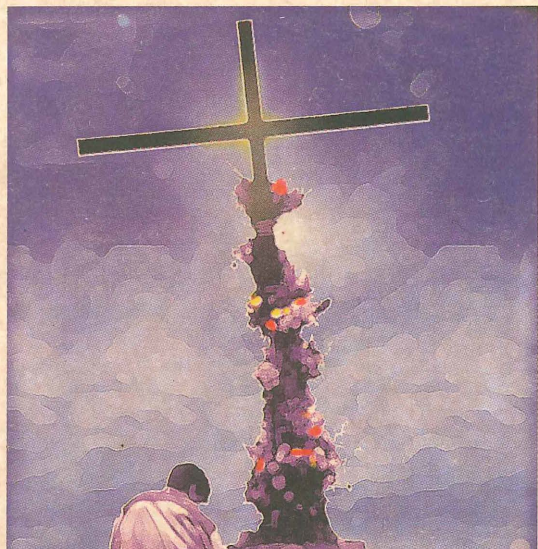


Manuel Marzal, SJ Catalina Romero José Sánchez
editores



Capítulo 3

LA RELIGIÓN EN EL PERÚ AL FILO DEL MILENIO



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2000

Primera edición: junio del 2000

La religión del Perú al filo del milenio

Carátula: Enrique Ottone

Copyright © 2000 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.

Telefax: 460-0872. Teléfonos: 460-2870, 460-2291, anexos 220 y 356.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052000 - 1732

Derechos reservados

ISBN: 9972-42-348-4

Impreso en Perú – Printed in Peru

Iglesia Católica y Poder Político en el Siglo xx

P. Jeffrey Klaiber, SJ

En este breve ensayo me propongo analizar la relación entre la Iglesia Católica y el poder político en el Perú durante el siglo xx. Por «poder político» entiendo el conjunto de fuerzas —los poderes del Estado, el ejército, los grupos de poder económico, etcétera— que influyen en todas las decisiones políticas importantes. Por lo tanto, «poder político» se refiere a una realidad más grande que el Estado en sí. Por su parte, la Iglesia también fue —y es— un actor «político» en el sentido general de la palabra, pero no de la misma manera que los otros protagonistas. El poder de la Iglesia, desde la época colonial hasta hoy, consiste en legitimar al orden establecido de grupos o de individuos. Hasta hace muy poco la Iglesia fue la única institución que gozaba de la confianza y de la estima de la mayoría de los peruanos, y por lo tanto, su aprobación o no aprobación del orden establecido fue considerada importante. Vamos a dividir el tema en cuatro etapas: repliegue y recomposición de fuerzas, 1855-1930; el laicado militante, 1930-1955; la Iglesia moderna, 1955-1988; y el viraje conservador, 1988- ?

1. Repliegue y recomposición de fuerzas, 1855-1930

Desde mediados del siglo pasado, la Iglesia se encontraba a la defensiva frente a fuerzas modernizantes en la sociedad peruana, específicamente el liberalismo, el positivismo y el protestantismo. En la Asamblea Constituyente de 1856, los liberales suprimieron el fuero

eclesiástico y los diezmos. Posteriormente, eliminaron otros privilegios de la Iglesia con la secularización de los cementerios (1869), el establecimiento del matrimonio civil (1897) y la legalización del divorcio absoluto (1930); sin embargo, los liberales no lograron una de sus metas más importantes, que era separar la Iglesia del Estado. En 1915 consiguieron su victoria más grande cuando el Parlamento eliminó artículo cuatro de la Constitución, por el cual se concedió la libertad religiosa a los no católicos.

El momento culminante del liberalismo anticlerical coincidió con la aparición del Partido Aprista y la Asamblea Constituyente de 1932-33. En la década anterior, el arzobispo de Lima, Emilio Lissón, había establecido vínculos muy estrechos con el presidente Augusto B. Leguía, quien, por su parte, apoyaba económicamente a la Iglesia. En numerosas ceremonias públicas Lissón nunca perdió oportunidad para elogiar al arquitecto del Oncenio. En una de estas ceremonias, Leguía fue nombrado por el nuncio «Caballero de la Suprema Orden Militar de Cristo». En varias oportunidades Leguía deportó a distintos críticos de su régimen. No obstante, el arzobispo mantuvo un silencio discreto frente a estas y otras acciones arbitrarias. En mayo de 1923 cuando Lissón intentó consagrar la nación al Sagrado Corazón de Jesús, Víctor Raúl Haya de la Torre, a la sazón rector de las Universidades Populares González Prada, organizó una marcha de protesta contra la ceremonia, que finalmente tuvo que suspenderse. Cuando Leguía cayó en 1930, Lissón fue llamado a Roma y nunca volvió al Perú.

La Asamblea Constituyente de 1932-33, dominada por sanche-
cerristas y apristas, ratificó los decretos de Sánchez Cerro con respecto al matrimonio civil obligatorio y al divorcio absoluto. Además, el artículo 85 de la nueva Carta negó el derecho del voto a los religiosos, y el artículo 100 declaró que los miembros del clero no podían ser elegidos al Congreso (Pareja Paz-Soldán 1954: 793-794, 796). Víctor Andrés Belaunde asumió la defensa de la Iglesia y de la religión en la Asamblea Constituyente. Según Belaunde, él propuso otorgar el voto a la mujer, pero la medida fue rechazada porque los enemi-

gos de la Iglesia temían que las mujeres fuesen dominadas por el clero; aunque se otorgó el voto femenino en las elecciones municipales (Belaunde 1967, tomo II: 791-792). En 1940 se cambió el régimen vigente del Patronato Nacional en la presentación de candidatos para obispos: hasta ese año era atribución del Congreso; en adelante lo sería del presidente de la república, hasta su abolición en la Constituyente de 1978-79.

