

El factor religioso en el Perú actual

Cuestiones sobre religión y cultura en el tercer milenio¹

Dra. Imelda Vega-Centeno B.
Centro de Estudios Regionales Andinos
“Bartolomé de Las Casas”, Cuzco

Resumen

La religión es un elemento esencial de cultura, por ello del desarrollo de los elementos religiosos se desprenden grandes líneas identitarias en las sociedades que las producen. Pero hoy el campo religioso, aquí y ahora, se encuentra atravesado por múltiples cambios, crisis y cuestionamientos que vienen tanto desde dentro como desde fuera de los mismos. La complejidad de estos fenómenos no se refleja, ni de lejos, en algunos porcentajes censales, que curiosamente son los que llaman la atención de los medios de comunicación, cuando hablan de los sistemas de creencias.

En esta ponencia optamos por una búsqueda teórico-interpretativa. Nos proponemos hacer un ejercicio indagatorio sobre cómo es que se produce el fenómeno de las religiones en el Perú actual, reflexionar sobre su expresión cultural, sobre sus manifestaciones profundas, sobre la búsqueda que estos cambios y crisis expresan, el cuestionamiento proveniente de las otras ofertas simbólicas de sentido y sobre la nebulosa simbólica actual, expresada en la relación de mutua implicación existente entre religión y sociedad. La crisis de los sistemas religiosos nos habla de la crisis socio-cultural que atraviesa la sociedad peruana actual.

Palabras clave: religión, cultura, diversidad, modernidad.

¹ Ponencia presentada en el V Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, "Retos y Perspectivas ante el Perú Actual"; UNSAAC, Cuzco, Noviembre del 2009.

INTRODUCCION

Las modernas ciencias sociales de las religiones se aproximan analíticamente a las mismas tratando de indagar a través de los fenómenos religiosos, sobre el sentido de algunos cambios sustantivos que se están produciendo en las sociedades y en las culturas. La historia misma de las disciplinas, tanto de la sociología, como de la antropología de las religiones nos muestra cómo el factor religioso es un valioso indicador para el estudio de múltiples fenómenos sociales, porque lo religioso es parte sustancial de la cultura y por ello refleja lo más profundo del ser humano, de su capacidad de elaboración cultural, expresión simbólica y de producción del sentido.

Si en otro tiempo, era de sentido común afirmar que *“el Perú es un país católico”*, esta afirmación tenía contenidos históricos, ideológicos, estadísticos y culturales, ambiguos y ambivalentes, como todo producto cultural. La citada afirmación era tan generalizada que, hasta hace poco tiempo, la Constitución Política del Estado, *definía* al Perú como a un *“país católico”*. Esta frase sirve frecuentemente, para afirmar la preeminencia político-cultural que tiene el catolicismo, como fenómeno social, en la vida nacional. Pero la misma es también una afirmación de poder, de determinados grupos eclesiásticos, para negar la vigencia de competidores en el campo religioso, y para acallar la existencia del fenómeno de pluralización religiosa que se ha producido en el país, al menos desde mediados del siglo pasado (Vega-Centeno, 1995; *Íb.*, 1997).

Sin embargo, la insistente presencia de diversos grupos en el campo religioso, cuya actividad alcanza notoriedad mediática, el *“boom”* de las para-ciencias, así como la participación política de partidos confesionales no-católicos, sobre todo desde la campaña electoral de 1990, han despertado interés, y han llevado a algunos a formular hipótesis sobre el fin de la hegemonía católica, y el alcance estadístico de las otras denominaciones religiosas; hechos que han llevado a preguntarse sobre los alcances del fenómeno

*Evangélico*² en el país. Según el Censo de 1993 (último en el cual se hizo preguntas sobre pertenencia religiosa, éstas fueron omitidas en los Censos del 2005 y el 2007), a nivel país, el 88,9% de la población peruana es católica, y el 7,2 % dice pertenecer a alguna denominación evangélica (con un 3,9 % de agnósticos, INEI, 1993), cifras que no difieren mucho de los Censos realizados por el CONEP (Concilio Nacional Evangélico del Perú, En: López, 1998). Cabe resaltar la importancia de la presencia de los evangélicos en las zonas de mayor pobreza y violencia (Huancavelica, Huánuco, Ayacucho, Junín, 13,5 % Mediana), y su menor importancia relativa en Lima (4,5%).

A pesar de éste cuestionador 7,2 %, el Perú se define aun a sí mismo, como un país *católico*. Pero, este sistema de adscripción es mucho más sociológico y cultural, que un sistema consciente de adhesión creyente, y no implica necesariamente alguna forma de práctica religiosa regular o de *militancia confesional*. (Vega-Centeno, 1995). Por su parte, la hegemonía católica en el campo político, viene de una posición de poder heredada de la colonia, donde, a través del Patronato, la Corona protegía y otorgaba una serie de privilegios (materiales y políticos) a la iglesia Católica, a cambio de la legitimidad que ésta le otorgaba al ser reconocida como “*religión del Estado*”. Pero, no era ésa la única función; sino que la Iglesia era reconocida como deliberante en el manejo de la cosa pública, al mismo tiempo que el Estado intervenía en la vida de la Iglesia a través de las nominaciones episcopales, y de otros niveles de responsabilidad eclesiástica (Vega-Centeno, 1993).

Todavía hoy algunos sectores católicos mantienen un discurso “*contra la proliferación de las sectas*”, en una actitud que se tiñe de doctrinal pero que aboga contra la pérdida de preeminencia de la iglesia católica en las esferas públicas. Por su parte sectores evangélicos han venido desarrollando una amplia campaña por la “*igualdad de derechos*”, abogando

² El grupo no-católico más visible es el de los *Evangélicos*, por la relevancia de su presencia sobre todo en la coyuntura electoral de 1990, así como en las zonas de emergencia por el fenómeno terrorista (1980-1995). No negamos la presencia de otras formas de religiosidad, fuera del marco cristiano, las mismas que en otra oportunidad trabajamos como “*fenómenos religiosos no-institucionalizados*”.

por recibir del Estado el mismo trato que la iglesia católica, con argumentos del derecho a la equidad³. Muchas veces lo que se discute no es la equidad de todas las confesiones religiosas frente a la ley, como un derecho humano dentro de un estado laico; en nuestro medio lo más frecuente es que los grupos evangélicos busquen no el derecho a la equidad sino el tener los mismos privilegios que la Iglesia Católica, cuando los líderes intelectuales en cuestiones doctrinales sobre los derechos a la equidad –católicos en su mayoría– consideran que dichos privilegios no debieran existir para ninguna confesión religiosa.

