

Juan Carlos NALVARTE LOZADA

LA CULTURA POLÍTICA DE LOS CATÓLICOS DE
AREQUIPA Y SUS CAMBIOS DURANTE LOS
EPISCOPADOS DE MARIANO HOLGUÍN Y
LEONARDO RODRÍGUEZ BALLÓN, 1906-1980

*Tesis doctoral
dirigida por
María SAAVEDRA INARAJA*

CEU Escuela Internacional de Doctorado CEINDO
Universitat Abat Oliba CEU
Programa en Humanidades para el Mundo Contemporáneo
Línea HISTORIA Y SOCIEDAD

2021

*«Yo soy Rey», con acento sublime,
dijo el mismo en solemne ocasión:
su reinado social que redime
propaguemos con noble tesón.*

Mons. MARIANO HOLGUÍN, *Himno a Cristo Redentor*

Agradecimientos

Quiero expresar mi agradecimiento a mi familia, especialmente a mi amadísima Andrea, a mi pequeña María José, a Margarita, Juan, Concepción, Hermógenes, María del Rosario, Miguel Ángel, Cidanelia, Mario, María Ángela, Isabel, Pablo y Karel, por todo el amor que me sostuvo estos años y por el tiempo que les quité para poder realizar esta tesis.

Asimismo, esta investigación no habría tenido ningún fruto si no hubiera contado con el invaluable consejo de mi asesora, María Saavedra Inaraja, y de Ricardo Cubas Ramacciotti, que me recibió en Santiago de Chile y me ayudó muchísimo a enfocar mis ideas.

Las conversaciones con Fernando Valle, César Belan, César Sánchez, Rodrigo Villanueva Sardón y José Bellido no solo ampliaron el panorama de mi investigación, sino que inflamaron mis inquietudes y me animaron a continuar. Por eso les agradezco infinitamente.

También me encuentro en deuda con José Ignacio Urday Herrera, Javier Gutiérrez, Gonzalo Flores-Castro, Mauricio Rodríguez Camargo, Patricia Laurie, Roger Miller, P. Edgardo Albamonte, Álvaro Espinoza de la Borda, Gonzalo Gómez Zanabria, Mons. Javier del Río Alba, Fernán Altuve-Febres, Miguel Ayuso, P. Justino Cruz, Fray Pacífico Zegarra, P. Carlos Escudero, José Valdez, Eusebio Quiroz, Jorge Pacheco, José Corrales-Nieves, José Jiménez Mostajo y todos los alumnos que tuvieron que soportarme en clases hablando sobre la cultura política de los católicos y los obispos de Arequipa.

Debo agradecer también el apoyo de las siguientes instituciones: la Universidad Católica San Pablo, que me apoyó económicamente para poder llevar a cabo el doctorado, el CEINDO, el Archivo Arzobispal de Arequipa, la Biblioteca Municipal de Arequipa y la Universidad de los Andes, de Santiago de Chile.

Resumen

El marco de referencias y principios en el que se enmarca la enseñanza y actuación de la Iglesia peruana en la política hacia los años ochenta del siglo XX contrasta drásticamente con las referencias y principios que guiaban su actuar en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Muestra de ello es la distancia entre el fuerte carácter apologético y de lucha contra el «mundo moderno» de la enseñanza del obispo Mariano Holguín y la primacía de las aspiraciones de reforma social sobre las referencias a realidades ultraterrenas en la enseñanza del episcopado nacional en los años sesenta. Asimismo, resulta significativo que la idea que impulsa a los católicos arequipeños a participar en la política partidaria hasta los años treinta es la defensa de la Iglesia y la civilización cristiana, mientras que partidos como la Democracia Cristiana (1956) y el Partido Popular Cristiano (1966) solo encuentren en la doctrina social de la Iglesia un programa de promoción social sin ninguna implicancia espiritual. La presente tesis demuestra y analiza las causas y la profundidad de este cambio en la cultura política católica. Esto se logra a través del análisis de los actos y declaraciones de dos obispos de Arequipa, Mariano Holguín (1906-1945) y Leonardo José Rodríguez Ballón (1945-1980), así como del desenvolvimiento de los laicos arequipeños en la prensa y en la política partidaria.

Abstract

The framework of references and principles in which the Peruvian church's teaching and participation in politics were framed in the eighties of the twentieth century contrast drastically with the references and principles that guided its actions in the nineteenth century and the first half of the twentieth century. An example of this is the distance between the strong apologetic character and the struggle against the "modern world" in the teaching of the bishop Mariano Holguín and the primacy of the aspirations of social reform over references to otherworldly realities in the teaching of the national episcopate in the sixties. Likewise, it is significant that the idea that drives the arequipean catholics to participate in party politics until the thirties is the defense of the Church and the christian civilization, while parties such as the Christian Democracy (1956) and the Popular Christian Party (1966) only find in the social doctrine of the Church a program of social promotion without any spiritual implications. The present thesis demonstrates and analyzes the causes and depth of this change in the catholic political culture. This is achieved through the analysis of the acts and declarations of two bishops of Arequipa, Mariano Holguín (1906 - 1945) and Leonardo José Rodríguez Ballón (1945 - 1980) as well as the development of the arequipean laity in the press and in party politics.

Palabras claves / Keywords

cultura política católica – Iglesia peruana – Arequipa – Mariano Holguín – José Rodríguez Ballón – democracia cristiana – catolicismo social

Catholic political culture - Peruvian Church - Arequipa - Mariano Holguín - José Rodríguez Ballón - Christian democracy - Social Catholicism

Sumario

Resumen.....	5
Sumario.....	9
Introducción	13
I. ANTECEDENTES: GOYENECHÉ, HERRERA Y HUERTA.....	22
1.1. José Sebastián de Goyeneche.....	22
1.1.1. Breve semblanza biográfica	22
1.1.2. Goyeneche y la emancipación.....	23
1.1.3. Relaciones de la Iglesia con el nuevo Estado peruano	28
1.1.3.1. Patronato y regalismo.....	28
1.1.3.2. En defensa de la «República Católica»	31
1.2. Bartolomé Herrera	37
1.2.1. Breve semblanza biográfica	37
1.2.2. Liberalismo, soberanía y origen divino de la autoridad	39
1.2.3. Ultramontanismo y romanización	41
1.3. Juan Ambrosio Huerta	43
1.3.1. Breve semblanza biográfica	43
1.3.2. La lucha contra el mundo moderno	45
1.3.2.1. El gran enemigo: la masonería	51
1.3.2.2. El liberalismo católico	55
1.3.2. El orden social y político católico.....	57
1.3.2.1. Ante los errores del mundo, el Reinado Social de Cristo	57
1.3.2.2. El catolicismo social	60
1.3.2.3. El apostolado seglar	62
II. LA CULTURA POLÍTICA CATÓLICA EN AREQUIPA EN LOS TIEMPOS DEL OBISPO MARIANO HOLGUÍN.....	65
2.1. Breve semblanza biográfica	65
2.2. Secularización, denuncia y surgimiento del movimiento católico	67
2.2.1. Un contexto difícil.....	67
2.2.2. La voz de alerta de monseñor Holguín.....	71
2.2.3. Surgimiento del movimiento católico	84
2.3. La acción social de los católicos durante el episcopado de Mariano Holguín	87
2.3.1. Asociaciones laicales.....	87
2.3.1.1. Antecedentes.....	87
2.3.1.2. La Unión Católica	89
2.3.1.3. La Acción Católica.....	93
2.3.1.4. El Círculo de Obreros Católicos	98
2.3.2. La buena prensa	102
2.3.3. Otras obras de carácter social.....	106
2.3.4. Balance de la acción social de la Iglesia en tiempos de Holguín	107
2.4. Los católicos de Arequipa y la política partidaria en tiempos de monseñor Holguín.....	109