Durante este largo período la Iglesia contó, además del Estado, con otros amigos y aliados. En líneas generales, las clases sociales que se identificaban con la Iglesia y la apoyaban eran, en primer lugar, los grupos sociales que buscaban orden y que añoraban los valores tradicionales como una manera de asegurar el bien común. Entre los amigos de la Iglesia estaban ciertos sectores la clase media, sobre todo de provincias, ciertas familias de vieja tradición y, sobre todo, la inmensa mayoría de las clases populares. Los liberales y otros grupos que cuestionaban la Iglesia representaban los grupos modernizantes identificados con el capitalismo moderno y que miraban como su modelo a los países más avanzados de Europa, especialmente a Inglaterra. Desde luego, Estados Unidos de Norteamérica asomaba cada vez más como el modelo por excelencia. En general, durante este periodo los mandatarios se consideraban amigos de la Iglesia. Manuel Pardo, el fundador del civilismo, invitó a la Iglesia a participar en sus proyectos modernizantes, que incluían el de la modernización. A través de su esposa, invitó a las religiosas del Sagrado Corazón a fundar la Normal de San Pedro, más tarde reubicada en Monterrico. Posteriormente, Nicolás de Piérola, un representante de las clases medias de provincias, buscó el apoyo de la Iglesia para integrar la selva a la nación. Ya hemos visto que Augusto B. Leguía era una figura más ambigua porque socavó el régimen democrático para convertirse en un dictador civil.

La Iglesia, por su parte, no se opuso a la modernización en sí, sino a los valores subyacentes en algunos proyectos modernizantes. Por un lado, no simpatizaba especialmente con la gran oligarquía azucarera que, en opinión de Víctor Andrés Belaunde, no era sino una

«plutocracia». En realidad, la gran oligarquía de la República Aristocrática, como las clases medias asociadas al capitalismo comercial, era indiferente frente a la religión y la Iglesia. Por otra parte, los nuevos grupos de protesta social que se oponían a la oligarquía —anarquistas, marxistas y apristas—, se inspiraban en ideologías que prescindían o rechazaban abiertamente la religión. Finalmente, la Iglesia se opuso a la libertad religiosa, entre otros motivos, por la obvia razón de temer la presencia protestante, que representaba la competición abierta a su hegemonía como única expresión del cristianismo.

Pero la fuerza política que más temor suscitó a la Iglesia fue el APRA, en parte porque fue el primer movimiento de masas en el Perú. El APRA tuvo una postura ambigua ante la Iglesia, suficientemente ambigua para mantener los temores en alerta. Aunque los dirigentes apristas apelaban abiertamente a la religión para apoyar su causa, el culto mesiánico en torno a Haya de la Torre, más los rasgos claramente fascistas del partido, convirtieron el APRA en una fuerza que hacía la competencia a la religión y la Iglesia. Efectivamente, en los años de lucha y de persecución el APRA fue, para muchos apristas, una especie de religión civil (Klaiber 1980: 168-181). En ese sentido, es importante recalcar que la crítica de la Iglesia al APRA y al marxismo no se dirigía a sus tendencias modernizantes, ni mucho menos a su defensa de la democracia, sino a sus tendencias totalitarias.

Sin embargo, la Iglesia nunca cerró formalmente la puerta al APRA. Siempre hubo contactos y encuentros que constituían una especie de diálogo. En realidad, la Iglesia se encontraba entre dos presiones fuertes, el APRA y el marxismo, por un lado, y por otro lado, las clases económicamente dominantes y las fuerzas armadas, que se alían para defender el orden establecido. Carlos Astiz presentó la tesis interesante de que la oligarquía peruana no necesitaba elaborar su propia ideología, porque la Iglesia ya había cumplido ese servicio para ellos (Astiz 1969: 174-175). Efectivamente, muchos portavoces del poder económico descubrieron en la religión un pretexto para mantener el orden establecido. En su obra *Liquidación del novecientos*, Luis Alberto Sánchez acusa a la oligarquía y sus defensores (sin

duda tenía en su mente a José de la Riva-Agüero) de haber recurrido a la religión para justificar la represión y la instalación de regímenes militares. Ayer, observa Sánchez cuando escribía en los años treinta, muchos de ellos eran liberales o positivistas que criticaban a la religión; pero, ahora, recurren a la religión para aplastar sus enemigos (Sánchez 1973: cap. 11).

En este sentido, la Iglesia intentó evitar, especialmente después de su experiencia con Leguía, identificarse demasiado estrechamente con algún régimen y condenar excesivamente a los opositores de los gobiernos militares. Pedro Pascual Farfán, arzobispo de Lima entre 1933 y 1945, declaró en una entrevista del año 1936 que había «buenos cristianos en todos los partidos» (*El Amigo del Clero*, junio de 1936: 60). Pero las relaciones con el régimen de Sánchez Cerro, que decretó la obligatoriedad del matrimonio civil y el divorcio absoluto, fueron más bien tensas. Sánchez Cerro, un caudillo popular, no tenía ningún afecto especial por la Iglesia, que había legitimado tan explícitamente a Leguía, a quien él había derrocado, aunque cumplió con la formalidad de estar presente en todas las misas oficiales tradicionales. En cambio su sucesor, el general Oscar Benavides, fue más prudente en su trato con la Iglesia. A través de su esposa auspició varias obras educativas y sociales de la Iglesia, y su hija estudió durante un tiempo con las religiosas de Santa Úrsula. De una forma más visible, dio su apoyo para el Primer Congreso Eucarístico Nacional que se celebró en 1935.

