
INSTITUCIONALIDAD Y PROYECTOS EN LA IGLESIA

Hacia una comprensión teórica de la práctica
de la Iglesia

Juan Carlos Cortázar Velarde



ES POCA LA ATENCION que las Ciencias Sociales peruanas han dedicado al estudio de la Iglesia católica. Si bien hay un amplio conjunto de trabajos sobre fenómenos religiosos en general, muy pocos de ellos se refieren a la institución religiosa más grande del país. Los pocos estudios que asumen esta temática carecen, por lo general, de un marco teórico profundo y adecuado, tal vez debido en parte a esa falta de interés.

Una de las consecuencias más notorias de este problema es que en nuestro medio se han asumido de una manera poco crítica afirmaciones y conclusiones de diversos autores, sin tener el cuidado suficiente de explicitar las propuestas teóricas que las inspiran. Dos son las ideas principales sobre la Iglesia como fenómeno social que se han difundido de tal forma:

a) La Iglesia, como toda institución social, tiende necesaria y principalmente a buscar su propia conservación y perpetuación, en tal sentido la expansión institucional y la maximización de su influencia social son dos objetivos imprescindibles para la labor de la Iglesia;

Juan Carlos Cortázar

b) Para preservarse como institución la Iglesia debe necesariamente preocuparse por el mantenimiento de un orden social dado, que es aquél que le ha permitido históricamente expandirse y consolidarse como la institución religiosa principal de la sociedad peruana. En consecuencia, la Iglesia necesita de una relación estable y sólida con el poder político, que es el que puede garantizar su influencia social y su existencia institucional.

Estas ideas, si bien no son del todo erradas, al no ser trabajadas con profundidad y teniendo en cuenta desde que marcos teóricos parten, conducen a simplificaciones y reduccionismos en la comprensión de la Iglesia como institución social.

El origen de tales formulaciones proviene del análisis institucional norteamericano, introducido al estudio de la Iglesia latinoamericana por los brillantes trabajos de Iván Vallier (1). Si bien esta perspectiva teórica tuvo el acierto fundamental de estudiar a la Iglesia como *institución social*, cometió el error, como sostiene Scott Mainwaring, de *objetivar la noción de interés*, es decir, de interpretar que la Iglesia persigue *necesariamente* determinados intereses (objetivados) en función de su naturaleza institucional: la expansión institucional, la buena situación económica, la influencia sobre el estado y la sociedad, etc. (2). La consecuencia de tal postura es asumir que toda la práctica de la Iglesia se orienta únicamente por determinados intereses, referidos a su subsistencia como organización. Como intentaré mostrar a lo largo de este artículo, no es ésta la única manera de comprender desde las ciencias sociales el desarrollo de la práctica de la Iglesia.

En estas líneas me propongo esbozar esquemática y brevemente una perspectiva teórica que permita asumir críticamente aquellas ideas a las que he hecho mención y emplearlas adecuadamente para el estudio de la Iglesia peruana. Para esto intentaré aproximarme teóricamente a la Igle-

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

sia tanto desde el punto de vista de su *carácter institucional* como desde el de su articulación a los diferentes *proyectos sociales* existentes (3). Para esto me propongo retomar críticamente algunos aportes que se han desarrollado a partir de los marcos teóricos de dos grandes clásicos de la sociología: Weber y Marx. En tal sentido, mi referencia teórica principal la constituyen las perspectivas de Pierre Bourdieu y Antonio Gramsci, que constituyen “dos paradigmas capitales en la investigación actual sobre la cultura” (4). Es importante resaltar la riqueza que tiene ambas perspectivas, al coincidir en el rechazo de una interpretación mecanicista de los fenómenos religiosos y de la Iglesia. En efecto, tanto Gramsci —con una óptica peculiar dentro del marxismo, ya que al estudiar la sociedad italiana valora el factor religioso y eclesial de manera llamativa— como Bourdieu, aún manteniendo diferencias notables, ponen de relieve la autonomía relativa de la Iglesia respecto a la sociedad global, que proviene de su carácter institucionalizado (5).

En una primera sección de este artículo confrontaré las perspectivas teóricas de ambos autores, poniendo atención en cuales son los acentos que sus perspectivas ponen en el estudio de la Iglesia. Lo que busco no es aplicar directamente tales marcos teóricos, ya que esto sería inadecuado en la medida en que el proceso eclesial latinoamericano plantea preguntas que llevan a un acercamiento crítico a ellos. Mi intención es retomar críticamente algunos de los elementos propuestos por estos autores para el estudio del fenómeno eclesial peruano. En una segunda sección intentaré delinear una perspectiva teórica que, retomando aquellos elementos a los que haré referencia, sea adecuada para el caso de la Iglesia peruana y permita superar los errores señalados al principio de este trabajo. Finalmente, en una tercera sección, propondré algunas pistas de trabajo en tor-

Juan Carlos Cortázar

no a problemas fundamentales que las Ciencias Sociales deben investigar sobre el proceso de la Iglesia peruana.

I. INSTITUCIONALIZACION Y PRACTICAS COLECTIVAS: BOURDIEU Y GRAMSCI

Las aproximaciones de Bourdieu y Gramsci a la Iglesia ponen en relieve distintos aspectos y elementos de ella. Mientras que Bourdieu se acerca a la Iglesia como 'aparato burocrático reproductor del campo religioso', Gramsci lo hace como 'aparato de hegemonía' (6). No pretendemos aquí exponer y confrontar el conjunto de los planteamientos de los dos autores. Lo que nos interesa es confrontar como ambos se acercan a la *institucionalidad y a la práctica* de la Iglesia. Pero, previamente, es necesaria una pequeña digresión para explicitar el contenido del término 'institución'.

Al respecto, asumo la propuesta de M. Duverger (7), quien distingue entre 'instituciones' y 'relaciones' al hablar de los contactos y conductas humanas. Las relaciones simples no tienen en su base ningún modelo pre-existente, siendo así de carácter efímero. Las instituciones, en cambio, están sustentadas por modelos estructurales de relaciones, constituidos por representaciones colectivas, que dan a aquéllas un carácter estable y cohesionado. Al interior de las instituciones puede diferenciarse también entre las que se fundan solamente en un modelo estructural y las que, además de basarse en un modelo, poseen una organización técnica y material. Duverger denomina a las primeras '*sistemas de relaciones*' y a las segundas '*organizaciones*'. Esta distinción es muy importante, ya que permite rechazar "la noción estrecha de institución asimilada a la organización" (8). La Iglesia viene a ser así una 'organización', sin embargo, esto no indica que su carácter institucional provenga únicamente de la existencia de una estructura técnica o

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

material, sino que proviene además de la existencia de relaciones que obedecen a modelos pre-existentes y estables (p.e. la relación del laico con el sacerdote, del sacerdote con el obispo, etc.), que se fundan en significaciones (representaciones) religiosas.

