frente al que percibe diferente, como defensa y protección de su propia identidad.

Los pobres en el Perú son los indígenas, los provincianos, los serranos, los mestizos, las mujeres populares, los trabajadores, los enfermos, los que no tienen amigos influyentes, los que no tienen trabajo y los de bajos ingresos.

La Iglesia en su práctica cotidiana de atención a la vida espiritual del pueblo, la administración de sacramentos, la celebración litúrgica, y en sus obras sociales dirigidas a la promoción y el desarrollo humano ha sabido captar esta situación de desigualdad, y al optar por los pobres lo ha hecho no con sentido de exclusión de los no pobres, sino con una vocación de auténtica fidelidad al evangelio, que invita a todos a la fraternidad. Dimensión no tomada en cuenta desde un análisis científico social, pero que es el sentido profundo de la opción.

La Iglesia peruana ha sabido acompañar este proceso de constitución del pobre en un sujeto histórico capaz de hablar por sí mismo, respetando su autonomía, acogiéndolo e intercediendo por sus derechos cuando la intervención era solicitada. Así, en el período más represivo de la dictadura militar, de 1976 hasta 1979, en veintidos de las 41 diócesis que existen en el Perú se emitieron comunicados de denuncia y protesta por los abusos de autoridad y el costo social que las medidas económicas del gobierno producían.⁷ Cabe destacar entre estos pronunciamientos los de las regiones del Sur Andino y de la Selva que en numerosas ocasiones expresaron su análisis de la situación y las reflexiones cristianas que respaldaban los actos de solidaridad concretos con los movimientos populares de sus regiones.⁸ El movimiento sacerdotal OMIS emitió ocho pronunciamientos en estos años, denunciando las medidas del gobierno y defendiendo los derechos del pueblo a organizarse y protestar contra esa situación de injusticia. Y las comunidades cristianas de diferentes puntos del país emitieron sendos comunicados en la misma perspectiva. Tomando en cuenta el conjunto de expresiones públicas en favor de los pobres en este

período, encontramos que se trata de un movimiento vasto en la iglesia que comprende a la mitad de sus diócesis en este compromiso.

La defensa del pobre, asumida en esta magnitud, sólo puede atribuirse a una motivación pastoral muy neta, ya que los obispos y agentes pastorales que participaron de estas expresiones de solidaridad no pueden ser considerados en una misma posición ideológica, ni en términos políticos, ni de corrientes eclesiales. Y cabe plantear como hipótesis que esta solidaridad pudo ser posible, por la naturaleza no política de las movilizaciones populares, ya que como hemos visto el grado de centralización política y organizativa era bastante bajo. La iglesia no se encontraba pues confrontada con un movimiento ideológico que pudiera ser tildado de comunista, ni frente a un movimiento político que la pudiera retraer de una intervención. Se trataba de un movimiento social generalizado cuyos protagonistas eran los pobres del país. Sus nuevos vínculos con la iglesia los llevaba a recurrir a ella para reforzar sus posiciones y encontraron eco a sus reclamos.

De esta manera se entendió la opción por los pobres como una práctica de solidaridad con ellos y de protesta contra la pobreza.⁹ Este sentido de la opción por los pobres, elaborada en la teología de la liberación y en los textos del episcopado, es recogido como fundamento de una nueva espiritualidad naciente del pueblo pobre latinoamericano. El P. Gustavo Gutiérrez lo esboza en su último libro: "La irrupción del pobre (a que nos referíamos al inicio de este capítulo) se expresa en conciencia de identidad y en organización de los oprimidos y marginados de América Latina. En adelante la sociedad latinoamericana es juzgada y será transformada, a partir de los pobres. Es un pueblo entero el que se ha puesto en marcha para

construir un mundo en el cual las personas sean más importantes que las cosas, en el que todos puedan vivir con dignidad. Una sociedad respetuosa de la libertad humana al servicio de un auténtico bien común, sin ningún tipo de coacciones vengan de donde vinieren. Eso es lo que llamamos el proceso histórico de liberación que con sus idas y venidas recorre todo el subcontinente. . . La espiritualidad que nace en América Latina es la de la Iglesia de los pobres, la de la comunidad eclesial que intenta hacer efectiva su solidaridad con los más pobres del mundo. Espiritualidad colectiva eclesial; marcada por la religiosidad de un pueblo explotado y creyente".¹⁰

El pobre emerge como nuevo sujeto colectivo, con un rol activo en la sociedad en cuyo proceso histórico de liberación se inserta, aportando sus diversas cualidades , entre ellas su espiritualidad cristiana y su fe.