En este Congreso se puede percibir la naturaleza ambigua de la Iglesia ante el poder político en esa época. Aunque dicho Congreso no tenía oficialmente carácter político, sirvió para expresar claramente, a través de sus ritos y símbolos, quién legitimaba a quién. Durante la celebración del Congreso, en el que participaron más de doscientos mil hombres, mujeres y jóvenes, comulgaron el presidente Benavides y todo su gabinete, además de varios centenares de soldados. Los oradores principales fueron Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva-Agüero, conocidos críticos del APRA, mientras que Haya de la Torre y los dirigentes del partido más grande en la historia del país, vivían

exiliados, encarcelados o en la clandestinidad. Por otra parte, en el Congreso no se llamó la atención por la falta de democracia, ni hubo palabras de censura por la supresión de los derechos civiles. Pero los símbolos decían todo: el poder militar con ciertos sectores de los civiles, en unión piadosa ante la presencia de la Iglesia.

Los apristas respondían con sus propios gestos tomados del mismo tesoro de símbolos cristianos. En 1932 el dirigente aprista de Huaraz, Carlos Phillips, antes de ser fusilado por el ejército, gritó : «¡Que Dios salve mi alma, y solo el APRA salvará al Perú!» (Klaiber 1980: 173-174). Cierro esta etapa señalando que con el presidente Manuel Prado, exalumno de los jesuitas, la Iglesia no tuvo mayores problemas.

2. El socialcristianismo (1935-1955)

El fruto principal del Congreso Eucarístico fue la creación de la Acción Católica Peruana. En realidad, ya existían muchos grupos precursores fundados en los colegios católicos, o surgidos en torno a ciertas parroquias o en ciertos centros católicos. Muchos de los dirigentes de la Acción Católica —Héctor Cornejo Chávez, Luis Bedoya Reyes y Ernesto Alayza Grundy, por ejemplo— fueron también, como en el resto de América Latina, los fundadores de la Democracia Cristiana. Otros llegaron a ser sacerdotes, como José Dammert Bellido, Gustavo Gutiérrez y Luis Vallejos Santoni. Pero el laico que encarnó más visiblemente los ideales de la Acción Católica —César Arróspide— no entró en la política ni siguió la carrera eclesiástica, sino que se dedicó a construir una asociación de laicos militantes, respetuosos de la jerarquía pero libres de la injerencia paternalista del clero. La Acción Católica también contaba con sacerdotes amigos que entendían cuál era la misión de los laicos. Entre ellos destacan Gerardo Alarco, Amelio Placencia y, desde luego, José Dammert y Gustavo Gutiérrez, quienes habían salido de las filas del laicado militante. En este sentido, la Acción Católica representó una transición de una Iglesia notablemente conservadora hacia otra de mentalidad moderna y más sensible socialmente.

En los años de la persecución antiaprista, la Acción Católica atrajo a muchos jóvenes que querían el cambio social y la democracia, pero sin las tendencias totalitarias que caracterizaban al partido de Haya de la Torre; ellos hallaron su portavoz principal en Víctor Andrés Belaunde. En sus distintas obras, especialmente en *La realidad nacional* (1930), Belaunde definió al Perú como una nación mestiza y católica, aunque tolerante de otras confesiones cristianas. Al mismo tiempo, propuso como ideal político una democracia basada en valores cristianos. Criticó duramente a la «plutocracia» azucarera del norte y en cambio alabó a los pequeños propietarios de Arequipa por su sentido de «señorío», es decir, por su sentido de *noblesse oblige* con respecto a las clases bajas. También defendió el concepto de la autonomía local frente al dominio de Lima, una ciudad aristocrática y desdenosa del resto del país. En otras palabras, Belaunde propuso como modelo para el Perú un país pluralista, democrático y moderno.

En cambio, otros católicos militantes de la época, aunque en menor número, encontraron su portavoz en José de la Riva-Agüero, amigo de Belaunde, pero de ideas políticas diferentes. Riva-Agüero, en la línea de Bartolomé Herrera, era admirador del incanato y del régimen colonial por su sentido de autoridad y de orden. Según este esquema, el catolicismo desempeñaba un papel importante como una fuerza de cohesión social y de unidad nacional. Pero Riva-Agüero fue admirador también del Benito Mussolini de la primera etapa, que solucionó el problema entre el Estado italiano y el Vaticano, y de Francisco Franco. Belaunde y Riva-Agüero representaron dos visiones del catolicismo: el primero, la socialcristiana inspirada en las encíclicas sociales, y el segundo, un integrismo católico inspirado en el modelo de la cristiandad medieval o, más bien, de la cristiandad colonial. En cierto sentido, Belaunde expresó los sentimientos de los católicos de las nuevas clases medias, que habían superado su fobia al liberalismo porque habían aceptado plenamente la democracia moderna como parte de su ideario. En cambio, Riva-Agüero representó a las clases altas, que preferían el orden en vez del cambio social. Los dos grupos apelaban al catolicismo para fundamentar sus ideas.

Finalmente, los socialcristianos encontraron en la figura de José Luis Bustamante y Rivero un símbolo de unión. El abogado arequipeño fue católico practicante, creyente en la democracia y dotado de sensibilidad social. En 1947, en torno al mandatario, los jóvenes socialcristianos crearon la «Agrupación Demócrata Cristiano»; y en 1948, con el fin de respaldar a Bustamante, asediado por fuertes presiones desde la derecha y la izquierda, fundaron el «Movimiento Popular Democrático». Pero, finalmente, Bustamante fue derrocado a causa de esas dos presiones —el APRA que crecía en fuerza y beligerancia, y la derecha política, alentada por *El Comercio* que magnificaba los delitos del APRA con el fin de marginarlo del poder.

