



Bulletin de l'Institut français d'études andines

ISSN: 0303-7495

ISSN: 2076-5827

ifea.direction@cnrs.fr

Instituto Francés de Estudios Andinos

Perú

Lecaros, Véronique; Taussig, Sylvie

El estatuto legal de las religiones no católicas en el Perú,
de cara al bicentenario: una exploración de los márgenes

Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 50, núm. 2, 2021, pp. 165-186

Instituto Francés de Estudios Andinos

Lima, Perú

DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.13625>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12678200004>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia



El estatuto legal de las religiones no católicas en el Perú, de cara al bicentenario: una exploración de los márgenes

Véronique Lecaros*
Sylvie Taussig**

Resumen

El artículo analiza la situación legal de las religiones no católicas en el Perú. Estas, recientemente, han crecido en diversidad y en cantidad de miembros y se han elaborado nuevas legislaciones. El tema religioso se aborda en términos de colaboración con el Estado, sin considerar la regulación que afectaría a las sectas. Debido a la pregnancia del catolicismo en la cultura peruana, la forma de considerar las religiones está conceptualizada a partir de categorías católicas, lo cual implica dificultades e inadecuaciones que varían dependiendo de las características propias de las religiones y cultos. En este artículo, abordamos los casos de las religiones evangélicas, de las religiones provenientes de otro entorno cultural, así como de los cultos de origen precolombino.

Palabras clave: pluralización religiosa, libertad religiosa, Estado y religiones, legalidad y religiones, religiones no católicas, cultos precolombinos

Le statut légal des religions non catholiques au Pérou, à l’approche du bicentenaire : une exploration des marges

Résumé

L’article analyse la situation juridique des religions non catholiques au Pérou. Celles-ci, récemment, se sont diversifiées et le nombre de leurs membres s’est accru. De nouvelles législations ont été promulguées. La question religieuse est abordée en termes de collaboration avec l’État, sans considérer la régulation des dérives sectaires. En raison de la prédominance du catholicisme dans la culture

* Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). E-mail: vgauthier@pucp.pe

** Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), IFEÀ (Francia-Perú). E-mail: sylvie.taussig@gmail.com

péruvienne, la manière de considérer les religions est « paramétrée » par les catégories catholiques, ce qui implique des difficultés et des insuffisances qui varient en fonction des caractéristiques des religions et des cultes. Dans cet article, nous abordons les cas des religions évangéliques, des religions provenant d'autres milieux culturels, ainsi que des cultes d'origine précolombienne.

Mots-clés : *pluralisation religieuse, liberté religieuse, État et religions, droit et religions, religions non catholiques, cultes précolombiens*

The legal status of non-Catholic denominations in Peru, as a bicentennial reflection: an exploration of the margins

Abstract

The article analyzes the legal situation of non-Catholic religions in Peru. These, recently, have grown in diversity and in the number of members. New legislation has been drafted and the religious issue is addressed in terms of collaboration with the State, without considering the regulation of sectarian drifts. Due to the prevalence of Catholicism in Peruvian culture, consideration of religions is conceptualized using catholic categories, which causes difficulties and inadequacies that vary depending on the specific characteristics of the religions and cults. In this article we address the cases of evangelical religions and of religions from another cultural environment, as well as of cults of pre-Columbian origin.

Keywords: *religious pluralization, religious freedom, State and religious denominations, legality and religious denominations, non-Catholic religions, pre-Columbian cults*

INTRODUCCIÓN

La celebración del bicentenario invita a ponderar los múltiples cambios por los cuales ha pasado la sociedad peruana, uno de ellos se refiere al campo religioso. Desde un Estado colonial confesional, defensor de la fe católica en el marco legal del patronato, el Perú se ha transformado en una sociedad plural. Domina ciertamente el cristianismo, pero muchos otros cultos de origen muy diverso se han implantado, aunque en general, de manera muy minoritaria. Por otro lado, se vislumbra un resurgimiento público de las tradiciones andinas y amazónicas. La lógica de estas tradiciones que se caracterizan por la ausencia de dogma escrito y de sacerdocio formal, así como por ritos al aire libre, relacionados con las cosechas, resulta incomprendible desde una perspectiva cristiana y limeña/urbana, aunque estos sean en general tolerados por las instancias católicas, *in situ*. Tomando en cuenta que el marco legal peruano se ha constituido a partir de una normativa religiosa de tipo católico, lo cual implica escrituras sagradas, doctrina establecida y un cuerpo de ministros del culto debidamente formados, se abre el paso a una informalidad pragmática y, potencialmente, a conflictos originados en la ausencia del reconocimiento adecuado de ciertas tradiciones religiosas.

Este artículo se propone explorar la situación de las religiones no católicas en el Perú, desde un punto de vista jurídico, mostrando algunos de los retos que podrían presentarse en los próximos años. En un primer momento, después de presentar los datos de las encuestas, abordamos la situación de los evangélicos, mostrando cómo el formateo legal y la falta de coordinación de unos y de interés de otros los siguen manteniendo en una dinámica de informalidad. Finalmente, abordamos el tema de la situación (o de la ausencia de situación) legal de los cultos andinos.

1. DEL PATRONATO REAL A LA LEY DE LIBERTAD RELIGIOSA

Los cambios en el marco legal que rige el estatuto de las religiones en el Perú tienen por una parte una componente nacional correspondiente a la transformación de la sociedad peruana y por otra parte una componente internacional que corresponde a nuevas directivas institucionales de la Iglesia católica y al influjo de tradiciones religiosas de otros orígenes.

1. 1. Hacia la diversidad

Los cambios legales reflejan la creciente diversificación religiosa en la sociedad peruana. En el último censo (2017) y en encuestas recientes (Pew Research Center¹, Latinobarómetro²), los peruanos que se identifican como católicos representan alrededor del 75 % de la población: 77 % para el censo del 2017, 76 % para el Pew Research Center (2014) y 74 % para Latinobarómetro (2017). Mientras tanto, los que se identifican como evangélicos constituyen aproximadamente el 15 % de la población: 14 % para el censo, 17 % para el Pew Research Center y 12 % para Latinobarómetro. El cambio ha sido relativamente rápido si tomamos en cuenta que, en 1972, el 96,4 % de la población se identificaba como católica y el 2,5 % como evangélica.

Una nueva categoría de personas se está asomando en las encuestas y cobrando cada vez más relevancia: los que se consideran «sin religión». Aunque no sean muy numerosos en el Perú, como en otros países de la región, han crecido de manera sostenida. La categoría pasó de menos de 1 % en 1972 a más de 6 % en 2017 (censo) y a 8 % según Latinobarómetro.

Además de las diversas iglesias cristianas y de los sin religión, hay que mencionar las tres denominaciones de tradición cristiana, los adventistas, los testigos de Jehová y los mormones, que, juntos, representan alrededor del 3 % de la población.

El grupo peruano, los Israelitas del Nuevo Pacto, fundado por el carismático profeta, Ezequiel Ataucusi, y con alrededor de 100 000 miembros, merece también una

¹ Ver <https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/>

² Ver <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>

mención. Desarrollan un proyecto global que abarca culto, organización social comunitaria y poder político nacional, en una perspectiva mesiánica. A nivel regional, han colonizado regiones de la Amazonía y han hecho varias incursiones exitosas en política, especialmente en las elecciones legislativas de 2020 (Ossio Acuña, 2014).

Aunque en proporciones insignificantes estadísticamente, muchas otras de las principales religiones mundiales tienen presencia en el Perú. Algunas como la judía forman un colectivo pequeño (entre 2000 y 3000 personas), pero bien organizado, con varias sinagogas, colegio y tienda Kosher (Yalonetzky, 2016). Por otro lado, con relación a las religiones de origen asiático, aparte de comunidades conformadas por personas de este origen, se han desarrollado grupos de meditación de inspiración budista liderados por personas convertidas al budismo. Sin tomar en cuenta las afiliaciones a instituciones religiosas por medio de la web, una fórmula que está cobrando vigencia, la oferta en el Perú, y en particular en Lima, es muy amplia y recorre el espectro de las principales alternativas religiosas y espirituales.