Este hecho es nuevo en la historia de los movimientos populares modernos. En Europa, el proletariado se constituyó como clase en el contexto de una sociedad secularizada, marcada por el ateísmo presente en la mentalidad racional y científica y en la práctica de las clases dominantes capitalistas, frente a los cuales la iglesia reaccionaba defensivamente. En el Perú y en América Latina, el trabajo evangelizador de la Iglesia y sus opciones prácticas y doctrinales convierten a la comunidad cristiana y a la fe en un elemento de identidad que aporta al proceso de liberación del pueblo, fuerza espiritual, y apertura a la trascendencia.

3. Factores de cambio

En su acercamiento a los pobres, la iglesia les da cabida abriendo un nivel nuevo de participación. Al hablar de los factores de cambio debemos

distinguir aquéllos que actúan desde la iglesia peruana y aquéllos que provienen de la iglesia en su dimensión internacional. Estos últimos sólo los señalaremos porque pueden ser tomados como una constante para América Latina, no explican las diferencias entre un país y otro, pero ciertamente influyen en el desarrollo de los acontecimientos, al combinarse con los procesos en curso en las iglesias nacionales. El Concilio Vaticano II es el factor principal, pero las Encíclicas papales como *Populorum Progressio*, y las reuniones latinoamericanas del CELAM en Rio de Janeiro, Medellín y Puebla precisan el significado del cambio. También influyen las situaciones de otras iglesias nacionales o acciones connotadas de obispos, pero en menor medida. Ejemplo de esto son las situaciones de la iglesia cubana y la nicaraguense, así como también la de El Salvador. La figura de Mons. Romero y otros obispos como Helder Cámara y Méndez Arceo, dan testimonio que trascienden sus experiencias nacionales.

Estos factores de la iglesia internacional influyen en los procesos de la Iglesia peruana, de la cual subrayamos tres factores: las comunidades cristianas, la teología de la liberación, y el marco de apertura institucional para acoger las novedades.

Las comunidades cristianas

Todavía no se ha hecho en nuestro país una investigación sobre las comunidades cristianas de base, pero es posible intentar una descripción y balance a partir de algunas experiencias de trabajo con ellas. En primer lugar, es necesario dar cuenta de sus diferencias, o de la heterogeneidad de grupos que responden a la denominación común de comunidades cristianas.¹¹

Por un lado, tenemos los grupos que se forman como movimientos de apostolado seglar. Estos comienzan en el Perú en la década del cuarenta y tienen una permanencia excepcional comparados con otros movimientos similares en América Latina, ya que se mantienen activos dentro de la iglesia hasta la actualidad. Con comunidades de laicos en el medio obrero, estudiantil--escolar y universitario--en sectores independientes y profesionales, se caracterizan por su metodología a partir del análisis de la realidad, reflexión a la luz de la Biblia y la enseñanza de la iglesia, y la vuelta a la acción. Muchos sacerdotes y religiosas, han puesto en marcha este modelo sin estar vinculados a movimientos especializados, porque plantea un método de trabajo claro a partir de la experiencia de la Revisión de Hechos de Vida en comunidad.

Pero junto a estas experiencias que van adquiriendo fisonomía propia, y modificando su metodología de trabajo según el medio en el que se desarrollan, están las comunidades que surgen a partir del trabajo cotidiano de las parroquias y de los esfuerzos por incorporar a números mayores de laicos en la vida de la iglesia. En este campo están la mayoría de las comunidades en nuestro país, y podemos distinguir en el ámbito urbano por los menos tres tipos por su origen: aquéllas que nacen en torno a la pastoral sacramental, poniendo el acento en la formación previa a la recepción de los sacramentos, tomando las direcciones del Concilio que fueron retomadas por los obispos peruanos en la Asamblea General de 1969. Al participar en un grupo de preparación de los sacramentos, estudiando en común y reflexionando su responsabilidad como cristianos, los padres de familia en el caso del Bautismo y de la Primera Comunión, así como los jóvenes en la Confirmación, llegan a constituir en muchos casos, comunidades cristianas

con una voluntad de permanencia. Para la mayoría éste no sería el caso, pero el número de comunidades surgidas de esta experiencia es bastante significativo en la vida de las parroquias.