Las precisiones de Duverger son útiles para evidenciar el gran peso que lo institucional tiene en la propuesta de Bourdieu, entendiendo las instituciones como 'modelos de relaciones'. En efecto, para Bourdieu la Iglesia se sitúa al interior de un 'campo religioso' es decir, un conjunto de relaciones sociales entre actores religiosos (especializados y no especializados) que tienen detrás un 'modelo estructural' prefijado. Bourdieu, a partir de una analogía con el proceso de producción económica, entiende que tal modelo estructural es el de un 'mercado de bienes religiosos' (9). En función de tal modelo, los actores religiosos se constituyen en 'productores' o 'consumidores' de bienes religiosos, y tal rol es el que determina su práctica. Se puede afirmar que en *el análisis que Bourdieu hace de las prácticas sociales (religiosas) prima el aspecto institucionalizado de ellas, es decir, el carácter prefijado, estable y cohesionado de ellas.*

No nos interesa aquí discutir sobre la validez y los límites de la analogía que hace Bourdieu entre la producción simbólica y la producción económica. Lo que nos compete es resaltar el gran peso que se da a la *reproducción de las relaciones institucionalizadas*. Este peso se evidencia en que la Iglesia tiene la función primordial de reproducir cotidianamente el campo de relaciones religiosas establecidas:

“La gestión del depósito de capital religioso (o sagrado) (...) asegurando la *conservación* o la *restauración* del mercado simbólico sobre el cual él tiene valor no pueden estar aseguradas sino por un aparato de tipo burocrático, capaz, como la Iglesia, de ejercer dura-

Juan Carlos Cortázar

blemente la acción continua, es decir *ordinaria*, que es necesaria para asegurar su propia reproducción reproduciendo a los productores de bienes de salvación y de servicios religiosos, es decir el cuerpo de sacerdotes y el mercado ofrecido a esos bienes, es decir los laicos (...) como consumidores dotados de un mínimo de competencia religioso (hábito religioso) necesario para experimentar la necesidad específica de sus productos” (10).

La Iglesia se enmarca así dentro de la función reproductora de la religión. Esta función se cumple “...imponiendo e inculcando esquemas de percepción de pensamiento y de acción objetivamente acordes a las estructuras políticas...” (11). Si la religión cumple la función ideológica y política de reproducir (conservar y restaurar) la estructura social, mediante la interiorización en los individuos y grupos de las determinaciones provenientes de tal estructura; la Iglesia cumple la función de reproducir (conservar y restaurar) el complejo conjunto de relaciones religiosas que permiten el cumplimiento de la tarea legitimadora de la religión. En consecuencia, al reproducir el campo religioso reproduce el orden social vigente.

Bourdieu insiste en una función de reproducción, que se basa en la *interiorización* y en la *imposición* de modelos de conducta. Este énfasis tiene posiblemente una de sus raíces teóricas en la fuerte deuda teórica que tiene con Weber. En efecto, Weber tiene como uno de sus supuestos principales la ‘privatización del sentido’, según el cual la sociedad moderna carece de un sentido unificador global, reclusándose los valores a la esfera de lo individual y personal: cada individuo elige privadamente a cuales valores obedecer con su conducta (a esto es a lo que Weber llama el ‘politeísmo de valores’) (12). No es difícil encontrar el eco de tal ‘politeísmo de valores’ individuales y disímiles en el

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

‘mercado de bienes religiosos’ de Bourdieu, en el cual se contraponen competitivamente distintos intereses religiosos.

El punto a resaltar es que la irracionalidad del politeísmo individualista (que no es otra irracionalidad que la del sistema capitalista), sólo se resuelve mediante la *imposición* física y simbólica:

“La racionalidad de Weber se traba en otra contradicción. La racionalidad que disimula mal su base irracional no puede mantenerse por su propia fuerza, *ella tiene necesidad de recurrir a la violencia física para mantenerse.*

Es así que *la teoría Weberiana de la institución combina las dos cosas*: de un lado, esa teoría alaba *la interiorización de comportamientos estandarizados* por su efecto benéfico sobre la coexistencia pacífica, o en otros términos, sobre la seguridad del orden social y la previsibilidad de la acción; pero de otro lado *esa teoría confiesa que la razón última —y por tanto determinante— de la vida institucional y comunitaria es la violencia sea simbólica como para la Iglesia, sea física como para el Estado y el Derecho*”. (13).

El asumir como punto de partida una estructura de relaciones religiosas asimilada al modelo de ‘mercado’ en el cual compiten y transan conflictivamente intereses disímiles, lleva a una perspectiva en la cual la unidad sólo es producto de restricciones institucionales, que operan mediante *la interiorización y la “violencia simbólica”*. Es el proceso de institucionalización, entendido como imposición y reproducción, el que permite la unidad de intereses distintos.

Frente a esta comprensión de la institucionalización exclusivamente como reproducción, es más rica la aproximación de F. Houtart:

Juan Carlos Cortázar

“Es bueno recordar que la institucionalización proceso constantemente en movimiento y que combina dos fuerzas, una de reproducción y la otra de *redefinición y de reorganización* para responder a las necesidades nuevas de correspondencia con los otros sistemas del conjunto social o a las exigencias internas de ciertas categorías de actores” (14).

Bourdieu no consigna estas tendencias a la redefinición, tanto de los roles institucionalizados como de las normas o modelos interiorizados (*habitus*). Como sostiene García Canclini, “...un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permiten reorganizar las disposiciones adquiridas y producir transformaciones. (...) (Bourdieu) no examina, por eso, como el *habitus* puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases o grupos” (15).

En síntesis, lo que queremos destacar —tomando distancia— del aporte de Bourdieu es su concepción del proceso de institucionalización como un proceso de necesaria imposición y reproducción de roles y pautas sociales. Tal perspectiva se hace necesaria en la medida en que el supuesto del cual se parte es un ‘mercado’ de intereses concurrentes (inspirado en el ‘politeísmo weberiano’), en el cual sólo la ‘violencia simbólica’ es capaz de poner orden.

En el caso de Gramsci, su aproximación a la Iglesia como ‘aparato de hegemonía’ le permite poner en relieve otros aspectos. Como señala Buci-Glucksmann, “...Gramsci evita los escollos de un institucionalismo a lo Weber (primado de las instituciones sobre las prácticas), pues el aparato de hegemonía está atravesado por el primado de la lucha de clases” (16). Si bien los aparatos de hegemonía tienen una dimensión institucional, que Gramsci no desconoce (por ejemplo al sostener el carácter de ‘casta intelectual’ de la Iglesia), lo fundamental en ellos es la práctica social

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

dinamizada por la lucha de clases, que los convierte en campos de lucha ideológica. La lucha de clases atravieza tales aparatos, de manera que “al interior de un mismo aparato se da la lucha entre los intelectuales, que se transforman en intelectuales orgánicos de distintas clases o fracciones de clase” (17).

Esta diferencia de ópticas entre Gramsci y Bourdieu no es fortuita, podemos intentar establecer las raíces teóricas de las divergencias entre ambas. Si Bourdieu insiste en la institucionalización como un proceso de imposición y violencia simbólica que lleva a la unidad, es porque parte del principio weberiano de la ‘privatización del sentido’. Por el contrario, si Gramsci insiste en la conflictividad social que lleva a la práctica política, es porque para Marx—su fuente teórica principal— la irracionalidad de intereses privados, propia del capitalismo, no es un punto de llegada como en Weber, sino un punto de partida hacia un proyecto social distinto. (18).

Marx “entra en la escena de la vida intelectual con la aspiración de un racionalismo global” (19), en oposición a la irracionalidad privatizada del capitalismo. Su crítica del capitalismo y el individualismo liberal exigen la elaboración de un *proyecto social alternativo*, capaz de organizar un sentido global y asegurar el desarrollo en plenitud de todos los individuos. Lo que nos interesa resaltar es que tal proyecto es producto de las determinaciones de la estructura social y de la *acción colectiva* expresada como lucha política: “Marx sabe que ese sentido está por construir colectivamente y que la irracionalidad de los intereses particulares se le opone, pero que es posible realizar ese sentido. La realización de ese sentido implica ciertamente crítica y lucha política” (20). Marx, sin dejar de lado las determinaciones estructurales, concibe un *proyecto social* opuesto a la privatización (global) que es fruto de la *voluntad colectiva* puesta en acción como *lucha política*.