Mientras tanto, en el campo religioso, católico y evangélico, se produce un fenómeno de *pluralización de las opciones confesionales*, de modo que, cada medio cultural confesional se complejiza y ofrece un variado abanico de opciones a la práctica y militancia de los creyentes. En este sentido, en el Perú, tanto el compromiso social, sus implicancias políticas y el reto de construir la paz, después de una cruel guerra interna, son los lugares sociológicos en los que se teje esta historia, a través de la cual se genera la *dinámica religiosa que se abre al tercer milenio*.

I. Religión y Cultura

a) Las “migraciones” religiosas y sus peculiaridades

El fenómeno religioso más notorio en la actualidad es el proceso de “*migración*” espiritual, entendida esta por la tendencia de muchos creyentes a “cambiar de religión” o de confesión religiosa, proceso de cambio que contrariamente a las afirmaciones de los profetas de la modernidad, no se produce hacia la irreligión, sino que se da dentro del fenómeno religioso, buscando una flexibilización de las creencias (cuestionamiento de las ortodoxias) por parte de los creyentes. El vasto campo religioso muestra un fuerte potencial simbólico a disposición de la innovación de las religiones de consumo personal, lo cual produce un ambiente religioso difuso, flotante, no-institucional (Schlegel, 1995).

³ Recientemente ha sido aprobada en el parlamento una ley de “igualdad religiosa”, promovida por la misma diputada evangélica que fuera ministra del interior durante los sangrientos sucesos de Bagua (05/jun/009). Todavía no ha sido refrendada por el poder ejecutivo.

Por otro lado, asistimos hoy a un verdadero *boom* de lo sagrado, proliferan por doquier nuevas expresiones religiosas, bajo los más variados ropajes culturales: el floreciente catolicismo popular y sus múltiples variantes, los grupos pentecostales y neopentecostales, el espiritismo kardecista, las religiones de procedencia oriental, los cultos emergentes, las formas culturales andinas, amazónicas y africanas de conjurar el mal, el esoterismo de variados orígenes, cartas astrales, bioritmos, percepciones de aura, etc. Estas son, entre muchas otras, las principales expresiones de una búsqueda, a veces caótica, de sentido y de lo sagrado, en la vida de los hombres de hoy, *aquí y ahora* (Hervieu-Lèger, 1987, 1993, 1996, 2008; Champion- Hervieu-Lèger, 1990; L'ARM, 1994).

Justamente, comprobar la eclosión (boom), este "florecimiento" sin cesar renovado de lo sagrado, nos muestra los límites y los alcances de la "secularización" producida por la modernidad; pero al mismo tiempo, demuestra que -puesto que esta eclosión incluye al primer mundo- la solución de las necesidades materiales del hombre, no evacúa su necesidad de lo santo (Hervieu-Léger, 1987, 1993, 2008; Champion y Hevieu-Léger, 1990).

Nos encontramos evidentemente ante la pérdida del monopolio religioso del que disfrutó secularmente la iglesia católica, pero al mismo tiempo estamos ante una suerte de "*reencantamiento del mundo*" como diría M. Weber (Ib., 1984). Se trata del descentramiento de lo religioso en la sociedad y la pérdida del monopolio cosmovisional de sus instituciones más representativas – iglesias-, o al menos estamos ante la desvalorización de las mismas en el seno de la sociedad. No estamos ante su liquidación por la modernidad, se ha producido cierto desencantamiento frente a las religiones institucionales; pero al mismo tiempo se dan procesos de reencantamiento, en un proceso dialéctico suscitado por propia la modernidad y por las peculiaridades culturales donde estos fenómenos se producen (Champion y Hervieu-Lèger, 1990). Son los creyentes de hoy los que eligen y viven una religión no sólo como una opción personal, sino como un estilo de creencia individualizado o modo de preferencia personal.

b) Experiencia de lo sagrado

Durkheim en 1912 definió a lo sagrado como la “proyección simbólica de la identidad grupal” (Íb., 1982), mientras que para R. Otto lo sagrado es un poder que se sitúa más allá de lo humano. Para ambos lo sagrado es el fundamento de las religiones (Íb., 1980). Detrás de la experiencia de lo sagrado está la búsqueda de la realidad en su hondura más abismática: lo numinoso, lo fascinante, lo terrible, lo hierofánico, es decir la manifestación del misterio. La experiencia religiosa arrebatada, acerca de alguna manera, al misterio de lo inefable (Eliade 1981, p.31 ss.). Esta relación de lo religioso con lo sagrado en última instancia, es la razón por la cual la experiencia religiosa se produce por los inciertos caminos de la subjetividad emocional, y nos abre hacia el entendimiento de las causas del creciente impacto de confesiones religiosas que hacen hincapié en lo emocional de la experiencia.

Pero, señalábamos al comenzar, que lo religioso es una parte sustancial de la producción cultural, para P. Tillich “*la cultura es la forma de la religión, pero ésta es la sustancia de la cultura*” (Íb., 1977). Sin embargo actualmente dicha “sustancia” resulta menos palpable por las características de los cambios producidos dentro del modo de producción cultural del fenómeno religioso. Por la pérdida del monopolio cosmovisional de las instituciones eclesíásticas, la experiencia fragmentada del sentido del universo del hombre actual es considerada una pérdida de la capacidad simbólica, el creyente queda “libre” para transitar por los diferentes –e inciertos- niveles de la realidad.