Aunque el número de fieles siga menguando, el campo religioso peruano se caracteriza por la todavía preeminencia del catolicismo, la creciente influencia de los evangélicos y el aumento de desafiliados (Garrard-Burnett et al., 2016). Mientras que en ciertos países, como por ejemplo Brasil, se suele incluir en las encuestas los cultos afroamericanos y otras tradiciones muy alejadas de la estructura religiosa cristiana, como el espiritismo, en el Perú los que se identifican con los cultos tradicionales andinos y amazónicos podrían solamente anotarse en la casilla «otros». En época del monopolio católico, previo al concilio Vaticano II y la posterior firma del concordato con la Santa Sede (1980), la noción de religión popular incluía ritos andinos y amazónicos tolerados o, mejor dicho, ignorados por el clero.

1. 2. Del patronato de la época colonial hasta el concordato

Desde el inicio de la conquista para toda América Latina, bajo el régimen del patronato, el catolicismo es legalmente religión del Estado peruano, con exclusión de cualquier otro culto. El patronato real se transformó después de la independencia en patronato de facto hasta la firma del concordato entre la Santa Sede y el Perú en 1980. Aunque pierda la exclusividad, el catolicismo mantiene una preeminencia fijada por la constitución de 1979 y por el concordato (Huaco, 2009; Lecaros, 2016b). Estos cambios corresponden a la renovada perspectiva institucional sobre las relaciones entre religión y Estado desarrollada por la Iglesia después del concilio Vaticano II. Se promueve la separación de las esferas religiosa y gubernamental. Se consagra una autonomía que libera la institución eclesial de la tutela estatal. La situación legal ha pasado de ser un modelo de corte regalista en cuanto a relación Iglesia-Estado a una separación entre Iglesia y Estado. Sin embargo, la Iglesia peruana goza de una personalidad jurídica de derecho público y no de derecho privado, lo cual le permite garantizar el statu quo. Según el jurista Juan José Ruda, «se plantea la “ultraactividad” de la normativa existente a la fecha

de vigencia del acuerdo con la Santa Sede de 1980» (Ruda Santolaria, 2000). Por otro lado, gracias al concordato, la Iglesia mantiene sus principales privilegios, reconocimiento de los institutos de vida consagrada, estipendio para el clero y exoneración de impuestos.

Con la Constitución de 1979 que recalca la separación de la Iglesia y el Estado y recoge la declaración sobre derechos humanos y libertad de conciencia de la ONU, el panorama jurídico de los asuntos religiosos cambia radicalmente. A la Iglesia católica se le reconoce un lugar preeminente y su aporte histórico al Perú es valorado. Según el artículo 86, en «un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú».

La Dirección de Asuntos de la Iglesia Católica del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos está encargada de dirigir y coordinar las relaciones entre el Estado peruano y la Iglesia.

1. 3. Del limbo a la ley de Libertad Religiosa

En el transcurso del siglo XX, la legislación peruana progresivamente se ha abierto al reconocimiento de otras confesiones. El primer peldaño fue la reforma constitucional de 1915 que garantiza la tolerancia religiosa (Lecaros, 2016b).

La Constitución de 1979 consagra definitivamente, y en forma positiva, la libertad religiosa individual y colectiva en su artículo 2. «El Estado puede también establecer formas de colaboración con otras confesiones» (art. 86). El artículo 86 se retomaría en el artículo 50 de la Constitución de 1993.

El debate sobre la ley que debía precisar las «formas de colaboración» duró treinta años. En este lapso de tiempo, se presentó alternativas, pero no se logró un consenso. Hay que recalcar que no existía consenso entre los evangélicos. Las iglesias que pertenecen a la UNICEP —Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú— (o en todo caso las más cercanas al neopentecostalismo) favorecían una ley de Libertad e Igualdad Religiosa, mientras que varios dirigentes más cercanos al CONEP —Concilio Nacional Evangélico del Perú— (iglesias más tradicionales, históricas y pentecostales) propugnaban una laicidad que implicaba un cuestionamiento del concordato y una eventual revisión. Por otro lado, la Iglesia católica intentaba postergar la elaboración de esta ley. Finalmente, se llegó a un consenso. La ley era un compromiso electoral de Alan García que contaba con la labor y presión ejercida desde el congreso por una de sus más cercanos colaboradores, Mercedes Cabanillas, una conversa evangélica (Lecaros, 2016b).

En diciembre de 2010, después de más de treinta años de controversias, fue votada la *Ley de Libertad Religiosa*, ley que precisa la relación entre el Estado peruano y las diferentes religiones (Ley N.º 29635). En términos muy imprecisos se promueve la igualdad de las religiones. Su artículo 2 estipula lo siguiente: «En igualdad de condiciones, [las entidades religiosas] gozan de los mismos deberes, derechos, obligaciones y beneficios» (Lecaros, 2016b; Huaco Palomino, 2009). En

el texto de la ley, se incluye la referencia al concordato, una forma de refrendar el tratado que, en el momento de la firma, no había sido votado por el parlamento como lo exige la constitución (disposición complementaria, inciso 2º). Este inciso asegura a la jerarquía católica el amparo legal para que el concordato no sea cuestionado y eventualmente revocado por vicio de forma, un temor que había quedado latente.

2. EVANGÉLICOS EN POS DE SU RECONOCIMIENTO: ENTRE LEGALIDAD E INFORMALIDAD

Poco después de la votación de la ley, el 27 de julio de 2011 (vísperra del cambio de mando del presidente Alan García al presidente Ollanta Humala), se aprobó un reglamento que no se elaboró a partir de un consenso amplio con líderes religiosos de confesiones no católicas. La imposibilidad de aplicar este reglamento por sus normas en parte inadecuadas implicó una renegociación, tomando en cuenta esta vez a los actores evangélicos. En 2016, siendo Aldo Vásquez ministro de la Justicia y de los Derechos Humanos, se publicó un nuevo reglamento; sin embargo, siete años después quedan todavía muchas aristas por resolver.

2. 1. Formateo católico

Más allá de la oposición católica que se ha mantenido durante el largo proceso de elaboración de la ley y del reglamento, la principal dificultad corresponde a la manera de abordar conceptualmente la noción de confesión. Observamos en los textos el fenómeno que Olivier Roy ha calificado de «formateo». Así lo define: «más allá de los signos visibles de lo religioso, el objetivo del formateo consiste precisamente en pensar las religiones a partir de la semejanza en vez de la heterogeneidad» (Roy, 2008: 242). Para Roy, el formateo religioso europeo toma por norma referencial el cristianismo. En el Perú y en América Latina, en general, el formateo se produce a partir de la matriz del catolicismo. En el pensar de las «religiones», cabe también destacar la obra de Daniel Dubuisson, quien muestra cómo el concepto de religión se ha forjado y aplicado a cultos dispares, haciendo primar las categorías cristianas y, sobre todo, europeas (Dubuisson, 2020).

El reglamento del 2011, Reglamento de la Ley de Libertad Religiosa, Ley N.º 29635, atribuye un rol central al registro de entidades religiosas administrado por la Dirección de Asuntos Interconfesionales. A partir de la inclusión en este registro, las confesiones están habilitadas a postular para una serie de beneficios y de facilidades pastorales. Previo a la Ley de Libertad Religiosa existía una lista que se formó desde el 2003, una comisión amplia de expertos estaba encargada de evaluar los grupos religiosos postulantes. A partir del 2011, las confesiones deben volver a postular para ser parte de un nuevo registro de entidades religiosas que se establece sobre la base de otras normas. La comisión se disuelve y la idoneidad de las confesiones es evaluada a partir de los criterios del reglamento.

Las iglesias evangélicas afrontaban diversos problemas para acoplarse a las normas del reglamento a tal punto que ninguna de ellas y ninguna confesión, en general, pudo inscribirse. En 2011, se pide 10 000 miembros, una cifra que alcanzaban muy pocas iglesias evangélicas (artículo 19, h). Por otro lado, se pide que estos miembros se identifiquen con todos sus datos, incluido su DNI, lo cual implicaba una medida inconstitucional según el artículo 2, inciso 18, que estipula que todo peruano «tiene derecho a mantener reserva sobre sus convicciones políticas, filosóficas, religiosas o de cualquiera otra índole». Añade, entre otros pedidos, «relación de personas encargadas de officiar el culto religioso» (19, i) y la «relación de lugares de culto en el territorio nacional» (19, j).