Juan Carlos Cortázar

El pensamiento de Gramsci asume esta centralidad de la lucha política como expresión de una voluntad colectiva (nacional-popular):

“El príncipe moderno, el mito-príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo *en el que ya se haya iniciado la concreción de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción*. Este organismo ha sido creado ya por el desarrollo histórico: es el partido político, la primera célula en la que se reúnen unos *gérmenes de voluntad colectiva que tienden a convertirse en universales y totales*. (...) El príncipe moderno debe tener una parte dedicada al jacobinismo (en el significado integral que esta noción ha tenido históricamente y debe tener conceptualmente), como ejemplo de cómo se ha formado en concreto y ha operado una voluntad colectiva que, en algunos aspectos por lo menos, fue creación *ex-novo*, original. Y es preciso definir la voluntad colectiva y la voluntad política en general en sentido moderno, la voluntad como conciencia operativa de la necesidad histórica, como protagonista de un drama histórico real y efectivo” (21).

Para Gramsci la globalidad no se logra principalmente mediante la institucionalización, sino mediante la lucha política, es decir, el enfrentamiento de voluntades colectivas que propugnan proyectos sociales distintos para toda la sociedad. Estas voluntades son ‘conciencia de la necesidad histórica’, es decir, conocimiento y dominio de las determinaciones estructurales y, al mismo tiempo, son ‘conciencia operativa’, que se afirma en la acción.

En consecuencia, *una divergencia fundamental entre Bourdieu y Gramsci radica en que mientras que el primero*

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

afirma en su aproximación a las prácticas sociales su carácter institucionalizado, que es el que les garantiza unidad e interrelación, para Gramsci lo fundamental de las prácticas sociales proviene de la conflictividad social: las prácticas sociales expresan, bajo la forma del antagonismo político de diferentes voluntades y proyectos sociales, los conflictos (de clase) en curso en la sociedad global. Es esta conflictividad la que atraviesa a los aparatos de hegemonía (como la Iglesia) y permite interpretar su práctica. En aplicación de esta perspectiva teórica al caso de la Iglesia católica, Gramsci estudiará la práctica política de la Iglesia en base a la diferenciación de corrientes: integristas, modernistas y jesuitas. Tales corrientes son expresión de cómo los proyectos sociales antagónicos atraviesan la práctica de la Iglesia (22).

Pero, se puede formular una segunda diferencia sustancial, que es consecuencia de la anterior. Mientras que el interés de Bourdieu en la institucionalización y la reproducción ponen en relieve la imposición simbólica y la interiorización de modelos de conducta, la mirada de Gramsci prioriza los procesos de creación de consenso en torno a un proyecto social global. Tal es el caso de la confrontación de los conceptos de 'reproducción' y 'hegemonía'.

Sobre esto último Buci-Glucksman sostiene que si bien la hegemonía tiene que apoyarse en la fuerza y en mecanismos de imposición ideológica, el concepto de legitimidad entendido como reproducción tiene un sentido mucho más estrecho que aquél, dado que se centra en la 'violencia simbólica' y en la imposición de un 'arbitrario cultural':

“...para Gramsci, los efectos de la hegemonía son más que contradictorios. Conforme una clase es más auténticamente hegemónica, más ella deja a las clases adversas la posibilidad de organizarse y de constituirse en fuerza política autónoma. (...) Pues una clase en

Juan Carlos Cortázar

el poder es hegemónica, en su fase históricamente progresista, porque ella hace avanzar al conjunto de la sociedad: ella tiene una *visión universalista* y no *arbitraria*. El momento de lo arbitrario, el recurso a las formas más directas o más disimuladas de autoritarismo, de coerción, marcan una 'crisis de hegemonía latente', para retomar una formulación de N. Poulantzas" (23).

En consecuencia, una situación de hegemonía está abierta a mucho más que a la reproducción o conservación del sistema, ya que las clases subalternas pueden realizar acciones de contrahegemonía, que la clase hegemónica no controla autoritariamente a menos que deje de hegemonizar realmente. Como señala García Canclini, esa clase debe admitir "espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre 'funcionales' para la reproducción del sistema" (24). No me interesa aquí profundizar en esta discusión. Sólo quiero que sirva para apreciar cómo la perspectiva desarrollada por Bourdieu implica resaltar los aspectos *impositivos* (institucionalizados, según como Bourdieu entiende este proceso) de las prácticas sociales que llevan a su *perpetuación*; mientras que la óptica de Gramsci, a partir de la importancia de los proyectos sociales, lleva a relevar la creación de un *acuerdo* entre voluntades colectivas antagónicas. *Lo importante a retener de esto es que la primera perspectiva se cierra en la necesidad de la reproducción institucional y social; la segunda, en cambio, está más abierta a cómo los proyectos sociales influyen sobre los comportamientos institucionalizados según su orientación reproductora o transformadora.*

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

II. HACIA UNA PERSPECTIVA APROPIADA PARA EL ESTUDIO DE LA PRACTICA DE LA IGLESIA

En base a la pequeña discusión realizada sobre algunos elementos de los marcos teóricos de Bourdieu y Gramsci, intentemos ahora esbozar una perspectiva que permita un estudio profundo de la práctica y la institucionalidad de la Iglesia católica. Para esto recurramos también a otros autores.

La perspectiva desarrollada por Bourdieu nos remite a la importancia de la dimensión institucional del campo religioso en general y de la Iglesia como 'aparato burocrático' en particular. Definitivamente esta perspectiva, asumida por los científicos norteamericanos que desde los años '60 comenzaron a interesarse por la Iglesia latinoamericana, aunque estos la han asumido desde otras fuentes teóricas que también se remiten a Weber, constituye un gran acierto al hacer a la Iglesia susceptible de un análisis sociológico. F. Houtart señala dos posibles direcciones en este análisis: "Podemos partir del interior del fenómeno institucional en este caso la Iglesia, y estudiar la organización y las relaciones entre sus diversos órganos. Podemos también partir de la sociedad y ver como el sistema religioso se inscribe al interior de aquél" (25). Como señala el mismo autor, la segunda aproximación propuesta es más rica, en cuanto que "...aparece claramente que los problemas institucionales que atraviesan las Iglesias hoy en día y en particular la Iglesia Católica están más fundamentalmente ligados a los grandes cambios sociales y culturales que a las cuestiones puramente internas" (26). Una perspectiva desde la relación iglesia-sociedad parece ser así la más pertinente.

Como es natural, la Iglesia, al igual que el resto de instituciones sociales, pretende subsistir y perpetuarse en el tiempo. Ninguna institución social busca su propia desapa-

Juan Carlos Cortázar

rición. Sin embargo, es importante tener en cuenta que decir que la Iglesia busca *reproducirse* (en términos de Bourdieu), no implica simplemente mantener o perpetuar una organización técnica. *Que la Iglesia se reproduzca quiere decir que se conservan y restauran 'modelos de relaciones' coherentes y estables, los cuales están a la base de la dimensión organizacional de la Iglesia.* Estos 'modelos estructurales de relaciones' (Duverger) se refieren tanto a las relaciones de los diferentes organismos que componen la Iglesia como a las relaciones de ellas con las demás instituciones y sistemas sociales (por ejemplo, la relación Iglesia-Estado).

Tener claro este punto es fundamental al momento de estudiar los cambios eclesiales. *No basta así un cambio a nivel de la organización eclesial para definir cabalmente un cambio institucional.* Este se dará en la medida en que se transformen los 'modelos estructurales' históricos que dan sustento a aquella organización. En este sentido, *un cambio en la organización eclesial no indica necesariamente un cambio más profundo (institucional).* Pueden por ejemplo, darse cambios a nivel organizativo sin que necesariamente cambien los criterios y patrones de relación entre sacerdote y laico, o las relaciones Iglesia-Estado.