Con el derrocamiento de Bustamante en octubre de 1948, todas las agrupaciones políticas fueron puestas fuera de la ley. Pero fueron los socialcristianos, y no los apristas, los que tomaron la primera iniciativa de oposición organizada contra la dictadura de Odría. En 1950, cuando Odría desconoció la candidatura del general Ernesto Montagne, los socialcristianos de Arequipa, encabezados por Javier Belaunde, se levantaron. Entre otros protagonistas que participaron en el movimiento de Arequipa figuraron Enrique Chirinos Soto, Jorge Bolaños, Roger Cáceres y Héctor Cornejo Chávez. Finalmente, en setiembre de 1955 en Arequipa y en octubre del mismo año en Lima, los socialcristianos fundaron los primeros núcleos del partido. En enero de 1956 se unieron en Lima en un partido nacional. Aunque la Democracia Cristiana peruana nunca llegó a ser un partido electoralmente grande (ganó el 2,89% del voto nacional en 1962), su influencia intelectual ha sido muy grande. Dio origen a una izquierda católica en los años sesenta, y en buena medida la ideología del régimen velasquista («ni comunista ni capitalista») se inspiró en la Democracia Cristiana. En 1966 Luis Bedoya Reyes, el popular Alcalde de Lima, se separó del partido y fundó el Partido Popular Cristiano, que llegó a ser electoralmente más importante que el liderado por Cornejo Chávez. En la mayoría de las elecciones, a partir de su fundación obtuvo cerca del 10% del voto nacional.

La aparición de la Democracia Cristiana rompió para siempre el binomio «católico-conservador». Los demócratacristianos exigieron

reformas sociales tan radicales como las que propusieron los apristas en su primera etapa. Ellos ayudaron a la Iglesia en general a dejar atrás su conservadurismo y adoptar posturas más avanzadas. Sin embargo, el hombre que captó la imaginación popular no fue un demócratacristiano, sino Fernando Belaunde Terry, fundador del Partido de Acción Popular. En las elecciones de 1956, 1962 y 1963, Acción Popular logró establecerse como un partido de masas, capaz de competir con el APRA. Al igual que la Democracia Cristiana, pero a diferencia del partido de Haya de la Torre, Acción Popular contó con la simpatía de la Iglesia. El fundador del nuevo partido era sobrino de Víctor Andrés Belaunde, y el partido mostró ser ampliamente democrático. En realidad, la Iglesia podía sentirse cómoda con los dos partidos, la Democracia Cristiana y Acción Popular. En las dos había católicos militantes que en distintas maneras representaban las nuevas líneas de la misma Iglesia, a punto de experimentar una gran transformación en el Concilio Vaticano II.

3. La Iglesia moderna (1955-1988)

Los obispos durante la época de la lucha antiaprista, de Sánchez Cerro a Odría, tuvieron una política de cautela y reserva frente al Estado. Aunque no eran simpatizantes de gobiernos militares, tampoco veían con agrado al APRA, la única alternativa organizada seria en el país. En cambio, con la aparición de los nuevos partidos centristas, la Democracia Cristiana y Acción Popular, los obispos pudieron tomar una posición mucho más decidida en favor de la democracia y la reforma social. El prelado que ocupó el lugar central en las siguientes etapas en la historia del Perú fue Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima entre 1955 y 1990. Aunque le tocó la etapa final de la época de Odría, los vientos de la modernización y el cambio social ya estaban sacudiendo toda América Latina y la misma Iglesia. Landázuri fue primado y símbolo más visible de la Iglesia durante el segundo gobierno de Manuel Prado (1956-1962), los dos gobiernos de Fer-

nando Belaunde Terry (1963-1968; 1980-1985), los regímenes militares (1962-63; 1968-1980) y, finalmente, el gobierno de Alan García Pérez (1985-1990). Fue, además, primado de la Iglesia peruana durante una época de grandes cambios en la misma Iglesia: el Concilio Vaticano II (1962-1965) y las reuniones episcopales del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), Medellín (1968) y Puebla (1978), ocurrieron durante su gestión. En las dos reuniones ocupó puestos claves

La relativa armonía entre el Estado y la Iglesia durante toda esta época se debe a tres factores: la influencia del Concilio Vaticano II, los cambios en la Iglesia latinoamericana y la figura de Landázuri. Durante el Concilio, la Iglesia legitimó formalmente los valores y las realizaciones más positivas de la cultura occidental: la democracia, el pluralismo —que incluía la libertad religiosa para todos— y los derechos humanos. Hasta ese momento, los grupos de poder en el Vaticano representaban a la antigua Europa católica (principalmente del sur), todavía en pie de lucha contra el liberalismo y el protestantismo. Comenzando en el pontificado de Pío XII y sobre todo en el de Juan XXIII, la Iglesia abrió sus puertas a los valores positivos de las democracias occidentales, cuyos grandes modelos eran históricamente países protestantes: Estados Unidos e Inglaterra. Además, las nuevas democracias que conformaron la Comunidad Europea en 1958 eran creaciones de los distintos partidos demócratacristianos. En este nuevo escenario, el antiguo integrista católico de la Edad Media no tenía cabida. En el Concilio Vaticano II, la Iglesia finalmente hizo su paz con el mundo moderno.

En cuanto a la Iglesia latinoamericana, esta experimentó durante este tiempo notables cambios. Los socialcristianos hicieron una labor previa para sensibilizar al resto de la Iglesia sobre los grandes problemas sociales del continente. Los dirigentes de la Acción Católica Peruana organizaron la Tercera Semana Interamericana de la Acción Católica en 1953, no en Lima ni Arequipa o el Cuzco, sino en Chimbote, con el fin de encarar en los problemas sociales y la pobreza real. La Primera Semana Social, realizada en 1959, fue organizada

prácticamente por militantes y veteranos de la Acción Católica. El nuevo arzobispo de Lima, que sintonizaba totalmente con la nueva mentalidad, anunció en 1957 la creación de la «Misión de Lima» para atender a los barrios marginales que rodeaban la capital. En 1958, la Conferencia Episcopal publicó *Carta Pastoral del Episcopado Peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú*. En ella, los obispos hicieron un llamado a favor de un cambio social profundo y se refirieron a la «afluencia de riqueza en pocas manos» como una de las causas de la pobreza. Este documento puede considerarse la Carta Magna de la Iglesia peruana acerca del cambio social.