Más allá de la inconstitucionalidad del reglamento, los requisitos se vuelven imposibles de cumplir para las iglesias evangélicas que no se rigen por las mismas normas que la Iglesia católica. Estas se caracterizan por su tendencia a la división. Los conflictos personales o las divergencias doctrinales se zanján con una separación (Lecaros, 2016a). No existe una gobernanza central, ni siquiera un organismo único que las articule. Además, en un contexto pentecostal donde el Espíritu sopla donde quiere, según la expresión del evangelista Juan, las iglesias suelen nacer a iniciativa de un individuo (a veces un grupo de individuos) que afirma tener un llamado. Esta característica se manifiesta en el conjunto del movimiento pentecostal y esta tendencia se acentúa entre los neopentecostales (Semán, 2019). El conjunto de iglesias evangélicas peruanas consiste en iglesias internacionales que tienen sedes en múltiples países, pero mantienen a veces pocos miembros adscritos, en iglesias independientes, fundadas localmente que han crecido y podrían ser consideradas megaiglesias, según la fórmula norteamericana y, finalmente, en una multitud literalmente incalculable de pequeñas iglesias independientes de barrio con un crecimiento muy inestable (Fonseca, 2018).

Además, aún las iglesias más organizadas no guardan registro actualizado de sus miembros (Lecaros, 2017). A veces ni siquiera hacen la diferencia entre visitantes que afirman «entregarse a Jesús» y miembros asiduos. En esta situación resulta inoperante imponer un requisito de 10 000 miembros.

Por otro lado, en este contexto, la necesidad de especificar las «bases doctrinales», el equivalente a la ortodoxia católica, se vuelve también imposible. La pastora Uta Ihrke notó que, a la pregunta sobre sus creencias, muchos evangélicos solían responder «simplemente Jesús» (Ihrke Buchroth, 2014). Muchos de los pastores se han formado más por la práctica y la lectura guiada de la Biblia que por cursos formales. Además, el lugar de culto claramente delimitado en el ambiente católico no lo es necesariamente en contexto evangélico.

El reglamento de 2016 permitió desbloquear parcialmente la situación. En vez de exigir copia de estatutos, se pide descripción de credo (Anderson, 2005). El principal cambio significativo del nuevo reglamento consiste en exigir un mínimo de 500 miembros sin pedir una identificación inconstitucional. Para las «confesiones religiosas históricas», no existe *numerus clausus*. Como consecuencia, aunque estos 500 miembros formales representan un tope inalcanzable para muchos grupos, 112 denominaciones evangélicas han logrado inscribirse en el registro

de entidades religiosas. Cabe destacar que por un decreto supremo fechado en el diario oficial *El Peruano*, 20 de julio de 2021, se modificó el reglamento, suprimiéndose la necesidad de presentar una lista de 500 miembros. De esta manera, la legislación se adecúa mejor a la especificidad de las iglesias evangélicas.

2. 2. De la persistente informalidad

La inscripción en el registro no es obligatoria. Las Iglesias grandes o históricas que desarrollan vínculos de colaboración con el Estado y tienen relaciones internacionales son las que pueden capitalizar mejor esta forma de legitimidad. La inscripción en el registro permite hacer un trámite en la SUNAT para no pagar impuestos sobre donaciones. Además, cabe recordar que el proceso administrativo de postulación al registro representa un trabajo engorroso y una inversión económica importante con un retorno que las entidades consideran muy limitado en sus casos. Las Iglesias pequeñas buscan obtener el estatuto de asociación civil sin fines de lucro, lo cual les permite tener acceso a varios beneficios fiscales, impuestos prediales e impuestos a la renta. Desarrollan estas gestiones a nivel nacional con los registros públicos y posteriormente la SUNAT y a nivel local con las municipalidades. Además, muchas pequeñas Iglesias independientes funcionan al margen de cualquier norma legal. La cultura de informalidad del entorno opera también en este contexto (Durand, 2007).

La presencia de la informalidad no se ciñe solamente al estatuto legal, también se evidencia en las zonas sin normas. Quedan, pasados diez años de la votación de la Ley de Libertad Religiosa, varios vacíos, de tal forma que parte de las actividades de las iglesias evangélicas se desarrollan de manera informal.

Con relación al curso de religión, se evidencia esta situación. Como consecuencia de la Ley de Libertad Religiosa, los alumnos pueden ser exonerados sin perjudicar su promedio. En la práctica, muchos alumnos evangélicos siguen el curso, teniendo un interés especial por la Biblia, y algunos católicos buscan ser exonerados. No existe la alternativa de otro tipo de curso como en otros países.

Respecto a la formación académica de los líderes religiosos, los intentos para lograr un currículo reconocido no han prosperado. Con la Ley de Libertad Religiosa, las instituciones formativas de más prestigio en el ámbito evangélico, el Seminario Evangélico de Lima y el Seminario Bíblico Andino, ambos fundados en la década de 1930, fueron reconocidos como universidades con la capacidad de otorgar títulos a nombre de la nación. Sin embargo, estas dos entidades no pudieron cumplir con los requisitos de la SUNEDU para obtener la licencia de universidad. En 2020, la formación académica de los líderes evangélicos queda entonces de nuevo en la informalidad para la mayoría de ellos.

Por lo referente a los capellanes, los reglamentos mencionan que la «asistencia religiosa se dispensa en las instituciones públicas», a pedido de las instituciones (fuerzas armadas y policiales; hospitales y cárceles) y de los individuos. Sin embargo, el procedimiento para acreditar a los capellanes queda todavía en un

limbo legal. En 2020, se da un proyecto de ley y un reglamento. Los capellanes evangélicos podrían eventualmente tener el mismo estatuto que los católicos y recibir un sueldo y un rango en el ejército. En el proyecto, se tomaría en cuenta la inscripción de la entidad religiosa representada por el capellán en el registro del Ministerio de la Justicia y su formación académica y pastoral. El hecho de que un solo capellán tenga a cargo fieles de tan diversas adscripciones religiosas implica un problema de representación y de capacitación pastoral.

Hoy, sin el amparo de la ley, las facilidades ofrecidas a los pastores dependen mucho de las buenas disposiciones de los directores de las cárceles y de los hospitales. Las entidades religiosas no católicas no tienen a disposición un espacio para desarrollar su pastoral. Esta situación implica una precariedad en los programas pastorales a cargo de otras entidades, en particular los evangélicos, quienes para implementar sus proyectos se vuelven dependientes de las redes informales y de la costumbre de las propinas generalizadas (Lecaros, 2020).

3. PROCESO DE RECONOCIMIENTO DE LAS «OTRAS ENTIDADES» RELIGIOSAS

Esta sección del artículo presenta una investigación exploratoria sobre la problemática del reconocimiento legal de las «otras entidades» religiosas. El tema, hasta ahora, fue abordado desde una perspectiva antropológica (Marzal, 2002; Molinié, 2022), pero no es el propósito de nuestro artículo. Enfocamos nuestra investigación en la relación, deseada o no, entre cultos que se presentan como originarios y el Estado.