Otra fuente de comunidades cristianas está vinculada a esta experiencia de pastoral sacramental, pero a partir de los laicos que asumen responsabilidades en la preparación de los otros. En el Perú el promedio de habitantes por parroquia es de 15.000 personas, y por sacerdote sólo descende a la mitad.¹² La necesidad de contar con laicos para la formación pre-sacramental ha llevado al desarrollo de grupos de catequistas, de equipos de liturgia que, junto con los Consejos parroquiales recomendados por el Concilio, han dado lugar a equipos estables en la vida de la parroquia que apoyan al sacerdote y a las religiosas en todas las actividades. La continuidad del trabajo facilita la formación de una comunidad humana, que al compartir la tarea evangelizadora da lugar a comunidades cristianas, en muchos casos. Sin embargo, los agentes pastorales (laicos y religiosos) diferencian claramente entre los que llegan a constituir comunidad cristiana y los que quedan en grupo de trabajo. La reflexión cristiana y el compromiso son dos elementos que sirven para esta distinción y que permiten a sus componentes identificarse como tales.

Otra fuente de comunidades cristianas la encontramos en la ampliación de la labor de la iglesia a obras sociales. Al comprometerse los cristianos en los problemas de los barrios, como en el caso de la salud: condiciones de higiene de las calles, reclamo de una eficiente atención médica en los servicios públicos con este fin, etc., han nacido los delegados de salud que se reúnen para revisar su trabajo como cristianos al servicio de la población. En momentos de intensificación de los conflictos sociales se han

formado grupos de solidaridad: con los maestros en huelga, con los trabajadores detenidos, con pobladores heridos, etc. Y en base a las obras de misericordia, dar de comer al hambriento, visitar los presos, etc. han participado en ollas comunes, y entrado de lleno en la defensa de los derechos humanos, visitando a los presos en las cárceles, llevando comida, lavando su ropa, escribiéndoles cartas y comunicándolos con sus familiares, etc. Todas tareas accesibles a las señoras del barrio, a los jóvenes, a los desempleados que cuentan con tiempo para hacerlo, o que adhieren a los reclamos desde su sindicato o asociación. Más recientemente, la necesidad de organizar comedores populares o cocinas colectivas para enfrentar el problema del hambre generalizado en las poblaciones, ha llevado a los cristianos a tener activa participación. Como se trata de grupos organizados a partir de los problemas del barrio, los cristianos participan como uno más, miembro de su pueblo. Pero de allí surgen comunidades cristianas convocadas a partir de algunos que ven en esa tarea un sentido de fidelidad al evangelio y un signo de presencia de Dios. La identidad laical es mayor en estos grupos, como en otros similares, menos ligados a las labores tradicionalmente vinculadas al clero.

Una dimensión que hay que tomar en cuenta para el estudio de las comunidades cristianas es su dinamismo. Se puede comenzar como grupo de catequistas y pasar al poco tiempo a ocupar un papel central en la promoción de acciones de solidaridad del barrio, así como partir de una obra social y preocuparse porque la liturgia sea más cercana al pueblo que asiste a las celebraciones dominicales. Los laicos que participan en la comunidad cristiana adquieren una capacidad de análisis de la realidad, un nivel de conciencia de los problemas del barrio, que los lleva a destacarse muy

rápidamente, y si encarna las virtudes apreciadas por el pueblo de honestidad, laboriosidad y entrega, igualmente rápido le demandan asumir responsabilidades en la asociación del barrio o en su trabajo. Esto constituye un reto para las comunidades que deben adaptarse a las nuevas exigencias de los miembros de su grupo, aún a riesgo de deshacerse como comunidad. Esta situación no es por nada excepcional en nuestra realidad, por la vitalidad de las organizaciones populares. La comunidad cristiana es un lugar privilegiado de convivencia colectiva, de formación y de encuentro gratuito, pero no es lo único, y está exigida por el ambiente exterior en su eficacia y testimonio. Quizá esto mismo es lo que la lleva a afirmar su identidad eclesial en el conjunto de organizaciones del pueblo, y a no buscar una suplencia que sí se ha dado en otros países, donde la situación política la coloca en situación excepcional.