En cuanto a Landázuri, este tenía las dotes personales necesarias para afrontar los múltiples retos que se presentaban en esa época: mente abierta, disponibilidad para dialogar, sensibilidad frente a las tradiciones del pueblo y, al mismo tiempo, preocupación social. Enfrentó cada cambio de gobierno, y cada crisis nacional, con serenidad y prudencia. Sobre todo, evitó el sectarismo: buscó la unión por encima de todo y no favoreció a ningún grupo sobre otro.

Naturalmente, no tuvo mayores problemas con el segundo gobierno de Manuel Prado ni con el primero de Fernando Belaunde. Su postura en favor de la democracia y la reforma social facilitó el diálogo con el régimen acciopopulista (respaldado por los demócratacristianos). El golpe militar de 1968, dirigido por el general Juan Velasco Alvarado, constituyó la primera crisis grande para la Iglesia después del Concilio. En el resto de América Latina, los militares tomaron el poder para salvar al respectivo país del comunismo. Pero, bajo la bandera de la Doctrina de la Seguridad Nacional, los dictadores del nuevo ciclo militar no solo suprimieron la democracia y el Estado de Derecho, sino que también emplearon el terrorismo desde el Estado para perseguir a sus enemigos. En estos casos, la Iglesia se convirtió en un refugio para los perseguidos; y finalmente, ella misma fue un blanco de ataque. Sacerdotes, religiosas, laicos comprometidos y algunos obispos pagaron con sus vidas su defensa de los derechos de otros, especialmente de los pobres.

Pero el Perú constituyó un caso singular: los militares optaron por realizar reformas, muchas de las cuales habían propugnado du-

rante años los partidos de centro y de izquierda. Incluso permitieron la libertad de prensa, aunque «parametrada» en los primeros años. Los militares mismos se acercaron a la Iglesia con el fin de pedir asesoramiento. Dos sacerdotes jesuitas, con el pleno consentimiento de la jerarquía, participaron en el plan de reforma educativa. Otro jesuita, el sacerdote Juan Julio Wicht, trabajó en el Instituto Nacional de Planificación. El general Fernández Maldonado resaltó la coincidencia entre los planteamientos sociales de la Iglesia en la Asamblea Episcopal de Medellín, que se realizó un mes antes del golpe de 1968, y los planteamientos de los militares (Klaiber 1996: 404).

En efecto, el cardenal Landázuri y la Conferencia Episcopal tomaron una decisión comprometedora, que les costaría el favor de sectores importantes de las clases medias: la de apoyar públicamente las reformas de los militares, aunque es cierto que lamentaron la pérdida de la democracia. La política de la Iglesia consistió en ofrecer asesoramiento al gobierno en aras del bien común y en concientizar al pueblo sobre las reformas; y, al mismo tiempo, en fiscalizar a los militares con respecto a los derechos humanos. En general, la Iglesia evitó la crítica pública, valiéndose de canales más bien privados o familiares. Entre otros ejemplos, puede recordarse al general Montagne: premier durante los primeros años del régimen velasquista, era cuñado del cardenal Landázuri. Varios generales del gobierno eran exalumnos de colegios religiosos, y nueve de los once miembros del COAP (Comité de Asesoramiento de la Presidencia), que funcionó como el gabinete de Velasco, eran cursillistas. Después de su enfrentamiento con el general Artola (al que me referiré después), monseñor Bambarén, el «Obispo de los pueblos jóvenes», fue percibido como una especie de aliado especial del régimen. Pero tal percepción era una simplificación creada por la prensa y por los críticos del gobierno militar. En realidad, Bambarén promovía proyectos sociales en los mismos pueblos jóvenes donde SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) intentó organizar sus propios proyectos. En algunos aspectos sociales, la Iglesia y el gobierno coincidían; en

otros, sobre todo por las tendencias autoritarias del régimen, las discrepancias fueron cada vez más abiertas.

Hubo ciertas tensiones, tales como el célebre arresto del monseñor Luis Bambarén, en 1971, por el ministro del Interior, general Armando Artola, aunque este acabó siendo despedido por Velasco a causa de su temeridad. Algunos sacerdotes fueron deportados por su apoyo abierto a huelgas magisteriales organizadas por el SUTEP (Sindicato Único de Trabajadores en la Educación del Perú), el nuevo sindicato de los maestros. La expropiación de la prensa nacional en 1974 selló el fin definitivo del apoyo de la Iglesia hacia el régimen. Frente a las arbitrariedades del gobierno, que de hecho había perdido su rumbo, la Iglesia tomó una distancia cada vez más crítica. El ejemplo más claro fue la carta colectiva *Acompañando a nuestro pueblo* (setiembre de 1978) de los obispos del sur andino, que tuvo resonancia nacional. Por lo tanto, la caída de Velasco en agosto de 1975 fue recibida con alivio en la Iglesia como en el resto de la sociedad. La Iglesia buscó mantener buenas relaciones con el régimen del general Francisco Morales Bermúdez, un exalumno del Colegio de los Jesuitas, principalmente porque se presentó como un gobierno de transición hacia la democracia civil.