El Perú eligió una forma de cooptación de las religiones, basada en una solicitud explícita de las denominaciones que pueden obtener este estatus privilegiado, bajo ciertas condiciones. Los requisitos «doctrinales» se agrupan en el artículo 5 de la Ley N.º 29635³, Ley de Libertad Religiosa: «Entidad religiosa: Se entienden como entidades religiosas a las iglesias, confesiones o comunidades religiosas integradas por personas naturales que profesan, practican, enseñan y difunden una determinada fe. Estas entidades cuentan con credo, escrituras sagradas, doctrina moral, culto, organización y ministerio propios [...]», pero en realidad se encuentran otros requisitos doctrinales en el artículo 19⁴ del Reglamento de la Ley de Libertad Religiosa, Ley N.º 29635, mezclados con requisitos técnicos, y que parecen incluidos en estos últimos: «i. Relación de personas encargadas de oficiar el culto religioso. j. Relación de lugares de culto en el territorio nacional». En otras palabras, debe contar con un funcionario religioso (en el caso del islam, el imam no es un ministro, sino tan solo el hombre que dirige la oración) y lugares de culto, lo que excluye todos los cultos «naturales» o animistas, que tienen lugar en sitios naturales, que se convierten en sagrados a través del culto que allí se

³ Ver <https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/Leyes/29635.pdf>

⁴ Ver <https://www.minjus.gob.pe/wp-content/uploads/2014/03/DS-010-2011-JUS-REGLAMENTO.pdf>

rinde, pero también los que tienen lugar en espacios que se han convertido en museos —como el sitio arqueológico de Pachacamac— o que han sido cubiertos por edificios y cultos católicos, como el Qoriqancha (que no pueden considerarse como lugares «propios»).

El texto va más allá puesto que, después de los requisitos técnicos —establecidos en los artículos 14 y 19— añade una formulación negativa para definir lo que no es una entidad religiosa:

Artículo 5. No se consideran religiosos los fines o actividades relacionados con fenómenos astrofísicos, sicológicos, parasicológicos, adivinación, astrología, espiritismo, difusión de ideas o valores puramente filosóficos, humanísticos, espiritualistas u otro tipo de actividades análogas. Las entidades dedicadas al desarrollo de ritos maléficos, cultos satánicos o análogos se encuentran al margen de la presente Ley.

Este texto plantea preguntas en dos niveles. El reconocimiento de los acuerdos de colaboración con entidades religiosas —que excluyen de hecho a las entidades no religiosas y que caen dentro de la libertad de conciencia— hace mella en el principio de igualdad entre los ciudadanos, a pesar de que el Tribunal Constitucional afirma que el Estado peruano es un Estado laico, no obstante, el concordato. Además, el último párrafo del artículo 5⁵ propone una categoría aparte para las expresiones religiosas de los pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, sin especificar si tendrán acceso, por ejemplo, a la libertad de conciencia y a los acuerdos de colaboración. Este estatus distinto e indeterminado se confirma por la ausencia de estas religiones autóctonas en el Registro de Entidades Religiosas. En primer lugar, el principio de laicidad significa que el Estado no define normalmente lo que es religioso, o lo que no lo es. Además, no especifica qué acceso a la objeción de conciencia pueden tener los grupos que no están registrados en dichas entidades religiosas. Por último, la definición para la inscripción en el registro de entidades religiosas está muy marcada por la forma cristiana de religión.

Ciertamente, el registro no es exclusivo. Los movimientos religiosos pueden constituirse de otras formas, desde una simple asociación civil hasta una fundación, pasando por una ONG, o incluso sin ninguna forma legal —mencionaremos aquí la Iglesia Satánica del Perú, ahora la Iglesia Mayor de Lucifer, fundada en 2014 a raíz de la iglesia satanista de Anton Szandor LaVey—. El satanismo está excluido por ley de la definición de religión. El grupo que la constituye se llama iglesia por desafío y no por mimetismo y excluye cualquier forma legal que distorsione su vocación esotérica gnóstica como su principal objetivo de emancipación del individuo. Para el líder de este grupo, con quien realizamos una entrevista (noviembre de 2020), el principal rasgo de una religión es imponer dogmas y prácticas, interferir en la vida de las personas y preferir una lógica de grupo a una lógica individual. El grupo forma parte, pues, de una contracultura, que puede basarse en el artículo 2 de la Constitución, y su negativa a registrarse ciertamente

⁵ «El Estado respeta y garantiza las expresiones religiosas de los pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, así como su derecho de ejercerlas de manera individual o colectiva».

arroja luz sobre el planteamiento de muchos grupos espirituales que alegan un rechazo, entre el libertarianismo y el esoterismo, de cualquier institucionalización.

4. LA PARADOJA DE LA APERTURA Y DE LA EXCLUSIÓN

El Perú presenta, con este registro que por sí solo abre la posibilidad de colaboración con el Estado, una especie de paradoja: mientras el mercado religioso es intenso y muestra una apertura a nuevos movimientos religiosos y a las «espiritualidades», el Estado parece plantear establecer condiciones estrictas para acceder a la posibilidad de colaboración que el mismo requiere, por ser un Estado débil (Alarco, 2012; Levitsky & Zavalata, 2016). Lo vemos durante la crisis de COVID-19, en la que la participación y auxilio de las comunidades religiosas, protegidas por la policía nacional, es indispensable.

Por lo tanto, cuestionamos la presencia de religiones no cristianas en el registro, que claramente no cumplían con los criterios. Por ejemplo, ¿por qué solo se reconoce una de las mezquitas de Lima y no la de Tacna? ¿Por qué se reconoce un grupo como Sukyo Mahikari, cuya autodefinición en otros países lo sitúa en las corrientes excluidas por el artículo 19? ¿Por qué se reconoce una corriente como la de los esenios, que no tiene historicidad y probablemente no llega a los 500 seguidores? ¿Cuánto voluntarismo existe por parte de la dirección del Ministerio de Justicia, que hace giras para promover el estatuto de «entidad religiosa» y recuerda, en cada intervención, el principio de la libertad de conciencia, sin hacer de la publicación de este respeto una condición para el acceso al registro?

La dirección del Ministerio de Justicia organiza campañas de promoción para dar a conocer los avances del asunto. Parece que recuperó a todos los beneficiarios de la condición anterior («Registro de confesiones religiosas distintas a la religión católica» del 2003). La modificación de los requisitos del reglamento (de 10 000 seguidores en 2011 a 500 en 2016) muestra un verdadero interés de los poderes públicos en aumentar el número de candidatos. Basándose en la observación de que la definición de religión se ajustaba a los credos cristiano, postcristiano (mormones, testigos de Jehová) e incluso poschiita (bahaísmo) y no encajaba con otras formas religiosas, realizamos entrevistas (en noviembre del 2020) con representantes de otros cultos (sin querer o poder ser exhaustivos) para entender el proceso de entrada en el caso de las religiones cuyos principios no parecen ajustarse a los requisitos del estatuto y que, sin embargo, lo lograron, y las razones por las que otros permanecen fuera.

5. RECHAZO DEL RECONOCIMIENTO: ESTUDIO DE CASOS

Parece obvio que algunas personas no quieren registrarse. María Esperanza Adriánzén Olivos, directora de Asuntos Interconfesionales del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (octubre de 2020), nos habló de la mezquita de Tacna, que tiene la historicidad para aspirar a entrar en el registro. Sin embargo, esta

institución no manifestó el deseo de inscribirse. Tomemos el caso del movimiento cristiano Alfa y Omega, que tiene más de 1000 seguidores y, sin embargo, tampoco desea entrar en el proceso. En su caso, como lo determinamos después de una larga entrevista (diciembre de 2020), se debe a su propia interpretación política (comunista) del cristianismo que lo pone en una postura de oposición. Enmarcarse en cualquier proceso estatal sería cerrar un pacto con aquellos quienes combaten. Además, para este grupo que reivindica un cierto radicalismo, las entidades religiosas son las que comercian con la fe.

Sin embargo, surgió una pregunta: ¿la no inclusión de ciertos grupos cristianos, como Alfa y Omega, indica una posible tendencia sectaria, identificada por el hecho de que estos grupos no desean integrarse en el proceso (Gogin Sias, 2006)? La calidad de «secta» es compleja y objeto de debate (Introvigne & Melton, eds., 1996; Luca, 2011) y no tiene sentido en el Perú, en la medida en que el Estado no define una secta, ni sociológica, ni criminológica, ni teológicamente, cuando define la religión tanto sociológica como teológicamente —pero hemos visto que el Estado en realidad establece estas definiciones—. La situación es paradójica: por un lado, una definición constitucional de lo que es religioso con miras a la colaboración del Estado con ciertas fuerzas sociales y, por otro lado, una inexistencia legal para un gran número de fenómenos sociales. El resultado es una sociedad anómica, producto de la carencia de normas e inexistencia legal. Por un lado, se prohíben los rituales con el pretexto legal de que está prohibida la posesión de restos humanos en su hogar⁶, pero, por otro lado, se aprueban o incluso se fomentan por razones turísticas: el pueblo de Huasao, cerca del Cusco, se llama «el pueblo de los brujos»⁷ o el asombroso caso de la ayahuasca, cuyo uso está autorizado por formar parte oficialmente del patrimonio cultural, incluso en las regiones donde no tiene raíces históricas. Dependiendo de la situación, el curanderismo es demonizado o exaltado.