Para terminar con el panorama de las comunidades cristianas, es importante señalar que en el mundo rural, tanto andino como en la selva, la experiencia es un poco diferente. Cuando se trata de comunidades sociales relativamente pequeñas, la formación de comunidades como grupos pequeños, por más diversas que sean, puede ser un factor de diferenciación interna o de división. Por ello, si bien existen catequistas, delegados de la palabra o animadores cristianos, se enfatiza más la relación con toda la población, llegando a un sistema de elección de los que van a ser delegados de la palabra o encargados de la liturgia, buscando formas de participación más amplias de la población en la reflexión de la fe. Siendo la heterogeneidad mayor en ese campo, sólo dejo indicada la complejidad.

Es básicamente a partir de estas experiencias de comunidades cristianas que la iglesia, a través de su personal oficial, ha ido reconociendo

la madurez de la fe de un pueblo que social y culturalmente parecía incapacitado para ello. Afirmaciones como la de "el pueblo es portador del evangelio", que luego son recogidas en la Asamblea Episcopal de Puebla¹³, surgen de esta experiencia de trabajo con el pueblo pobre, y del descubrimiento del depósito de fe, que en ellos existe como parte de la iglesia. El anuncio del Reino de Dios, como reino de plenitud y de vida; y la fe en la resurrección desde una situación de crisis y miseria recupera el sentido profundo del anuncio de Cristo desde la cruz. No radica solamente en la esperanza de triunfo político, o en el logro de éxitos materiales. Lo que evangeliza es descubrir que pese a las derrotas, a la humillación, a la muerte, la fe se expresa con fuerza y el compromiso no decae.

La consecuencia social y política de este proceso de organización de los cristianos de los sectores populares en el medio urbano y en el rural es que en la iglesia el pueblo pobre encuentra un espacio de libertad personal, de desarrollo humano, y de identificación como pueblo con una identidad e historia particulares, que implica responsabilidades. Es decir toma conciencia de su papel activo en la historia, y de sus posibilidades de constituirse colectivamente en agente del cambio social. Las mediaciones concretas que le permitan cumplir este papel, quedan abiertas a su decisión, dentro de un pluralismo político necesario para garantizar la universalidad del mensaje cristiano. El sentido de la búsqueda en todo caso está marcado por la opción global por los pobres.

La reflexión teológica

En términos teológicos, también encontramos cambios importantes en la iglesia peruana. Si bien lo más conocido es el desarrollo de la teología de la liberación, a partir de la obra del P. Gutiérrez que le da el nombre, el quehacer teológico tiene un desarrollo mayor expresado en obras del mismo autor, pero también en la reflexión de las comunidades cristianas y en los documentos de la jerarquía eclesial. El trabajo de temas bíblicos como la Caridad, la pobreza, la liberación, el Reino, y temas clásicos en la teología como Cristología y la Eclesiología constituyen campos de aporte en este terreno. El de la filosofía y de las ciencias sociales para enriquecer la reflexión teológica son elementos que deben ser tomados en cuenta al hacer un balance de esta producción. Entroncada en la tradición de la Iglesia y los textos del magisterio, y con la libertad abierta por el espíritu del Concilio Vaticano II, se desarrolla con gran creatividad, constituyéndose en un elemento consciente que orienta la práctica de la iglesia y de los cristianos, fundamentando la búsqueda de vivir el cristianismo en una situación de transformación social.

