

Religión y política: una aproximación al rol de la Iglesia católica en el Perú desde la guerra con Chile hasta la actualidad

GUSTAVO TRELLES VELÁSQUEZ

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
gustavo.trelles@unmsm.edu.pe

ADRIANA PORTOCARRERO CORZO

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
adriana.portocarrero@unmsm.edu.pe

RESUMEN

La Iglesia católica en el Perú ha jugado un papel político en diversas esferas de decisión dentro de la sociedad peruana. En la época de la independencia la Iglesia católica mantuvo un perfil bajo y de rechazo por parte del sector político dominante de tendencia liberal. Pero este protagonismo como tal surgió luego de la guerra con Chile donde a partir de la presidencia de Nicolás de Piérola y el accionar de las viudas limeñas logran el resurgimiento de esta institución. En este panorama, la Iglesia católica en el Perú comenzaría a mostrarse ante la población como un ente organizador, protector de las mujeres y a su vez promotor de una política social basada en la caridad y en el prójimo. Este nuevo rol adquirido lo reforzaría a lo largo del siglo XX con la aplicación de una política de organización y estructuración de la sociedad peruana. Ello lo veremos en la articulación política, social y cultural que mantenía con los diversos actores y agentes sociales del ámbito peruano. Durante el periodo del terrorismo en el Perú, la Iglesia católica jugó un papel de mediador y protector de los derechos humanos que venían siendo violados tanto por las fuerzas del orden como por los terroristas. Finalmente, a la entrada del siglo XXI veremos su capacidad de congregarse a las personas para apoyar o desaprobado políticas dadas por los gobiernos de turno; por ejemplo «la Marcha por la vida» que conjugó distintas fuerzas políticas conservadoras para evitar la aprobación del aborto.

PALABRAS CLAVE: Religión, política, sociedad, Iglesia Católica

Religion and politics: an approach to role of the Catholic Church in Peru from the war with Chile to the present day

ABSTRACT

The Catholic Church in Peru has played a political role in various decision-making spheres within Peruvian society. During the period of the Peruvian independence, the Catholic Church kept a low profile and was rejected by the dominant political sector with a liberal tendency. However, such prominence arose after the war with Chile when due to the presidency of Nicolás de Piérola and the actions of the Lima widows, the

YUYAYKUSUN | 121

11 (2021) 121-139 URP, Lima, Perú | ISSN 2073-6150 | DOI: yuyaykusun.v11i11.4548

[Recibido 11/08/2021 - Aprobado 08/10/2021]

resurgence of this organization was achieved. In this scenario, the Catholic Church in Peru would begin to show itself to the population as an organizing entity, protector of women and at the same time as a defender of a social politics based on charity and on others. This new role would be reinforced throughout the 20th century due to the application of an organization and structure policy of the Peruvian society. We will see this in the political, social, and cultural articulation that the Catholic Church had with the different participants and social agents in Peru. During the period of terrorism in Peru, the Catholic Church played a role as mediator and protector of human rights that had been violated by both, the government forces, and the terrorists. Finally, at the beginning of the 21st century, we will see its ability to gather people to support or disapprove policies given by the governments on duty; for instance, «the March for Life» that brought together different conservative political forces to avoid the approval of abortion.

KEYWORDS: Religion, politics, society, Catholic Church

Introducción

El presente artículo nace producto de una conferencia hecha para el congreso internacional de LASA 2021. Tiene como finalidad analizar la influencia de los movimientos socioreligiosos dentro de la agenda política peruana. Por ello, delimitaremos la investigación al movimiento «Marcha por la vida» que nace como una manifestación pública en contra al proyecto de la legalización del aborto en el Perú; este movimiento surge desde el seno de la Iglesia católica impulsada por el entonces cardenal Juan Luis Cipriani para luego devenir en un movimiento ecuménico-secular masivo en Lima y su posterior repercusión en los demás departamentos del Perú.

Este movimiento tiene como antecedente el decreto ley Ley N° 27654 llamado «Día del Niño por Nacer» publicado un 28 de diciembre del 2001. Bajo este amparo legal, la Iglesia católica en el Perú liderada por Juan Luis Cipriani comenzó a organizar cada 25 de marzo, día del «niño por nacer», la «Marcha por la vida» con la consigna de defender a los niños por nacer y enfrentarse directamente contra el proyecto ley de la legalización del aborto. No obstante, con el transcurrir de los años esta marcha se convertiría en un movimiento político, social y religioso que congregará diversos actores de la sociedad peruana desde políticos, actores, actrices, sacerdotes, religiosas, pastores, empresarios, directores de colegios, entre otros varios más. Siendo en el año 2016 que este movimiento congrega a más de 750 mil personas marcando así un precedente dentro de las movilizaciones sociales en el Perú.

Por esta razón, centraremos nuestro análisis en la envergadura de este movimiento socioreligioso tomando en consideración sus diversos actores y la influencia que este ha tenido en la no legalización del aborto en el Perú.

Sin embargo, para llegar a esto último en un primer momento es necesario redescubrir desde las ciencias sociales el rol que cumple la religión como un fenómeno independiente y trascendente en la vida social de los individuos de una misma comunidad. Para a posterior redescubrir la injerencia que esta logra tener dentro de la sociedad peruana

a través de la historia. Esta investigación por ende apunta a abrir el debate en torno a la injerencia de la religión en las políticas públicas que se vienen desarrollando desde la agenda política peruana.

En un segundo momento nos centraremos en la génesis y desarrollo de las políticas públicas como tal en el Perú donde abordaremos este tema en tres apartados para poder desarrollar el tema planteado. El primero de estos tratará de evidenciar cómo la gestión pública que hoy conocemos nace a partir de la política caritativa desarrollada por la Iglesia católica durante el siglo XX y la absorción de ésta por el aparato gubernamental; es decir, de la secularización de la acción caritativa a una acción por parte del Estado peruano. El segundo analizará detalladamente el movimiento socioreligioso «Marcha por la vida» y los diversos actores emergentes y participantes dentro de este. Mientras que el tercero dará cuenta de la influencia que este movimiento ha tenido en la no legalización del aborto dentro de las políticas peruanas impulsadas desde el poder legislativo y ejecutivo. Finalmente presentaremos las conclusiones de la investigación y algunas precisiones teóricas.

La religión y el catolicismo vistas desde las ciencias sociales y el Perú

Como habíamos adelantado, antes de adentrarnos a redescubrir el rol de la religión dentro de las políticas públicas en el Perú y la capacidad que esta tiene para articular movimientos y congregar a personas, es indispensable aproximarnos a esta desde las ciencias sociales, recogiendo los enfoques teóricos y conceptuales que nos permitirán comprender el fenómeno de la religión en nuestra sociedad.