En efecto, la no integración de ciertos grupos y prácticas nos pone ante tres evidencias: la estrechez de la definición de lo que debe ser una entidad religiosa; la ausencia de un texto legal que pueda otorgar libertad de conciencia, así como un espacio a los grupos constituidos para los fines excluidos por el registro (espiritualidad, humanistas, etc.) —la libertad de conciencia está presente en la Constitución, pero no existe una normativa que permita formalizarla para oponerse a ella, por ejemplo, en el marco de la objeción de conciencia—; y la ausencia de un organismo de control para la lucha contra las sectas.

Por un lado, se puede decir que hay un formato cristiano del texto, pero el texto no se respeta como lo vimos ya que hay entidades en el registro que no cumplen los requisitos —de hecho, hasta ahora no se rechazó ninguna entidad religiosa que pidió entrar—. Si las entidades que pudieran parecer religiosas no lo hacen, es porque existe un desconocimiento generalizado de las instituciones

⁶ Ver https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2011/08/110802_ultnot_peru_lima_curandero_craneos_humanos_jrg

⁷ Ver <https://www.iirsasur.com.pe/el-pueblo-de-los-brujos-huasao/>

y los conceptos en el Perú y también por la desconfianza hacia el concepto de religión, que en la mente de la gente se refiere a las formas históricas dominantes. No existe la idea del espesor del Estado, la idea de que entidades como un departamento ministerial o la defensoría del pueblo puedan tener una concepción extremadamente asertiva de la libertad de conciencia o de los derechos humanos. Aquí tenemos un fenómeno bien documentado de desconfianza en el Estado.

De hecho, por parte de los grupos que se mantienen al margen del proceso, existe una desconfianza general hacia el término «religión», incluso un rechazo, porque se refiere a las organizaciones institucionalizadas y a su relación con el Estado. Las espiritualidades y algunas religiones se entienden como fuerzas opuestas, desde un punto de vista político o social, a veces como contraculturas o como fuerzas de resistencia que son al mismo tiempo políticas, religiosas, culturales. Por el contrario, los grupos que rechazan la etiqueta de religión en otro contexto nacional se definen como tal a sí mismos en el Perú, para entrar y justificar su presencia, como religiones. Se puede citar a la Soka Gakkai, que en otros países se presenta como una «organización budista laica», que desarrolla una «filosofía» y se basa «en la fe en la humanidad, en los vínculos entre los seres humanos y con el planeta⁸», lo que parece hacer de ella un movimiento humanista, para clasificarla en lo que estaría excluido por definición de la esfera religiosa, según la definición de la ley, pero que, para beneficiarse del estatuto de la ley de 1905 en Francia, se define como un «movimiento religioso⁹». No es el lugar para entrar en el inmenso campo de la reflexión sobre los «nuevos movimientos religiosos» (Champion, 2000), sino constatar que el registro peruano de entidades religiosas, en su declarada ambición pluralista, no hace la partida entre las religiones y los nuevos movimientos religiosos¹⁰.

Sin embargo, se puede decir que entre la intensa variedad de los nuevos movimientos religiosos que se están implantando en el Perú se distinguen aquellos que tienen una estrategia internacional que busca el reconocimiento, de hecho, como entidades paraestatales —por lo que la exploración del estatus de las religiones no cristianas implica una investigación de estas religiones como globalizadas—. Su «historicidad» es, de hecho, un signo de su poder y expansión internacional, como en el caso de la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna (Hare Krishna), un grupo que a veces se reconoce como de linaje hindú, pero de reciente creación, y a veces no, y que en su autodefinición se niega a ser considerado como hinduista.

El Estado, que lanza campañas de promoción del estatuto legal, se encuentra con una evidente dificultad para atraer a los grupos que tendrían un lugar en él.

⁸ http://www.acep-france.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=594&Itemid=95

⁹ <https://www.soka-bouddhisme.fr/ressources/documentation-juridique/constitution-du-culte>

¹⁰ Hay que señalar que los nuevos movimientos religiosos (NMR) no tienen el mismo significado en Perú y en Francia. En Perú, se refieren a entidades evangélicas. Ver Amat y León Pérez & Cónodor Vargas (2022). Utilizamos aquí el término en el sentido más amplio e impreciso, como las corrientes que han surgido en la época contemporánea, y no en un sentido restringido para designar a las sectas.

Así, hay dos tendencias en los movimientos religiosos: los que quieren entrar en el proceso y los que se oponen. Tomemos el ejemplo de Sukyo Mahikari. Este movimiento globalizado se presenta de diferentes maneras dependiendo del país en el que quiere establecerse. Por ejemplo, en Senegal, se define a sí mismo como un grupo espiritual y se niega a ser llamado religión (Louveau, 2012). Esto le permite no tener que enfrentarse a la cuestión de la conversión, de lo contrario no tendría seguidores y entraría directamente en la competencia religiosa. Si, por lo tanto, el movimiento en el Perú reivindica la calidad de la religión, se basa en una estrategia de implantación internacional que no tiene nada que ver con el Perú. Lo mismo se aplica al bahaísmo, que, por ejemplo, en Francia, no se presenta como una religión, sino como una fe, pero que también puede evocar su historicidad (creada en el siglo XIX, establecida en la década de 1930, contaría con casi 40 000 seguidores en el Perú) y los Hare Krishna cuyo nombre también evita la noción de religión (Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna, llamada por su acrónimo inglés ISKON); para los movimientos Krishnaitas hay que señalar que solo ISKON goza de reconocimiento en el Perú, mientras que los demás están presentes y activos. Por lo tanto, ISKON ha pedido entrar en el estatuto y ha sido aceptado incluso sin cumplir con todos los requisitos, en particular a nivel doctrinal, en que otros del mismo movimiento no están registrados.

Nos preguntamos sobre las razones por las que los grupos religiosos o espirituales no buscaron acogerse al estatuto. En primer lugar, porque este estatus y su accesibilidad son poco conocidos, lo que justifica las campañas de promoción de la Dra. María Esperanza Adrianzen, directora de Asuntos Interconfesionales - Dirección General de Justicia y Libertad Religiosa en el MINJUS. En segundo lugar, los grupos renuncian debido a la carga burocrática del proceso en un país donde la informalidad es ampliamente dominante; además, algunos grupos se construyen como si estuvieran en oposición a lo que se reconoce. Finalmente, dado el dominio secular de la Iglesia católica, que se refleja en la definición de lo que es una denominación religiosa, estos grupos no se representan como «religiosos».

Además, los derechos religiosos de los pueblos nativos no se abordan, aunque constituyen una de las fuentes de identidad y trascendencia del Perú, en la historia milenaria de sus pueblos nativos. ¿Es esto estigmatización o ignorancia de esta forma de espiritualidad? La Iglesia católica ha aportado su perspectiva sobre el tema a partir de la teorización del concepto de religión popular, que es una traducción de la inculturación. Los ritos agrarios andinos, por ejemplo, y la cosmovisión que despliegan son plenamente reconocidos y aceptados, fomentados, pero como cultura. A estos ritos no se les reconoce una coherencia religiosa que les permita ser independientes de la religión católica. Hoy en día hay movimientos para la concientización de los ritos y la cosmovisión en la religión y la demanda de la eliminación de las referencias católicas. Por el momento, ninguno de estos grupos se ha constituido de manera que se exija su inclusión en el registro de entidades religiosas, cuya existencia se desconoce. El presente artículo no estudia las modalidades de esta sensibilización y demanda.