Fue justamente durante la llamada Segunda Fase del gobierno militar cuando se puso fin al Patronato Nacional. Durante la Asamblea Constituyente de 1978-79, en un ambiente de cordialidad, la Asamblea consagró la separación de Estado e Iglesia con una fórmula presentada por la misma Conferencia Episcopal. En realidad, desde el Concilio Vaticano II muchos pensadores de la Iglesia habían visto la conveniencia de la separación. Sin embargo, una cosa era la separación legal, y otra, la separación social. En realidad, la Iglesia seguía siendo una fuerza social para su capacidad de legitimar o deslegitimar el poder secular.

El régimen militar de Velasco polarizó el país notablemente. Esta polarización se sentía también al interior de la Iglesia. Desde la década de los sesenta habían surgido grupos radicales como ONIS (Oficina Nacional de Información Social), casi todos alentados por la teolo-

gía de la liberación, cuyo padre intelectual era el sacerdote Gustavo Gutiérrez. Pero además, en reacción a las reformas de los militares, también surgió una derecha católica, que se encarnó en grupos como Sodalitium Vitae Christianae, fundado en 1971. La punta de lanza fue la reforma educativa que pretendió, no tanto expropiar la educación privada, sino fomentar un ambiente más sensible socialmente en los colegios de clase media y alta. Los padres de familia, alentados por la prensa opositora, se organizaron para defender al sistema de colegios privados confesionales de las presiones del Estado. Esta oposición tan abierta fue uno de los motivos de Velasco para expropiar la prensa. Durante el régimen de Morales Bermúdez, las tensiones intereclesiales se suavizaron algo, pero era evidente que la época dorada de la Iglesia progresista ya había llegado a su término.

Las relaciones del segundo gobierno de Belaunde y el gobierno de Alan García Pérez con la Iglesia fueron inicialmente cordiales, pero muy pronto se enfriaron por distintos motivos. En el caso de Belaunde, sus seguidores no perdonaron a la Iglesia su apoyo al régimen militar. En 1984 el diputado Francisco Belaunde, hermano del Presidente, acusó al cardenal Landázuri de haber sido «cómplice» del régimen militar (Klaiber 1996: 499-500). En el caso del gobierno aprista, muchos apristas, que también vieron con malos ojos los vínculos entre la Iglesia y el régimen velasquista, acusaron frecuentemente a sus sectores progresistas de tener vínculos con los grupos subversivos. A pesar del esfuerzo de Alan García de cambiar la imagen del Partido Aprista («yo quiero ser Presidente de todos los peruanos»), el partido de Haya de la Torre seguía siendo bastante cerrado. Para muchos apristas, el criterio supremo seguía siendo «con el APRA o contra el APRA». A los defensores de ambos gobiernos les molestó mucho recibir críticas de la Iglesia por su violación de los derechos humanos. No obstante, ni Belaunde ni García tenían interés en ahondar demasiado las diferencias. Durante ambas gestiones, las visitas del Papa (1985 y 1988) galvanizaron a miles de peruanos a salir a las calles y plazas donde formaron concentraciones enormemente más grandes que las de los partidos políticos en sus momentos más triunfales. Era evidente que la Iglesia —sobre todo en la persona de Juan

Pablo II— tenía un poder de convocatoria que no poseía ningún grupo secular.

4. El viraje conservador (1988- ?)

La reacción conservadora, que apareció ya en la misma Conferencia Episcopal de Medellín, recibió un impulso importante en 1972 con el nombramiento de Alfonso López Trujillo como Secretario General del CELAM. López Trujillo, el arzobispo de Medellín, organizó una campaña sistemática contra la teología de la liberación y, durante la preparación de la Tercera Conferencia Episcopal en Puebla, realizada en 1979, hizo todo lo posible para silenciar o marginar a los sectores progresistas. En el Perú contó con el apoyo de obispos conservadores, que incluían a los del Opus Dei y a dos obispos jesuitas, Fernando Vargas Ruiz de Somocurcio y Ricardo Durand Flórez. Grupos laicales como Sodalitium Vitae Christianae aportaron la nota de la militancia juvenil a la campaña. Pero el suceso decisivo fue la elección, en 1978, de Karol Wojtyła como Juan Pablo II. Desde entonces, el Papa polaco ha nombrado, sistemáticamente, a obispos conservadores en el mundo católico. Como resultado, los grupos conservadores se han sentido alentados y legitimados frente a los grupos progresistas que habían promovido, o que se habían formado a la luz de, las reformas del Concilio Vaticano II.

Con la elección de Ricardo Durand Flórez en 1988 como presidente de la Conferencia Episcopal, los conservadores lograron establecer su hegemonía en la jerarquía peruana. Ese año, el cardenal Landázuri, presidente de la Conferencia Episcopal desde 1956, no se presentó como candidato porque no podía reunir los votos necesarios. Durand, obispo del Callao y antes arzobispo del Cusco, se había encontrado originalmente entre los moderados, pero con el tiempo se convirtió en una de las voces más vehementes contra la teología de la liberación. Durante un breve periodo (1991-93), los progresistas volvieron a primer plano cuando monseñor José Dammert, de

Cajamarca, fue elegido presidente de la Conferencia Episcopal. Su sucesor fue monseñor Augusto Vargas Alzamora, arzobispo de Lima desde enero de 1990, en reemplazo del cardenal Landázuri, que ya había renunciado dos años antes por límite de edad. Vargas Alzamora representó una línea más conservadora que la de su antecesor, pero todavía fue considerado entre los moderados en la época de Juan Pablo II.

El cambio conservador se observaba también en otros campos. En 1987, un visitador enviado por la Santa Sede mandó separar a las religiosas de los religiosos en las aulas del Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET) en Lima, bajo el argumento de que no podía haber mujeres en los cursos destinados a candidatos para el sacerdocio. Las dos visitas papales, en 1985 y 1988, remarcaron los cambios. La primera fue caracterizada por la espontaneidad y el entusiasmo de las muchedumbres. El mensaje social del Papa fue impactante y anuló los intentos de los conservadores para denunciar la teología de la liberación. En la segunda, controlada por los grupos conservadores, aunque el entusiasmo del pueblo común fue igualmente palpable, el tono y el ambiente fue más formal y clerical.