Muchos de nosotros hemos crecido en un entorno sumamente religioso; por ello, podríamos plantearnos las siguientes interrogantes ¿Qué significado tiene la religión para la sociedad peruana? ¿Cómo las ciencias han abordado el fenómeno de la religión?

Marzal (1996) sostendría que «si el Perú sigue siendo un país mayoritariamente católico según los censos, no es tanto por el dinamismo del clero y demás agentes de pastoral, como porque la evangelización colonial se hizo cultura, es decir un modo de ver la vida y de construir el mundo, que se transmite en la socialización» (p. 368). Por ello, sostenemos la tesis de que no se puede analizar el desarrollo tanto histórico como social del Perú sin pasar por alto el papel que juega la religión en la toma de decisiones y el rol histórico de esta.

La influencia que la religión tiene en el Perú lo podemos observar de distintas maneras como en la formulación de políticas, en la consolidación de movimientos sociales, en su injerencia dentro de las festividades nacionales y en la cultura. Romero (2014) diría que «en el Perú —como en otros países andinos y quizá más allá de estos— los rituales en el sentido fuerte persisten porque persiste la creencia y por lo tanto el encantamiento de la sociedad» (p. 139). En conclusión, la religión en el Perú ha estado presente en todas las esferas de la sociedad, no como un fenómeno apartado, sino como

parte de la cultura y de la cotidianidad. Un todo que se nos es cada vez más familiar y difuso a la vez por la convergencia de los estudiosos con respecto al tema.

Por esta razón, nos aproximamos al fenómeno de la religión a partir de los dos grandes paradigmas existentes en las ciencias sociales. El primero, desarrollado por el sociólogo francés Émile Durkheim quien propone que la religión es un fenómeno social, desarrolla esta hipótesis en su libro «Las formas elementales de la vida religiosa» publicado en el año de 1912, marca así un hito en los estudios de la sociología y de las ciencias de la religión. Por otro lado, tenemos al antropólogo estadounidense Clifford Geertz quien propone que la religión es un sistema cultural basado en símbolos que dotan en los individuos estados anímicos dentro de la psique, desarrolla esta hipótesis en su libro «La interpretación de las culturas» publicado en el año de 1973, marcando el desarrollo de la antropología simbólica. Sobre la base de estos dos autores desarrollaremos nuestra aproximación teórica a la religión.

Pues bien, ya mencionado los puntos anteriores; comenzaremos con la definición de religión que da Durkheim (2012): «Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas —es decir, cosas separadas, prohibidas—; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas» (p.100). De esta manera el autor presenta a la religión como un fenómeno eminentemente colectivo que tiene como finalidad mantener el orden social y permitir la cohesión de los individuos dentro de una comunidad moral; es decir, en una sociedad en términos seculares.

No obstante, nos podríamos preguntar ¿Cómo es que Durkheim pudo llegar a esta definición de religión? Para dar respuesta a esta pregunta tenemos que señalar que el autor excluye las definiciones que solo se basan en lo sobrenatural como en lo divino, entre ellas encontramos las definiciones hechas por Spencer, Müller y Tylor. Es así como el animismo y el naturalismo, las dos grandes tendencias de la época para tratar de explicar la religión, son descartadas puesto que sus planteamientos no parten de la realidad social y se desarrollan sobre cuentos sobrenaturales.

Para este autor, definir la religión no sería otra cosa más que definir la realidad social de los seres humanos, porque la religión no vendría a ser más que la representación de la realidad misma de una comunidad o sociedad. Por ello, ve a la religión como parte de la actividad humana que se corporiza como una manifestación natural; no como algo que vaya más allá de la realidad del ser humano. Por esta razón plantea que todas las religiones tienen algo en común y esto en común son los individuos quienes la componen.

En resumen, podríamos decir en primer lugar que el objeto de la religión va a ser las «cosas sagradas». Dos, hace una división entre lo sagrado y lo profano, ambos heterogéneos, antagónicos y prohibidos; siendo el segundo de ellos todo lo relacionado a la vida cotidiana de las personas mientras que las primeras plantean los tiempos sagrados por festividades determinadas, este será antecedente histórico a los días festivos como los feriados. Tres, la religión consta de dos dimensiones: las primeras son en estado de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modo de acciones determina-

das. Cuatro, la religión tiene una tercera dimensión que es la comunitaria. Asimismo, la religión se representaría tanto en un plano abstracto como concreto (el mundo espiritual y el mundo terrenal). Por último, presenta el carácter social de la religión, esta estaría ligado a la colectividad y no a la individualidad, además sostendría la idea que «si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de sociedad es el alma de la religión» (1968, p. 430).

De esta manera la religión no se encontraría como un fenómeno apartado ni aislado; sino, significa para los seres humanos una representación de su realidad, la cual explicaría su organización, su sistema, sus tradiciones, sus hábitos; ergo, sus políticas. Es así como llegamos a la conclusión que la religión participa de manera directa en la formulación de la sociedad y en la gestión de su sistema social, político y cultural. Además, agregamos a todo lo expuesto la siguiente cita de Durkheim (2012):

No teniendo un pueblo fe en la ciencia, no hay demostración científica que tenga influencia en él. Incluso hoy día, bastaría con que la ciencia tuviera que resistirse a una corriente muy fuerte de la opinión pública, para correr el riesgo de perder su crédito. (p. 261).

Por esta razón los movimientos socioreligiosos que hemos mencionado toman un especial sitio en este análisis porque no se trata de ideas dispersas y conservadoras; por el contrario, manifiesta el poder e influencia que tiene la religión dentro de la sociedad, dentro de los medios y dentro de la vida colectiva. Por otro lado, Geertz definiría la religión como:

un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimos y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimos y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad. (1965, p. 206)

Este autor define a la religión como un sistema cultural, el cual estaría identificado por símbolos que darían al individuo una especie de motivación, es decir que le daría un sentido a su vida, además este llegaría a identificarse con él por medio de un símbolo (una cruz, una paloma, una piedra, etc.). Asimismo, estos símbolos ayudarían al individuo a encontrarse y verse tal y como es realmente, el sentido de trascendencia y la comunicación con un ser divino.

Dicho autor terminará explicando su definición sistemáticamente a través de cuatro puntos: 'Concepto de perspectiva religiosa', cosmovisión que se tiene sobre una religión, 'Modo de operar de la perspectiva religiosa', como esta puede operar a través de los símbolos en los individuos; 'La perspectiva religiosa se acepta por la autoridad y se conserva por el rito', este apartado me parece el más interesante por el motivo que la autoridad religiosa (sea sacerdote, pastor, maestro de la ley, etc.) viene a ser el

que mantiene la perspectiva religiosa a partir de su autoridad misma en una comunidad determinada, guardándola por medio del rito; 'La perspectiva religiosa se aplica al problema de sentido de vida', este apartado da a entender cómo la religión desde sus inicios ha intentado explicar el caos existente con el fin de poder darle una justificación, alegando que en la otra vida, todo el sufrimiento será recompensado conllevando en el individuo una razón para aceptar este caos, con el fin de lograr la recompensa que tanto desea.- la alegría.