Los cambios organizacionales pueden encubrir la reproducción de los patrones de relaciones sociales e incluso su fortalecimiento en la Iglesia. Esto se debe en parte a la gran fuerza que tienen las tendencias hacia la *reproducción institucional*: los roles y funciones institucionalizados tienden a conservarse y restaurarse dado que su esencia misma es la estabilidad y la cohesión.

El posible error en el que puede caerse a partir de estas consideraciones es, como señala Mainwaring, el de *objetivar la noción del interés* en la Iglesia. Dado el énfasis que se pone en la reproducción, estabilidad y cohesión de la institucionalidad eclesial, se pasa a considerar determina-

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

dos intereses (los ligados a tal reproducción) como *dados* y *necesarios*, como objetivos que indefectiblemente se imponen a la Iglesia dado su carácter institucional. Ejemplo de estos 'intereses objetivados' en muchos estudios son la expansión institucional, la buena situación económica, la influencia en el estado o en las élites, etc.

Esta postura confunde los objetivos instrumentales con los fundamentales. Definitivamente el interés fundamental de la Iglesia es propagar su mensaje religioso, transmitir las verdades de salvación (significaciones religiosas) a la masa de los creyentes (27). Otros objetivos, como los mencionados anteriormente, son instrumentales en cuanto que están sometidos (en principio) a la realización del primero. Sin embargo, es posible que estos objetivos se autonomizen del fundamental y pasen a ser el centro de la práctica eclesial (28). Pero tal situación no debe llevar a elevar tales objetivos a la categoría de necesarios para la Iglesia en toda situación histórica y social.

Ante esta confusión, presente también en algunos estudios sobre la Iglesia peruana (29), es pertinente el concepto desarrollado por Mainwaring de '*modelos de iglesia*'. Esta noción, como se verá, engarza muy bien con la perspectiva gramsciana de la centralidad de los proyectos sociales en las prácticas colectivas (políticas). Estos modelos se definen como diferentes concepciones de la misión de la Iglesia, de los cuales se derivan los intereses de la Iglesia. Ellos "son opciones de valores, *no realidades objetivas*" (30). Tales modelos de Iglesia son concurrentes, dado que "cualquier modelo particular de Iglesia protege algunos intereses pero a costa de otros" (31). La consecuencia que de esto concluye Mainwaring es que "el conflicto dentro de la Iglesia no gira tanto en torno a la defensa de sus intereses, como sobre las diferentes concepciones de lo que debería ser su misión" (32).

Juan Carlos Cortázar

Concebir que los intereses u objetivos que persigue la Iglesia provienen de diferentes modelos de Iglesia, implica considerarlos no cómo realidades objetivas sino *subjetivas*, es decir, que se definen a partir de como los sujetos (sociales e individuales), grupos e instituciones perciben su propia práctica. La fuente privilegiada de esta perspectiva subjetiva es, sin duda, Max Weber:

“Nadie ha señalado más convincentemente el carácter subjetivo de los intereses que Max Weber (...) *El énfasis de Weber en la orientación subjetiva llama la atención sobre la importancia de cómo individuos e instituciones perciben sus propias acciones.* Sin perder de vista los factores estructurales y las necesidades institucionales que condicionan la acción, él percibe que estos intereses no determinan absolutamente la orientación individual.

Weber compartía con el análisis institucional la preocupación de comprender los intereses formalizados por diferentes instituciones. Aún así, *en contraste con algunos análisis institucionales, cree que los intereses de la institución en última instancia se definen subjetivamente.* Weber rechaza la noción de intereses objetivos, que considera concepto metafísico, dogmático. El énfasis de Weber en el carácter subjetivo de los intereses es importante en la presente discusión. *Si fuera a ser usado con sentido en el estudio de la Iglesia, el concepto de intereses debe ser entendido como noción subjetiva.* A diferencia de una Empresa, *la Iglesia no tiene objetivos e intereses pre-definidos.* Dentro de la Iglesia hay muchas comprensiones en conflicto sobre lo que son los verdaderos intereses de la institución, y no sólo sobre cómo favorecerlos. (...) Los objetivos e intereses de la Iglesia dependen de cómo los

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

líderes ven su misión; *no hay intereses objetivos que una Iglesia esté obligada a conseguir*" (33).

Cabe señalar que esta lectura de Weber muestra que una perspectiva que enfatiza la institucionalización, entendida como reproducción, no es la única vía de interpretación del pensamiento del gran clásico alemán.

Sostener la definición subjetiva de los intereses implica también su definición *política*, en la medida en que "(el) interés refleja diferentes puntos de vista que distribuyen beneficios materiales y simbólicos desigualmente a diferentes grupos y clases" (34). Esto quiere decir que *los intereses de la Iglesia se definen también en relación a los distintos proyectos sociales que se confrontan en la sociedad global*. La perspectiva de una definición política y subjetiva de los modelos y objetivos de la Iglesia engarza así con la postura de Gramsci, que, como hemos visto, privilegia en su análisis como las prácticas sociales (en este caso de la Iglesia) expresan las diferentes voluntades y proyectos sociales. *Los objetivos y modelos eclesiales no se definen así solamente en función de las indispensables exigencias de reproducción institucional, sino también por la referencia a los proyectos sociales existentes, es decir, a las acciones colectivas impulsadas por diferentes sujetos sociales e individuales*.

Esta discusión teórica, en la cual se relevan dos elementos fundamentales en el estudio de la Iglesia católica, a saber: a) la importancia de su dimensión institucional y su fuerte tendencia a la reproducción y b) la definición subjetiva y política de los modelos e intereses de la Iglesia, en relación a los proyectos y sujetos sociales; lleva a la necesidad de proponer una pista teórica que incluya a estos dos elementos interrelacionados. Tal perspectiva permitiría ponderar y asumir críticamente las dos ideas a las que hacía mención al principio de este artículo como muy difun-

Juan Carlos Cortázar

didadas en nuestro medio, ideas que insisten sólo en la institucionalidad de la Iglesia y su reproducción.

En consecuencia, sostengo que *el estudio desde las ciencias sociales de la práctica de la Iglesia debe de priorizar el análisis de las relaciones de ella con los diversos proyectos y sujetos sociales existentes y la pluralidad de intereses sociales que ellos expresan; relación que se manifiesta en los diversos modelos o proyectos eclesiales que dinamizan la vida de la Iglesia.* La conflictividad social es así una referencia privilegiada para la comprensión de la práctica eclesial. *Sin embargo, tal relación con los proyectos sociales se ve mediada por la dimensión institucional de la iglesia, que tiende a reproducirse (conservarse y restaurarse).* Esta mediación se efectúa mediante un trabajo que, con diversos grados de especialización, sistematiza los intereses de la Iglesia en diversos modelos o proyectos eclesiales. *Concebir la práctica de la iglesia como única o principalmente orientada por la necesidad de reproducción institucional constituye una simplificación teórica, que excluye el elemento central de relación a la diversidad de intereses sociales.*

De esta perspectiva teórica es posible extraer dos consecuencias de gran importancia:

a) La mediación de la institucionalidad de la iglesia es una fuente fundamental de *autonomía relativa* de ésta respecto a los proyectos, conflictos e intereses sociales, en cuanto que los efectos de estos en ella no son directos y mecánicos, sino que se dan por medio de una serie de mecanismos institucionales e ideológicos. La relación con los proyectos sociales, es variable y mediata: la práctica de la iglesia no es ni absolutamente independiente ni totalmente determinada por la sociedad global (35). Tanto Bourdieu como Gramsci resaltan esta mediación ideológica (intelectual) en la relación Iglesia-sociedad (36). En esta autonomía relativa destacan dos elementos: a) la fuerza de las ten-

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

dencias hacia la reproducción institucional, que lleva a que las instituciones (modelos de relaciones y organización material) continúen superviviendo “después de que han desaparecido los factores que las engendraron, a causa de una especie de inercia social” (37); b) la referencia a un mensaje religioso fundador (en el caso de la iglesia católica el Evangelio), que permite tomar cierta distancia frente a los procesos sociales mediante su interpretación. Sobre este último punto volveremos luego.

