



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Tur Donatti, Carlos M.
Iglesia y Estado en el Perú oligárquico
Contribuciones desde Coatepec, núm. 4, enero-junio, 2003, p. 0
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100404>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Iglesia y Estado en el Perú oligárquico

CARLOS M. TUR DONATTI
DEAS-INAH

Una observación atenta de la historia peruana, desde mediados del siglo XIX hasta el desmoronamiento del país oligárquico a partir de 1968, etapa en la que resalta la lenta y dificultosa construcción del Estado, su endeblez estructural y su estrecha base de sustentación social, lleva a interrogarse sobre si la investigación historiográfica no está retrasada en la dilucidación de las múltiples funciones que cumplió la Iglesia Católica durante el siglo considerado.

Se puede afirmar que, en cada una de las tres grandes regiones en las que usualmente se divide el territorio peruano, la Iglesia estaba plenamente integrada en los distintos contextos demográficos, económico-sociales y de poder que coexistieron en las décadas mencionadas, pero que respondían a procesos y ritmos históricos muy disímiles.

Esta notable flexibilidad de acción, en términos espaciales y temporales, la llevaba a continuar una tradición colonial y a constituir la garantía última de la cohesión social, mediante la realización de diferenciadas funciones que apuntalaban el orden social y complementaban las magras actividades que llenaba el Estado oligárquico.

Sin identificar el Estado oligárquico con la llamada República Aristocrática (1895-1919), ni afirmar que las relaciones Iglesia-Estado fueran idénticas a lo largo de un siglo, podemos intentar un repaso a vuelo de pájaro sobre lo esencial de las actividades eclesiales, cuya indagación sistemática con las herramientas de las ciencias sociales de hoy, arrojaría inéditas luces sobre los mecanismos y el ejercicio del poder, la división de tareas entre la Iglesia y el Estado, y, en definitiva, ayudaría a una comprensión más profunda e integral del Perú tradicional.

En la Costa, y particularmente en Lima, la Iglesia contribuía en Lima a proveer al Estado de cierta forma de consenso expresado en la cultura criolla

dominante, mediante una combinación de mitos coloniales y diversificadas actividades.

Una interpretación del pasado que sobrevaloraba el aporte hispánico y católico fundamentaba el poder de la oligarquía, y elevaba a la capital y al santoral colonial como mitos fundadores de una identidad que pretendía tomar dimensiones nacionales. Esta ideología de casta tenía todavía un profundo arraigo social a principios de los años sesenta, cuando fue brillantemente impugnada por Sebastián Salazar Bondy en su contundente ensayo “Lima la horrible”.

La práctica cotidiana de la devoción religiosa en Lima, donde recién durante el Oncenio leguista se levantó un edificio de cinco pisos que competía con el volumen de las cúpulas de las iglesias, se reforzaba y tenía su culminación en la procesión del Señor de los Milagros, a cuyo paso saludaban las máximas autoridades civiles desde los balcones del Palacio de Pizarro.

En otro campo tan importante para el mantenimiento del orden social como era la educación de la élite y los sectores medios, la Iglesia ofrecía una variedad de colegios y, desde 1917, la Pontificia Universidad Católica del Perú, con el atractivo particular para las viejas familias criollas de que varios de estos establecimientos estaban manejados por personal eclesiástico extranjero: europeo primero y norteamericano después. Aunque estos colegios y la Universidad enseñaban un catolicismo tradicionalista hasta principios de los sesenta —al punto que algunos de sus alumnos, Pablo Macera y Alfredo Torero por ejemplo, recordaban más el himno falangista “Cara al sol” que el himno nacional peruano— la Iglesia desde principios de siglo contribuyó a una forma de modernización-conservadora de la educación en la capital.

Se puede afirmar que en la Costa, la región donde el capitalismo se fue asentando y expandiendo con notable dinamismo desde la fundación de la República Aristocrática, la Iglesia actuó como una institución-bisagra entre la cultura de los países centrales y la oligarquía limeña, y además, continuando una tradición colonial, competía y complementaba a la vez las tareas propias de la burocracia civil del Estado.

En la región serrana las estructuras sociales y mentales prolongaban realidades que se habían originado durante los siglos coloniales. Comunidades indígenas y haciendas señoriales encerraban a la mayoritaria población quechua y aymara-parlante. Eran los núcleos demográficos, productivos y de poder reales, que se desparramaban sobre los distintos pisos ecológicos andinos. Las autoridades estatales se concentraban en las pequeñas poblaciones mestizo-indígenas, que cumplían funciones administrativas y comerciales. El paisaje económico-social de la Sierra se veía salpicado por algunos islotes de gran minería, con relaciones salariales, tecnología avanzada y estricto control del capital imperialista.