En conclusión, Geertz explicaría que la religión viene ser para el creyente una manera de ver la vida y construir su cosmovisión de su realidad. Asimismo, para el sistema religioso todos sus componentes vendrían a ser considerados símbolos. De la misma manera diría, en son de ejemplo, que la fe no podría existir si no se celebran los ritos; es decir, que esta se mantiene por medio de la autoridad que brindara las celebraciones a una comunidad. Finalizando en que la perspectiva religiosa serviría para darle un sentido a la vida del ser humano.

Por lo tanto, la religión sería un fenómeno que abarcaría lo social como lo cultural, que se complementan y no se mantienen apartadas. Ya que la religión en el individuo significa estas dos dimensiones que plantean Durkheim y Geertz. Una vez definida la religión, daremos paso a aproximarnos a los conceptos de catolicismo y su desarrollo en el Perú.

Comenzamos haciendo una pequeña referencia del desarrollo del catolicismo en América, la cual omitiremos los datos históricos y mencionaremos la síntesis que hace Marzal (2002): «En este medio milenio se puede hablarse de dos periodos: los tres primeros siglos, cuando se da la evangelización fundante, y los dos últimos siglos cuando, tras la crisis desencadenada por la Independencia y la celebración del Concilio Plenario de 1899, nace un catolicismo latinoamericano» (p.266). Ergo hablaríamos de un catolicismo autóctono que terminaría venciendo al viejo catolicismo español, estaríamos ante una nueva forma de la religión que al pasar de los años terminaría convirtiéndose en uno de los pilares de nuestra sociedad. De la misma manera resaltaremos el desarrollo de un catolicismo que dejaría de ser servil luego de la independencia y comenzaría a ser autónomo desde su separación con España y en cierta medida de la Santa Sede.

Esta separación se dio en el plano ideológico, y parafraseando a Bastián diría que el catolicismo americano terminaría diferenciándose del catolicismo traído por los españoles desde la conquista. Uno de los ejemplos claros en el Perú lo vemos cuando emergen figuras autóctonas como el Señor de los Milagros, la Virgen de Chapi y El Cautivo de Ayabaca, estas terminarían venciendo a las imágenes católicas traídas por los españoles.

De la misma manera, otra diferenciación notable son los ritos americanos, especialmente los ritos peruanos, estos se llegaron a diferenciar considerablemente de los ritos españoles, incluso hasta de los ritos de la Santa Sede. Ello lo podríamos observar en las fiestas patronales, en la que se puede ver un sincretismo religioso del mundo católico y el mundo andino. En la procesión de los Señor de los Milagros, que significa una fusión de la cultura peruana y la cultura afro, solo por mencionar algunos ejemplos.

Hoy en día el catolicismo está pasando por una etapa de transformación. En la que van apareciendo nuevas formas de vivirlo, una de ellas es el «catolicismo popular» que Marzal (2002) definiría como:

El catolicismo popular, puede definirse, en general, como la forma en que se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso. Este se debe tanto a la falta de una mayor atención por parte de la iglesia institucional, que no tiene hoy una presencia permanente en muchos pueblos por la falta de clero suficiente, ni en ciertos sectores de la sociedad por el creciente proceso de secularización en la vida pública, como a que dichas mayorías no buscan una mayor atención religiosa y se contenta con ‘ser católicos a su modo. (2002; p. 315)

Este catolicismo popular se expresa en la siguiente frase: «soy católico a mi manera». Muestra cómo las personas mantienen la religión no por la práctica misma expresada en el cultivo religioso; sino, porque esta es parte de la cultura peruana, por ello, les resulta inevitable desligarse del sentir religioso.

Estos cambios que estaría sufriendo el catolicismo, no serían más que el reflejo de los grandes cambios que estamos pasando como sociedad durante el siglo XXI y los diversos procesos que se vienen desarrollando a escala mundial. Es inevitable no mencionar la mutación religiosa que se viene desarrollando desde los últimos 40 años en el Perú a lo que Romero (2014) diría: «en el Perú, como en muchos países de América Latina, se está pasando de una situación de monopolio religioso católico a una de pluralidad religiosa con mayoría cristiana, rompiendo así con la experiencia latinoamericana de Catolicidad» (pág. 137). Sin embargo, en esta mutación existente el cambio de religión se entiende a partir de la migración de los católicos populares hacia otras formas de cristianismos emergentes dentro de la sociedad peruana, es aquí donde iglesias como la Triple M toman especial resignificación como nuevos centros religiosos.

No obstante, no nos centraremos en este punto puesto que nuestro análisis estará avacado al rol de la Iglesia católica y la influencia que esta tiene por medio de los movimientos religiosos en la gestión de las políticas públicas, razón por la cual analizaremos el caso de la «Marcha por la vida» y su injerencia en la no legalización del aborto.

Políticas públicas como acciones caritativas: rol de las órdenes religiosas en la implementación de políticas públicas en el Perú y su accionar durante el siglo XIX-XX

Durante el periodo de la conquista en América Latina, dentro la Iglesia católica surge una profunda transformación estructural, idiosincrática y simbólica. Pues, se estaba gestando una Iglesia católica latinoamericana que durante el periodo de la independencia

jugó un rol determinante en los diversos países de la región. Mientras que Europa estaba pasando por los periodos de la reforma protestante y la contrarreforma que produjo cambios en la morfología de la Iglesia católica ocasionando el surgimiento de nuevas congregaciones como «La compañía de Jesús» o los «Franciscanos» y la pérdida para la Iglesia católica de ciertos territorios, principados, ergo, multitud de fieles.

Bastián (1997) diría al respecto que «la cristiandad europea se dividía por los movimientos de reformas religiosas entre un norte protestante y un sur católico, estos espacios participaron de cierto tipo de modernidad económica, política y religiosa» (p. 30). Ello generó una profunda crisis institucional para la Iglesia católica; así como la consolidación de ciertos países como su defensores y dignos seguidores, España si bien tuvo un rol importante en la lucha contra los protestantismos, esta lucha se realizó fuera de sus territorios, por lo que no enfrentó de manera directa a los protestantismos dentro de su propio territorio. Lo que ocasionó una revitalización militante al sentir católico, como expresaría Kleiber (1996): «en España, por su parte, la fe católica formó parte integral de la exaltación nacionalista surgida a raíz de la reconquista (p. 17). Esta nueva realidad surgida en España se transmitiría directamente a sus colonias latinoamericanas exacerbando el sentimiento religioso católico.