2.4.1. El Partido Católico de Arequipa y la defensa de la civilización cristiana	109
2.4.2. La posición de monseñor Holguín frente a la política católica partidaria y frente a los ataques de los liberales	113
2.4.3. Una síntesis del pensamiento político católico de Holguín: Los diálogos jocosos	119
2.4.4. La oposición del arzobispo de Lima a la formación de un Partido Católico	125
2.4.5. La respuesta de monseñor Holguín y de los católicos de Arequipa	129
2.4.6. La Unión Popular y el auge del socialcristianismo	134
2.4.7. El Frente Democrático Nacional: un cambio de paradigma	144
III. LA CULTURA POLÍTICA CATÓLICA EN AREQUIPA EN LOS TIEMPOS DEL OBISPO LEONARDO RODRÍGUEZ BALLÓN	148
3.1. Breve semblanza biográfica	148
3.2. Un contexto de cambios radicales	149
3.2.1. El panorama político peruano	149
3.2.2. El contexto social y cultural de Arequipa	152
3.2.3. La Iglesia: aggiornamento y Concilio	158
3.2.4. Posconcilio y crisis	165
3.2.5. La Teología de la liberación	168
3.3. La Iglesia peruana frente a una época de cambios	171
3.3.1. Una nueva sensibilidad	171
3.3.1.1. Los laicos	172
3.3.1.2. El clero	174
3.3.1.3. La Carta Pastoral del Episcopado Peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú, 1958	179
3.3.1.4. Las Semanas Sociales	181
3.3.1.5. Las cartas del episcopado nacional sobre temas políticos	183
3.3.2. La radicalización en la Iglesia peruana	189
3.3.2.1. La 36 Conferencia Episcopal de la Iglesia Peruana (1969)	190
3.3.2.2. ONIS	192
3.3.2.3. Documentos sociales y políticos del Episcopado Peruano en los setenta	195
3.3.2.4. La Iglesia peruana y el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada	198
3.3.2.5. Conflictos y tensión	201
3.4. Los cambios en la Iglesia de Arequipa	202
3.4.1. El aumento de la importancia de la cuestión social	202
3.4.2. Las cartas pastorales sociales y políticas del arzobispo de Arequipa	204
Carta pastoral con motivo de la Primera Semana Social del Perú (1959)	204
Carta frente al comunismo (1960)	206
Orientaciones sociales en el momento presente (1963)	208
Carta pastoral con motivo de sus bodas de plata episcopales (1968)	211
3.4.3. El clero en Arequipa	213
3.4.4. Conflicto	221
3.4.5. La Iglesia de Arequipa frente al comunismo	222

3.5. La acción social de los católicos durante el episcopado de Leonardo Rodríguez Ballón	228
3.5.1. Las asociaciones laicales y el asistencialismo católico	228
3.5.1.1. La Acción Católica y la UNEC	228
3.5.1.2. Cursillos de Cristiandad.....	232
3.5.1.3. CIRCA y la acción social en las parroquias	234
3.5.2. La buena prensa	235
3.6. La acción política de los católicos de Arequipa en tiempos de monseñor Rodríguez Ballón	236
3.6.1. El camino hacia la DC: Bustamante, El MPD (1948) y la Liga Democrática (1949)	236
3.6.2. El Partido Demócrata Cristiano (PDC)	241
3.6.3. El Partido Popular Cristiano (PPC).....	253
3.6.4. El PDC <i>cornejista</i>	257
3.6.5. Los católicos revolucionarios	261
Conclusiones	265
Bibliografía	272

Introducción

Se puede caracterizar a la Modernidad como un proceso de secularización de la sociedad y la cultura, aun sabiendo que muchos autores explican la Modernidad desde aspectos que no están relacionados directamente con la religión. Pero siguiendo el precepto de Dawson de que «la religión es la clave de la historia y es imposible entender una cultura a menos que entendamos sus raíces religiosas»,¹ creemos que estos aspectos, aunque no denoten un contenido religioso explícito, en el fondo sí se basan en premisas religiosas. Así por ejemplo las nuevas formas de socialización de la modernidad, o el liberalismo económico presuponen la exaltación del individuo y su entronización como el centro de la sociedad, esto a expensas de Dios como centro y fin de la sociedad. En este sentido nos parece válido entender a la Modernidad como proceso de secularización, como la irrupción de un nuevo sistema de referencias culturales, distinto a la visión teocéntrica de la Cristiandad medieval, que implica la pérdida de lo religioso en la sociedad, así como el significado social y cultural de las instituciones religiosas y la progresiva autonomización de las esferas de lo político, cultural, económico y religioso. En consecuencia, con la Modernidad la religión ya no articula la vida del hombre y se convierte en una opción más a elegir, por lo que la Iglesia ya no juega un papel importante en la sociedad.

En Hispanoamérica la Modernidad llegó tarde. Mientras la unidad religiosa de Europa se había quebrado y se iba adoptando la cosmovisión moderna secularizada (sobre todo a instancias de la Ilustración), el Imperio Hispánico se mantenía fiel a la fe católica y al ideal de una sociedad ordenada hacia Cristo. Cuando la Cristiandad había dado paso al equilibrio de naciones europeo, el Imperio Hispánico, sobre todo en la época de los Austrias, se había convertido en una especie de Cristiandad menor. A pesar de la aplicación de las reformas borbónicas, claro ejemplo de despotismo ilustrado, y la aparición de algunos pensadores introductores en América de las ideas ilustradas, la Modernidad no daría significativos pasos sino hasta la secesión de Hispanoamérica de la Monarquía Católica. Eso no significa que antes de esto no existiera un ambiente de relajación y tibieza espiritual instigado, sobre todo, por clérigos partidarios de la ilustración. Ambiente que fue propicio para las guerras civiles que terminarían con la separación de España.

Durante el siglo XIX, las élites liberales estuvieron en una constante lucha por la disminución de las facultades y propiedades de la Iglesia, la exaltación del individualismo, la introducción en el mercado global de las nuevas repúblicas

¹ Christopher DAWSON, *Historia de la Cultura Cristiana*, trad. Heberto Verduzco Hernández (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006), 37.

hispanoamericanas que hacía necesaria la destrucción de la sociedad corporativa y la entronización del Estado como única instancia de convocación pública. Entre avances y retrocesos la Modernidad irá tomando cuerpo en Hispanoamérica, moldeando las instituciones y ganando la mentalidad de las élites.

El magisterio de la Iglesia, sobre todo a partir del siglo XIX cuando el aspecto secularizador de la Modernidad se hace más patente en la cultura y la legislación, se mostró constante y coherentemente contrario a la Modernidad. Son frecuentes las condenas a presupuestos básicos del mundo moderno como la libertad de conciencia, de cultos y de imprenta (condenadas como libertad para el error o libertad de la perdición); el racionalismo; la soberanía del pueblo como fundamento del poder de la autoridad política que conlleva la autonomía de lo político y de lo jurídico de la religión, así como la absoluta politización de la vida y las injerencias de la autoridad políticas en la religión; el laicismo; el vaciamiento de la cultura occidental de los valores cristianos; el materialismo, etc.