Ha permanecido en el inconsciente colectivo la idea católica que se forjó durante la colonia y la primera evangelización y que ahora, sin embargo, no sigue normando la agenda eclesiástica. Hoy, por el contrario, la Iglesia católica acompaña los ritos agrarios. En este sentido, la reinterpretación y apropiación de estos ritos se plasmaron en la homilía del Papa Juan Pablo II en Cuzco (3 de febrero 1985):

La Iglesia, en efecto, acoge las culturas de todos los pueblos. En ellas siempre se encuentran las huellas y semillas del Verbo de Dios. Así vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (Mama Pacha), no hacían sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban¹¹.

Sin embargo, los evangélicos que demonizan estos cultos y consideran que están engendrando poderes malignos y son en parte demoníacos —como el curanderismo (a veces llamado chamanismo según se practique en un contexto más tradicional o más globalizado, aunque la distinción es borrosa) o simplemente rituales aymaras según la expresidente de Bolivia¹²—. Este vocabulario surge en los relatos de conversión, que siempre están formateados, en los que los conversos cristianos describen su vida anterior, especialmente si eran curanderos y trabajaban con «espíritus», como si estuvieran bajo el signo de Satanás¹³. Por lo tanto, nos referimos aquí a la ambivalencia del derecho peruano, que, excluyendo el «satanismo» de las religiones reconocidas y de la colaboración con el Estado, recuerda sus orígenes católicos (los fieles «abjuraron de Satanás» en cada Pascua), y a la infinita diversidad de la sociedad peruana, cuyas prácticas mágicas son autorizadas e incluso fomentadas como un tesoro cultural¹⁴. Por lo tanto, parece que existe un abismo entre una concepción institucional de la religión regulada y una concepción social pragmática. En este sentido hay una continuidad entre el Perú del Patronato (real y republicano) y el Perú contemporáneo aconfesional. El propio Estado sigue teniendo una concepción pragmática, incluyendo en su registro de religiones los que saben «enseñar la patita».

6. EL CASO DE LAS «RELIGIONES» NATIVAS

Esta continuidad nos obliga a situar la cuestión de la no integración de las religiones nativas en la larga historia del sistema de patrones reales y luego republicanos, que duró hasta 1979, y reunió al Estado peruano y la Iglesia católica. Durante el período virreinal, la evangelización forzada se llevó a cabo, a veces, con violencia; no se consideró la posibilidad de no ser católico, para un peruano. Poco a poco

¹¹ Ver https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1985/documents/hf_jp-ii_hom_19850203_cuzco.html

¹² Ver <https://factual.afp.com/la-presidenta-interina-de-bolivia-llamo-satanicos-quienes-celebran-el-ano-nuevo-aymara>

¹³ Ver https://www.youtube.com/watch?v=jOMHiv_wt8g

¹⁴ Ver <https://lta.reuters.com/article/eeuu-elecciones-peru-chamanes-idLTAKBN2673A7>

se instauró una liberalización, con el reconocimiento de la libertad individual de religión (Lecaros, 2016b). La constitución de 1979 efectuó la separación de la Iglesia y del Estado, así como la incorporación constitucional del derecho a la libertad de conciencia y la libertad religiosa. Los ritos, espiritualidades y cosmovisiones, tanto en los Andes como en la Amazonía, se han perpetuado, sin embargo, a lo largo de los siglos, más o menos cristianizados según tuviera acceso la Iglesia (y el Estado) a las poblaciones, y los antropólogos católicos de la segunda mitad del siglo XX pusieron en marcha el concepto de religión popular para dar cuenta de lo que interpretaron como una síntesis que iba en la dirección de la teología de la inculcación: las poblaciones eran de cultura andina o amazónica y de religión católica. Hoy existe un movimiento que propone revertir la propuesta (Galinier & Molinié, 2006): las poblaciones serían de cultura católica y de cosmovisión (o religiosidad) indígena, lo que también da cuenta de más de cinco siglos en que el catolicismo era la religión declarativa, manifestada por bautizos y bodas, pero, en todo caso en las zonas rurales, excepcionalmente una religión de personas. En este sentido, la invocación al Dios todopoderoso de la Constitución, cuya confesión no se especifica, abarca una realidad global. En este conjunto «católico», la adhesión individual a los credos religiosos marca el retorno de lo religioso.

Realizamos entrevistas (noviembre y diciembre del 2020) a diferentes grupos indígenas que no quieren entrar en el proceso: con un representante del Hatun Ayllu Qorikancha —una «fraternidad espiritual» activa en la región del Cusco—, con un líder de las comunidades andinas y con una representante del Consejo de Ayllus y Panakas de Rimaqmarka, que han sido autorizados para realizar rituales en Pachacamac, un sitio arqueológico al sur de Lima y un centro de peregrinación prehispánico.

Nuestros interlocutores insistieron en el hecho de que hay una multitud de grupos, la mayoría de ellos informales, y que no hay unión ni unidad, ya que persiguen objetivos diferentes, más artísticos o más políticos¹⁵. Esta falta de unidad, que también se refiere a las características específicas de esta religiosidad, muy ligada al espacio y al tiempo, significa que es una unidad en la diversidad —unidad de la cosmovisión—, en la relación con la naturaleza, pero variedad de prácticas que no pueden ser reguladas ni formateadas: por ejemplo, la «deidad» Pachamama (madre tierra) de los Andes se convierte en Sachamama (vegetación madre) en la Amazonía. No hay una posible homogeneización, ni una base teórica: lo que cuenta es la existencia del *runa*, la persona y el espacio muy concreto en el que vive. Además, el elemento central de esta religiosidad es el *ayllu*, la familia extendida, y no los representantes piramidales (Pease G. Y., 2007). En realidad, esto es probablemente lo que queda del complejo religioso incaico donde cada *ayllu* tenía su lugar de culto y sus prácticas y enviaba, en fechas importantes, a representantes cualificados a los grandes santuarios. La religiosidad aquí dista

¹⁵ Aunque algunos intentan reunirse una vez al año, por ejemplo, los kurakas Taulichuko y Caxapaxa se reúnen alrededor de la huanca de la plaza mayor de Lima (que forma parte del antiguo Rimaqmarka —pueblo que habla—).

mucho de ser la «religión pura» a la que se refiere la definición legal de religión: por ejemplo, una reunión familiar en la que se mastica la hoja de coca no es un momento profano o el momento de ir a la chacra (en el campo) en fila india, con ciertas canciones. De hecho, estamos en un momento de transición. Por ahora, la mayoría de la gente es católica o evangélica y practica los ritos andinos. Existe un triple movimiento: de reivindicación de la autonomía religiosa de dichos ritos (no sabemos si esto conducirá a la constitución de una religión como tal; a imagen y semejanza, la labor de demonización de ciertas fuerzas fundamentalistas también impulsa esta toma de conciencia); la reivindicación cultural andina, en la que la parte católica de las fiestas está disminuyendo (fenómeno reforzado por el desarrollo del turismo y la acción del gobierno en este sentido); y la individualización, que hace que la gente se aleje de los compromisos religiosos colectivos y suntuarios hacia otras prioridades económicas.

En resumen, la definición de «religión» en la legislación peruana no es adecuada, no solo porque se establece a nivel de concepto y dogma, sino también porque el ritual andino penetra en la vida cotidiana como la máxima expresión espiritual que permite una interconexión con la energía de la madre tierra, donde el pueblo andino representa al catolicismo como una religión que se practica en la iglesia y se desprende del contexto.