Ello ocasionó un profundo sincretismo religioso que terminaría dando inicio a la gestación de una nueva Iglesia católica latinoamericana con sus propias imágenes como la del Señor de los Milagros, La Virgen de Guadalupe entre otras más, en donde «lejos de perder sus capacidades creativas, creadoras, la cultura nativa empezó a desarrollar modos nuevos, adaptar sus prácticas antiguas y sus ritos a las nuevas circunstancias de la Conquista, la evangelización» (Adaniya; p. 60).

La contrarreforma que impulsaba la Iglesia católica en Europa tuvo un fuerte impacto en tierras latinoamericanas; a partir de este suceso se comenzó a limitar a las congregaciones que podrían venir a este continente, como señalaría Kleiber (1996): «también se procuró enviar al Nuevo Mundo solo aquellas órdenes que hubieran sido reformadas, tales como los Franciscanos o en el caso de los Jesuitas» (p. 30).

De esta manera, sobre estas nuevas órdenes religiosas, diferenciadas de las viejas órdenes europeas, que estaban pasando por un debilitamiento institucional a causa de la reforma protestante y enfrentándose a la nueva tarea de la reconquista del territorio europeo, recaía sobre ellas la labor de evangelización y propagación de la doctrina católica en el continente Latinoamericano. A lo que Bastián (1997) diría que «América latina era la tierra de la neocristiandad católica y este catolicismo toleraba multitud de manifestaciones religiosas sincréticas y subalternas, integradas en un tipo de proceso progresivo e inagotable de continua cristianización de las prácticas religiosas naturales» (p. 9). Y es en las órdenes religiosas donde no sólo recayó la función de evangelizar a las diversas comunidades existentes en tierras latinoamericanas, sino al tener una labor misionera se encargaron de construir hospitales, escuelas, orfanatos, etc.

Castillo (2002) señalaría que «estas congregaciones dedicarían parte de su acción social no solo a las funciones propiamente religiosas, sino que parte de su accionar

comprendería la extensión de sus actividades hacia obras de ayuda cristiana» (p. 177). Durante el periodo de la conquista y virreinato las órdenes religiosas en el Perú desarrollaron una política basada en la caridad de carácter misionera que buscaba la justicia caritativa. Ello desarrollo la administración pública como parte de un programa social dentro de la Iglesia católica y produjo una transformación idiosincrática en el Perú como señala Sánchez & Barrios (2002): «durante el virreinato existía una clara conciencia de que la vida terrenal era un primer paso para la vida transcendente, por ende, necesitaba de la Iglesia. La Iglesia formaba parte esencial en la vida del hombre virreinal, cuya cultura era indiscutiblemente religiosa» (p. 316). Ello sumado al rol que jugaban las órdenes religiosas hizo que sobre ellas recayese la administración social de la sociedad, la educación, el control de la natalidad y la asistencia social. Como sostiene Espinoza (2017):

Durante el siglo XVI y XVII, el cuidado y la administración de la salud tuvieron como punto de apoyo la interacción entre el Estado y la Iglesia. Esta dualidad resultó ser funcional para el cuidado de los enfermos, pues ambos sectores ejercieron el control de los estándares de salubridad de la sociedad. El Estado colonial se preocupó de vigilar que los espacios de tratamiento de los enfermos, como los hospitales, se mantuvieran vigentes; la Iglesia, por su parte, con sus cánones religiosos, legitimó la ayuda al prójimo a partir de la valoración de la caridad hacia los enfermos. (p. 46)

Tras la independencia se consolida la nueva Iglesia católica latinoamericana en donde «las divinidades españolas fueron desplazadas por otras, criollas, más potentes, que se volvieron símbolos de las nacionalidades emergentes» (p. 7-8). No obstante, en el Perú luego de la independencia sucedería una bifurcación entre el naciente Estado peruano y la Iglesia católica. Klaiber (1996) señalaría que «si se consideran ciertos signos externos, se podría decir que la iglesia en vísperas de la independencia fue una institución sólidamente organizada» (p.19). La cual, hacía que ella mantuviera una estructura ordenada y jerarquizada; sin embargo, muchos de los peninsulares ocupaban los altos cargos en los monasterios como en los conventos religiosos. Asimismo, se mostraba como una institución que estaba al lado de la Corona Española se encargaría de administrar la Santa Inquisición.

Aunque su funcionamiento pudo haber sido el óptimo dentro de la esfera social de aquellos años, existía un problema que se iba haciendo cada vez más evidente. Si bien «la sociedad colonial de América Latina refleja muchas de las mismas características con la de Europa medieval» (Klaiber, 1996, p.22) entonces para la Iglesia católica el proceso de evangelización y comprensión de la realidad en estas nuevas sociedades no tendrían mucha dificultad. Sin embargo, ello se desvanecería; puesto que, de una sociedad de medieval europea surgió una sociedad multirracial peruana, la cual, era un fenómeno totalmente nuevo, por ende, la sociedad a la que se había acostumbrado inicialmente

la iglesia era muy diferente a la nueva sociedad que se iba desarrollando luego de la independencia.

De igual manera, Bastián (1997) daría a entender que durante la época colonial se gestó una nueva iglesia católica, marcada por el desarrollo del sincretismo entre la misma religión y el mundo andino y el mundo de los esclavos (p.13). Por ello, durante la independencia esta nueva religión católica se enfrentará contra la vieja religión católica traída de España. Luego de la independencia dicha institución tendría un corte más misionero. La cual se verá reflejada por la llegada de varios religiosos extranjeros para poder cubrir la demanda social de sacerdotes, puesto que, los que se encontraban en estas tierras habían sido exiliados por haber apoyado la causa realista.

Por consiguiente, si bien durante este proceso la mayoría de las personas profesaba la religión católica, el liberalismo marcaría una posición a esta institución teniendo como consecuencia la laicidad de un grupo dentro de la sociedad, quienes querían poner a la iglesia al servicio de la nueva república y no al papado.

Surgen nuevos discursos religiosos dentro de la sociedad limeña, los cuales permitirían visualizar otro problema: el discurso que mantenía la Iglesia católica no se presentaba ante la nueva sociedad como un discurso innovador, sino, como el mismo discurso que tenían antes de la independencia. Mientras en el periodo colonial la iglesia se había preocupado por evangelizar a las comunidades que aún no conocían al Dios cristiano, después de la independencia la iglesia tratará de evangelizar a sus mismos adeptos para evitar que estos se vayan. Si bien la iglesia aún mantenía una alta influencia en los sectores populares, los problemas estructurales que tenía dentro de su organización evitarían que esta se pudiese desarrollar a su máxima expresión.