Esta fragmentación cosmovisional frecuentemente se desliza hacia la trivialización de lo sagrado, hacia la proliferación de “sagrados banalizados”, cuando no hacia su degradación, como lo muestra el éxito reciente de las novelas de Dan Brown (*Ángeles y demonios, El código Da Vinci* y de los filmes consiguientes). Fenómeno que nos remite al tema señalado de los cambios producidos dentro del modo de producción cultural de lo religioso. Sin embargo, lo sagrado no ha muerto en el interés contemporáneo, inclusive podríamos preguntarnos si la trivialización de lo sagrado no sería la manifestación de la divinización general que acontece tras la “muerte de dios” o si estamos ante un relativismo banal. Mardones denomina “*trivialización de lo sagrado, a este intento variopinto de recuperar el olor y sabor del incienso sagrado en medio de la ciudad secular*” (Mardones., 2000, p.41).

c) Evidencias de crisis institucionales

Por otro lado, las crisis institucionales dentro de las iglesias, son imposibles de ser ocultadas, los conflictos por el poder, por el sentido, la hegemonía y hasta por los bienes económicos, que se producen dentro de las iglesias, y que están lejos de ser “*problemas doctrinales*”, son meridianamente visibles en sociedades completamente permeadas por los medios de comunicación masiva. Hoy se habla de “crisis” y de “conflicto” dentro de las instituciones eclesíásticas, hasta en sus más altas esferas, por eso es un lugar común hablar de la “*crisis del papado*” y que el periodismo internacional especule sobre los objetivos político-eclesiales de la reactivación de los cultos a la virgen de Czestochowa o a la de Luján, y sobre el sentido político de las “jornadas mundiales de la juventud”. Ambos esfuerzos han sido comentados largamente como búsquedas por recrear una identidad católica y reforzar la institucionalidad a través de la reactivación de cultos tradicionales con fuerte carga histórica y cultural o a través del encuentro físico con el Papa.

Otro aspecto de la crisis institucional y de los cambios culturales en las sociedades actuales, y que se da en todo el mundo, es la complejización de las formas de pertenencia eclesial de los creyentes; por un lado se produce el crecimiento numérico de los no-practicantes y de los indiferentes frente a lo religioso; así como crece el número de bautizados que ponen en duda las creencias fundamentales de sus iglesias, de igual manera que decrece la práctica confesional regular, así como se incrementan los fenómenos sincréticos o de prácticas religiosas “a la carta”, se relativizan las normas morales de las iglesias y disminuye el aprecio por las religiones, sobre todo en medios juveniles⁴ (Schlegel, 1995; Vega-Centeno, 1995).

II. Elementos de una búsqueda

a) Pérdida del monopolio religioso institucional y emocionalidad de la creencia

⁴ Fenómeno se puede ejemplificar a partir de una reciente Encuesta de Instituto de Opinión Pública de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Cf. Lecaros, Veronique, *Cristo y los peatones*, En: *Caretas*, Lima 8 de abril del 2009.

A pesar de la mengua de la práctica religiosa, encontramos a creyentes practicantes, tanto en medios católicos como evangélicos, pero el ámbito de esta práctica se encuentra con frecuencia fuera de los marcos institucionales y de sus respectivas “*ortodoxias*”. Es frecuente encontrar creyentes que hallan la trascendencia mucho más presente en la vida cotidiana que en los marcos litúrgicos o de práctica regimentada por la institucionalidad eclesiástica, ni la iglesia católica, ni las diferentes denominaciones evangélicas de nuestro medio muestran las condiciones de flexibilidad para que lo religioso “*deambule sin limitaciones en los diversos ambientes sociales*” (Mardones, 2000, p.155). Los creyentes modernos parecieran estar más reconciliados con la trascendencia que lo que se lo permiten las regulaciones eclesiásticas.

Otro aspecto frente al cual las instituciones eclesiásticas han manifestado mucha desconfianza, cuando no han anatematizado, es aquél de la emocionalidad en la expresión religiosa. En el caso católico y de las iglesias protestantes históricas es muy claro, la emocionalidad es completamente reprimida, cuando no perseguida o satanizada. Coincidentemente la modernidad y su culto a la “racionalidad” también anatematizó lo emocional, pero, por entre los resquicios institucionales y de la modernidad, la emocionalidad reprimida sale a la superficie. Por eso nos encontramos hoy con el fenómeno de la re-carismatización en el campo religioso, donde se subraya lo carismático de sus dirigentes o pastores, se revaloriza lo simbólico y hasta se las lleva al paroxismo con objetivos proselitistas (James, 1986, p.20). Todo ello puede considerarse una forma de “*nostalgia de las cálidas experiencias de lo sagrado*” (Weber, 1984) y una rebelión contra las formas “sistematizadas” de expresión religiosa.

Valdría la pena preguntarnos acá inclusive sobre nuestros instrumentos de análisis de la experiencia de lo sagrado: se ha traducido a Weber, cuando éste habla de los procesos de secularización, como de formas de “*desencantamiento del mundo*”. M.T. Martínez nos plantea la cuestión sobre si el autor alemán no nos estaría hablando más bien de la “*des-magización del mundo*”; es decir que Weber no estaría refiriéndose a cierta “desilusión” frente a la oferta religiosa, sino más bien a la forma cómo dicha oferta se va volviendo abstracta, producto de las sistematizaciones de los especialistas religiosos y del sistema de administración de las creencias por los funcionarios institucionales de la fe, perdiendo su capacidad mágica de transformación maravillosa de lo real. Creemos que esta acepción es válida para nuestro medio, ya que la demanda de experiencias

religiosas sentidas, con una fuerte expresión emocional, frecuentemente linda con la experiencia de lo mágico-religioso, presente en la variada oferta religiosa de las espiritualidades carismáticas (evangélicas y católicas), y esotéricas, sean de origen oriental, andino o amazónico⁵.

El creyente actual sale al mundo a experimentar lo sagrado; el creyente tradicional celebra ritos, recita credos, asiente a doctrinas hechas, escucha revelaciones que han dado sentido a muchas generaciones. El creyente actual fabrica su propia dogmática, trata de escuchar la revelación dicha para “él”, pero por esto mismo puede confundir los ruidos confusos con lo sacro, la obscuridad con el misterio, lo extravagante con lo único e irrepetible, al divo con el santo. “*Vive la fascinación de lo sagrado y desconoce sus ambigüedades y peligros*” (Mardones, 2000, p.162).

b) Lo religioso de libre opción y crisis institucional de las iglesias

Asistimos a un progresivo decremento de las prácticas dentro de las religiones históricas, y a un incremento -casi al infinito- de prácticas esotéricas, animistas, demoníacas, de brujería, etc., para no hablar del éxito de los nuevos movimientos religiosos (antes llamados sectas) (Champion y Hervieu-Léger, 1989, 1990; L'ARM, 1994).