Señalar la autonomía relativa a la iglesia no debe llevar sin embargo, a la ilusión de una independencia tal donde los modelos o proyectos eclesiales son omnipotentes para orientar la práctica eclesial. Como señala Mainwaring, “aunque diferentes sectores de la Iglesia tengan un modelo implícito para influenciar la sociedad, el comportamiento efectivo de la institución no depende de la evaluación previa de la estrategia más eficaz”; lo que sucede es que la Iglesia “tiene apenas un control limitado sobre la manera como cambia; los cambios en la sociedad global cambian inadvertidamente a la Iglesia”, lo cual no implica negar cierto grado (relativo) de autodeterminación a ella (38). Las perspectivas que sobrevaloran el peso de las tendencias a la reproducción institucional en la Iglesia, tienden a concebir los cambios en la Iglesia como una ‘estrategia’ consciente y calculada para permitir la sobrevivencia de la institución.

b) Si se asume que la práctica de la Iglesia se encuentra vinculada a los diversos proyectos sociales, es necesario concluir que *en ella se dan tendencias hacia la conservación (reproducción) y hacia la transformación de sí misma y del orden social*. Tales tendencias se sistematizan en los diferentes ‘modelos de Iglesia’ que guardan relación con proyectos sociales conservadores o transformadores (39). Estos modelos, al definir los objetivos y la misión de la Iglesia en una situación histórica dada, no orientan por sí solos

Juan Carlos Cortázar

la práctica eclesial, sino que interactúan con los roles y funciones institucionalizadas que constituyen la Iglesia. Esta interacción es compleja y merece un estudio profundo en cada momento histórico, en ella encontramos que: a) los roles institucionales abren posibilidades de concreción a las prácticas eclesiales que los modelos de Iglesia impulsan permitiéndoles estabilidad y cohesión; b) pero al mismo tiempo tales roles imponen límites y resistencias a las orientaciones transformadoras que los modelos pueden incluir, dada su tendencia hacia la reproducción; c) por su parte, las prácticas eclesiales impulsadas por diversos modelos pueden reforzar los roles institucionales tal como existen o modificarlos progresivamente, esto último dado que el proceso de institucionalización supone también un mecanismo de redefinición.

Un elemento que tiene un peso fundamental en la constitución de los 'modelos de Iglesia', es la referencia al mensaje religioso fundador, en este caso el Evangelio. Son las diferentes lecturas o interpretaciones que de él se asumen las que, articulándose a los diferentes proyectos sociales, dan vida y orientan los proyectos eclesiales. Esto no implica que en la elaboración de tales proyectos no intervengan otros elementos, como por ejemplo los intereses 'instrumentales' a los que alude Mainwaring. Pero, lo que queremos resaltar es que ellos por lo general requieren de una determinada interpretación del mensaje evangélico que les dé sustento y legitimidad.

La importancia de estas interpretaciones del mensaje religioso se acrecienta en el caso del impulso de proyectos y prácticas eclesiales transformadoras, que no se remiten a la conservación de los modelos vigentes, sino que busquen responder a nuevos desafíos eclesiales y sociales. A partir de esto es que las prácticas eclesiales pueden llegar a oponerse al orden sociopolítico vigente. Al respecto señala Houtart:

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

“El mensaje fundador está en referencia con una utopía (el Reino, el Nirvana, la Moksha, etc.), siguiendo ella misma una concepción cíclica o histórica de la Historia humana. Las situaciones concretas de la vida, personales o sociales, pueden ser criticadas desde el punto de vista de esa utopía. Este es el origen de un doble tipo de dinamismo. El primero es la interpretación del mensaje fundador en las situaciones nuevas. (...) Otro dinamismo es creado por la posibilidad de criticar el sistema social y político en referencia con la utopía. Esto es lo que nosotros llamaremos corriente profética. En este sentido una cierta toma de distancia es posible entre los diferentes temas. (...) Cuando hay autonomía entre los diversos sistemas, la referencia a la utopía puede servir de base a una crítica social” (40).

En base a esta postura crítica, la práctica de la Iglesia puede seguir caminos diversos, pudiendo plantear objetivos e intereses alternativos a los que el orden social sostiene, e inclusive llegar a ser sostén del surgimiento de nuevos movimientos sociales o canal de expresión de la protesta de los sectores subalternos de la sociedad (41).

III. ALGUNAS PISTAS DE INVESTIGACION SOBRE EL PROCESO ECLESIAL PERUANO

A partir de los lineamientos teóricos esbozados en este artículo es posible proponer, de una manera muy limitada aún, como pueden abordarse desde las ciencias sociales algunos aspectos del proceso eclesial peruano que necesitan mayor investigación.

A) Cambio de la relación Iglesia - sociedad

Juan Carlos Cortázar

Diversos autores coinciden en señalar la importancia de los cambios ocurridos en las últimas décadas en la relación de la Iglesia con la sociedad peruana, aunque las interpretaciones son bastante divergentes (42). Estudiar los cambios eclesiales desde la particular óptica de la relación Iglesia-sociedad permite una buena profundización de los mismos, tal como señalaba Houtart.

En el estudio del cambio eclesial en nuestro medio se han hecho presentes, con el escaso tratamiento teórico que señalé al inicio de este artículo, las perspectivas que analizan unilateralmente el cambio eclesial desde la necesaria reproducción institucional, interpretando tal cambio como una 'estrategia' de sobrevivencia mediante el acomodamiento a las nuevas situaciones sociales. Esto es particularmente notorio en los trabajos de Idígoras y Pásara, quienes asumen el postulado de la reproducción institucional como meta imprescindible y única de toda práctica eclesial:

“Lo que no puede perderse de vista, para entender la trayectoria eclesial, es que *su intento de responder a los desafíos planteados por la situación latinoamericana está subordinado a un objetivo mayor de la Iglesia universal: la supervivencia (...)*. En suma, estamos ante un *cambio de la posición institucional* cuyos términos y alcances están *subordinados a la seguridad necesaria —según el criterio de la jerarquía— para preservar la institución*. Desde esa perspectiva, los diversos elementos del discurso bíblico son *pesados y articulados* por la jerarquía de la manera que resulte necesaria, de acuerdo a las circunstancias impuestas por el orden constituido” (43).

Este argumento originalmente esgrimido con maestría y bastante pertinencia por Iván Vallier, resulta siendo un 'préstamo' no criticado del marco teórico institucionalista

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

norteamericano. No hay una adecuación debido al proceso actual.