Posteriormente, durante el periodo de 1855-1930 la iglesia tuvo un papel más de militante. Si bien en los primeros años de este periodo el liberalismo se había vuelto más anticlerical y habían tratado de quitarle algunos beneficios que tenía. La constitución de 1860 representaba una victoria y respiro para dicha institución.

Además, el Papa Pío IX en 1874 promulgó una Bula, en la cual reconocía ciertos derechos a la nueva república del Perú. Lo que significó que 1880 Nicolás de Piérola ponga en marcha el exequátur. Klaiber (1994) señalaría que «aunque nunca se ha celebrado un concordato formal entre la Santa Sede y el Gobierno del peruano, la Bula de 1874 ha servido como una especie de concordato» (p. 43) por lo que la tensión que existía entre los liberales que estaban a cargo del gobierno y la iglesia fue atenuada.

Sin embargo, este conflicto volvería a estar presente en años posteriores, puesto que, los liberales volvieron a proponer en 1867 una nueva legislación que la iglesia tomó como signo hostil. Le quitarían ciertos derechos que mantenía sobre la población. En este período, antes de la guerra con Chile, la Iglesia había mantenido una relación tensa con la naciente República del Perú. Sin embargo, mantenía injerencia en la población.

Fue durante la guerra con Chile donde estas dicotomías se acrecentaron. Al inicio de la guerra con Chile «el entonces arzobispo de Lima, Monseñor Francisco Orueta y Castrillón, en una carta pastoral, dispuso que se había de realizar «una colecta para los

gastos de la guerra, en la cual tomarán parte, según sus recursos, todos los curas y sacerdotes de nuestra jurisdicción, que pueden hacerlo; como igualmente las instituciones religiosas y establecimientos piadosos» (Flores H. Sanders, A. Navarro, U. Vargas L. & Quiñones P.). De igual manera, la nueva vicaría general del ejército, donde se encontraba el presbítero Antonio García, dispuso que se enviaran capellanes a las zonas del conflicto para poder ayudar con los enfermos y darle los santos óleos a los soldados que se encontraban desahuciados.

Monseñor José Antonio Roca y Boloña fue el encargado de organizar las ambulancias de la Cruz Roja, «no vaciló en protestar ante el Comité Internacional de la Cruz Roja en Suiza por el atropello cometido por los soldados chilenos al atacar los hospitales de sangre en la batalla de San Francisco (noviembre de 1879)» (Flores H. Sanders, A. Navarro, U. Vargas L. & Quiñones P.). Puesto que, esos atropellos hechos por las tropas chilenas iban en contra de los tratados internacionales de los hospitales de sangre. Con la ocupación chilena en Lima, monseñor Roca y Boloña tuvieron que escapar a la zona andina del Perú para evitar represalias en su contra. Con el tratado de Ancón, monseñor regresaría a Lima, donde sería elegido diputado en el congreso constituyente.

De igual manera, muchos sacerdotes tuvieron una labor abnegada durante el conflicto bélico, por lo cual, muchos de ellos llegaron a ser prisioneros o asesinados por el ejército enemigo. A esto se le sumaba que los jefes y generales del ejército peruano no apreciaron sus esfuerzos debido a su anticlericalismo originado por el liberalismo.

En Lima, ocupada por los chilenos, muchos de los sacerdotes y religiosas centraron su ayuda en los hospitales y de igual manera, otro grupo de religiosos se dirigió a la isla de San Lorenzo para brindar ayuda a las personas que habían sido exiliadas por Chile.

La política seguida por Chile, en torno a los sitios que tenía ocupado, como Tacna, Arica y Tarapacá, tenía como finalidad la sustitución de todos los sacerdotes peruanos por sacerdotes chilenos (proceso de la chilenización en el Perú). Pero, al no obtener el permiso de la Santa Sede, se comenzó con la expulsión de los sacerdotes de la zona de Tarapacá y Arica. Estos se refugiaron en la diócesis de Arequipa precedida por monseñor Mariano Holguín. Recién para el año de 1929 estos sacerdotes pudieron volver a sus territorios.

Durante el conflicto bélico, las órdenes religiosas continuaron con su labor de administración social a partir de la acción caritativa que desarrollaban, volvía de nuevo a recaer en ellas y en la Iglesia católica la función de reconstrucción de una sociedad destruida por la guerra. Así su rol estaría más ligado a la organización de la sociedad civil.

Luego de la guerra con Chile, la Iglesia católica sería tratada con hostilidad, según Klaiber, «sobre el positivismo, que surgió, que surgió como respuesta al pesimismo generalizado, tuvo un impacto importante en las clases medias y altas» (p. 43) la incursión en las ideas de Comte y Spencer tuvieron como consecuencia la laicidad de estos sectores y la pérdida de la influencia del catolicismo en estos sectores.

Asimismo, el aumento de los masones había desplegado una considerable fuerza; en las casas de la clase media y alta, la religión se había vuelto una barrera por lo que los

padres y los hijos vivían distintas de esta. Sin embargo, las mujeres y las hijas mantenían el espíritu religioso.

De igual manera, la iglesia tuvo que aprender a convivir con nuevas formas de fe que venían de otros países, comenzaría de manera paulatina la tan ansiada libertad de cultos.

Sin embargo, un gran grupo de la población aún cuidaba a la iglesia católica de los ataques de los liberales y anticlericales: «Las viudas apoyaron a la Iglesia frente a los ataques de los liberales, masones y modernistas que pedían libertad de cultos, educación laica y menos influencia católica en los hogares»¹.

Estos factores harían que luego de la guerra con Chile se creará una relación entre el clero peruano y las viudas de la guerra, ello permitiría que a fines del siglo XIX exista un resurgimiento del clericalismo. «Este resurgimiento del clericalismo se vio en todo su esplendor en 1895 cuando Nicolás de Piérola fue elegido presidente. En este periodo se creó la Unión Católica del Perú, institución clerical que buscó fortalecer el clero a partir de la participación laica»². Este movimiento estaba dividido en varios grupos, siendo el grupo más activo el de las mujeres.

Ello tuvo como consecuencia la militancia de la Iglesia católica dentro de la esfera social, el surgimiento de ideales que iban de la mano con la religión y el fortalecimiento de los lazos con el Papado para poder contrarrestar los avances del liberalismo. Asimismo, como en la época colonial, la iglesia traería diversas órdenes y congregaciones para poder suplir con la demanda de colegios y la enseñanza de todos los sectores. Tomando en consideración las peculiaridades de la sociedad peruana «de principios de siglo, denominada como aristocrática u oligárquica, mostraba al nivel del sentido común colectivo y mayoritario un orden social y las causas de la desigualdad social como provenientes de fuentes ajenas a la propia sociedad» (Castillo, p. 178).