En este panorama fragmentado y abrumadoramente arcaico, con un lento ritmo de evolución y explotado por la Costa volcada a los mercados exteriores, la Iglesia mostraba una inserción compleja y diversificada en los distintos campos de la vida social. En el terreno ideológico-religioso, al sostener una concepción hispanista de la historia peruana y tener conventos especializados para los distintos grupos sociales y étnicos, sancionaba en los hechos la persistencia de una mentalidad y un orden social basado en las castas coloniales. En sus propias haciendas dominaban relaciones serviles y en las haciendas laicas era común que el sacerdote identificara la voluntad del patrón con la voluntad divina.

Se ha dicho que el gamonalismo andino subordinó a la Iglesia a sus intereses, pero esta afirmación peca de simplista. La Iglesia como corporación era una poderosa propietaria de haciendas y, en las grandes haciendas laicas, si bien el párroco figuraba en la contabilidad con un salario, en muy significativos actos rituales de subordinación de los campesinos, el sacerdote y el patrón aparecían en un plano de igual superioridad: a ambos se le besaban los pies en señal de humildad y respeto.

En el ámbito de las comunidades indígenas, por el contrario, la penetración de la Iglesia era escasa, su tolerancia hacia el sincretismo religioso era mayor que en la Costa y la disciplina de sus miembros más relajada. En el mundo campesino de la Sierra, el celibato no hubiese sido comprendido por los feligreses, y los sacerdotes no mostraban un excesivo celo en su cumplimiento.

A pesar de esta plena integración-justificación en la sociedad serrana, la Iglesia propiciaba algunos mecanismos impugnadores de los abusos autoritarios y aún toleraba ciertas transgresiones a sus dogmas morales. En sus riquísimas *Memorias*, Luis E. Valcárcel, relata cómo al finalizar la procesión del Señor de los Temblores en el Cuzco, el pueblo llano acostumbraba descargar su ira contra ciertos funcionarios abusivos, apedreando sus casas. En la fiesta que seguía a este acto de castigo colectivo y anónimo, corría abundantemente el alcohol y se cometían los pecadillos de la carne que son habituales en las celebraciones multitudinarias.

Al descargar los campesinos y la plebe urbana sus tensiones religiosas, políticas y sexuales, la Iglesia contribuía en forma harto eficaz a cumplir su función tradicional de asegurar la integración espiritual y social, función que venía realizando desde el siglo de la conquista.

En la Sierra, en conclusión, la Iglesia era la institución clave para la permanencia del orden gamonal y servía como su ancla ideológico-religiosa. El pobrísimo desarrollo de los aparatos laicos para crear consenso —diarios, escuelas, asociaciones civiles—, no debe llevar a creer que la violencia gamonal y estatal desnuda era la clave exclusiva y última de la dominación.

La Selva era la región en que actuaban las misiones, encargadas a distintas órdenes, con predominante personal extranjero y administradas directamente por Roma. Aunque comprendía casi 60% del territorio peruano y su escasa población estuvo integrada tradicionalmente por etnias de selvícolas amazónicos, una creciente emigración serrana, entre otros factores, la fue soldando lenta e imperfectamente al resto de los espacios peruanos. Predominaba una economía extractiva, cuyos agentes iban diezmando la población nativa y desintegrando sus comunidades. Tampoco aquí se había modificado mayormente el esquema de la explotación colonial y la Iglesia continuaba su ardua tarea de penetración y catequización, como en los siglos de la dominación española.

Resulta altamente significativo para comprender la complementación de tareas entre la Iglesia y el Estado, que sólo sacerdotes y militares llegasen a muchas de las comunidades más aisladas de la Sierra y la Selva.

Los científicos sociales en los últimos 25 años han insistido acerca de que en el Perú oligárquico el Estado no pudo armar un consenso legitimador entre la población, ni unificar a las distintas regiones como base material-espacial en la construcción de la nación. ¿En qué medida la Iglesia contribuyó a mantener las formas arcaicas de dominación-subordinación y la existencia de un país fragmentado, de un auténtico país archipiélago? El estudio de sociología religiosa de Pierre M. Hegy, publicado por Studium en 1971, nos ofrece un valiosísimo panorama de la Iglesia peruana y algunas claves para una primera respuesta a la interrogante que nos formulamos.