Evidentemente nos encontramos ante una crisis múltiple del cristianismo institucionalizado, al cual se añade el fenómeno moderno de lo religioso de libre opción o el eclecticismo religioso de las “religiones a la carta” que trabajamos anteriormente; a este cristianismo institucionalizado en crisis, mezclado con la religiosidad de consumo tipo “supermercado”, se añaden retazos de religiones de diverso origen, entre las que sobresalen los misticismos orientales y en nuestro medio algunos elementos de las religiones andinas y amazónicas. Estos últimos leídos desde la postura frívola e individualista de las concepciones *new age*, las mismas que lejos de respetar y reivindicar los aportes culturales de las religiones andinas y amazónicas los banalizan como elementos de un esoterismo de “exportación” del mismo tipo que la moda “*etno*” o la gastronomía “*novo-andina*”. Estas formas emocionales y confusas de búsqueda y expresión religiosas están

⁵ Martínez, A.T., “Introducción: Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu”, En: Bourdieu, Pierre, *La eficacia simbólica. Religión y política*. Editorial Biblos, Pensamiento social, Buenos Aires, 2009.

caracterizadas por su individualismo en la adhesión, pero que se practican en medio de colectivos masivos; peregrinaciones, mítines evangelísticos, etc., en los que se celebran colectivamente un conjunto de experiencias religiosas de consumo individual sin necesidad de formar comunidades. Dicho en términos sociológicos; prácticas colectivas que no necesitan formar instituciones tipo iglesia.

Pero, es preciso preguntarse ¿todo lo que está detrás de estas variopintas experiencias religiosas, es completamente negativo? ¿No sería una experiencia que podría mostrarnos un pluralismo cultural nada peligroso -dentro de ciertos límites- y no facilitarían la inculturación del cristianismo y su asimilación más intensa por diferentes culturas? La tolerancia histórica de la iglesia católica frente a la magia y las religiones populares, ¿no podría abrirnos hacia un diálogo cuestionador y rico en nuevas posibilidades de expresión cultural? El estado actual de crisis, búsqueda, experimentación e hibridaciones en el campo religioso nos hablan de una vitalidad, necesidad y capacidad de lo sagrado, así como de una búsqueda de relacionamiento más vital y directo con sus manifestaciones.

El mayor impacto en los comportamientos de estas formas de consumo religioso, es su tendencia *individualista, narcisista* (Champion y Hervieu-Léger, 1990). Como las “*religiones a la carta*”⁶ dejan satisfecho al individuo, éste se refugia en la consolación y alivio que esta forma de consumo provee a los creyentes involucrados en las mismas. Fenómeno que se produce tanto en medio católico, como en el medio evangélico (Vega-Centeno, 1995). Pero se practica en colectividades culturales que no fundan comunidades eclesiales, lo cual nos hace formular nuevas cuestiones sobre sus alcances como hechos sociales.

A lo largo de un proceso histórico difícil, las religiones histórico-institucionales (sociológicamente, las iglesias), se han ido alejando de las prácticas comunitarias de solidaridad y se fueron centrando cada vez más en el individuo, por lo mismo se han convertido en *productos de consumo simbólico privado* (Pin, 1967). Privilegiando al individuo, estas formas religiosas en cierta medida están “adaptadas a la modernidad” que

⁶ Schlegel denomina “religiones a la carta” al fenómeno de retaceo de creencias consumido al estilo “supermercado”, fenómeno que Hervieu-Léger denomina “bricolaje” religioso. Cf. Bibliografía

es individualista. Sin embargo dejan huérfano al hombre en sus necesidades de práctica religiosa colectiva, puesto que estas *modernas* prácticas individuales defraudan necesidades religiosas, pero no permiten su superación. Por otro lado, las iglesias dejan de ser las comunidades-signo, por la forma cómo se aman sus miembros (Jn.13/35); se abre paso entonces, a formas de consumo de estilo "super-mercado", especie de auto-servicios simbólicos donde cada cual encuentra la devoción o la práctica, que requieren sus pequeñas necesidades inmediatas. Cuando las iglesias se satisfacen con las prácticas religiosas individuales, al estilo de la sociedad de consumo, se privan ellas mismas de sus contenidos evangelizadores, limitan más su autonomía relativa, devaluando así su propia oferta religiosa (Pin, 1967).

Por eso, católicos que se sienten ortodoxos, comienzan a consumir *bienes de salvación* dentro de la amplia y heterodoxa oferta religiosa actual: se produce entonces una práctica religiosa sincrética e "ingenua", que no pone en cuestión la ortodoxia de sus fieles. Es común encontrar personas de un catolicismo tradicional, que sin embargo asisten a mesas de brujería, y/o son asiduos esotéricos, miembros de logias masónicas, practican supersticiones, encantos y amarres, se leen la carta astral por computadora, y asisten a fines de semana de aprendizaje de lectura del "aura" con presupuesto en dólares, etc. Todo junto y al mismo tiempo, sin que ninguna de estas prácticas entre en contradicción con la religión oficial que dicen profesar, ni con la modernidad de sus formas de vida.

c) Cuestionamiento de la burocratización de las relaciones con la institución eclesiástica

Por otro lado, la experiencia inmediata de los creyentes es la creciente burocratización de las relaciones eclesiásticas, los sacramentos a los que recurren los cristianos sociales, con los que confirman su pertenencia y que frecuentemente es el único contacto que tendrán, en muchos años, con la institución eclesiástica; frecuentemente son sinónimo de innumerables trámites y de onerosos pagos, los ritos antes plétóricos de significaciones se vuelven cada vez más lejanos a la cultura y formas de entendimiento de las necesidades religiosas de los creyentes, y se van vaciando del sentido del misterio. El creyente busca ceremoniales más cercanos, adaptados a su mundo y

necesidades, de esta manera la sensibilidad neo-religiosa así como la crítica del catolicismo ultraconservador coinciden en señalar un problema real del catolicismo actual sobre un comunitarismo sin sustancia emocional y sin relaciones inter personales (Mardones, 2000, p.172).

A su vez, la recomposición de las creencias religiosas de los fieles, se distancia cada vez más del corpus doctrinal, disciplina y rituales elaborados por los especialistas religiosos (teólogos, canonistas, expertos del culto); mientras las creencias de los fieles toman rumbos emocionales inciertos por las vías de una amplia pluralización e hibridación religiosas. Las instituciones religiosas tipo iglesia se van encerrando en una dogmática, ritualidad y ética que poco informan la vida cotidiana de los creyentes e inclusive, en ciertas materias –como las poblacionales- se alejan cada día más de sus angustias e interrogantes profundas.