La teología de la liberación no plantea solamente un tema sobre el cual reflexionar teológicamente, sino una clave para entender la historia de la salvación y de la humanidad como parte de ella. Es decir, reconocer la dimensión liberadora del mensaje de Cristo en su integralidad. "¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso de liberación del hombre a lo largo de la historia? O más exactamente ¿Qué significa a la luz de la palabra la lucha contra una sociedad injusta, la creación de un hombre nuevo?" son preguntas que se plantea el P. Gustavo Gutiérrez en su libro. La respuesta

supera el dualismo tradicional entre historia sagrada y profana sin reducir una a la otra. "La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana" (TL, p. 189). . . "Las promesas escatológicas se van cumpliendo a lo largo de la historia, pero esto no quiere decir que se las identifique lisa y llanamente con realidades sociales determinadas. Su obra liberadora va más allá de lo previsto y desemboca en nuevas e insospechadas posibilidades. El encuentro pleno con el Señor pondrá fin a la historia, pero se da ya parcialmente en la historia". (TL, p.215).

Y en su reflexión sobre la pobreza asume tanto la dimensión espiritual como material que ella implica: "La pobreza material es un estado escandaloso. La pobreza espiritual es una actitud de abertura a Dios, de infancia espiritual. Haber precisado estas dos concepciones del término pobreza nos despeja el camino y nos permite avanzar hacia una mejor comprensión del testimonio cristiano de pobreza, gracias a una tercera acepción: la pobreza como un compromiso de solidaridad y protesta". (TL, p. 368).

La fuerza de la teología en nuestro país y continente en un contexto fuertemente conflictivo la convierte en parte muy significativa de la elaboración intelectual. Acostumbrados a repetir las teorías aprendidas en el extranjero, la teología de la liberación abre una perspectiva original que no rompe con las fuerzas clásicas, pero le añade un contenido nuevo que proviene de la realidad peruana y latinoamericana, marcada por el sufrimiento y la alegría de un pueblo que no rehuye el conflicto y que en medio de él busca ser fiel a su fe.

La jerarquía peruana recoge también este pensamiento teológico en sus documentos. Los cuatro más importantes desde la perspectiva de la opción

por los pobres y la liberación son la Conclusiones de la XXXVI Asamblea del Episcopado, los aportes peruanos al Sínodo sobre la "Justicia en el Mundo", sobre el "Sacerdocio Ministerial", y sobre "Evangelización". Algunas citas de estos textos pueden mostrar el carácter de las posiciones del episcopado, que están también presentes en documentos menores y en relación a otros temas.

El primer texto de Enero de 1969 al referirse a los laicos dice: "Ante una indiscutible situación de miseria, injusticia y opresión en que vive el país, situación lesiva de la dignidad de la persona humana, esta Asamblea Episcopal expresa el deseo de enfrentar, con franqueza y decisión, los problemas concretos del hombre peruano. Hacer más humana nuestra sociedad es contribuir a la misión salvífica de la Iglesia".¹⁴

En el documento sobre Justicia en el Mundo de 1971, se va más allá: "Construir una sociedad justa en América Latina y en el Perú, significa la liberación de la actual situación de dependencia, de opresión y de despojo en que viven las grandes mayorías de nuestros pueblos. La liberación será, por un lado, ruptura con todo aquello que mantiene al hombre imposibilitado de realizarse como tal, personal y comunitariamente; y por otro lado, es construcción de una sociedad nueva más humana y fraterna".

"La salvación de Cristo no se agota en la liberación política pero ésta encuentra su lugar y su verdadera significación en la liberación total anunciada incesantemente por la Sagrada Escritura, llevando al hombre a su dignidad de hijo de Dios (Medellín, Justicia, 3). . . Para la comunidad eclesial peruana esto implica optar por los oprimidos y marginados, como compromiso personal y comunitario. Esta opción no excluye de nuestra caridad a ningún hombre, antes bien, optar por quienes hoy experimentan las

formas más violentas de la opresión es para nosotros una manera eficaz de amar también a quienes, quizá inconscientemente están oprimidos por su situación de opresores".¹⁵

Para no alargar las citas, tomaré la última del documento de Evangelización, que mereciera un elogioso juicio de la Congregación de Obispos de Roma por "el desarrollo del concepto de la liberación" en el contexto de la reflexión teológica "en conformidad con las repetidas enseñanzas del Santo Padre".¹⁶ Se dice allí: "La misión evangelizadora de la Iglesia nos pide anunciar aquí y ahora la Buena Nueva de la liberación de todo el mundo para que todos los hombres se comprometan a participar en la acción de Dios en el mundo, reconociendo a Cristo como Señor del Universo".