Los trabajos de Romero y Tovar asumen una aproximación distinta al problema, a partir de la hipótesis de la convergencia y mutuo sostenimiento de dos procesos: uno primero de transformación social, marcado por el resquebrajamiento del orden oligárquico y la modernización y uno segundo, de cambio eclesial, impulsado por la modernización institucional y la autonomización respecto al Estado y las clases dominantes. Lo importante a señalar del cambio eclesial, influenciado y posibilitado por el social, es que implica para la Iglesia “un cambio en la manera de entender su propia identidad cristiana y de relacionarse con la sociedad. (...) La línea fundamental del cambio está en la opción por los pobres y la novedad radica en concebir al pobre como sujeto de la historia en nuestro continente” (44). Tal propuesta permite un análisis que considere los ‘modelos de Iglesia’ y su articulación a los procesos sociales más amplios.

En mi opinión la línea fundamental para seguir profundizando en este tema consiste en analizar cómo en las últimas décadas van surgiendo nuevos ‘modelos de Iglesia’ y se van modificando los ya existentes, a raíz del surgimiento de nuevos sectores sociales que progresivamente conforman movimientos sociales que establecen relaciones con el conjunto de la sociedad, dentro de ella la Iglesia (45). Particular atención merece la relación que la Iglesia establece con los movimientos sociales populares, a partir de la cual surge un modelo centrado en la ‘opción por los pobres’ como línea directriz. Asimismo, es necesario profundizar los vínculos entre diversos proyectos eclesiales y los sectores industriales y liberales. En cuanto a cómo la vinculación con los sectores populares ha modificado las relaciones Iglesia-sociedad, los trabajos de Romero y Tovar son los que más han avanzado.

Juan Carlos Cortázar

Pero, a la par que se profundiza en los 'modelos de Iglesia', es indispensable estudiar como tales cambios se ven viabilizados u obstruidos por el marco institucional. No existe hasta el momento un estudio profundo de este problema, que muestre en qué medida los patrones de relación intraeclesiales se han modificado o no en las últimas décadas. Al respecto sólo hay algunas notas de Romero (46).

B) La autoridad en la Iglesia.

Sin duda este es uno de los problemas menos estudiados respecto a la Iglesia peruana. Si tenemos en cuenta que el país ha venido viviendo un proceso de democratización social en las últimas décadas y que el proceso de cambio eclesial se ha articulado a él (siendo influenciado por él y al mismo tiempo promoviéndolo de una manera importante), cabe preguntarse cómo ha influido el cambio de la relación Iglesia-sociedad en el cambio o no de las relaciones de autoridad al interior de la Iglesia? Si bien los sectores populares han tenido mayores espacios de participación al interior de la Iglesia, a través de un diverso campo de comunidades y grupos cristianos (47), falta investigar cuánto esta participación se ha institucionalizado en la Iglesia (48).

Tal vez uno de los intentos más significativos e importantes de modificar el modelo de autoridad en la Iglesia peruana, buscando ampliar el acceso y participación en las instancias máximas de poder eclesial, fue el proceso de regionalización, impulsado por la Conferencia Episcopal desde 1972. Mediante el establecimiento de Asambleas Episcopales Regionales, con la participación de obispos, sacerdotes, religiosas y laicos, se abrió la posibilidad de que delegaciones de estos grupos concurrieran a la Asamblea Episcopal, que se realiza una vez al año, al lado de sus obispos. Los alcances y límites de este experimento están aún por estudiarse.

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

El mismo caso de la regionalización serviría para estudiar las resistencias institucionales al cambio, impulsadas no sólo por la *inercia institucional* (tendencia a su conservación), sino por proyectos eclesiales que consideran indispensable mantener la verticalidad jerárquica en la institución. En efecto, desde 1974 se expresan los intentos por limitar la participación que la regionalización significó para laicos, sacerdotes y religiosas, planteándose la necesidad de un reglamento que acentuara la autoridad episcopal en las regiones (49). Finalmente en 1981 tales intentos se imponen, al dejarse de convocar las Asambleas Regionales.

Una línea fructífera para el estudio de estos problemas es el analizar como los cambios en la relación Iglesia-Sociedad se han visto influidos e influyen sobre los modelos de autoridad en la Iglesia. Además se hace necesario profundizar sobre la institucionalización (su éxito o fracaso) de nuevas prácticas y relaciones intraeclesiales. En estos puntos, tener en cuenta la fuerza de las tendencias a la reproducción institucional es fundamental.

C) El conflicto al interior de la Iglesia

Si bien el conflicto al interior de la Iglesia, creciente a partir de 1974 y especialmente desde la Conferencia de Puebla en 1979, es uno de los problemas que más ha promovido el interés sobre la Iglesia peruana, tampoco ha recibido un tratamiento sistemático. Una de las últimas publicaciones sobre la Iglesia peruana que muestra esta dificultad y que tiene el mérito de ser la primera visión de conjunto de la Iglesia peruana durante la época Republicana, es el libro de J. Klaiber. Su análisis del conflicto intraeclesial, al carecer de un marco teórico adecuado, lo lleva a extrapolar la oposición propia del siglo XIX entre liberales y conservadores al presente, presentando un sector 'progresista' y otro 'conservador', pero sin una delimitación rigu-

Juan Carlos Cortázar

rosa de ellos. En su único intento por definir conceptualmente el problema señala: “En general en América Latina hay un criterio clave para distinguir a un ‘conservador’ de un ‘progresista’: su grado de aceptación del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín (que fuera reafirmada en Puebla)” (50). Si bien en esta afirmación, desde el punto de vista sociológico, hay una intuición válida, el autor no presenta un mayor desarrollo del asunto.

Un error frecuente en el análisis de las distintas tendencias y sectores al interior de la Iglesia reside en aplicar sin cuidado alguno el análisis político, obviando las peculiaridades de la Iglesia como institución y de la religión como fenómeno cultural. La utilización que hace Gramsci de la noción de ‘corrientes’ es más cuidadosa (51). Este concepto resalta la relación entre las diversas tendencias y grupos eclesiales y los proyectos sociales antagónicos y sus respectivas ideologías. A partir de él Gramsci plantea “la necesidad de distinguir los actos políticos (...) orgánicos de los puramente organizativos” (52). Los primeros, al referirse a los procesos y proyectos sociales más amplios, tienen un carácter permanente, con un alcance histórico de mediano a largo plazo. Los segundos, que es importante no confundir con los anteriores, sólo son actos organizativos, sin una relación significativa a la estructura social. En función de esto, es necesario un estudio cuidadoso de los conflictos intraeclesiales, para no ver ‘corrientes’ cada vez que se encuentra un conflicto o disputa.

Sin embargo, aún la cuidadosa aproximación que Gramsci tiene al problema parte exclusivamente desde la óptica del análisis político. Para superar tal problema es importante recuperar la perspectiva planteada por Mainwaring sobre los ‘modelos de Iglesia’ y su *relativa autonomía* respecto a los proyectos y actores sociales. Si asumimos que las tendencias o ‘corrientes’ eclesiales obedecen fundamentalmente a diversas concepciones sobre cuál debe ser

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

la misión y tarea de la Iglesia ('modelos de Iglesia'), se desprende que las diferencias e incluso confrontaciones entre diferentes tendencias no es simplemente un reflejo directo de los conflictos socio-políticos. La mediación que en esto juega la institucionalidad eclesial es un factor muy importante a tener en cuenta, y que se plasma en la autonomía de los modelos eclesiales (que son fruto justamente de la sistematización institucional).

Un estudio de las corrientes eclesiales exige: a) describir y analizar la organización pastoral, reflexión teológica, espiritualidad y estrategia de las diversas corrientes; así como b) analizar su relación (no mecánica sino mediada por la dimensión institucional e ideológica de la Iglesia) con los diversos sectores y sujetos sociales y sus proyectos. Para ambos aspectos, la aplicación del concepto de 'modelos de Iglesia' ofrece grandes ventajas.