III. Otras ofertas de sentido

a) Desde el oriente

Paralelamente a este cristianismo institucional en crisis surgen variadas ofertas místicas, provenientes fundamentalmente de la India y del oriente budista. Santones y gurúes de diversa profundidad atraviesan los ambientes más variados de la modernidad, desde el budismo Zen para ejecutivos, pasando por la oferta popular e institucionalizada del culto Majikari, hasta los centros Hare Krishna y las sanaciones prodigiosas con dietas, perfumes o cuarzos. La oferta religiosa venida de oriente se adapta a la demanda religiosa diversificada, porque se refiere a religiones con una gran flexibilidad dogmática, que impelen a las prácticas místicas porque se apoyan en la profundización y búsqueda religiosa personal, es el creyente quien debe responder a las interrogantes y necesidades de salvación que provienen del misterio, por eso es que la oferta religiosa oriental resulta muy favorecedora de las experiencias de espiritualidad “sentida” y de recuperación de lo emocional.

b) Desde las religiones andinas y amazónicas

En las religiones andinas la *pachamama*, madre tierra, ocupa un lugar central como diosa femenina, su simbólica está vinculada con la fecundidad ya que es la detentadora de la vida en general⁷. El culto ancestral a la *pachamama*, que en otro tiempo necesitó de “bendiciones” católicas para sobrevivir, ha sido puesto en relieve desde hace al menos dos décadas, por el cambio de actitud de la humanidad frente a la naturaleza, la cual ha dejado de ser un objeto para el uso humano y se convierte en interlocutora, y en especial para el mundo andino donde es un ser dialogante con todos los demás seres vivos.

De la cosificación anterior de la naturaleza se ha pasado a una concepción relacional, vital; del antropocentrismo utilitario se ha pasado a la concepción de los derechos de todos los seres vivos. Además hemos descubierto la debilidad de que padece la tierra y el riesgo a que la sometemos por nuestra intervención abusiva sobre ella. Este replanteamiento relacional con la tierra ha llevado a los hombres a concebirla como una totalidad sistémico-vital que posee primacía por ser detentadora de la vida⁸. El hombre así ya no es el ser privilegiado y arbitrario al cual defender a ultranza; el sujeto de defensa de los derechos *es la vida y el ámbito que la sostiene: la tierra*. El ser humano resulta así subordinado -como especie- al mantenimiento de la vida: “*El paso final es tratar a la tierra como a un ser vivo, que respira, siente, piensa y autorregula, con voluntad propia, la delicada homeóstasis que mantiene la vida sobre ella*”⁹. La sensibilidad ecologista actual y los movimientos más responsables que de ella se han derivado, resitúa y cuestiona nuestras relaciones con la tierra; por eso replantea el reconocimiento y respeto de la sabiduría existente en las religiones tradicionales, como las religiones andinas y amazónicas.

⁷ Ver por ejemplo, Núñez del Prado, Juan Víctor, 1970, “El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Cotobamba”, Casaverde R., Juvenal “El mundo sobre natural en una comunidad”, en: *Allpanchis* n° 2, Revista del IPA. Cuzco.

⁸ Ver al respecto la compilación de: Hervieu-Léger, D., 1993, *Religion et écologie*, Edts. Du Cerf, Paris, p.137-150, 143.

⁹ Manifiesto de la Fundación Planeta Gaia, en: *Planeta verde*, enero de 1991.

Sin embargo, en nuestro medio las corrientes religiosas más vigentes inspiradas en las religiones andinas y amazónicas son las del misticismo esotérico, que siguiendo la corriente *new age*, realiza un “retaceo” religioso con elementos andinos y amazónicos, sobre todo del sentido de relacionamiento del hombre con los elementos de la naturaleza (sol, tierra, montañas, etc.), a los que añade elementos religiosos orientales, técnicas de meditación y rituales de variados orígenes, sin ninguna preocupación por su coherencia u ortodoxia, buscan la iluminación y las energías cósmicas que provendrían de la suma del retaceo de todas estas fuentes religiosas. Hay todo un “boom” turístico asociado con estos cultos en el valle del Urubamba, así como todo un fenómeno de “exportación” de especie de “gurúes locales” que mantienen lugares de culto de estos misticismos fuera del país. Igualmente a raíz del uso terapéutico –científico- de la ayahuasca, han surgido ciertas “religiones amazónicas” que están produciendo otro fenómeno de “religiones autóctono-esotéricas de exportación”, estas formas de expresión religiosa se mueven, literalmente, al ritmo del mercado de las religiones “a la carta”.

IV. Situación actual

a) Los problemas planteados por la emocionalidad reprimida

Anotábamos más arriba que las iglesias institucionales han reprimido y menospreciado la emocionalidad de las expresiones religiosas. Sin embargo creemos que, la emocionalidad tan presente en las nuevas formas de experiencia religiosa, puede ser considerada un rasgo contra-cultural y de crítica hacia la racionalidad funcional de la modernidad, detrás de ellas hay una protesta des-funcionalizadora, anti-racionalista, contra una lógica que todo lo calcula. Por eso desde la sociología francesa se han preguntado en torno a los vacíos y necesidades que suplen los “nuevos evangelios” que van desde los campos de fútbol hasta el frenesí del rock, el yoga, y las nuevas disciplinas “light” de culto al cuerpo¹⁰.

¹⁰ Ver Bibliografía adjunta, sobre todo Hervieu-Lèger y Champion.

Se cuestionan sobre la forma cómo los *fans* siguen los campeonatos del fútbol, divinizan a los “héroes” del deporte, la música y el cine, y el frenesí con que se asumen las prácticas de cuidado del cuerpo, su ritmo semanal y la búsqueda de significaciones, así como por la forma de seguimiento a sus líderes y toda la mitología que se elabora en torno a sus muertes¹¹. A esta nueva laya de predicadores se suman ahora los “*evangélicos del marketing*”, para señalar a las curiosas formas oratorias, giras y propagación de las enseñanzas de los “*gurúes*” empresariales. No deja de ser interesante, por ejemplo, un programa local de TV sobre estos últimos temas, el que se proyecta al lado de un “*altar*” donde esta expuesto al culto el “*gurú del mes*”, quien es presentado como el santo, o modelo a seguir, ya que es “un maestro del éxito”¹². De aquí a la “*teología de la prosperidad*” propugnada por ciertos grupos evangélicos conservadores, no hay más que un paso.

b) Pluralización religiosa dentro de las instituciones eclesiales

b.1) En el medio católico. Desde la década del sesenta, asistimos a un fenómeno social creciente, de *pluralización* del medio católico, proceso en el cual las opciones sociopolíticas de sus miembros juegan un rol fundamental. Estos cambios tuvieron su inicio jerárquico en la Asamblea del CELAM de 1955 en Río de Janeiro, se ratificaron con los efectos del Concilio Vaticano II (1962-65), los mismos que precedieron y se consolidaron luego en nuestro país, en el contexto socio-político del reformismo militar liderado por el General Velasco (1968/75). Que es justamente, el período en el cual la iglesia católica peruana busca concretar, en la realidad nacional, las conclusiones teológico - pastorales del CELAM de Medellín (1968).