"La historia en que se ubica el Pueblo de Dios, es la historia de la humanidad, en la cual Cristo salva a los hombres: es la historia de la salvación, la cual no es un proceso pacífico sino que como lo muestra patéticamente el análisis de la realidad se desarrolla en medio de ingentes dificultades. El Pueblo de Dios, al asumir en el presente la misión misma de Cristo es consciente que asume una misión liberadora".¹⁷ En otra sección dirá: "Precisamente porque es misión de la Iglesia salvar al hombre, lo es también comprometerse en la instauración de un orden social, económico y político, que sea capaz de sostener e impulsar la promoción del hombre. . . Por eso, la tarea salvífica no puede ser indiferente ante el orden social existente".¹⁸

El contenido de los textos citados basta para señalar cómo entiende la iglesia peruana su misión: pone al centro de ella al hombre peruano y sus problemas concretos de opresión y miseria, y anuncia aquí y ahora la salvación que comprende también la dimensión política. Hablar de la misión

liberadora busca englobar de manera integral la dimensión trascendente y la historia de la liberación humana. La opción por los pobres, que no excluye a nadie, es una exigencia de su misión así entendida. Ciertamente es largo el camino recorrido desde la conocida cita del Arzobispo de Lima en 1937 "la pobreza es el camino más cierto a la felicidad humana. Sólo el Estado que triunfe en hacer apreciar al pobre los tesoros espirituales de la pobreza puede resolver sus problemas sociales".¹⁹

El marco institucional

Para terminar de presentar los factores de cambio en la iglesia me parece importante incluir la dimensión organizativa de la institución. A nivel nacional el órgano representativo del episcopado peruano es la Conferencia Episcopal Peruana que adquiere su actual conformación a raíz de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Rio de Janeiro en 1955, que dio origen al CELAM, en base a las conferencias Episcopales.²⁰

Su carácter actual definitivo, sancionado por el Vaticano II, data de Diciembre de 1967, cuando los estatutos aprobados por la Asamblea de Obispos fueron ratificados por la Santa Sede. La conferencia tiene como fin "estudiar los problemas eclesiásticos de interés común y de fomentar el progreso y la coordinación de las actividades católicas de el país".²¹

Los documentos antes citados emanan de la Asamblea Plenaria, máximo organismo de la Conferencia. A las Asambleas asisten generalmente teólogos que en su calidad de expertos asesoran a los obispos y sirven como consultores. Entre los Asesores han asistido personas como el P. Ricardo

Antocich S.J., el P. Gutiérrez, el P. José Luis Idígoras S.J. y muchos más. Este diálogo permanente con la teología en un marco pluralista enriquece la reflexión de los obispos y se ve reflejada en sus documentos. Más aún en el caso de los teólogos comprometidos en una acción pastoral y no aislados en el ámbito académico, porque permitían un aporte más encarnado en la realidad del pueblo de Dios.

Los cambios organizativos más importantes se dan en la década del setenta, en que se amplía la participación en la Asamblea a sacerdotes, religiosos y laicos, en calidad de invitados. En la Asamblea de enero de 1972 sobre la Pastoral de Conjunto en el Perú, se invitó a 56 personas, duplicando el número de obispos. Y ese mismo año se acordó dividir a modo de prueba el país "en nueve zonas para realizar asambleas zonales o regionales de obispos y agentes pastorales para un mayor y más concreto conocimiento de la variada realidad peruana".²² En Enero del año siguiente asistieron a la Asamblea 48 prelados, tres delegados de la Conferencia de Religiosos del Perú, 36 representantes de las Asambleas regionales: sacerdotes, religiosos y laicos y seis expertos para cada comisión. Si bien los obispos se reunieron solos en un momento del evento, esta ampliación de asistentes a la Asamblea constituyó un signo claro de apertura a nivel organizativo de la iglesia. Dependiendo de la diócesis y la región, los representantes laicos para asistir a la Asamblea fueron elegidos por las comunidades, resultando en la participación de un grupo significativo de cristianos comprometidos con su medio social.