De esta manera, la iglesia pudo reorganizar su estructura externa, pero se daría cuenta que dentro de la sociedad no podían movilizar las masas en torno a su defensa ni articulación, por lo cual tuvo que cambiar su forma de discurso y la manera de llegar a la población. Teniendo mayor influencia en los sectores populares.

A partir de los años 20s en el Perú nacerá una nueva concepción de la política social y las políticas públicas bajo la forma de movilizaciones en pro de reivindicaciones económicas y políticas. «Las políticas sociales dejarán de ser acciones privadas, caritativas y locales para pasar a ser concebidas como públicas y nacionales» (Castillo, pág. 179). En donde la justicia caritativa será absorbida por el aparato gubernamental y la traducirá en términos seculares como justicia redistributiva. Todo este concepto, el Estado peruano lo desarrollará durante el siglo XX y lo irá modificando según las coyunturas nacionales existentes.

1 Tomado del blog de Jonatan Saona. <http://gdp1879.blogspot.com/2011/05/las-viudas-de-la-gdp.html#ixzz5KDBAnMuL>.

2 Ibidem.

Ante este panorama la injerencia de la Iglesia católica quedará relegada a un segundo plano, pero esta tendrá una participación activa en ciertas esferas de la sociedad. Como sostiene Cruz (2009): «las definiciones teóricas del paradigma de la cristiandad se traducen en preocupaciones y batallas constantes sobre determinados asuntos: educación católica en las escuelas públicas; sostenimiento del culto; control y reglamentación de situaciones referidas a la sexualidad y al matrimonio» (p. 42). Todo este debate entendido desde la secularización de la vida social y de la esfera pública, entrando en constante enfrentamiento con los sectores liberales. No obstante, Dobbelaere (1994) sostendría la tesis que «en las sociedades estatistas de derecha encontramos de nuevo el modelo católico, pero con las características especiales encontradas donde una presión Católica de derecha ha logrado tomar el poder por un tiempo (p. 41). Esto último es lo que se ha venido desarrollando en el Perú donde la derecha católica gobernó y sigue gobernando el país, siendo ellos los encargados de la toma de decisiones en la agenda política peruana. Como señala Francisco Durand (1990) en relación con los nuevos grupos de derecha y su articulación frente a una coyuntura histórico social:

El frente antiestatista cubría un amplio abanico social e institucional (civil y político) que conviene describir. Formaron parte sectores conservadores católicos como el Opus Dei, Sodalitium Vitae y Tradición, Patria y Familia; organizaciones profesionales vinculadas a la empresa privada como el Colegio de Abogados de Lima y el Colegio de Agentes de Bolsa; la gran mayoría de gremios empresariales encabezados por la Confederación de Instituciones Empresariales Privadas (Confiep); gran parte de los medios de comunicación privados; partidos políticos proempresariales, entre los que destacan el Partido Popular Cristiano y Acción Popular; centros de investigación como el Instituto Libertad y Democracia, de Hernando de Soto; intelectuales como Vargas Llosa y su círculo de amistades, además de docentes de universidades privadas, sobre todo de la Universidad del Pacífico. (pp. 355-356)

Igualmente, no olvidemos que, a partir del 2001, con el nombramiento de Juan Luis Cipriani, miembro del Opus Dei, como Arzobispo de Lima y cardenal del Perú; tuvo un rol político determinante para la promulgación de leyes, políticas públicas y decisiones. Como resaltan Pásara (2014):

Uno de los principales ejes temáticos en el pensamiento de Juan Luis Cipriani gira en torno al Estado y sus relaciones con la sociedad y la economía. Este eje tiene un carácter más bien negador; es decir, sobre salen en él las referencias respecto de aquello que el Estado no debe hacer o los ámbitos en los que no debe intervenir. Su referente implícito es el Estado intervencionista o el Estado de bienestar, al que aludió confusamente en su homilía de 28 de julio de 2000...poco antes de deslizar una crítica al gobierno de Fujimori, quien hasta ese entonces había sido objeto de defensa por el Obispo.

Previamente a esa reprobación, Cipriani aludió críticamente a un tecnosistema cuyos elementos estructurales son esencialmente tres: el Estado, el mercado y los medios de comunicación social. Modelo este Estado del bienestar que ésta dando muestras de agotamiento y desencanto, por su ausencia de coraje ético. (p. 93)

Ante estos antecedentes, Cipriani en conjunto con las fuerzas conservadoras logró impulsar movimientos socioreligiosos que vayan acorde a su pensar y a la doctrina social de la Iglesia. De esta manera, surge el movimiento «Marcha por la vida» que será motivo de análisis en el siguiente capítulo.

Políticas públicas y los movimientos socioreligiosos: una aproximación a la marcha por la vida y la legalización del aborto

La «Marcha por la vida» es un movimiento socioreligioso que nace en Estados Unidos donde reagrupa a diversos actores sociales como: Iglesia católica, Iglesia protestantes, políticos, actores y actrices, personas de la sociedad civil entre otros más. Tendrá la denominación de movimiento social puesto que tiene una gran capacidad de congregación de personas que salen a marchar un día determinado con un objetivo claro: la no legalización del aborto en sus respectivos países. En el Perú, el desarrollo de la «Marcha por la vida» tiene su antecedente legal en la promulgación del «Día del niño por nacer» en el año 2001. Ley que tiene un fuerte influencia religiosa y que sería el hito en la pérdida de los derechos de salud sexual y reproductivos que desde los años 90s fueron desplazados en la agenda política peruana por influencia de los diversos actores sociales religiosos conservadores. Como sostiene Rousseau (2007):

La influencia de los sectores ultraconservadores también era percibida en el Congreso. La colaboración de un grupo de congresistas de diferentes partidos fue esencial para los Ministros Solari —quien también era congresista— y Carbone para la introducción de una serie de medidas legislativas en línea con sus agendas religiosas. El «Día del Niño Por Nacer» fue declarado feriado nacional, basado en la agenda internacional del Opus Dei Un proyecto de ley, que buscaba crear una norma para que los proveedores de salud pudieran ejercer objeción de conciencia a todo acto médico que ellos vieran como contrario a su moral o a sus creencias religiosas, logró ser aprobado por la Comisión Permanente de la Salud del Congreso. No obstante, ello, debido a la fuerte oposición proveniente de la sociedad civil, el proyecto fue archivado. (p. 326)