Sin embargo, puede decirse que el éxodo rural y el asentamiento de *ayllus* enteros en las ciudades modifican profundamente esta religiosidad, normalmente vinculada a los ritmos de la tierra y la agricultura, y remodelan este culto en una forma que responde más a los requisitos legales. Lo que queda, sin embargo, es el modelo del *ayllu*, de la comunidad familiar, que lleva consigo su memoria en su condición de migrante (Osorio, 2008: 197). El ejemplo del *ayllu* de Lima es muy evocador. A finales de la década de 1980, la generación de los abuelos obtuvo el permiso para realizar rituales en fechas importantes (solsticios y equinoccios) en lo que hoy es el sitio arqueológico de Pachacamac (al sur de Lima), presentando un documento basado en el derecho consuetudinario¹⁶ para continuar su espiritualidad. Esta labor jurídica fue llevada a cabo por líderes que también participaron en reuniones internacionales, organizaciones aymaras y quechua, amazónicas, refiriéndose en este caso al derecho internacional. Estos rituales (con la posibilidad de ir al corazón del santuario, para pasar la noche allí) crean un precedente documentado, para que este *ayllu* pueda presumir de una anterioridad para continuar sus prácticas hasta hoy, lo cual no se obtiene para todos los grupos.

Es importante señalar que la autorización para llevar a cabo prácticas religiosas no la concede el Ministerio de Justicia (encargado del culto), sino el Ministerio de Cultura y que se han concedido mayores facilidades desde que este ministerio se creó en sustitución del Instituto Nacional de la Cultura. Existe una forma de

¹⁶ Ver la Ley General de Comunidades Campesinas N.º 24656 y el artículo 149 de la Constitución de 1993.

colaboración entre los *ayllus* de ciertas huacas de Lima, organizados como lo vimos, y el Ministerio de Cultura, en la medida en que el activismo espiritual y cultural también ha permitido rescatar y recuperar huacas que habían sido abandonadas y que forman parte del patrimonio de la nación. Como estas huacas a menudo se habían convertido en vertederos de basura, la acción también ayuda al medioambiente. Las familias gozan del apoyo de los arqueólogos. Dependen también de programas de inclusión en Lima (más por razones sociales) y de programas de cultura viva. El Ministerio de Cultura acepta generalmente los tranvías familiares, pero tiene algunas limitaciones vinculadas a la protección del patrimonio y al riesgo de vandalismo: los altares se instalan alrededor de los lugares sagrados, en una «zona ritual» sin acceso a los lugares propiamente dichos.

El grupo Cusqueño, que lleva años realizando sus rituales en los principales santuarios de la región del Cusco, trabaja en la recuperación de los espacios sagrados, físicamente como legado de su espiritualidad en relación con los templos incas y preincas. En particular, se trata de lograr una cogestión del Qorikancha, en Cusco, un centro religioso inca, con la Iglesia católica, que ha construido allí un convento y una iglesia desde la conquista, pero esta última no responde a la petición. También han enviado una carta al Papa pidiendo que el templo sea devuelto al culto andino¹⁷.

En ambos casos, no hay ningún deseo de ser reconocido como entidad religiosa, en primer lugar, porque el proyecto se inscribe más bien en el marco más general del pluralismo religioso en el Perú, a saber, los derechos humanos y el derecho a las culturas, de los que la religión forma parte. De hecho, estos colectivos, si bien practican diferentes formas de culto, tienen una agenda o estrategia más cultural, con la celebración de foros y reuniones con la participación de numerosos académicos, investigadores y actores de campo. En realidad, las reivindicaciones de estos grupos, que a menudo ni siquiera están constituidos como asociaciones civiles, se identifican más con el concierto de las luchas indígenas a nivel mundial, cuyos diferentes miembros no están vinculados a la religiosidad andina, sino a lo que se presenta como una religiosidad universal y fundamental, la de la relación con la «Madre Tierra». Estas diferentes espiritualidades comparten el hecho de no tener una teología, ni una formalización sistemática de sus creencias.

Interconectado con ciertas comunidades indígenas, grupos culturales, grupos de universitarios y líderes espirituales en diferentes países, no solo en América Latina, sino también en los Estados Unidos, Asia y Europa, Hatun Ayllu Qorikancha se basa más en los instrumentos internacionales que en la legislación peruana, incluyendo el *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. La declaración que reconoce «las aspiraciones de estos pueblos» insiste en la necesidad de «reparación», «restitución» de bienes y espacios. Además, el Estado se compromete a promover las manifestaciones culturales,

¹⁷ Ver <https://www.cna.org.pe/colectivo-hatun-ayllu-qorikancha-pide-al-papa-francisco-la-devolucion-del-templo-qorikancha/>

tradicionales, espirituales y religiosas y también a conocerlas. Sin embargo, no hay implementación de un trabajo de conocimiento de parte del Estado, que aquí depende de la sociedad civil.

Sin embargo, las personas que entrevistamos encuentran que, a pesar del apoyo proporcionado por el Convenio 169 firmado por el Perú, en muchas ocasiones las autoridades hacen oídos sordos y se niegan a dar permiso para utilizar los espacios públicos para los rituales. No es este el lugar para desarrollar este punto, pero hay que decir que el «derecho consuetudinario de los pueblos indígenas» reconocido constitucionalmente por el Perú en 1993 (artículo 149) implica un pluralismo jurídico (Sagástegui Urteaga, 2010). Como mínimo, su aplicación requeriría mucha reflexión.

Por consiguiente, la negativa a entrar en el proceso tiene varios niveles: la imposibilidad de unificar grupos y de homogeneizar las creencias en un sistema, lo que se hace en la invención de un «indio global», la búsqueda del autorreconocimiento o la concienciación que tiene por objeto participar en un proceso de «reestructuración nacional» basado en las raíces milenarias y la identidad cultural. Para este propósito, el marco «religioso» o incluso espiritual es demasiado estrecho (Galinier & Molinié, 2006; Molinié, 2022: 385). Por último, existe la idea de una relación con la naturaleza, de agrupaciones «naturales» en torno a familias organizadas libre y autónomamente, y en relación con el naturalismo reivindicado, que el sistema estatal no reconoce —se considera antinatural y no merece ser puesto legalmente dentro de él—. Se trata de una especie de inversión del estigma, con el deseo de mantener la autonomía y la libertad, frente a lo que, en la memoria colectiva, representa la dominación y la opresión absolutas.

En definitiva, ¿los pueblos «andinos» y «amazónicos» tomados en su sentido más amplio están privados de libertad de religión individual y colectiva? En efecto, allí donde el Papa Francisco hace de sus cosmovisiones una «semilla de fe», que invita a revalorizar frente a la prevalencia de la herencia «eurocéntrica», los grupos indígenas las reivindican como metafísica completa que prescinde de la revelación cristiana y la reclaman a nivel internacional, basándose en el Convenio 169 de la OIT: las poblaciones que viven en territorios de los que las empresas quieren extraer las riquezas del subsuelo protestan porque se violan sus derechos como pueblo, como seres espirituales. En el caso de muchas consultas previas, es en su religión en la que se apoyan. La existencia de espiritualidades y religiosidades es así reconocida internacionalmente como una herramienta jurídica vinculante para el Estado peruano firmante de estos tratados, aunque tenga dificultades para imponerse a nivel nacional. La inexistencia legal de dichas religiones y espiritualidades significa que hay conflictos que no se expresan como religiosos: por ejemplo, el uso de la coca contra las normas de erradicación del tráfico de drogas (Perú), el uso de sustancias alucinógenas en relación con la legislación sobre drogas, los rituales de nacimiento en relación con la protección de los derechos de los niños, la fertilidad de la tierra en relación con los métodos de planificación del gobierno. Hay que mencionar la Cordillera del Cóndor y el

Parque Nacional Ichigkat Muja¹⁸ o la construcción del Aeropuerto Internacional de Cusco en la región de Chincheros, que viola los derechos colectivos de las comunidades indígenas, que se pueden decir en parte espirituales: quisieron ser reconocidas como comunidad indígena —lo que no se logró en el caso de Chinchero—. En realidad, una comunidad indígena debe ser reconocida de facto si así lo solicita, ya que esta identificación se realiza mediante una declaración: el gobierno peruano no tiene derecho a no reconocerla si es autodeclarada. Y por eso fueron las manipulaciones las que impidieron que se forme una comunidad indígena y, más aún, las que impidieron que haya una consulta previa en Chinchero (García, 2019).