A partir de 1973 se acuerda la constitución de 8 regiones eclesiásticas y se instituyen las Asambleas regionales. Estas abren la consulta de las decisiones comunes de la iglesia a los miembros del clero diocesano y

religioso, a las religiosas y al laicado representante de las comunidades cristianas de las que ya hemos hablado. Se acuerda además que los miembros del clero que conforman los Consejos Presbiteriales sean elegidos en una proporción del 50% dando así posibilidad de participación en la responsabilidad de la diócesis a sacerdotes reconocidos por todos por su labor pastoral.

Sin embargo en la Asamblea de 1974 se ve la necesidad de reglamentar las Asambleas regionales, aunque se reconoce su utilidad. "A manera que quede a salvo la responsabilidad exclusiva de los obispos de la región respecto de las conclusiones que se envíen a la Asamblea General".²³ En mayo de ese año era aprobado el nuevo reglamento para estas Asambleas, señalando el valor indicativo de la participación de los laicos, sacerdotes y religiosas, estableciendo una comisión preparatoria que fijaría la agenda de las reuniones, el número de delegados de las bases que serían elegidos pero debían ser aprobados por el obispo, y una serie de normas sobre la reunión misma que permitían en caso necesario asegurar el control de la participación de los miembros en las asambleas.

En las sucesivas Asambleas Nacionales se contó con documentos previos de trabajo presentados por las Regionales para la discusión y aprobación por los Obispos. Dependía ya de los obispos de cada región el grado de apertura a la participación de los agentes pastorales. En general, esta descentralización permitió que se tomara cada vez más en cuenta la realidad regional del país en las decisiones de la Asamblea General de Obispos, constituyéndose en canales muy importantes de comunicación entre agentes pastorales y la jerarquía.

Estos canales continúan abiertos, si bien han perdido regularidad. En 1978 las Asambleas regionales participaron activamente en la preparación de documentos para Puebla y posteriormente para el Sínodo sobre la Familia. En 1983 se trabajó el texto de la Encíclica *Laborem Excersens*, pero ya no se reunieron las Asambleas Regionales, canalizándose los aportes de cada Diócesis a través de la Comisión Episcopal de Acción Social.

Teniendo en cuenta que el Perú es un país centralista, concentrando en la capital no sólo los principales núcleos del poder político y administrativo sino también los recursos económicos, este esfuerzo descentralizador de la Iglesia implicó una opción de atención a las regiones incorporando sus problemas particulares a la visión nacional que ella podía aportar. Esto es la especial significación en la relación a dos regiones: la Selva, que geográficamente constituye una unidad, pero por su extensión y diversidad cultural comprende una realidad muy heterogénea y a menudo poco conocida en el mismo país. La segunda región es la constituida por el Sur Andino, cuya cabeza es el Cuzco, que con la ayuda del Instituto de Pastoral Andina ha logrado desarrollar una pastoral de conjunto para el campesinado de la zona. Su identidad regional previa a su designación como región eclesiástica y la preocupación pastoral exigida por la situación del campesinado y los indígenas en la región llevó a sus obispos y prelados así como a los agentes pastorales a una colaboración muy estrecha, teniendo cursos de formación común y emitiendo pronunciamientos muy importantes sobre la realidad de la zona, y la urgencia de buscar soluciones para sus problemas más agudos.

Junto a la estructura que acabamos de describir de la iglesia peruana se desarrollaron a lo largo de la década muchos grupos informales de intercambio de experiencia y reflexión cristiana. Algunos, a partir de la

experiencia de encuentro en las Asambleas regionales, otros a partir de líneas de acción pastoral común. A este nivel de informalidad, conocido por la jerarquía, está el grupo sacerdotal ONIS (Oficina Nacional de la Información Social) que fue un canal de intercambio de información y formación sobre hechos nacionales y eclesiales para muchos sacerdotes peruanos y extranjeros, conocido por sus expresiones públicas frente a problemas del país en momentos de tensión social. A nivel de laicos y agentes pastorales, los encuentros de Fe y Acción Solidaria permitirían la comunicación entre comunidades cristianas de base de distintas partes del país.

Con mayor formalidad tenemos los encuentros nacionales de los distintos movimientos de apostolado secolar, y las reuniones de encargados de pastoral campesina, de derechos humanos y de salud, convocadas por la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), que al igual que las asambleas regionales permitían un acercamiento mayor entre los agentes pastorales y los obispos en la discusión de problemas concretos del país y de la tarea evangelizadora.