¹¹ Como las discusiones sobre si Elvis Presley ha muerto o no (falleció de una sobre dosis de droga hace 30 años), el que se ha visto revivido este año en torno a otro caso de sobre dosis de droga: el de Michael Jackson.

¹² “*Hagamos empresa*” y/o “*Perú emprendedor*”, programa producido y conducido por Hernando Guerra-García, se transmitió por la TV estatal, luego por la TV comercial y actualmente en la TV por cable y se traslada a través de “caravanas” los fines de semana a las plazas públicas.

Ser católico es, sociológicamente hablando, otra forma de *ser peruano*, forma parte del ethos cultural de la nación. Sin embargo, es preciso distinguir actualmente al menos dos vertientes fundamentales de este catolicismo:

- ❖ El “*catolicismo sociológico*”, denominamos así al catolicismo que se reduce al cumplimiento de una serie de ritos de paso, refrendados por los sacramentos católicos, que son formas de reconocimiento, de adscripción de un *status* social y de pertenencia a un grupo hegemónico, dentro de una sociedad muy fuertemente estratificada.

- ❖ El “*catolicismo cultural*” entendemos por él al sistema religioso, relativamente autónomo, propio de las clases populares, centrado en el culto a las devociones, los santos, las fiestas patronales, los milagros, promesas, y las peregrinaciones. Sistema cuya organicidad y funcionalidad no depende del aparato eclesiástico, y que entra con éste en complejas relaciones de *correspondencia*, aunque a veces se puedan producir *rupturas*, con el mismo, en función de lógicas y objetivos propios¹³ (Vega-Centeno, 1991).

Existen diversas aproximaciones analíticas a los segundos (por ej. Marzal, 1990), pero aún son muy escasos los trabajos -de cierta consistencia- sobre los primeros, los cuales son estadísticamente los más importantes. Ambas formas de vivir la adhesión creyente, son perfectamente compatibles la una con la otra, y aun se abren hacia hibridaciones mayores, dentro de un estilo de *consumo religioso* tipo supermercado, producto de la modernidad y la tendencia a la privatización de las opciones religiosas¹⁴ (Vega-Centeno, 1995; Parker, 1998). Los creyentes sociológicos participan también de ciertas manifestaciones del

¹³ Otros estudiosos lo llaman *catolicismo popular*, *religiones populares*, o *religiosidad popular*. En nuestro trabajo de 1991 trabajamos teóricamente el modelo, no entramos en discusiones de escuelas sociológicas y pastorales que se han aproximado al mismo, pero subrayamos su importancia.

¹⁴ El fenómeno del consumo religioso “a la carta” (vg. Schlegel), lo abordamos en nuestro trabajo de 1995, fenómeno que necesitaría ser estudiado más ampliamente. Con otro tipo de concepción está siendo abordado por los discípulos de M. Marzal en la Universidad Católica de Lima, quienes hablan del “*eclecticismo católico*”.

catolicismo cultural, según sus necesidades religioso-emocionales; prácticas que inclusive son promovidas por la institucionalidad eclesiástica.

Sin embargo, la actual *vitalidad* del pluralismo católico, se manifiesta a través de otro tipo de manifestaciones (Marzal, 1990; Vega-Centeno, 1997), como:

- *Los movimientos carismáticos*, que centran la experiencia creyente en la experiencia de los dones del Espíritu Santo en medio de la Asamblea; privilegiando experiencias de sanación, comunicación espiritual, glosolalia y consolación. Estas prácticas religiosas, centradas en el mundo individual, privilegian la experiencia *espiritual* y *emocional* por encima de cualquier práctica de la caridad.

- *Movimientos ultra conservadores*, cuyas dos formas más visibles son el *Opus Dei* y “*Sodallitium Christianae vitae*”, que renuevan la actitud de *defensa de los intereses y derechos de la Iglesia*, proclaman su adhesión a las *correctas* enseñanzas del magisterio (sobre todo en materias sexuales y poblacionales), y fundan comunidades cerradas con práctica sacramental frecuente, con un fuerte sistema de control interno entre sus miembros; predicán una piedad fuertemente mariana dentro de un modelo litúrgico pre-Vaticano II.

- *Corriente en torno a la teología de la liberación*. Esta vertiente, tiene un largo recorrido, cuyo período de mayor organicidad va desde 1965-1980. Posteriormente, en el período de la guerra interna (1980-1995), deben morigerar su discurso y acción, por el peligro de ser identificados con los terroristas, por parte de unas poco lúcidas Fuerzas Armadas. Muchos líderes populares, y sus pastores, fueron objeto de la insania terrorista, y pagaron con su sangre el precio de su compromiso. Actualmente estos grupos han disminuido relativamente, mantienen su vigencia en movimientos

especializados e importantes experiencias pastorales en parroquias populares, así como en algunas diócesis.

b.2) En el medio evangélico. Pequeños grupos dentro de las minorías evangélicas, pugnan por constituirse como grupos de presión dentro del medio protestante, buscando mayor impacto en su presencia sociopolítica en el país. La más connotada de las instituciones del medio evangélico en el Perú es el CONEP (Concilio Nacional Evangélico del Perú)¹⁵, cuyas altas y bajas institucionales, en búsqueda de una definición política, y para liberarse de cierta identificación con el régimen de A. Fujimori, son conocidas (López, 1998, p.200 s.); sin embargo, esta misma institución no se puede decir que represente ideológicamente a todo el medio evangélico, pues sus opciones por un cristianismo comprometido con el cambio integral del país, y por la construcción de la Justicia y la Paz como exigencias evangélicas, no son características generalizadas en el medio evangélico peruano¹⁶. La propuesta a los evangélicos de incursionar en la acción social, como grupos portadores de *valores* que cuestionan la *base de la organización social*, encuentra también limitaciones en las carencias de formación teológico-pastoral y de capacitación técnica de sus líderes y pastores (Entrevista E/01, *Íb.*).