La actual hegemonía de los postulados modernos como *forma mentis* del hombre contemporáneo genera, al intentar analizar la actuación de la Iglesia católica en la política en el siglo XIX y principios del XX, el riesgo de caer en el reduccionismo de ver en sus acciones (sobre todo en su rechazo a los postulados en los que se sustenta la política de la modernidad) un mero afán por mantener privilegios y espacios de poder según intereses puramente mundanos. Para evitar este riesgo, es imprescindible que quien se acerca a estudiar el actuar de la Iglesia en la historia entienda los fundamentos culturales, teológicos y filosóficos que subyacen en sus decisiones sociopolíticas. Es decir, es necesario entender el marco de referencias doctrinales dentro del que se mueve el actuar de la Iglesia en el aspecto político, esto es, su cultura política. Esto nos permitirá hacer inteligibles las acciones de la Iglesia como agente histórico.²

Sin embargo, a raíz de la permeabilización de la Iglesia, a mediados del siglo XX, por parte de corrientes que han asumido y promueven postulados propios de la modernidad política, se produce un cambio en este marco de referencias que genera un segundo problema para quien se acerque a analizar la actuación de la Iglesia en materia política. Si este cambio no es comprendido y se trata de examinar las distintas acciones y manifestaciones de la Iglesia en el siglo XIX y XX creyendo que

² SERNA y PONS explican este pudo de la siguiente manera: «... cuando actuamos, cuando hacemos algo, los demás nos entienden. Normalmente es así. Por eso, de muchas de las cosas que realizamos no debemos dar cuenta o no debemos explicarlas. ¿Por qué? Porque nuestros contemporáneos saben su significado: las hacemos en una situación reconocible en la que las reglas están claras, un contexto en el que los valores se comparten. Socializamos o aprender es justamente eso: identificar los distintos marcos de actuación sabiendo cuál es la conducta apropiada en cada caso, cuáles son las normas que aceptamos o no al realizar ciertas cosas. Pero dar con ese marco es también tarea prioritaria del historiador». Justo SERNA y Anacleto PONS, *La historia cultural. Autores, obras, lugares* (Madrid: Akal, 2013).

el parámetro para entenderlas y valorarlas es esta nueva cultura política, se estaría cayendo también en otro grave anacronismo.

De este modo, a inicios del siglo XX seguía vigente dentro de la iglesia católica peruana una cultura política que se oponía a la cultura política de la modernidad. Sin embargo, a lo largo del siglo XX esto va cambiando hasta aceptarse los postulados políticos modernos. El marco de referencias y principios en el que se enmarca la enseñanza y actuación de la Iglesia peruana en la política hacia los años ochenta del siglo XX contrasta drásticamente con las referencias y principios que guiaban su actuar en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Esto nos hace deducir que se operó un proceso de cambio de cultura política dentro del seno de la Iglesia peruana que es necesario identificar, describir y analizar.

En ese sentido, nuestra investigación tiene como objetivo entender, a través del análisis de los actos y declaraciones de dos obispos de Arequipa, Mariano Holguín (1906-1945) y Leonardo José Rodríguez Ballón (1945-1980), así como del desenvolvimiento de los laicos arequipeños en la prensa y en la política partidaria, los principios de la cultura política de la Iglesia a inicios del siglo XX, los grandes cambios que sufre y la configuración de una nueva cultura política hacia mediados del siglo pasado. Asimismo, pretendemos identificar las raíces y el desarrollo de este cambio de paradigma, lo que nos permitirá caracterizar y ampliar la visión histórica de las relaciones que se dan entre la Iglesia, el poder político, la sociedad y la cultura en Arequipa.

La presente investigación está delimitada temporalmente por el inicio del episcopado de monseñor Mariano Holguín (1906) y por el término del episcopado de monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón (1980). Este lapso tan extenso, que comprende tan solo dos episcopados, permite analizar una amplia gama de iniciativas y pronunciamientos de la iglesia arequipeña en una época de profundos cambios, que van desde la aparición y consolidación del catolicismo social a inicios del siglo XX hasta la radicalización marxista de ciertos sectores de la Iglesia peruana en los años sesenta y setenta, pasando por la oposición a medidas secularizadoras (libertad de culto, matrimonio civil, divorcio), la aparición de los partidos de masas, el ascenso mundial de ideologías totalitarias, el énfasis en la militancia del laicado, el nacimiento de la democracia cristiana y la recepción del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín.

Tradicionalmente el accionar de los obispos ha marcado el derrotero de la Iglesia. En ese sentido, la elección de los dos obispos como elementos que delimiten la investigación no es gratuita. La importancia de Mariano Holguín en la diócesis de Arequipa es más que notable. Ejerció un liderazgo incuestionable en el clero, y el rumbo de la Iglesia arequipeña durante la primera mitad del siglo XX fue marcado

por sus disposiciones y manifestaciones. Sin embargo, es significativo que no ocurra lo mismo durante el episcopado de Rodríguez Ballón y que en este exista una mayor dispersión en cuanto a los fines del movimiento católico y el actuar del clero. Este cambio de estilo en el manejo de la Iglesia y la menor gravitación del obispo en la diócesis son parte de los cambios que se dieron entre los sesenta y setenta. Por otro lado, esto también explica que en la investigación no se reseñe tanto la labor de Rodríguez Ballón como se hace con la de Holguín.

Asimismo, es importante aclarar que en la presente tesis no solo se ha reseñado y analizado el actuar y las declaraciones de los obispos, sino también del movimiento católico de Arequipa, a través de sus asociaciones, partidos y participación en la prensa. Debe entenderse por «movimiento católico» el esfuerzo y las acciones hechas individual o colectivamente con fines de apostolado por los fieles católicos. Este fenómeno está unido íntimamente con la participación laical que se empezó a intensificar en el Perú desde finales del siglo XIX con la aparición de las primeras asociaciones laicales de carácter apologético y de promoción social. En ese sentido, a pesar de que la casi totalidad de arequipeños profesaban la fe católica, solo a un pequeño porcentaje de ellos podríamos considerarlos como parte del movimiento católico o como laicos comprometidos.

La elección de la ciudad de Arequipa como ámbito geográfico de la investigación no solo obedece a la facilidad del acceso de las fuentes, sino también a que Arequipa, durante la república, se caracterizó por la acendrada piedad de su pueblo y su férrea militancia en defensa de las causas de la Iglesia. Esto quedó manifiesto en las revoluciones de 1856 y 1867, en la que los arequipeños se levantaron para impedir la promulgación de sendas constituciones que consideraban perjudiciales para la Iglesia. Asimismo, resulta revelador que los dos primeros cardenales del Perú sean arequipeños (Guevara y Landázuri). De ahí que Fray Elías Pasarell O.F.M. llame a la ciudad la «Roma americana» y el Papa Pío XII, «la Roma del Perú» en su alocución radiada para el Segundo Congreso Eucarístico Internacional de 1940. Esta tradición de defensa de la Iglesia hizo que todas las iniciativas laicales de carácter político tengan que lograr arraigo o apoyo de Arequipa.

Con respecto a los precedentes de la investigación, existen diversos estudios sobre las relaciones entre el Estado, la Iglesia y la sociedad en el Perú durante el siglo XX. Sin embargo, el periodo que la mayoría de estos abarca no alcanza para poder analizar el cambio de cultura política que se produce entre los años cincuenta y los sesenta. Así, tenemos trabajos como los de Armas Asín,³ García Jordán,⁴ Ara Goñi,⁵

³ Fernando ARMAS ASÍN, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX* (Lima: Fondo Editorial PUCP/ Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1998).

Iberico Ruiz⁶ o Ricardo Cubas⁷ que tienen importantes aportes sobre la Iglesia peruana hasta antes de los años cuarenta.

El jesuita Jeffrey Klaiber es autor de un manual de historia de la Iglesia peruana que abarca desde inicios de la república hasta fines del siglo XX.⁸ Asimismo, tiene otro, de más reciente publicación, que solo abarca el siglo XX.⁹ Además, ha realizado varios estudios sobre distintas cuestiones referentes a la historia de la Iglesia peruana en este siglo.¹⁰ La vastedad de las fuentes consultadas en sus trabajos hace que la consulta de su obra resulte obligatoria.