En estos años también se desarrollaron iniciativas de formación del laicado y agentes pastorales. Las jornadas de Reflexión Teológica organizadas por el Departamento de Teología de la Universidad Católica son un ejemplo de este aspecto, desde 1970 hasta la actualidad, convocando alrededor de 2.000 personas de todo el país y de países vecinos para estudiar teología. La Facultad de Teología de la Arquidiócesis de Lima y otros institutos de estudios religiosos organizan también actividades educativas, reforzando así el aspecto intelectual en el compromiso del laicado.

Todas estas actividades contribuyeron al dinamismo de la Iglesia Católica en el Perú en un período de cambio social intenso que pudo ser acompañado con un ritmo igualmente fuerte de cambios en la Iglesia.

A manera de conclusión podemos decir que la Iglesia Católica aportó en el Perú un dinamismo propio de cambio, impulsado por el Concilio Vaticano II y las corrientes teológicas allí presentes; por la práctica pastoral de la Iglesia Católica en América Latina que se expresó en Medellín y más tarde en Puebla; por la realidad social peruana marcada por una profunda desigualdad social fruto de la injusticia estatuida por siglos en nuestro territorio, por los procesos de reforma social que se implementaron en las décadas del sesenta y setenta; por la búsqueda de respuestas pastorales y de renovación eclesial en los agentes pastorales y obispos peruanos; por la participación del pueblo creyente en la la búsqueda común de la Iglesia; por la producción teológica que tiene su mejor representación en la obra del P. Gustavo Gutiérrez, y finalmente por la apertura de la jerarquía al mundo, en el mejor espíritu post conciliar, que contribuyó a la renovación de la Iglesia en el Perú en un período clave de su historia.

Frente a esta complejidad de factores surgen inquietudes teóricas y metodológicas que replantean tareas a la Sociología de la Religión desde América Latina.

NOTAS

- (1) Romero de Iguíñiz, Catalina, "Cambios en la relación Iglesia y Sociedad en el Perú. 1958-1978," en revista Debates en Sociología, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Católica, Nº 7, 1982.
- (2) La autora es miembro de un equipo de investigación sobre Iglesia en el Instituto Bartolomé de las Casas - Rímac.
- (3) El Diario de Marka, 28, Marzo 1982.
- (4) Pease, Henry. . . El Ocaso del Poder Oligárquico. Lima, Desco, 1977.
- (5) Autores como Carlos Astiz, Julio Cotler en su breve referencia a la iglesia y otros aportes en este sentido.
- (6) Gustavo Gutiérrez alude a esta experiencia en su libro Beber en su Propio Pozo. Lima Cep, 1983.
- (7) La base de este dato es la revisión de la revista Páginas en el período señalado.
- (8) "Recogiendo el clamor" Carta Pastoral de los obispos del Sur Andino. Julio, 1977.

- (9) Gutiérrez, Gustavo. . . Teología de la Liberación: Perspectivas. Lima, Cep, 1971 p. 368 (en ocasiones aparece citado en el texto TL).
- (10) Gutiérrez, Gustavo. . . Beber en su Propio Pozo, Lima, Cep. 1983.
- (11) En Perú se usa el nombre de Comunidades Cristianas como se usó en Medellín y el de Comunidades Eclesiales de Base es menos frecuente aunque se alude a la misma realidad.
- (12) Directorio Eclesiástico del Perú. Lima, 1984.
- (13) Documento Conclusiones de Puebla N° 1147.
- (14) Documento del Episcopado. Lima 1977 p. 17.
- (15) *Ibidem*, p. 146-147.
- (16) Documento del Episcopado. Lima 1977 p. 17.
- (17) *Ibidem*, p. 189.
- (18) *Ibidem*, p. 192.
- (19) Citado por Cotler, Julio. . . Clases, Estado y Nación en el Perú. Lima EP, 1978, p. 308 y también por Pike, Fredrick en su Historia del Perú.
- (20) Iglesia en el Perú, N° 52, Junio 1977.

(21) Directorio Eclesiástico del Perú, 1984.

(22) Iglesia en el Perú, Nº 3, Febrero 1972.

(23) Iglesia en el Perú, Nº 15, Febrero 1974.