D) La presencia de la Iglesia en la sociedad

Se ha convertido en un lugar común al afirmar que la Iglesia peruana tiene un poder o autoridad 'moral' importante en nuestro país. Si bien tal señalamiento responde en alguna medida a la realidad, es indispensable avanzar en definir mejor y más rigurosamente en qué consiste tal 'autoridad' y mediante que mecanismos actúa. Al respecto quiero resaltar dos pistas de análisis.

La primera se refiere al hecho de que tal presencia en la sociedad incluye una presencia sólida y muy antigua en determinados 'sistemas' o instituciones sociales: la educación, la salud, la cultura, etc. Desde la perspectiva gramsciana de los 'aparatos de hegemonía' se podría decir que la 'autoridad moral' que la Iglesia pueda tener no proviene exclusiva ni fundamentalmente de las calidades éticas o 'morales' de su mensaje religioso (53), sino básicamente de la presencia que tenga en las estructuras económicas, políticas, culturales e ideológicas de la sociedad.

Juan Carlos Cortázar

Una segunda pista a tener en cuenta aquí es que la presencia de la Iglesia responde a los diversos 'modelos de Iglesia' que impulsan la práctica de la iglesia. Así, mientras que para un determinado modelo es fundamental que la iglesia se haga presente en la denuncia de las violaciones a los derechos humanos, para otros modelos esto o no es tan central o simplemente es irrelevante. Por lo tanto, la orientación y la importancia de la presencia social de la iglesia no son objetivas (determinadas por la misma existencia de la iglesia), sino que se definen subjetiva y políticamente, es decir, a partir de como se concibe la misión que la Iglesia debe cumplir en la sociedad.

En la investigación que vengo desarrollando sobre la expresión pública de la iglesia peruana entre 1969 y 1986 (54), esta segunda perspectiva está muy presente. La manifestación mediante comunicados y pronunciamientos públicos es uno de los medios a través del cual la iglesia pone en acción su 'autoridad moral'. Un estudio profundo de ella revela que es un instrumento mediante el cual la iglesia presiona y media en las relaciones de poder existentes. Lo importante es señalar que entre 1969 y 1986 la iglesia ha recurrido a tal instrumento fundamentalmente para intervenir en las relaciones entre el Estado y los movimientos sociales populares, así como en las relaciones que ella misma sostiene con el Estado peruano. La expresión pública eclesial ha resultado ser un importante instrumento para el respaldo efectivo de las demandas sociales de los sectores populares organizados. Encontramos así que en este caso, la presencia social de la Iglesia ha sido orientada desde determinados modelos eclesiales hacia la solidaridad con los pobres. Esta perspectiva de solidaridad ha marcado, inclusive, la expresión pública destinada a la defensa de la autonomía institucional frente al Estado. Sin embargo, tal orientación no es necesaria ni 'objetiva', ya que puede darse —y tal vez se está dando ya— una reorientación de la ex-

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

presión pública en función de otros proyectos eclesiales y bajo la presión de otros actores sociales.

Concluyendo, creo que para el estudio de la presencia de la Iglesia en la sociedad es necesario comprender como los diferentes sectores, sujetos y proyectos sociales influyen sobre ella condicionándola; evitando caer en la ilusión de una total autonomía que dependería únicamente de la 'bondad' del mensaje religioso. La iglesia no tiene necesariamente una presencia fuerte y estable en la sociedad (una 'autoridad moral'), ésta depende de cómo se sitúe en las diversas coyunturas sociales. Así como esta presencia es hoy en día fuerte y tiene el reconocimiento del conjunto de la sociedad, puede en adelante retraerse y perder credibilidad social.

Notas

(1) De VALLIER ver: "Las élites religiosas en América Latina: catolicismo, liderazgo y cambio social", en: Lipset y Solari (Comp): *Elites y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires: Paidós, 1967.

Principalmente ver su obra: *Catolicismo, Control Social y Modernización en América Latina*.

(2) SCOTT MAINWARING: "Igreja e política: anotações teóricas" en: *Síntesis* No. 27, nova fase, Vol. X, Janeiro/Abril 1983. pp. 35-36.

(3) Este trabajo es parte de la reflexión desarrollada en el equipo de estudio de la relación Iglesia-Sociedad del Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac. Una versión más amplia de éste se encuentra en la Memoria de Bachillerato que presenté en la Pontificia Universidad Católica del Perú: "Iglesia, movimientos sociales populares y estado: su relación a través de la expresión pública eclesial. (1969-1986)", Lima: 1988.

(4) GARCIA CANCLINI, Néstor: "Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular", en *Tarea* No. 14,

1986, p. 11. Cabe señalar que sólo nos referiremos en este artículo a dos trabajos de Bourdieu, que han marcado profundamente la reflexión sobre los fenómenos religiosos: "Genese et structure du champ religieux", en: *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334; "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", en *Archives Européennes de Sociologie*, Tome XII, 1971, Número I, pp. 3-21. Una buena referencia al pensamiento de P. Bourdieu en estos trabajos se encuentra en MADURO, Otto: *Religión y lucha de clases*, Caracas: Ateneo, 1979; especialmente en el capítulo III.

(5) Al respecto ver la introducción de J.P. Cot a la obra de H. PORTELLI: *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión*; Barcelona: Laia, 1977. Cot señala esta coincidencia para el caso de Weber y Gramsci. Dado que Weber es la fuente principal de Bourdieu, asumo que las afirmaciones de Cot son extensibles a la confrontación de las propuestas de aquél con Gramsci.

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

- (6) Respecto a Gramsci, cabe señalar que esta aproximación a la Iglesia se complementa con el tratamiento que le da como 'intelectual tradicional'.
- (7) DUVERGER, Maurice: *Sociología Política*, 2da. Edición, Barcelona: Ariel, 1970: pp. 28 y 97-98.
- (8) *Ibid.*, p. 98.
- (9) BOURDIEU: "Genese et structure..." p. 320.
- (10) *Ibid.*, p. 320.
- (11) *Ibid.*, p. 328.
- (12) Sobre la privatización y el politeísmo ver: WEBER, M.: "La Ciencia como vocación", en: *El político y el científico*; Madrid: Alianza Editorial 1981. Ver también sobre el politeísmo de los valores el excelente artículo de Julien FREUND: "Le polythéisme chez Max Weber", en: *Archives de Sciences sociales des religions*, 61.1, Janvier-Mars 1986, pp. 51-62.
- (13) BUHLER, Anton: "Production de sens et légitimation sociale: Karl Marx et Max Weber", en: *Social Compass* XXIII, 1976/4, p. 339, subrayados nuestros.
- (14) HOUTART, F. *Sociologie de l'Eglise comme institution*; Louvain: UCL 1973, pp. 48.
- (15) GARCIA CANCLINI, N. *op. cit.* p. 15.
- (16) BUCI-GLUCKSMANN, Christine: Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la philosophie. Paris: Fayard, 1975, p. 64.
- (17) OPAZO B., Andrés: "Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos", en: *Estudios Sociales Centroamericanos*, Set.-Dic. 1982, p. 41.
- (18) Según Bühler, mediante el 'politeísmo' Weber justifica el individualismo y la libertad burguesas al mismo tiempo que disimula la falta de sentido social global de la burguesía. Esto, que es su punto de llegada, se convierte en Marx en un punto de partida, ya que él critica la irracionalidad económica y social del capitalismo para proyectarse hacia la necesidad del socialismo (Bühler, *op. cit.*, p. 339 y 341).
- (19) *Ibid.* p. 341.
- (20) *Ibid.* p. 344.
- (21) GRAMSCI, Antonio: *Política y sociedad*; Barcelona, Península, 1977 pp. 72-73; subrayados nuestros.
- (22) Al respecto ver: GRAMSCI, Antonio: *Las maniobras del Vaticano*; Bs. Aires: La Rosa Blindada, 1966. También: PORTELLI, Hugues, *op. cit.* tercera parte, sección 4.
- (23) BUCI-GLUCKSMANN, G., *op. cit.* p. 74.
- (24) GARCIA CANCLINI, N., *op. cit.* p. 13.
- (25) HOUTART, F. *op. cit.* p. 1.
- (26) *Ibid.*, loc. cit.
- (27) MASSING, O.: *Institución, base y grupos de expresión en la Iglesia. Consideraciones sociológicas*, en: *Concilium* No. 104, 1975, p. 49. También:

Juan Carlos Cortázar

HOUTART, F.; op. cit., p. 60.