Por esta razón, desde el año 2002 se viene realizando esta marcha en Lima con la finalidad de no legalizar el aborto cada 25 de marzo denominado «día del niño por nacer». Sin embargo, será recién a partir del año 2013, coincidentemente año de la elección del cardenal Bergoglio como sucesor de San Pedro, que la Iglesia católica hará suya este

movimiento congregando y obligando a sus fieles a manifestarse. Todo colegio católico tenía que llevar a sus estudiantes y que estos se comprometiesen con el movimiento. La marcha del año 2016 marcó un hito importante en el movimiento porque logró congregarse a más de 750 mil participantes en una multitudinaria marcha por las calles de Lima en donde acudieron los diversos actores sociales católicos, creando así un movimiento ecuménico de masas. El evento en el año 2017 fue cancelado debido a las nefastas inundaciones que ocurrieron en el litoral peruano. No obstante, «Marcha por la vida» ha quedado como una organización que actúa desde el nivel político logrando entrapar la legalización del aborto. Como señala Caviglia (2018):

De esta manera la mal llamada «marcha por la vida» tiene un propósito político y unos adversarios definidos. El propósito político es defender la penalización del aborto en toda circunstancia (tanto en los casos de aborto terapéutico, por causa de violación o por causa de un embarazo no deseado), y sus adversarios son los grupos progresistas de la sociedad, entre los que se encuentran los movimientos de derechos humanos, los colectivos feministas y los colectivos que apoyan los derechos de las minorías sexuales. Incluso la ONU resulta ser un adversario para los promotores de la marcha³.

Todo este movimiento va acorde con el discurso que sostenía Juan Luis Cipriani y su opinión respecto al aborto y su negación por parte del Estado al control de la natalidad. «En el año de 2009 el cardenal Juan Luis Cipriani usó las ondas de RPP para iniciar una cruzada contra los planes del Congreso Nacional de aprobar un proyecto de ley que legalizaba el aborto en los casos de violación sexual y de malformaciones congénitas del feto» (Pásara, 2014, p. 125). Evidenciando la articulación política que este personaje haría en contra de la legalización del aborto. En medio de esto, se consolida el movimiento socioreligioso «Marcha por la vida» por medio del poder político de la Iglesia católica. Además, del claro apoyo que dieron los medios de comunicación a esta cruzada alabando la iniciativa «por cuidar la vida». Es muy interesante esta doble moral de los medios de comunicación puesto que, así como pueden alabar manifestaciones de estas índoles; estigmatizan las manifestaciones que buscan las verdaderas reivindicaciones sociales en el Perú u omiten informar la realidad social en su totalidad mezclando su idiosincrasia con la objetividad de las noticias. Para Murguía (2017) «la participación de las iglesias y de los argumentos religiosos en contra de la iniciativa ha sido constante y energética, y frente a este hecho, las preguntas fácticas y normativas se imponen» (p. 57).

Además, sumada a la estrategia de este movimiento de oposición a los sectores que proponen la despenalización del aborto a partir de una campaña de desacreditación. Caviglia (2018) señala este suceso de la siguiente manera:

3 Véase: <https://revistaideele.com/ideele/content/%C2%BFmarcha-por-la-vida-o-por-el-recorte-de-derechos>

De esta manera, la llamada marcha por la vida, lejos de ser una manifestación carente de motivaciones políticas se inserta en el contexto de la confrontación entre los grupos conservadores y los grupos progresistas, entre aquellos que quieren dar marcha atrás en la conquista de derecho y aquellos que buscan seguir consolidando dichas conquistas. En nuestro contexto nacional, los conservadores suelen utilizar el término «caviares» para referirse a los grupos progresistas. En otros contextos, como en Argentina, los conservadores denominan a los progresistas con el término marxistas culturales⁴.

Como se había señalado, la estrategia por excelencia de este movimiento socioreligioso es el salir a las calles y marchar mostrándose como los defensores morales de una sociedad que «se está yendo al carajo», imponiendo una serie de tabúes respecto al tema de la educación sexual, derechos reproductivos y haciendo una campaña de desprestigio a todo aquel que se opusiera a sus decretos. Es por estos medios que logran controlar la agenda política nacional ¿pero qué entendemos como agenda política nacional? Para Carvajal & Garrido (2009) la agenda política nacional es:

Corresponde a las demandas emanadas desde los sectores sociales —es decir, de lo público— en temas de interés globales y de alto impacto en la comunidad (impacto a nivel nacional, regional y comunal) y que puede derivar originalmente de los proyectos o programas de gobierno elaborados por los grupos que aspiran al poder en los procesos electorarios, esto al menos en lo que a sus principales líneas se refiere, ya que en su aplicación misma influirán de manera significativa las coyunturas específicas y el rol que jueguen los medios de comunicación al respecto. Por su parte y debido a la amplitud de actores sociales en la sociedad civil, esta agenda tiende a ser más heterogénea y abstracta en su desarrollo. (p. 403)

La Iglesia católica al tener control sobre gran parte de la opinión pública desarrolla campañas que benefician su actuar, de esta manera, logra consolidarse sobre los grupos liberales que proponen la legalización del aborto. Al tergiversar la opinión de la población a través de este movimiento religioso y de imponer los tabúes mencionados con anterioridad impone su supremacía que tiene sobre gran parte de la población. Considerando que la sociedad peruana, es una sociedad aún conservadora, machista y elitista.

Como sostendría Marciani (2015): «el retorno de lo religioso puede ser explicado de diversas formas, a partir de lo que el fin de las promesas de la modernidad y el surgimiento de la globalización (principalmente de su modelo económico neoliberal) han significado en cada contexto» (p. 239). En esta modernidad y globalización, dentro del contexto peruano, la Iglesia católica tendrá una fuerte injerencia en la esfera social y pública.

⁴ Véase: <https://revistaideele.com/ideele/content/%C2%BFmarcha-por-la-vida-o-por-el-recorte-de-derechos>

Conclusiones

La Iglesia Católica en el Perú ha tenido un rol determinante en la gestión de las políticas públicas. Desde una perspectiva histórica, la administración del Virreinato recayó sobre la Iglesia católica y en las diversas órdenes religiosas que surgían desde la contrarreforma. Ellas se encargaban del control de la natalidad, de la creación de colegios, universidades, hospitales, orfanatos, comedores, la administración de las comunidades y de la evangelización; es decir además de sus labores pastorales se encargaban de labores sociales. Las órdenes religiosas tuvieron un rol importante en la consolidación de las políticas públicas a través de la justicia caritativa que estas desarrollaron.

Con la independencia del Perú de España, el naciente Estado y la Iglesia Católica pasaron por una separación, puesto que los nuevos gobernantes no veían con buenos ojos a la Iglesia por representar de manera simbólica a la Corona española. Razón por la cual, se da inicio a una serie de conflictos y pugnas por el poder. Tanta resonancia tuvo esta disputa entre la Iglesia católica con el Estado peruano que el Papa Pío IX en 1874 promulgó una Bula, en la cual reconocía ciertos derechos a la nueva república del Perú. Lo que significó que en 1880 Nicolás de Piérola ponga en marcha el exequátur.