Sin embargo, Klaiber parte desde una postura afín a la Teología de la Liberación y de una exacerbación de lo social por sobre lo espiritual, por lo que juzga las acciones de la jerarquía y el movimiento católico en base a esta visión. Su análisis depende mucho de su propia visión, y la de su época, de la Iglesia y la política, por lo que no trata de entender la lógica del actuar de la Iglesia a inicios del siglo XX. De ahí que afirme, por ejemplo, que la iglesia estaba tan identificada con la sociedad colonial que ante el cambio de régimen no supo proponer ideas nuevas sobre la relación Iglesia y sociedad, limitándose a mantener las imperantes en la sociedad colonial y atacar las nuevas ideologías. O que reproche que, en el siglo XIX y a inicios del XX, el clero no cuestionara el sistema político social, como si esa fuera esta su principal misión. O que afirme que la Iglesia adoptó postura conservadora por oposición al APRA o que los miembros de la Democracia Cristiana tenían «una visión del mundo más amplias que las de la mayor parte del clero nacional»¹¹ o juzgue que la participación en los eventos de la Acción Católica «era un tanto formal y estática. Le faltaba, de un lado, una formación teológico-bíblica más sólida para que su participación tuviera más sentido. De otro lado, desconocía los métodos y técnicas de la dinámica interpersonal para entrar en un diálogo más hondo y afectivo

⁴ Pilar GARCÍA JORDÁN, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1991).

⁵ Jesús ARA GOÑI, *La construcción de la Acción Católica en el Perú* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2019).

⁶ Rolando IBERICO, «La Roma del Perú: resurgimiento católico, espacio público y política en Arequipa (1860-1925)» (Para optar el grado académico de Magíster en Historia, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017).

⁷ Ricardo CUBAS, «La Rerum Novarum y su influencia en el catolicismo social peruano: La experiencia de los Círculos de Obreros Católicos (1891-1931)», *Revista de Historia y Geografía* 36 (2017): 21-43; Ricardo Cubas, «La Iglesia frente a la crisis de la década de 1930 en Perú: catolicismo social, movimientos revolucionarios y cambio constitucional», *E. I. A. L.* 29, n.º 2 (2018): 15-39.

⁸ Jeffrey KLAIBER, *La Iglesia en el Perú* (Lima, 1996).

⁹ Jeffrey KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016).

¹⁰ Jeffrey KLAIBER, «El laicado y la cuestión social en el Perú», en *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo VIII. Perú, Bolivia y Ecuador*, vol. 8 (Salamanca: CEHILA/ Ediciones Sígueme, 1987), 357-86; Jeffrey Klaiber, «Los partidos católicos en el Perú», *Historica* VII, n.º 2 (1983): 157-81.

¹¹ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 95.

con los coparticipantes»,¹² o, por último, que diga que lo positivo de la Conferencia de Puebla fue que afirmó «sin ambages la validez del concepto de la liberación en Cristo».¹³

En la misma tendencia de Klaiber, se encuentra el trabajo de Catalina Romero y Cecilia Tovar,¹⁴ en el que esbozan los cambios que se producen en la Iglesia a partir de los años sesenta. En este se analizan los cambios que se producen con respecto a la visión que se tenía sobre la cuestión social, sin embargo, el análisis de la cultura política de la Iglesia está ausente.

En *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*,¹⁵ Pedro Planas hace un valioso análisis desarrollo del cristianismo social dentro del movimiento católico, especialmente limeño, así como las asociaciones y partidos que de él surgieron. A pesar de las numerosas citas que permiten vislumbrar los cambios que se producen en el movimiento católico, el autor no profundiza en el cambio en la mentalidad de los católicos frente a la política partidaria. Asimismo, al terminar en 1956, el trabajo no aborda el desarrollo de la Democracia Cristiana, ni la influencia del Vaticano II y de Medellín en cultura política de la Iglesia peruana.

Emilio Garreaud publicó en 2015 un libro en el que se trata sobre el desarrollo de las asociaciones laicales y partidos con inspiración católica en Arequipa.¹⁶ Sin embargo, este estudio se limita al ámbito descriptivo, sin hacer un análisis profundo de las referencias y el contexto en el que surgen estas iniciativas.

En 2014, César Sánchez Martínez publicó un lúcido ensayo sobre el origen y posterior deriva estatizante y autoritaria de la Democracia Cristiana en el Perú.¹⁷ Sánchez Martínez trata de explicar la radicalización política de los católicos considerando los cambios filosóficos y teológicos de la época y poniendo énfasis en figuras determinantes como José Luis Bustamante y Rivero y Héctor Cornejo Chávez. La línea abierta por esta investigación inspiró en buena medida la elaboración de la presente tesis, que pretende abarcar un tiempo más extenso y un análisis más profundo de las causas sociales y culturales de los cambios.

Como ya se ha señalado, para poder acercarse adecuadamente a la historia de la Iglesia peruana es fundamental comprenderla desde un marco de referencias

¹² Klaiber, 65.

¹³ KLAIBER, 180.

¹⁴ Catalina ROMERO y Cecilia TOVAR, «Cambios en la Iglesia Peruana», en *Historia General de la Iglesia en América Latina. Perú, Bolivia y Ecuador*, vol. 8, Historia General de la Iglesia en América Latina (Salamanca: CEHILA/ Ediciones Sígueme, 1987), 417-46.

¹⁵ Pedro PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)* (Lima: Konrad Adenauer Stiftung/ Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 1996).

¹⁶ Emilio GARREAUD, *La acción social y política de los católicos arequipeños*, Un siglo de solidaridad con el pobre. La acción social de la Iglesia en Arequipa 2 (San José de Costa Rica: Litografía e Imprenta Segura Hermanos, S. A., 2015).

¹⁷ César Félix SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el ocaso de la república criolla peruana (1821-1980)», *Fuego y Raya*, n.º 7 (2014): 101-40.

adecuado que nos haga inteligible su actuación y evite que caigamos en anacronismos, como el querer juzgar las acciones de la Iglesia del siglo XIX bajo los parámetros que guían la actuación de la Iglesia actual. Nuestro trabajo pretende colaborar con la comprensión de dicho marco de referencias desde el aspecto político. En esto estriba la relevancia de la investigación. Asimismo, también intenta favorecer la comprensión de los cambios que se producen en este marco de referencias y cómo estos condicionan nuestro análisis de épocas pasadas, considerando que como sujetos históricos también estamos a merced de estos marcos para entender desde nuestra contemporaneidad acontecimientos pasados. Por otro lado, al entender estos cambios que sufre la Iglesia de Arequipa durante el siglo XX, tendremos una visión enriquecida que nos permita profundizar en la reflexión sobre el presente del catolicismo arequipeño.

Con respecto a las fuentes consultadas, se ha revisado documentos contenidos en el Archivo Arzobispal de Arequipa, como cartas pastorales y discursos de los obispos. En este Archivo igualmente se encuentra la Gaceta Eclesiástica, publicación periódica dirigida al clero de Arequipa. También se revisaron los diarios *El Pueblo*, que se encuentra en la biblioteca Municipal de Arequipa, y *El Deber*, que se puede revisar en línea, digitalizado por la Universidad Católica San Pablo. Asimismo, tuvimos acceso a otras fuentes impresas de la época, facilitadas generosamente por los historiadores Ricardo Cubas y José Bellido, quienes las tenían digitalizadas o en fotocopias. Sin embargo, a causa del aislamiento social decretado por el gobierno peruano a raíz de la pandemia del COVID-19, el acceso a algunos archivos se ha hecho imposible.