7. CONCLUSIÓN

Tenemos una doble dinámica. Por una parte, las religiones que se inscriben en el registro que aspiran a emular la situación de la Iglesia católica, colaborando y obteniendo favores del Estado, en particular en términos de exoneración de impuestos, colegios y eventualmente de capellanía. Estas denominaciones desean una presencia pública. Para algunas de ellas, en particular, las iglesias evangélicas que gozan de una buena organización, el estatuto representa una fuente de prestigio y de credibilidad. Puede inclusive formar parte de una plataforma para involucrarse en política. Por otro lado, están las denominaciones y las comunidades que no cumplen con los requisitos y/o no desean formar parte de la lista. El término «entidad religiosa», por vago que sea, sirve tanto para atraer ciertos movimientos religiosos como para disuadir a otros o bien dejar indiferentes a algunos.

El registro, que parece vinculante, no lo es. Los requisitos no necesariamente se tienen que cumplir y, además, si existen requisitos claros que se deben cumplir para ingresar al estatuto y cuya aplicación tiene excepciones, las entidades, una vez que han ingresado en él, no están sujetas a ningún tipo de control. Gozan de derechos, pero no tienen deberes. Las condiciones para su entrada tampoco incluyen la verificación de un posible control sectario. En general, la libertad religiosa excluye cualquier control por parte del Estado, que de todos modos no ha querido o no ha podido poner en marcha los elementos adecuados para luchar contra los autopropagandados «mesías» que se multiplican con esta liberalización de la religión bajo el signo del pluralismo¹⁹. Sin embargo, el parlamentario de Peruanos por el Kambio Moisés Guía Pianto presentó, durante la legislatura (2016-2021), un Proyecto de Ley (N.º 3449/2018-CR) (todavía no aceptado) que propone modificar la Ley N.º 29635, Ley de Libertad Religiosa, con la finalidad de prohibir iglesias con prácticas «autoritarias, abusivas y discriminatorias».

¹⁸ Ver <http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/Prensa/heraldo.nsf/Titulares2/8ef8c71aecf2f1e605257920005d00a7/>; <https://www.ocmal.org/recuperacion-del-area-acordada-del-parque-nacional-ichigkat-muja-o-mineria-disputa-activada-con-reciente-demanda-de-amparo/>; <https://www.servindi.org/actualidad/63038>

¹⁹ Ver <https://www.elconfidencialdigital.com/articulo/seguridad/investiga-similares-espanola-captada-Peru/20170612185307085655.html>

Agradecimientos

Quisiéramos agradecer al Dr. Tomas Gutiérrez, a la Dra. Raquel Gago, a la Dra. María Esperanza Adriánzén, así como a David Romero, por sus valiosos aportes para la elaboración de este artículo.

Referencias citadas

- ALARCO, G., 2012 – Planeamiento débil y captura del estado. In: *Perú hoy. La gran continuidad* (E. Toche, ed.): 57-77; Lima: Desco. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- ANDERSON, A., 2005 – Pentecostal and charismatic theology. In: *The modern theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918* (D. F. Ford & R. Muers, eds.): 589-607; Oxford: Blackwell Publishing.
- AMAT Y LEÓN PÉREZ, O. & CÓNDOR VARGAS, B. G., 2022 – *Propuestas y Estrategias Políticas de los Principales Nuevos Movimientos Religiosos en el Perú*, 160 pp.; Lima: Diakonia y Pan para el Mundo. Disponible en <https://www.diakonia.se/es/noticias/informe-sobre-nuevos-movimientos-religiosos-en-el-peru/>
- CHAMPION, F., 2000 – La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux. *Ethnologie française*, **30** (4): 525-533.
- DUBUISSON, D., 2020 – *L'invention des religions. Impérialisme cognitif et violence épistémique*, 235 pp.; París: CNRS éditions.
- DURAND, F., 2007 – *El Perú fracturado: formalidad, informalidad y economía delictiva*, 284 pp.; Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- FONSECA, J., 2018 – Conceptos básicos para comprender el mundo evangélico en el Perú. *Revista Argumentos, Edición 1, Año 12*: 34-41.
- GALINIER, J. & MOLINIÉ, A., 2006 – *Les néo-Indiens: Une religion du IIIe millénaire*, 329 pp.; París: Odile Jacob.
- GARCÍA, P., 2019 – Desarrollo turístico e identidad indígena: Cuzco y el nuevo aeropuerto de Chinchero. *Revista andaluza de Antropología*, **1** (17): 72-93. <https://doi.org/10.1279/RAA.2019.17.04>
- GARRARD-BURNETT, V., FRESTON, P. & DOVE, S. C., 2016 – Introduction to the Cambridge History of Religions in Latin America. In: *The Cambridge History of Religions in Latin America* (V. Garrard-Burnett, P. Freiston & S. Dove, eds.): 1-21; Cambridge: Cambridge University Press.
- GOGIN SIAS, G. E., 2006 – De las nuevas religiosidades urbanas: La Divina Revelación Alfa y Omega: Cristo vivió en Lima; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Tesis para optar por el título de magíster en Antropología.
- HUACO PALOMINO, M. A., 2009 – Le Pérou : de l'État catholique à l'État laïque ou pluriconfessionnel ? L'institution du « Patronat » au Pérou. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, **146**: 99-118.
- IHRKE-BUCHROTH, U., 2014 – *Religious Mobility and Social Aspirations of Neopentecostals in Lima, Peru*, 225 pp.; Munster: LIT Verlag.
- INTROVIGNE, M. & MELTON, J. G., eds., 1996 – *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, 355 pp.; Milán: Cesnur Di Giovanni.

- LECAROS, V., 2016a – *La conversión al evangelismo*, 235 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- LECAROS, V., 2016b – *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos. El caso del Perú en América Latina*, 259 pp.; Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- LECAROS, V., 2017 – Estudios de recorridos religiosos: los desafiliados en contexto. *Estudos de Religião*, 31 (3): 71-90.
- LECAROS, V., 2020 – Conversion as a Safe Way Out of Crime in Peru. In: *Lived religion, conversion and recovery* (S. Sremac & I. W. Jindra, eds.): 187-213; Nueva York: Springer. Palgrave studies in religion and societal challenges.
- LEVITSKY, S. & ZAVALATA, M., 2016 – Why No Party-Building in Peru? In: *Challenges of Party-Building in Latin America* (S. Levitsky, J. Loxton, B. Van Dyck & J. I. Domínguez, eds.): 412-439; Cambridge: Cambridge University Press.
- LOUVEAU, F., 2012 – *Un prophétisme japonais en Afrique de l'Ouest. Anthropologie religieuse de Sukyo Mahikari (Bénin, Côte d'Ivoire, Sénégal, France)*, 502 pp.; París: Karthala.
- LUCA, N., 2011 – *Les Sectes*, 128 pp.; París: Presses Universitaires de France.
- MARZAL, M. M., 2002 – *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, 602 pp.; Madrid: Trotta, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MOLINIÉ, A., 2022 – *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino*, 457 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- OSORIO, A., 2008 – Creación de una diócesis y espacio público en Lima sur. In: *Religión y Espacio Público* (C. Romero, coord.): 183-213; Lima: CISEPA, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- OSSIO ACUÑA, J., 2014 – *El Tahuantinsuyo Bíblico. Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*, 400 pp.; Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- PEASE G. Y., F., 2007 – *Los Incas*, 175 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROY, O., 2008 – *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, 275 pp.; París: Éditions du Seuil.
- RUDA SANTOLARIA, J. J., 2000 – Relaciones Iglesia-Estado. In: *La Religión en el Perú al filo del milenio* (M. M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez, eds.): 59-86; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SAGÁSTEGUI URTEAGA, P., 2010 – Derecho consuetudinario andino: necesidad de su estudio por investigadores jurídicos y aplicaciones; Lima: s.n.
- SEMÁN, P., 2019 – ¿Quiénes son? ¿Porqué Creen? ¿En qué creen? *Nueva Sociedad*, 280: 26-46.
- YALONETZKY, R., 2016 – Oferta religiosa judía en la ciudad de Lima. In: *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples* (C. Romero, ed.): 251-268; Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, Instituto Bartolomé de Las Casas, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.