La Iglesia a fines de los años sesenta tenía un personal predominantemente extranjero: 62% del total, y sólo 38% peruano; de los clérigos extranjeros, los españoles sumaban el 46,5% y los anglosajones un 30%. Es más, nuestro autor agrega "...a esas diferencias de tradiciones religiosas entre seculares y regulares se suman las diferencias de cultura y de lengua entre extranjeros y peruanos, diferencias que pueden reducirse a una oposición sorda y continua entre los seculares que son peruanos y los regulares que son extranjeros en su gran mayoría" (Hegy, p. 77).

¿No resulta sorprendente que en los años sesenta se manifiesten todavía estas tensiones en el seno de la Iglesia? La Iglesia confirmaba la falta de integración espacial del país haciendo depender las misiones directamente de Roma, pero que el 76,5% del mayoritario clero extranjero fuera de procedencia española y anglosajona ¿no sugiere un grado extremo de subordinación neocolonial del Perú en el plano religioso? Es más, ¿resulta arriesgado suponer que "la oposición sorda y continua" entre seculares peruanos y regulares extranjeros es una continuación de la secular lucha por la descolonización del país?

Si por otro lado comprobamos que el clero regular se concentra en las ciudades —Lima y Arequipa tenían para 1969 el 46% de todos los religiosos del país— y en ellas las tareas educativas eran una de las dos ocupaciones principales, ¿puede sorprender que la visión oficial del pasado resultara abrumadoramente eurocéntrica, hispanista y católica? ¿Que para romper con el país oligárquico hubiera que desechar los mitos encubridores y justificatorios de la Arcadia colonial, la Lima “devota y sensual” y sus inevitables santos y tapadas?

En el Perú del siglo XX encontramos en realidad muy acentuados rasgos propios del subdesarrollo, del mundo periférico latinoamericano. Es en este contexto estructural que debemos comprender la acción de la Iglesia, su clero secular y sus órdenes. La centralización en la capital de los mayores recursos educativos, de riqueza y poderes civiles y eclesiásticos, la explotación de las regiones interiores en beneficio de las ciudades peruanas y el capitalismo transnacional, son algunas características estructurales del viejo país, que determinaban no sólo a los miembros de la Iglesia sino también a la intelectualidad laica.

El desenclave de la economía por las inversiones norteamericanas y las crecientes migraciones campesinas hacia la Costa que se inician en los años cincuenta, provocan profundos cambios sociales y políticos —barriadas, nuevos partidos, movilizaciones rurales, guerrillas— que empujan a tradicionales columnas ideológicas e institucionales del orden oligárquico a propiciar transformaciones inaplazables.

El diario *El Comercio* de los Miró Quesada, sectores de la propia Iglesia, con la militancia de numerosos sacerdotes extranjeros, y la inteligencia militar, por distintas razones y de diferentes maneras, apoyan iniciativas y debates que preparan el ambiente intelectual y político para la emergencia de la autodenominada “Revolución Peruana”.

La heterogeneidad de las estructuras económico-sociales y de poder ha sido la característica más notable en el paisaje de los países periféricos. ¿No es también notoria esta característica en la Iglesia del Perú oligárquico?

Distintas regiones geográficas con distintos pisos ecológicos, distintas sociedades históricas, distintas formas de poder y subordinación, resabios coloniales y actualidad neocolonial ¿no incita a realizar una investigación más sistemática y actualizada de la historia de la Iglesia-iglesias? ¿No contribuiría esto a profundizar la comprensión del Perú oligárquico, más allá de toda intención denigratoria o apologética propia de épocas pasadas?

BIBLIOGRAFÍA

- Tulio Halperin Donghi. *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza, 14ª edición, Madrid, 1993.
- Thomas E. Skidmore y Peter H. Smith, *Historia contemporánea de América Latina*. Crítica, Barcelona, 1996.
- Julio Cotler. *Clases, estado y nación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1986.
- J. P. Deler e Y. Saint Jeoures (compiladores), *Estados y naciones en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1986.
- Henri Favre, Colin Delavaud y José Matos Mar, *La hacienda en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967.
- Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Rikchay, Perú, Lima, 1987.
- Pablo Macera, *Trabajos de historia, III*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1977.
- José Deústua y José L. Rénique, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931*. Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1984.
- R. Aubert y otros, *Nueva historia de la Iglesia*. Tomo V. *La iglesia en el mundo moderno* (1848 al Vaticano II). Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.
- P. Jeffrey Klaiber S. J. *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976*. Universidad del Pacífico, Lima, 1980.
- Pierre M. Hegy, *Introducción a la sociología religiosa del Perú*, Studium, Lima, 1971.
- Luis E. Valcárcel, *Memorias*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1981.