También, junto al historiador José Bellido, se ha realizado entrevistas a sacerdotes y laicos comprometidos que vivieron los cambios producidos en los años sesenta y setenta y que pudieron dar su visión de este proceso. Ellos son: Fray Pacífico Zegarra O.F.M., padre Justino Cruz, padre Carlos Escudero, los señores José Valdez Pallete, Eusebio Quiroz Paz Soldán, José Jiménez Mostajo, José Corrales Nieves y Jorge Pacheco Tejada.

Asimismo, se ha hecho una intensa revisión bibliográfica que ha permitido acercarse a procesos y acontecimientos relevantes para comprender el cambio de cultura política en la Iglesia peruana.

La presente tesis está estructurada en tres capítulos. Para tener una perspectiva más amplia al momento de analizar la cultura política y sus cambios en las obras de Mariano Holguín y Leonardo Rodríguez Ballón se hace necesario situarlos junto a otros obispos de Arequipa cuyas vidas y obras, en el siglo XIX, sirvieron de referencia para toda la Iglesia peruana. Por ello, en el primer capítulo trataremos sobre los antecedentes, tomando a tres emblemáticos obispos de Arequipa en el

siglo XIX y se destacarán ciertos puntos que harán comprender con mayor profundidad el desarrollo de la cultura política de los católicos en el Perú. En la vida y obra de José Sebastián de Goyeneche podremos analizar la difícil situación de la Iglesia frente a la separación de España y la irrupción de una nueva forma de entender la política y el Estado. Con Bartolomé Herrera, observaremos los vaivenes que tienen que enfrentar los católicos en los primeros pasos de la república peruana, así como la romanización de la Iglesia y la pervivencia de una cultura política contrarrevolucionaria. Con Juan Ambrosio Huerta se evidenciará la lucha de la Iglesia frente al positivismo y la cultura moderna que conlleva. Con él también podremos examinar el incipiente catolicismo social como respuesta a un mundo descristianizado y la exhortación al laicado para su participación pública. También corresponde tratar en este capítulo la aparición y desarrollo del catolicismo liberal como una alternativa de los católicos ante la política antiliberal de la ortodoxia romana, así como el tratamiento que hacen los obispos de este.

Los temas a tratar en el segundo capítulo corresponden al tiempo de Mariano Holguín como obispo de Arequipa. En primer lugar, se resaltará el contexto de secularización que vivía el Perú a inicios del siglo XX y cómo Holguín alertaba sobre esta situación. Asimismo, una buena parte del capítulo toca el tema del surgimiento del movimiento católico en Arequipa, en buena medida propiciado por Holguín, y la acción social de los católicos durante esta época, ya sea mediante las diversas asociaciones laicales (Círculo de obreros católicos, Unión Católica, Acción Católica, etc.), como mediante la prensa y otro tipo de obras, todo enmarcado dentro del llamado catolicismo social, en boga en todo el mundo en esos años. Tiene particular importancia el análisis que se hace del carácter de la acción social durante su episcopado, ya que el fin último de este y ciertas particularidades sufrirán una drástica transformación en las décadas posteriores. La última sección de este capítulo analiza la forma en la que Holguín y los católicos de Arequipa abordan la política partidaria y el marco de referencias mediante la que la entienden. Para poder hacerlo, además de las declaraciones de Holguín al respecto, se hace una revisión de la génesis y el desarrollo del Partido Católico de Arequipa (1913) y de la Unión Popular (1931). Esta sección, y el capítulo, finalizan analizando el Frente Democrático Nacional, agrupación política que contó con la participación de importantes laicos del movimiento católico y que significó un fundamental cambio de paradigma en la forma de entender la política y la importancia de la religión en ella.

El tercer y último capítulo analiza la época de grandes cambios durante la cual ejerció su episcopado Leonardo Rodríguez Ballón, así como las trascendentales transformaciones en la Iglesia peruana y en la actividad política de los laicos militantes. La importancia de los cambios de mediados del siglo XX, hace que estos

sean tratados extensamente, haciendo énfasis en cómo afectaron al clero y al laicado. En este capítulo se evidencia que existe un marcado cambio en la sensibilidad católica frente a la cuestión social, sobre todo entre los años 50 y 70. Esto se nota en las declaraciones del episcopado, en la realización de las semanas sociales, en los periódicos y en las particularidades que muestra la acción social de los católicos y las asociaciones que existen en esta época. En este capítulo se postula que el cambio de sensibilidad ante la cuestión social, así como una nueva forma de entender el papel de la Iglesia en el mundo, hicieron propicio el advenimiento de una cultura política radicalmente distinta. Esta se manifiesta claramente en los documentos y en el proceder del Partido Demócrata Cristiano y el Partido Popular Cristiano, así como en la existencia de los llamados «cristianos revolucionarios».

Por último, nos parece necesario señalar que la desproporción en la extensión de los capítulos se debe a la importancia que se le quiere dar al cambio en la cultura política a mediados del siglo XX y a sus causas, siendo este el objetivo principal de nuestra investigación. Es por ello que el tercer capítulo es considerablemente más extenso que los demás.

I. ANTECEDENTES: GOYENCHE, HERRERA Y HUERTA

Como se señaló en la introducción, en el presente capítulo se reseña la obra de tres emblemáticos obispos de la diócesis de Arequipa: José Sebastián de Goyeneche, Bartolomé Herrera y Juan Ambrosio Huerta. Su labor resulta paradigmática de tres distintos momentos de la iglesia peruana durante el siglo XIX. Este capítulo permitirá entender los cambios y continuidades de la cultura política católica durante el siglo XX.

1.1. José Sebastián de Goyeneche

1.1.1. Breve semblanza biográfica

José Sebastián de Goyeneche y Barreda nació en Arequipa el 19 de enero de 1784.¹⁸ Hijo de Juan de Goyeneche y Aguerrevere, noble español que llegó al Perú en 1768 e hizo fortuna como hacendado y minero, y de María de Barreda y Benavides. Su primera instrucción la recibió del presbítero Nicolás Gallegos, luego estudió filosofía en el Colegio de la Merced de Arequipa de donde pasó al Colegio Real de San Martín de Lima. Posteriormente estudió teología y jurisprudencia en la Universidad de San Marcos, de donde se recibió como abogado. Fue nombrado asesor del tribunal del Consulado y del de Minería y fue uno de los fundadores del Colegio de Abogados de Lima. Asimismo, se recibió como doctor en teología y se le otorgó una cátedra en San Marcos. El 31 de setiembre de 1807 fue ordenado sacerdote por el obispo de Arequipa Pedro José Chaves de la Rosa, quien se encontraba de paso en Lima. Regresó a su ciudad de nacimiento donde fue nombrado gobernador eclesiástico y cura de Santa Marta. Posteriormente fue promovido a una canonjía de Merced en el coro de Arequipa y Pío VII le otorgó el título de proto-notario apostólico y asistente al sacro solio pontificio. A la muerte del obispo Luis de la Encina, Fernando VII lo presentó para obispo de Arequipa al papa Pío VII quien lo nombró como tal el 14 de abril de 1817. Fue consagrado obispo por el arzobispo de Lima, Bartolomé de las Heras, el 2 de agosto de 1818.¹⁹

A monseñor Goyeneche le tocó vivir los convulsos tiempos de guerra de secesión de España, la posterior emancipación y los inicios de la República. Fue el único obispo del Perú que se mantuvo en su diócesis luego de la emancipación a pesar de que, en mérito del Patronato Real, Goyeneche, como todos los obispos de la América

¹⁸ Según Mariano CATERIANO, José Sebastián de Goyeneche habría nacido el 20 de enero, sin embargo, en su partida de bautismo encontramos que fue bautizado en la parroquia de El Sagrario el 19 de enero.