Durante la guerra interna, cuando se producen las matanzas de los primeros líderes evangélicos en Ayacucho¹⁷, estos se encuentran súbitamente *entre dos fuegos*, en una experiencia de persecución y de muerte, en solidaridad con el pueblo pobre. Es entonces

¹⁵ A partir de éste acápite, retomamos algunos aspectos de nuestro trabajo para EZE, de 1998.

¹⁶ Por ejemplo el CONEP no participa de la marcha de los evangélicos “Por la igualdad religiosa” producida la mañana del 05 de junio/2009, pues consideró que era “inoportuna”, sucedía el mismo día y hora en que se producían los sucesos de Bagua, con sangrientos resultados.

¹⁷ La guerra desatada por Sendero Luminoso (1980-1995...), partió y tuvo como centro neurálgico en las provincias más pobres del Departamento de Ayacucho, zona sur-central del país. Producto de esta guerra interna son más del 70 mil muertos, miles de desplazados, la violentización de las relaciones y de los conflictos sociales y la polarización de instituciones y grupos al tratar de enfrentar la guerra con las mismas armas que los terroristas (terrorismo de Estado) o con las armas de la paz, la justicia, la razón. Características, estas últimas, de las que hicieron caso omiso tanto Sendero Luminoso, como el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru.

que algunos sectores evangélicos tienden a abrirse hacia lo social a través de la defensa de los Derechos Humanos (López, 1998). Grupos de laicos evangélicos comprometidos con la historia del pueblo, con una visión de Iglesia que es más amplia, deciden trabajar en una línea solidaria; buscan acercarse a su situación de opresión para combatirla radicalmente con una propuesta de liberación cristiana. Aunque estas actitudes hayan provocado temores, y aún sospechas, se abrieron nuevas rutas a la acción social del mundo evangélico. Por eso, más allá de los *ultimatums* del terrorismo, se amplían las fronteras de acción e intervienen en Cajamarca, en Ayacucho, en Huancavelica, entre otros lugares (Vega-Centeno, 1998). En esta misma perspectiva se inscriben otras experiencias de intervención como las promovidas por *Compassion*, o la *Fundación contra el Hambre*, afrontando conjuntamente –evangélicos y católicos–, graves problemas, como las secuelas sociales del *desplazamiento por la violencia*, *el Fenómeno de El Niño-98*, trabajando por la promoción de nuevos liderazgos populares, sobre todo de jóvenes y mujeres.

Otros proyectos evangélicos, como Paz y Esperanza (que surgió dentro del CONEP, López, 1998), y Paz-Perú asumen nuevos retos, y se inscriben en una línea de educación para y de la defensa de los Derechos Humanos. Combaten las raíces estructurales de la violencia, no sólo sus efectos, y a través de metodologías de intervención ciudadana refuerzan la institucionalidad democrática. Han hecho experiencias en el campo de la *mediación de conflictos*, *formación de los Jueces de Paz*, *ley de Conciliación*, y en el campo específico de generar actitudes y comportamientos que posibiliten una Paz duradera entre el Perú y el Ecuador. Cabe resaltar como ejemplo, la sostenida acción de Paz y Esperanza por la reapertura e investigación de la matanza de Putis¹⁸, su defensa y acompañamiento a los familiares de las víctimas, así como su lucha actual por el derecho a una sepultura digna.

c) Nebulosa religiosa actual

¹⁸ Matanza producida por las FF AA en la comunidad alto andina de Putis hace 24 años, en la investigación reabierta el 2008, y por los trabajos de antropología forense, se han encontrado 97 cadáveres (60 % mujeres y niños) de los 125 desaparecidos denunciados ante la Comisión de la Verdad y Reconciliación, hechos que hasta entonces habían sido negados y ocultados.

La sociología francesa de las religiones definió al tiempo presente como el que se desenvuelve en medio de una “nebulosa místico-esotérica”; por nuestra parte podríamos decir que el medio religioso en el que se desenvuelven hoy la mayoría de los creyentes en nuestro país es el de una “nebulosa religiosa por carencia del alternativas históricas”; estamos frente al descrédito de ideologías caídas en desuso o caducas en sus realizaciones históricas, lo cual conlleva una falta de horizonte utópico, por eso la sensibilidad de que hacen gala los “*nuevos movimientos religiosos*” resulta tan atractiva y pareciera llenar carencias producidas por la caída de los sistemas ideológicos y de sus propuestas históricas.

Pero sea cual fuere su actitud o estilo de vida, para el creyente toda práctica religiosa siempre conlleva una postura ética, porque el creyente es responsable de sus relaciones interpersonales y de las que desarrolla con el medio ambiente. A estas exigencias éticas se añaden una serie de demandas inherentes a la modernidad, el derecho a la equidad, la igualdad de los sexos y razas, el derecho y la acogida que se merecen los migrantes, el rechazo de todas las formas de discriminación de las minorías (cualquiera que sean). Todas estas exigencias modelan una nueva sensibilidad moral que pasa por los derechos humanos, se concretiza en medio de cambios solidarios a través de colectivos de defensa de la dignidad humana; exigencias éticas surgidas de la modernidad que cuestionan y plantean nuevas exigencias a todos los sistemas religiosos y a sus adherentes.

d) Exigencias religiosas, éticas y políticas surgidas de la historia reciente

Históricamente en nuestro país comprobamos que, las iglesias cristianas han sufrido una fuerte confrontación con lo real a partir de la experiencia de la guerra interna, la misma ha sido el lugar de no pocas confrontaciones internas, de deslinde y diferenciación en sus prácticas religiosas y de intervención social. Obviamente que la tarea de construir la Justicia y la Paz en el país, desde una opción por el pobre, sería una *posible plataforma de encuentro ecuménico*; sin embargo socio-culturalmente, en las mentalidades colectivas del catolicismo social y del medio evangélico peruano, existe muy poco espacio para la acción

colectiva. No siendo así el caso de grupos más esclarecidos como el CONEP o la Conferencia Episcopal católica.

Percibimos hoy una *creciente complejización del campo religioso*, en el cual se producen *diverso tipo de pluralizaciones*, dentro de una búsqueda y manifiesta *necesidad de lo religioso*, expresada de manera pluriforme por el pueblo peruano de hoy, que de ésta manera se proyecta religiosamente hacia el mañana. En ésta perspectiva, lo *institucional-eclesiástico*, ha sufrido cierto decremento en su impacto social, y deberá dar lugar a la transacción y negociación, en su relación con una feligresía tendiente al individualismo, que administra ella misma un amplio abanico de creencias a la carta y para quienes lo comunitario ha decaído en su valor y función social.