(28) MAINWARING, S., op. cit., p. 36.

(29) Ver por ejemplo: IDIGORAS, José: La Iglesia y el poder: Debate No. 9 1981. También: PASARA, Luis: Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana. Lima: El virrey, 1986.

(30) MAINWARING, S., op. cit., p. 37.

(31) Ibid. p. 40.

(32) Ibid. loc. cit.

(33) Ibid. pp. 41-42. Subrayados nuestros.

(34) Ibid. p. 41. En este punto la perspectiva de Mainwaring puede acercarse a la de Bourdieu, en la definición que éste da del 'interés religioso', como una demanda propiamente ideológica, que busca un mensaje religioso sistemático capaz de otorgar sentido unitario a la vida de un grupo social en sus condiciones presentes y que, por lo tanto, proporciona justificaciones para existir en una posición social determinada.

(BOURDIEU, P.: "Une interprétation..." pp. 9-10).

(35) MADURO, O., op. cit., p. 133.

(36) Al respecto ver las nociones de 'función intelectual' y 'trabajo religioso' en Gramsci y Bourdieu respectivamente.

(37) DUVERGER, M., op. cit. p. 106-107.

(38) MAINWARING, S., op. cit. pp. 44 y 42.

(39) F. Houtart intenta formular teóricamente esta posibilidad de la tendencia a la re-

producción y a la transformación en la Iglesia, partiendo del esquema de Bourdieu y de la noción de 'profetismo' de Weber: "Toda institución debe reproducirse para subsistir en el tiempo y, en consecuencia, un cierto número de prácticas institucionales se sitúan en la línea de esta lógica. Esto se verifica para la Iglesia como institución que, gozando de una autonomía relativa al interior de las formaciones sociales, deben sin embargo, para poder subsistir, hallar un cierto número de formas, de acomodamientos (...). Esto no significa que sólo la lógica institucional regule las prácticas de la Iglesia como Institución. Sin duda, los intereses institucionales son poderosos: es necesario reproducir los roles y las instituciones tal como ellas existen y las prácticas colindantes están generalmente ligadas ideológicamente con la persecución del objetivo religioso tal como es definido por la institución. Pero la referencia al mensaje fundador conduce también a un cierto número de miembros de la Iglesia institucional a perseguir una lógica distinta en sus relaciones con la sociedad, una lógica profética" (HOUTART: "Religion et lutte des classes en Amérique Latine", en: Social Compass, Vol. XXVI/2-3 1979; p. 213).

(40) HOUTART, F.: "Sociologie de l'Eglise..." pp. 37-38.

(41) Al respecto ver: REMY, Jean: "Conflits et dynamique sociale, Interrogations relati-

Institucionalidad y proyectos en la Iglesia

- ves a la vie de l'Eglise", en: *Lumen Vitae*, Vol. XXIV No. 1, 1969, p. 49 MADURO O., op. cit., pp. 198-199.
- (42) Al respecto ver IDIGORAS J. op. cit.; PASARA, Luis, op. cit.; ROMERO, Catalina; *Iglesia en el Perú: compromiso y renovación (1958-1984)*; ROMERO, C. y TOVAR, C.: *Cambio en la Iglesia peruana (1962-1980)* Lima, s.f., m.s.; KLAIBER Jeffrey: *La Iglesia en el Perú, Su historia social desde la Independencia*; Lima, PUCP, 1988.
- (43) PASARA L., op. cit. pp. 149-150 - subrayados nuestros. Sobre cómo esta perspectiva deriva en el argumento de que el cambio eclesial es una simple estrategia racionalmente calculada para acomodarse a los cambios en las relaciones de poder, ver: IDIGORAS, op. cit. p. 61; PASARA retoma el argumento de Idígoras (pp. 78-79).
- (44) ROMERO, C. op. cit. pp. 60-61.
- (45) Si bien es en Romero y Tovar donde encontramos fundamentalmente el desarrollo de esta perspectiva, es decir, la propuesta de que la Iglesia peruana ha cambiado su 'modelo' de relación con la sociedad, en otros autores hallamos también intuiciones convergentes aunque menos desarrolladas. Ejemplo de esto es el libro del P. Klaiber, quien señala al referirse al proceso que se inicia en 1968, un cambio importante: mientras que antes de esa fecha la Iglesia intervenía en la escena política fundamentalmente para defender sus intereses institucionales, luego lo hace para promover leyes que repercuten en el cambio de la sociedad (op. cit., p. 48). Desde otra postura, P. Nieto insinúa también un cambio profundo de perspectiva en la Iglesia a partir de mediados del siglo XX, señalando que, a diferencia de la Iglesia de la segunda mitad, la anterior "no logró afrontar con decisión y coherencia, ni en la jerarquía ni en los laicos (fuera de notables excepciones) las grandes cuestiones económico-sociales". Continúa Nieto diciendo: "Nos ha faltado a los católicos de la primera mitad del siglo XX una sólida conciencia de los deberes sociales y ha predominado en cambio, en general, el divorcio entre la fe y la actuación de esa misma fe ante los hombres, especialmente los más desfavorecidos, y a quienes el Evangelio da la preferencia". (NIETO VELEZ, Armando: "La Iglesia Católica en el Perú", en: *Historia del Perú*, tomo XI, Lima, Edit. Juan Mejía Baca, 1980, p. 600).
- (46) *Ibid.* pp. 70-73.
- (47) Sobre este punto puede verse: ROMERO C., op. cit. pp. 64-67.
- (48) Un estimulante estudio sobre el proceso de institucionalización de la participación de sectores populares en la Iglesia, es el trabajo de Scott Mainwaring: "Grassroots Catholic Groups and Politics in Brazil (1964-1985)", separata mimeo.

Juan Carlos Cortázar

Una de las tesis de este trabajo es que los grupos católicos de base “han creado un *nuevo rol* para el pueblo laico pobre” (p. 10), es decir, su incorporación se ha institucionalizado gestando nuevos roles y funciones eclesiales que se articulan con el conjunto de la Iglesia.

(49) Ver: Iglesia en el Perú, No. 15, Febrero 1974, p. 2.

(50) KLAIBER, J., op. cit. p. 422.

(51) Al respecto ver: GRAMSCI, A.: “Las maniobras...”, el artículo titulado: “Católicos in-

tegrales, jesuitas y modernistas” pp. 98-123. Ver también: PORTELLI, H. op. cit., pp. 163-181.

(52) PORTELLI, H., op. cit., p. 163.

(53) Esta perspectiva que insiste en la ‘bondad’ del mensaje religioso la sugiere Idígoras, op. cit., p. 59.

(54) Ver: “Iglesia, movimientos sociales populares y estado: su relación a través de la expresión pública eclesial (1969-1986)”; Lima, Memoria de Bachillerato presentada en la PUCP, 1988.