¹⁹ Toda esta información biográfica fue extraída de Mariano Ambrosio CATERIANO, «Memorias de los Ilustres. Srs. Obispos de Arequipa», en *Obras* (Arequipa: UNSA, 1998), 213-432.

hispana, había sido elegido por el rey de España, y que los revolucionarios le tenían especial inquina por ser su hermano Juan Manuel, el conde de Guaqui, un destacadísimo general realista.

El propio Goyeneche en una carta a León XII (transcrita por Vargas Ugarte) afirma:

Para que Vuestra Beatitud se haga cargo de lo que contendrá mi corazón y de lo mucho que debo recelar en aquel orden, es precio exponer a Vuestra Beatitud que en la República Argentina no hay un solo Obispo, lo mismo en la de Bolivia; tampoco lo hay en la de Chile. La de Colombia solamente cuenta al de Mérida de Maracaibo. De manera que en toda la vastísima extensión de la América Meridional apenas se numeran 3 Pastores del Orden Episcopal, con la agravantísima circunstancia de hallarse hoy el del Cuzco en actual viaje para la capital de Lima, a consultar el alivio de sus enfermedades habituales.²⁰

A pesar de estas difíciles circunstancias y las que conllevaron el establecimiento de la república, Goyeneche se mantuvo como un referente de la Iglesia peruana y en 1859 fue nombrado Arzobispo de Lima por el papa Pío IX luego de ser presentado por el presidente Ramón Castilla. Murió el 19 de febrero de 1872.

1.1.2. Goyeneche y la emancipación

En virtud del Regio Patronato (del cual nos ocuparemos con mayor profundidad posteriormente), el rey de España presentaba a los candidatos para obispos y otras dignidades eclesiásticas de la América hispana. Asimismo, al no existir nuncios, los obispos se comunicaban con la Santa Sede a través de la Corte de Madrid. En esta vinculación de la jerarquía eclesiástica americana con la corona española se ha intentado buscar un factor que determinase el rechazo de la mayoría de los obispos americanos a la emancipación. En este sentido, Armando Nieto afirma que «es comprensible que con tales antecedentes la jerarquía eclesiástica se viese vinculada por un ligamen de orden político, que limitaba su libertad de movimientos».²¹

Sin embargo, no se puede explicar el rechazo de la independencia solo con este factor. Esto queda demostrado en las afirmaciones del obispo del Cuzco en su *Carta Pastoral Que sobre las obligaciones del cristianismo, y la oposición de este al espíritu revolucionario de estos últimos tiempos*. En ella (además de una defensa de Dios, la Iglesia y el Rey) condena los principios del movimiento emancipador:

[...] lo esencial de su sistema es la libertad, ó más bien el libertinaje: la insubordinación: la independencia: la soberanía suya quimérica: la igualdad general, chocante, é imposible: la rebelión mas injusta: el mas sedicioso desorden: y la mas inicua, pérvida, é ingrata

²⁰ "Carta del obispo Goyeneche a S.S. León XII del 24 de octubre de 1826". Rubén VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, vol. 5 (Burgos, 1962), 357.

²¹ Armando NIETO VELEZ, «La Iglesia Católica en el Perú», en *Historia del Perú. Procesos e Instituciones*, vol. XI (Lima: Juan Mejía Baca, 1980), 559.

anarquía [...] maquiavélicos y pudendísimos principios del pacto social soñado: de pueblo soberano ininteligible y derechos imprescriptibles del hombre libre.²²

No era la condena de un movimiento por intereses meramente políticos y mundanos. No era la reacción ante una posible pérdida de privilegios y prerrogativas, sino la condena de un sistema que consideraban contrario a la naturaleza, a la religión y a la Iglesia.

Goyeneche, al igual que Orihuela, condenó el movimiento separatista y revolucionario. Así, se puede leer en una carta, anterior a 1820, que dirigió al rey Fernando VII:

Por estas medidas, y por la de clamar incesantemente en unión de todo el Clero al Dios de los Ejércitos su protección a favor de las Armas de Vuestra Majestad, me he propuesto combatir los fanáticos esfuerzos de los insurgentes, conservar en esta Diócesis, y en las demás a donde hoy se extiende el auxilio de mi Pontificado los sentimientos de lealtad, y hacer felices los habitantes de ellas en el goce de la tranquilidad que desgraciadamente han perdido los que intentan substraerse de la suave dominación de Vuestra Majestad.²³

Es necesario destacar que esta postura de Goyeneche se condice con lo expresado por la Santa Sede con respecto al fenómeno independentista,²⁴ por ejemplo en la Encíclica de Pio VII *Etsi longissimo terrarum* de 1816.

Otro aspecto necesario de destacar es que Goyeneche gobernaba una diócesis que se había mostrado entre las más fieles a la causa del Rey. Arequipa había estado bajo poder realista hasta la batalla de Ayacucho, salvo un breve tiempo durante la expedición de Sucre.

Ya el antecesor de Goyeneche en el obispado de Arequipa, el obispo de la Encina, había demostrado su adhesión a España cuando en 1810 promulgó un edicto «imponiendo la pena de excomunión mayor a todos los penitentes que, dentro de seis días, no denunciaran a aquellos confesores que los indujeran a seguir el partido de la patria».²⁵ Pena que fue renovada mediante un edicto de marzo de 1815. En febrero de 1811 publicó una Pastoral advirtiendo sobre quienes se habían dejado deslumbrar con la «especiosa promesa de una independencia imaginaria y perjudicial y lo que es más, afrentosa y criminal, en las circunstancias presentes».²⁶

El mismo obispo, en carta a sus párrocos, señala la mayoritaria fidelidad de los arequipeños al rey: «los sentimientos de fidelidad hacia nuestro amado Rey y la

²² Citado en José Luis BELLIDO NINA, «El Estandarte de la Cruz: el clero y la grey tradicional-ultramontana de Arequipa en el debate sobre la cuestión religiosa y la Revolución en la República del Perú, 1855-1856» (Para optar el grado académico de Maestro en Historia, Arequipa, Universidad Católica San Pablo, 2021), 45.

²³ Citado en Ernesto ROJAS INGUNZA, *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República»*, Perú 1825-1841 (Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente / Instituto Riva-Agüero, 2006), 34.

²⁴ ROJAS INGUNZA

²⁵ VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:51.