Por otro lado, los nombramientos conservadores no se notaron demasiado porque durante la época del terrorismo (1980-1992) fueron los sectores progresistas los que dieron la pauta por su valentía y creatividad al enfrentar la crisis. En las diócesis de Cajamarca y las diócesis del sur andino (menos el Cusco, bajo el arzobispo Alcides Mendoza), la Iglesia local había promovido la creación de catequistas según las líneas del Concilio y de Medellín. Muchos de estos catequistas militaron en las rondas campesinas que encabezaron la lucha contra Sendero Luminoso. En cambio, la arquidiócesis de Ayacucho, que era justamente el epicentro del problema, no se había renovado mucho desde el Concilio. El arzobispo Federico Richter Fernández-Prada (1979-1991) tomó algunas medidas, como, por ejemplo, la de invitar a grupos de religiosos de otras jurisdicciones eclesíásticas a ejercer una acción pastoral directa para apoyar al pueblo de Ayacucho; pero en general evitó tomar una postura clara y decidida en favor de

los derechos humanos. Su sucesor Juan Luis Cipriani, del Opus Dei, fue aún más enérgico en su rechazo a los grupos de derechos humanos, que él acusaba de interferir con la labor de pacificación de la zona.

En cambio, las diócesis progresistas crearon oficinas de derechos humanos, organizaron procesiones y marchas por la paz, y concientizaron al pueblo acerca de la importancia de practicar la solidaridad frente a la adversidad. En otras palabras, no solo legitimaron la lucha contra el terrorismo, sino que también animaron al pueblo a actuar según principios que respetaban la democracia y los derechos humanos. Por eso, aunque en el ámbito de la Conferencia Episcopal los progresistas estaban perdiendo numéricamente, por otra parte, solo ellos eran capaces de ofrecer al país un mensaje coherente y apropiado a la crisis del momento. Las cartas colectivas del episcopado de la época (*Perú escoge la vida, Paz en la tierra, Por una sociedad más justa y solidaria*, etcétera) eran obra principalmente de los obispos progresistas y sus asesores de CEAS (la Comisión Episcopal de Acción Social). Sin embargo, las divisiones internas entre los obispos quitaban fuerza a estos mensajes, y al mismo tiempo las voces de los progresistas fueron cada vez más neutralizadas.

En el ámbito nacional, la elección en 1990 del ingeniero Alberto Fujimori como presidente de la república abrió un nuevo capítulo en las relaciones entre la Iglesia, el Estado y la sociedad. Si bien las relaciones con los gobiernos de Belaunde y de García habían sido generalmente cordiales, interrumpidas por momentos de tensión, con Fujimori las relaciones se volvieron más problemáticas. En primer lugar, el nuevo arzobispo, Augusto Vargas Alzamora, dio la impresión de apoyar la candidatura de Mario Vargas Llosa para evitar la victoria de Fujimori y de sus supuestos seguidores evangélicos. Al enterarse de un volante criticando la religión católica, escrito supuestamente por evangélicos pro-Fujimori, el arzobispo mandó sacar, como una forma de hacer reparación, la procesión del Señor de los Milagros durante la segunda vuelta de la campaña electoral. Aunque el prelado limeño celebró posteriormente una misa de reconciliación, y congra-

tuló personalmente al Presidente electo, el daño ya estaba hecho. En adelante, sus relaciones con Fujimori oscilaban entre la cordialidad simulada y la desaprobación mutua mal disimulada. Pero, más allá de este incidente, que podría haber pasado a la historia como una anécdota pintoresca, hubo tres hechos de más peso que exacerbaron las relaciones: la política económica neoliberal, el programa procontrol de natalidad del gobierno, y las tendencias autoritarias de Fujimori y de los políticos en su entorno.

Al comienzo la Iglesia mostró su buena voluntad hacia el recién instalado gobierno, cuando decidió apoyar el Programa de Emergencia Social. Después de decretar un plan de austeridad en agosto de 1990, el gobierno anunció un plan de ayuda a los pobres que serían afectados por la eliminación de subsidios para ciertos alimentos básicos. A través de Cáritas del Perú en el ámbito nacional y de las distintas Cáritas locales, la Iglesia se dedicó a repartir ropa y víveres en barrios pobres. En realidad, muy poco de la ayuda prometida se materializó, un hecho que puso en tela de juicio las buenas intenciones del gobierno. Por cierto, la Iglesia criticó las políticas neoliberales del gobierno, asimismo la decisión de Fujimori de cerrar el Parlamento en abril de 1992. Pero estas críticas tuvieron poco impacto porque, entre otras razones, Fujimori gozaba de una popularidad que iba in crescendo debido a su éxito en dos campos: el económico y la lucha contra el terrorismo. En efecto, en sus dos primeros años el mandatario tuvo notable éxito en reducir drásticamente la tasa de inflación y en reinsertar el Perú en el sistema financiero internacional. Al mismo tiempo, dio varios golpes decisivos contra el terrorismo, como la captura de Víctor Polay, jefe del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, y la más espectacular de Abimael Guzmán, jefe de Sendero Luminoso, en setiembre de 1992. La Iglesia intentó influir en la nueva Carta Magna elaborada por el Congreso Constituyente Democrático, y aprobada en un referéndum nacional en 1993, sobre todo con respecto a la cuestión de la pena capital y el control de la natalidad. La reelección de Fujimori en 1995, con más de 60% de los votos, opacó las críticas de la Iglesia, que no parecía sintonizar con los deseos de la