Durante la Guerra con Chile la Iglesia Católica jugó un rol dentro del desarrollo del conflicto bélico, pues en ella recayó el cuidado de los enfermos, los heridos, las viudas y la defensa hasta cierto punto del territorio nacional. Pero sería recién con Nicolás de Piérola y las viudas limeñas que la Iglesia católica tendría su renacer dentro de la sociedad peruana, así como sería una de las encargadas de desarrollar la reconstrucción nacional.

A partir de los años veinte con las movilizaciones sociales, el proceso migratorio de la urbe a la ciudad, el aparato gubernamental, marcado por la aristocracia y la oligarquía, absorbe la justicia caritativa y la seculariza llamándola justicia redistributiva. Es con esta que se da inicio a la gestión de las políticas sociales y públicas por parte del Estado peruano, entendida desde su propia estructura.

Ante este panorama la Iglesia Católica centró su actuar en la injerencia de ciertos temas de interés en la agenda política peruana, como las de: salud sexual, educación sexual, unión civil y enfoque de género. Anteponiendo ante ellos, una serie de restricciones y consolidando movimientos socioreligiosos para manipular la opinión de la población; así ejerciendo su control sobre los medios de comunicación. Sumado a esta campaña, la Iglesia Católica acentuó la discusión revistiéndose como la protectora del orden moral y contraponiendo a los sectores liberales, feministas, ONG y a la ONU, por ser sectores «inmorales y peligrosos para la sociedad peruana».

Bibliografía

- Adaniya, E. E. (1999). Acerca del sincretismo. Del apóstol santiago a santiago mataindios. *Escritura y pensamiento*, 2(4), 61-78.
- Avellaneda García, S. K. Religión y políticas públicas en el Perú: el rol de las iglesias católica y evangélica en la agendación de los proyectos legislativos de Unión Civil y de Unión Solidaria.
- Bastian, J. P. (1997). La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Fondo de Cultura Económica.
- Barrios, R. S. C. (2002). Los santos y las concepciones políticas y sociales en el Perú virreinal. *Hispania sacra*, 54(109), 315-328.
- Billorou, M. J. (2011). Mujeres y asistencia social en Latinoamérica, siglos XIX y XX. Argentina, Colombia, México, Perú y Uruguay de Yolanda Eraso. *Revista Paginas*, 3(5), 187-189.
- Carvajal, A. M., & Vergara, L. G. (2009). Actores sociales y Políticas Públicas: el discurso de la Iglesia Católica chilena frente a las políticas públicas en salud sexual adolescente. *Revista Enfoques: ciencia política y administración pública*, 7(11), 399-414.
- Caviglia, A. (2018). ¿Marcha por la vida o por el recorte de derechos? setiembre 27, 2020, de IDEELE Sitio web: <https://revistaideele.com/ideele/content/%C2%BFmarcha-por-la-vida-o-por-el-recorte-de-derechos>
- Dobbelaere, K. (1994). Secularización, un concepto multi-dimensional. Universidad Iberoamericana.
- Durand, F. (1990). La nueva derecha peruana: orígenes y dilemas. *Estudios Sociológicos*, 351-374.
- Durkheim, Émile (1983), *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912], Buenos Aires, Schapire.
- Durkheim, É. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica.
- Espinoza Rúa, C. A. Salud, hospitales y órdenes religiosas: el impacto de las reformas borbónicas en el manejo y administración de la salud.
- Flores H. Sanders, A. Navarro, U. Vargas L. & Quiñones P. (2014). Iglesia en Tiempo Republicano. Julio 7, 2018, de La Iglesia Católica en el Perú Sitio web: <http://laiglesiaticatolicaenelperu.blogspot.com/2010/05/iglesia-en-tiempo-republicano.html>
- Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gredosa, 1965.
- Gonzales, L. (2012). Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina; nuevas ofertas de sentido a la sociedad contemporáneas. *Revista Guillermo de Ockman*, 10(2).
- González, B. & Andrés, L. (2012). Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea. *Revista Científica Guillermo de Ockman*, vol. 10, núm. 2, pp. 109-116, Universidad de San Buenaventura, Cali, Colombia
- Jaime, M. (2016). Discursos pastorales, políticas públicas y respuestas feministas: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en Perú.

- Jokisch, R., & Sabido, F. C. (Eds.). (2017). *Religión y sociedad*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Klaiber, J. L. (1996). *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia*. Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, M. M. (1996). *Religión y sociedad peruana del siglo XXI*. PUCP, Centro de Asesoría Pastoral Universitaria.
- Marzal Manuel (2002), *Tierra Encantada*, Perú, Trotta.
- Marciani Burgos, B. (2015). *Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano*.
- Mendíaz, M. G. (2007). *El Estado y las políticas públicas: las visiones desde el Neoinstitucionalismo*.
- McKenzie González, G. (2011). *Bosquejo de las tendencias culturales en el Perú hoy con aplicaciones a las políticas públicas*.
- Pásara, L., Indacochea, C., Luis J. Cisneros H., & Rodrich, A. A. (2015). *Cipriani como actor político*. IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Pacherre Gálvez, C. R. (2019). *Propuesta de gestión de políticas públicas de la comisión de la mujer y familia en el periodo anual 2016-2017 del congreso de la república del Perú y su influencia en la equidad de género*.
- Petracci, M. (2007). *Opinión pública sobre la interrupción voluntaria del embarazo y despenalización del aborto en la Argentina y América Latina*.
- Perú 21. (2018). *Así se desarrolló la 'Marcha por la Vida' en Lima*. setiembre 20, 2020, de Perú 21. Sitio web: <https://peru21.pe/lima/marcha-vida-debes-movilizacion-realizara-sabado-405662-noticia/>
- Rioja, Z. L. (2016). *Políticas públicas de salud sexual y reproductiva en el Perú: el ingreso de la reglamentación del aborto terapéutico en la agenda política gubernamental*. *Politai*, 7(12), 97-117.
- Ríos Barrientos, M. C. (2017). *Un estudio sobre la gestión de las políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas del Perú, 2014*.
- Romero, C. (2014). *Rituales religiosos y políticos en el Perú. Una secularización encantada*. Ameigeiras, Aldo R.(compilador). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rousseau, S. (2007). *Las políticas de salud reproductiva en el Perú: reformas sociales y derechos ciudadanos*. *Revista Estudios Feministas*, 15(2), 309-331.
- Simmel, G. (2012). *La religión*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa editorial.
- Ochoa, M. C. (2002). *La política social como objeto teórico de análisis académico*. *Investigaciones sociales*, 6(9), 173-191.
- Turner, C. (2018). *Las marchas por la vida se vuelven mundiales*. setiembre 20, 2020, de Caballeros de Colon Sitio web: <http://www.kofc.org/es/columbia/detail/marches-for-life-go-global.html>
- Valdivieso, M. *Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe*, 123-181.