²⁶ Citado por VARGAS UGARTE, 5:52.

detestación del sistema revolucionario», «solo algunos están desviados de esta regla».²⁷

En la carta de José Gabriel Pérez, secretario de Bolívar, a Goyeneche (reproducida por Vargas Ugarte) se lee: «Este departamento está plagado de personas adictas aun a la Monarquía Española, y que ven como un crimen profesar los principios de nuestro sistema».²⁸

Asimismo, Bolívar en carta a Unanue, poco después de dejar la ciudad en 1825, escribía: «Arequipa está llena de godos y egoístas: aseguro a Vd. que con toda la prevención favorable que les tenía, no me han gustado. Es el pueblo que menos ha sufrido por la patria, y el que menos la quiere».²⁹

Esta adhesión de Arequipa y de su obispo a la causa del Rey explica las dificultades y tribulaciones que tuvo que pasar Goyeneche cuando se firma la capitulación de Ayacucho y la separación de España es un hecho. A diferencia de la gran mayoría de obispos americanos, Goyeneche permanece en su diócesis. El mismo lo relata en una carta a León XII:

En tal estado de mudanza política, si yo hubiese seguido los impulsos de la sangre debía haberme retirado a la Península, pues los compromisos de mi hermano el Conde de Guaquí... habían sido de primer orden contra la independencia y, por consiguiente, el encono de los independientes era contra mí y mis hermanos, con preferencia a otros defensores del Rey. Tenía al mismo tiempo licencia de S. M. el Sr. D. Fernando VII para pasar a España, donde la fortuna del mundo me halagaba por los favores de un Rey apreciador de los méritos y servicios de mi hermano el Conde. ¡Pero, qué relaciones puede tener el mundo con un Obispo católico! Yo no soy de ninguno sino de Jesucristo y de mi Esposa: al servicio de Ella debo consagrar mis días, bienes y vínculos de carne y sangre. Tal es mi persuasión y tal el principio que me ha obligado a quedarme en mi Obispado, no obstante que bien preveía que la amargura había de ser el pan de mi sustento.³⁰

Al igual que el obispo Orihuela (que luego de verificada la independencia publica su *Carta Pastoral que sobre el nuevo estado del Perú, y sentimientos que en cuanto a él, se deben tener* del 25 de febrero de 1825), Goyeneche es presionado por Bolívar y se ve obligado a reconocer la república y a jurar la independencia para evitar «[...] el mayor mal [que] era la anarquía, por no reconocer entonces autoridad alguna, que

²⁷ Citado por César Félix SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «En pos de una cultura política olvidada: El discurso sagrado de los realistas de Arequipa (1815-1824)», *Historia* 52, n.º 1 (junio de 2019): 225, <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942019000100217>.

²⁸ «Carta del secretario del libertador, José G. Pérez a Goyeneche (26 de mayo de 1825)». VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:352.

²⁹ Citado en ROJAS INGUNZA, *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República»*, *Perú 1825-1841*, 58-59.

³⁰ Citado en VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:201.

mantuviese la paz».³¹ Es decir, ante la imposibilidad de que se revierta el resultado de la guerra y al dejar de existir de hecho la alianza entre el trono y el altar se está ante una situación extraordinaria que obliga a Goyeneche a aceptar el nuevo gobierno.

En una carta enviada a León XII a mediados de 1826 se justifica diciendo:

Yo no debía oponerme al reconocimiento de la República, mientras no atacase ésta a la Fe. Estando por disuelto de hecho el juramento de fidelidad al Rey de España, por ser imposible su cumplimiento, presté con mi Cabildo y Clero el correspondiente juramento de independencia del Perú y de fidelidad a él. [...] Entonces creí, que al primer objeto, que era el servicio de la Iglesia con mi conservación, y permanencia debía ceder todo, y que la prudencia me dictaba sufrir, pero en tal caso con la paciencia, mi Mitra se adornaba con las piedras preciosas de humildad, paz, y gloria a Dios Nuestro Señor.³²

En esa misma carta, Goyeneche le solicita al Papa la forma de que el Perú reestablezca las relaciones con la Santa Sede ya que estaba en desacuerdo, aunque toleraba, el uso de los patriotas del Patronato. Además, denunciaba la maldad de la libertad de imprenta y de religión.

Al igual que Orihuela, Goyeneche fue obligado a publicar una carta pastoral reconociendo y apoyando el nuevo orden de cosas. Luego de hacerlo, envió una carta a León XII en la que explicaba que:

Reconvenido varias veces, me vi precisado a publicar una Carta, cuyo asunto lo reduje a solo manifestar la utilidad de la emancipación a estos Países, omitiendo las maldiciones, que querían echase al Rey, y al Gobierno de los Monarcas ¡mas como havia de cometer tal delito, cuando por la misericordia de Dios, soy Obispo Catolico, y no rebelde [...].³³

Podemos observar con claridad los verdaderos sentimientos de Goyeneche hacia la separación de España en una carta que firma su secretario, José Apolinar Suárez, en la que refiere lo siguiente:

Certifico jurando in *verbo sacerdotis tacto pectore*, que S.S.I. no se retiró de la Capital de Su Diócesis antes que entrase en ella el Ejército Libertador, por evitar los gravísimos males que amenazaban, y asomaban ya a la Iglesia del Señor y que eran tan ciertos, que no quedaba duda alguna y un cisma sumamente perjudicial, e irremediable de otro modo, que no fuese haciendo este sacrificio: que se le obligó al juramento de independencia, según la fórmula que prescribió el Gobierno, sin poderse eximir de ella por más que representó, reclamó, rogó, y suplicó, e hizo ver con tesón, y constancia que el Pastor de la universal Iglesia tenía firmada regla sobre este particular, la que por dictamen de conciencia debía observar, y no ninguna otra: que nada importaron las más eficaces diligencias para evitar este paso, pues se llegó hasta el extremo de amenazarle, asegurándole que iba a comer sangre, si aún insistía en negarse: que en este conflicto tan

³¹ Citado en BELLIDO NINA, «El Estandarte de la Cruz: el clero y la grey tradicional-ultramontana de Arequipa en el debate sobre la cuestión religiosa y la Revolución en la República del Perú, 1855-1856», 59.

³² Citada en BELLIDO NINA, 59.

³³ Citado en ROJAS INGUNZA, *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República», Perú 1825-1841*, 68.

fatal, y por precaver esto que se anunciaba, y aquello que necesariamente se seguía, no tuvo más recurso después de implorar el auxilio del Cielo que protestar ante mí por primera, segunda, y tercera vez, jurando a Dios nuestro Señor por Su Cruz pectoral que tocó con la mano derecha, no hacer cosa alguna en orden al juramento mencionado de su libre y espontánea voluntad, sino obligado por la fuerza grave, e inevitable que se le infería: (...). Que igual protesta hizo cuando fue compelido a dar a luz una Pastoral sobre los puntos que se le insinuaban, (...). [Que] no era su ánimo quebrantar en manera alguna su religión, y juramento, ni contravenir a la Leyes, y disposiciones canónicas: que en cuanto posteriormente ha ocurrido que perjudique a la Iglesia, o sus derechos, ha despreciado ya su propia existencia, resistiendo tenaz, y constantemente, y ofreciéndola en gustoso sacrificio por conservar ileso el sagrado depósito que el Espíritu Santo confió a su vigilancia, y cuidado, invitándoles el mismo a que pongan fin a sus días antes que manchar su delicada conciencia, ni practicar, cosa alguna que degrade su Dignidad, y ofenda a la Sta. Iglesia; reproduciendo su protesta en la misma forma, y con la misma formalidad, y asegurando de nuevo que no es otros su ánimo que conservar a su amada Grey en la unidad de la Iglesia, precaver los males que la amenazan, y cercan, y dar la vida por ella. Y para que obre los efectos que convengan doy la presente en Arequipa a primero día del mes de julio de mil ochocientos veinte y cinco años.³⁴

Pero en el reconocimiento del nuevo sistema y la actitud prudente y contemporizadora, Goyeneche no se había alejado de la conducta de la Santa Sede. Pio VII, ante el informe del obispo de Mérida de Maracaibo sobre la orfandad de la Iglesia luego de la independencia de la Gran Colombia, en el que además solicitó la bendición a la independencia, respondió mediante una carta fechada el 7 de setiembre de 1822 que «[n]os ciertamente estamos muy lejos de inmiscuirnos en los negocios que toca a la política de Estado».³⁵ Esta carta, junto a las relaciones diplomáticas establecidas entre el gobierno bolivariano y monseñor Muzzi, representante del Sumo Pontífice, fijaron una línea de acción que favorecía la prudencia de la Santa Sede frente a los asuntos políticos americanos y establecieron una suerte de neutralidad frente a los conflictos entre España y los antiguos reinos ultramarinos.³⁶

Conforme pasa el tiempo y se comprueba que el nuevo gobierno (para no granjearse la animadversión del pueblo y obtener cierto barniz de legitimidad) no atenta directamente contra la religión y, es más, consagra al catolicismo como religión única y excluyente de la república, se van deshaciendo reparos. En este sentido, Goyeneche escribe a León XII lo siguiente:

³⁴ "J. A. Suárez, Testimonio privado (1/7/1825), en AMA, Goy-DV (1777-1872) 4,f. 108" Citado en ROJAS INGUNZA, 69-70.