Religión y sociedad se implican mutuamente, el factor religioso forma parte de la realidad socio cultural de un pueblo. Por su parte, la religión es una construcción humana donde se reflejan, en grados y modos diversos, las búsquedas y crisis de la situación histórica, de los cristianismos institucionales, las formas religiosas tradicionales y de las prácticas sociales existentes.

Existe un vínculo histórico entre aquello que hemos denominado el “catolicismo social” y lo político, podríamos decir inclusive que cierta matriz comprensiva de origen cristiano existe como matriz secularizada en las ideas y prácticas de variados partidos políticos históricos; por eso mismo las crisis señaladas dentro del campo religioso en nuestro país, están connotando evidencias de crisis en el campo político. Los efectos y alcances de las crisis en el campo religioso nos hablan también de la hondura, límites y posibilidades de la crisis en el campo político, pues ambos son sistemas totalizantes que tienen una misma raíz cultural. Estos son efectos de la *mutua implicación* entre el campo político y el campo

religioso que estudiamos anteriormente¹⁹, efectos que podrían ser analizados con mayor profundidad, al estudiar las estructuras de poder que sostienen, tanto a la institucionalidad eclesiástica como a la institucionalidad política.

Las crisis, las búsquedas y experimentaciones en torno a lo religioso, institucionalizado o no, que se producen en el Perú de hoy nos están hablando de crisis y búsquedas identitarias, de experimentaciones individuales y comunitarias que tratan de responder a las grandes interrogantes sobre quiénes somos, qué país queremos ser y cómo nos proyectamos hacia el futuro desde el hoy de esta experiencia religiosa, que aunque en medio de una nebulosa, es una elaboración cultural sobre el sentido de nuestras vidas y por eso mismo una proyección de nuestra historia. El factor religioso de nuestro país sólo puede ser entendido dentro de estas vicisitudes que son históricas, sociales y culturales; y por ello mismo, son *religiosas*.

IVCB/ivcb, Lima, septiembre del 2009

BIBLIOGRAFÍA

Bourdieu, Pierre, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Editorial Biblos, Pensamiento social, Buenos Aires, 2009.

Champion, Françoise, Hervieu-Léger, Danièle, *De l'émotion en religion. Renouveaux des traditions*. Eds. Le Centurion, Paris 1990.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Akal, Madrid, 1982.

Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, Tomos I y II, 1981.

Hervieu-Léger, Danièle, *Vers un Nouveau Christianisme?*, Paris, Ed. du Cerf, 1987.

¹⁹ Vega-Centeno B. Imelda, 1991.

- Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour memoire*, Eds. du Cerf, Paris, 1993.
- Hervieu-Léger, Danièle, “Catolicismo: el desafío de la Memoria », *Revista Sociedad y religión*, N° 14-15, Buenos Aires, 1996.
- Hervieu-Léger, Danièle, « Producciones religiosas de la modernidad » En: Mallimaci, Fortunato (Compilador) *Modernidad, religión y memoria*, Edts. Colihue, Buenos Aires, 2008
- James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Eds. Península, Barcelona, 1986.
- Kapsoli, Wilfredo, *Guerreros de la oración, Las nuevas Iglesias en el Perú*. Sepec editores, Lima, 1994.
- L'Actualité Religieuse dans le Monde (L'ARM) *Les français et leurs croyences. Dossier*, n° 122, Paris 15/V/1994, pp.15-51.
- López, Darío, *Los evangélicos y los derechos humanos. La experiencia social del concilio Nacional Evangélico del Perú: 1980-1992*. CEMAA editores, Lima 1998.
- Mallimaci, Fortunato, *Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina*. En: Mallimaci, Fortunato (Compilador) *Modernidad, religión y memoria*, Edts. Colihue, Buenos Aires, 2008.
- Mardones, José María, *Para comprender, las nuevas formas de la religión*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 2000.
- Marzal, Manuel M., “Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo”, En: *Cristianismo y Sociedad n° 106*, Año XXVIII, Tercera Época, México, 1990.
- Otto, Rudolf, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza editorial, Madrid, 1980.
- Parker Gumucio, Cristián, « Cultos y religiones populares en América Latina. Identidades entre la tradición y la globalización », En: *Allpanchis*, N° 52, Sicuani-Cusco, 1998.
- Parker Gumucio, Cristián, “Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación”, En: Alonso Aurelio, *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, CLACSO Edts. Buenos Aires, 2008, p.338-365.
- Pin, Emile, *La secularización y los problemas que ella suscita en la Iglesia*, Primera y Segunda parte (dos fascículos); Congreso Nacional de Pastoral Post-conciliar, Lima 1967.
- Schlegel, Jean Louis, *Religions à la carte*, Coll. Questions de Societé, Hachette Edts. Paris, 1995.
- Tillich, Paul, *Pensamiento cristiano y cultura en occidente. De la Ilustración a nuestros días*. Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1977.

- Vega-Centeno B. Imelda, *Aprismo popular: cultura, religión y política*. TAREA y CISEPA-PUCP coeditores, Lima 1991.
- Vega-Centeno B. Imelda, “*Pedro Pascual Farfán de los Godos: Obispo de Indios. 1878-1945*”. Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1993.
- Vega-Centeno B., Imelda, “Sistemas de creencia en la sociedad moderna. Desencuentro entre oferta y demanda simbólicas”, EN: *Sociedad y Religión*”, n° 13; Buenos Aires, 1995.
- Vega-Centeno B., Imelda, “El Partido (conservador) Católico... ¿qué el Perú necesitaba? Hipótesis interpretativas a partir de algunos escenarios históricos. EN: FERRO MEDINA Germán (Comp.) *Religión y Etnicidad en América Latina*, Tomo II, Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, ALER, y II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia, ICER; Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1997.
- Vega-Centeno, B. Imelda, “*Llamados a la libertad y la esperanza...*” *Estudio del perfil de la acción para el desarrollo de las contrapartes de EZE en el Perú*. Escuela para el Desarrollo Edts., Lima, 1998.
- Vega-Centeno, B. Imelda, “Iglesia y conflictos sociales en los Andes: el indigenismo eclesiástico”, En: Armas Asín, compilador, *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Lima Fondo editorial PUCP, 1999.
- Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Editorial Taurus, Madrid, 1984, 3 Vols.