mayoría de la población. Las asperezas entre Iglesia y Estado se hicieron más evidentes en torno a la cuestión del control de natalidad. En octubre de 1990, Fujimori anunció su intención de promover un plan nacional de control de natalidad. Al mismo tiempo, acusó a sus críticos en la Iglesia de tener ideas «medievales» (Resumen Semanal de Desco, 1 de noviembre de 1990: 4). Fortalecido con su reelección, volvió a la carga. En su discurso del 28 de julio de 1995, el mandatario anunció el inicio del nuevo plan de control de la natalidad. Poco después, en setiembre, el Congreso modificó la Ley Nacional de Población de 1985, que prohibía el aborto y la esterilización como métodos de control de natalidad. La ley modificada mantuvo la exclusión del aborto, pero ya no hizo referencia a otros métodos (*Normas Legales*, vol. CCXXXII, setiembre de 1995: 28). De hecho, aun antes de la modificación, a través del Ministerio de Salud el gobierno promovía una campaña extensa de control de natalidad en todo el país, que incluía la distribución gratuita de condones y de píldoras anticonceptivas, y otras prácticas como la ligadura de trompas, etcétera. Frente a las críticas de la Iglesia y ciertos legisladores, el mandatario respondió airadamente que le competía al Estado definir la política demográfica del país, no a la Iglesia (*Latinamerica Press*, vol. 27, 21 de setiembre de 1995: 1). En la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing, Fujimori llamó a los países de América Latina a formar un bloque contra la influencia del Vaticano en el control de la natalidad. Posteriormente, ante numerosas acusaciones de abusos en la aplicación de nuevo plan, el gobierno, sin reconocer una derrota, dio un paso atrás al reconocer la verdad de algunas de esas acusaciones (*La República*, 12 de abril de 1998: 8, 16).

No todos los obispos se solidarizaron con el cardenal, ni la mayoría de los otros obispos en la Conferencia Episcopal. Juan Luis Cipriani, Administrador Apostólico desde 1991 y desde Arzobispo de Ayacucho, públicamente apoyó la demanda de Fujimori en favor de la pena capital, y expresó, en numerosas ocasiones, su desdén hacia los grupos de derechos humanos. No permitió que CEAS (La Comisión Episcopal de Acción social) estableciera una oficina en su Arquidiócesis. Fue

miembro del Directorio de Foncodes (Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social, dependiente del Ministerio de la Presidencia) hasta 1998. En una sola área discrepó de las políticas del gobierno: el control de la natalidad. Más allá de la persona de Cipriani, es fácil comprender por qué había una simpatía mutua entre Fujimori y el Opus Dei: ambos exhibían tendencias autoritarias y paternalistas en su manera de ver el mundo y resolver problemas.

Al final del siglo xx y a comienzos del xxi, la Iglesia sigue teniendo un gran poder de convocatoria. Es cierto que sin duda la secularización ha mermado en algo su fuerza. Pero es interesante notar que, si en la época de Leguía hubo considerable oposición entre estudiantes, obreros y ciertos sectores de las clases medias contra las posturas políticas de la Iglesia, a medida que esta se distanció de sus vínculos demasiado estrechos con el poder, y se identificó con las aspiraciones democráticas del pueblo, recuperó una buena parte de su legitimidad. Los grupos de la Acción Católica ayudaron a la Iglesia a abrirse al mundo moderno.

En tiempo del cardenal Landázuri, la Iglesia logró sintonizar bastante con las clases medias y populares que buscaban el cambio social y la justicia. Durante el régimen militar, sectores importantes de estas clases perdieron confianza en la Iglesia por haber legitimado las reformas de los militares. En este caso, la actuación de la Iglesia respondió a los ideales propuestos por ella misma en Medellín y en los documentos del episcopado peruano. En los años posteriores al régimen militar, la jerarquía se volvía cada vez más conservadora. Pero, en conjunto, la Iglesia no perdió su capacidad de mostrar liderazgo moral durante la época del terrorismo, sobre todo en las diócesis bajo obispos progresistas. Finalmente, el régimen neoliberal de Fujimori ha tratado a la Iglesia más como a un rival irritante que como a un símbolo de la unidad nacional.

La Conferencia Episcopal en la época pos-Landázuri ya no proyecta la misma imagen de unidad y de liderazgo. Pero la Iglesia en el ámbito parroquial, en barrios de clase media y en barrios más pobres, sigue mostrando bastante dinamismo pastoral. Por eso, no es fácil medir la fuerza de la Iglesia en la sociedad en conjunto. Con todo, a la

luz de nuestra mirada retrospectiva, podemos ciertamente afirmar que, en la medida en que la Iglesia mantenga lo mejor del Concilio —la apertura pluralista, la compasión pastoral, y el espíritu de renovación— seguirá siendo durante mucho tiempo la fuerza social más importante del país.

Bibliografía citada

ASTIZ, Carlos

1969 *Pressure Groups and Power Elites in Peruvian Politics*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

BELAUNDE, Víctor Andrés

1967 *Trayectoria y destino: Memorias completas*. 2 Tomos. Lima: Ediventas.

FLEET, Michael y Brian H. SMITH

1997 *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*. Indiana: University of Notre Dame Press.

KLAIBER, Jeffrey

1996 *La Iglesia en el Perú*. 2.^a edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1877 *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988*. 2.^a edición. Lima: Universidad del Pacífico.

MECHAM, J. Lloyd

1966 *Church and State in Latin America*. 2.^a edición. Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press.

PAREJA PAZ-SOLDÁN, José

1954 *Las Constituciones del Perú*. Lima: Cultura Hispánica.

ROMERO, Catalina

1987 *Iglesia en el Perú. Compromiso y Renovación (1958-1984)*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas.

SÁNCHEZ, Luis Alberto

1973 *Balance y liquidación del novecientos*. 4.^a edición. Lima: Universo.