³⁵ Citado en BELLIDO NINA, «El Estandarte de la Cruz: el clero y la grey tradicional-ultramontana de Arequipa en el debate sobre la cuestión religiosa y la Revolución en la República del Perú, 1855-1856», 47.

³⁶ BELLIDO NINA, «El Estandarte de la Cruz: el clero y la grey tradicional-ultramontana de Arequipa en el debate sobre la cuestión religiosa y la Revolución en la República del Perú, 1855-1856».

Para fortuna, la América Meridional y singularmente el Perú, convulso y extremadamente sacudido en quince años de guerras intestinas, ha visto en último resultado conseguir su independencia de la dominación española por la memorable batalla de Ayacucho, dada el 9 de diciembre de 1824, sin destruirse su antigua religión. Debemos a una especial protección del Señor el tener sancionada por expreso artículo de la Constitución de la República del Perú, por Religión del Estado la Católica, Apostólica Romana, con exclusión de toda otra. ¡Don, felicidad inapreciables, principalmente cuando en otras Repúblicas del Continente se tolera todo culto y han abierto sus leyes la puerta a toda religión, a toda secta!³⁷

Más adelante agrega: «Se han roto todos los vínculos y relaciones políticas con la nación española, mas no los que nos ligan con la Religión».³⁸ Esto no quita, como se verá adelante, que la concepción de cómo debe entenderse lo político que tiene Goyeneche sea muy distinta a la de la nueva élite gobernante.

Por otro lado, es indudable que la emancipación dejó a la Iglesia peruana en una crisis que demorará varias décadas en superar. La difícil situación económica en la que se vio luego de varios expolios y abolición de prerrogativas, la escasez de vocaciones, las sedes episcopales vacantes durante varios años, la dificultad de vinculación con Roma, la relajación de los religiosos, las intromisiones de la autoridad civil que imponía a sus adeptos en cargos eclesiásticos y el arrinconamiento del que es objeto la Iglesia en lo público son demostración de ello.

1.1.3. Relaciones de la Iglesia con el nuevo Estado peruano

1.1.3.1. Patronato y regalismo

El asunto del patronato republicano expone claramente la irrupción de la nueva cultura política republicana y el conflicto con la cultura política de la Iglesia.

Empecemos precisando en qué consistió el patronato. Hacia fines del siglo XV y principios del XVI, el papa Alejandro VI otorgó a los Reyes Católicos prerrogativas sobre la Iglesia en virtud de la misión evangelizadora que cumplían en el nuevo mundo. Su sucesor Julio II otorgó oficialmente el derecho de patronato a los reyes de España y a sus sucesores. El patronato consistía en una suma de privilegios concedidos por la Iglesia a los Estados para que colaboren con la Iglesia en su misión evangelizadora, lo que, entre otras cosas, significaba un importante apoyo económico de parte de los Estados. Entre los privilegios que estos obtenían se encontraban el cobro del diezmo, la demarcación y erección de las diócesis, la presentación de cargos eclesiásticos, entre otros.

³⁷ "Carta del obispo Goyeneche a S.S. León XII del 24 de octubre de 1826". VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:355-56.

³⁸ VARGAS UGARTE, 5:356.

El patronato nace bajo una concepción política que se sustentaba en los presupuestos teológicos y filosóficos de la ley divina y natural. Es la concepción política de la Cristiandad. En un sentido amplio podemos entender Cristiandad como un orden político, jurídico, cultural, social inspirado por el Evangelio, del que es depositario la Iglesia católica. Según esta definición podríamos decir que hay Cristiandad cuando todos los aspectos de la vida de los hombres están en función a la adoración a Dios y la salvación de las almas. Es entonces una sociedad que busca que Cristo reine en todas sus manifestaciones y en la que, naturalmente, la Iglesia tiene una inmensa presencia y debe colaborar íntimamente con la autoridad política para lograr el bien común. Durante la Edad Media, esta cosmovisión teocéntrica predominaba en los países de Europa. De este modo, en un sentido menos amplio del término, podemos llamar al conjunto de reinos cristianos que reconocían al Papa como suprema autoridad religiosa y al Sacro Emperador, como la autoridad política, como Cristiandad, la Cristiandad Medieval. Esta concepción política conllevó una visión pluralista del Estado y del derecho propio de la idea de Imperio.³⁹ Es decir, existía una concurrencia de jurisdicciones políticas y jurídicas. Coincidió la autoridad del monarca con la de los señores feudales, la de la Iglesia, las municipalidades, las corporaciones, etc. Asimismo, concurrían el derecho consuetudinario con el derecho real, el municipal, el romano, el canónico, entre otros.

Hacia fines del medioevo, con la irrupción de una cultura que tendía al naturalismo y, posteriormente, con el protestantismo, la Cristiandad Medieval entró en decadencia hasta su ruptura definitiva con la proclamación de la paridad religiosa en la Paz de Westfalia.

Cuando la idea de Cristiandad va siendo reemplazada por la de equilibrio de naciones y aparecen los primeros Estados modernos con las monarquías dinásticas del siglo XVI, surge una nueva concepción del Estado basada en la centralidad del individuo. La política empieza un proceso de secularización y los Estados empiezan a arrogar cada vez más jurisdicción en desmedro de las otras autoridades hasta convertirse en el único espacio de convocación pública.⁴⁰ Se ha formado una nueva cultura política que ha reemplazado la pluralidad de jurisdicciones por un monismo jurídico y político. La política no solo se hace autónoma de la religión, sino que se quiere imponer sobre esta. El tratado de paz de Westfalia es un claro ejemplo de

³⁹ Entendemos la Idea de Imperio como lo hace ALTUVE-FEBRES, como conjunto de pueblos heterogéneos encabezados por una autoridad política con una misión espiritual (el *Kat-Echon*). Fernán ALTUVE-FEBRES LORES, *Los Reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*, 2da ed. (Lima: Dupla Editorial, 2001).

⁴⁰ Fernando VALLE RONDÓN, «Iglesia y Estado en Hispanoamérica: Consideraciones historiográficas y culturales desde el caso del Perú», en *Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano. Reflexiones y ponencias* (Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2007), 19-48.

este inexorable proceso. En este se establece la paridad de cultos, se está tomando una decisión de carácter religioso desde la tribuna política y se está instaurando la política como el ámbito que estructura la vida de las personas. La secularización de la política implica una politización de la vida, la que se verá acrecentada inmensamente luego de la irrupción de la Ilustración y de la idea de los Estados-nación del siglo XIX.

El Imperio Hispánico se había visto preservado en cierta medida de estos cambios y en él la idea imperial de la pluralidad de pueblos y jurisdicciones y de restauración de la Cristiandad subsistió hasta el siglo XVIII con el cambio de dinastía. Desde la época del llamado «despotismo ilustrado» (que además significó la irrupción de los postulados ilustrados en la política), a mediados del XVIII, se usó el patronato para subordinar a la Iglesia. Aparece la práctica del regalismo, que consiste en el ejercicio del poder de la autoridad civil sobre los asuntos de la Iglesia.

El regalismo estaba en boga cuando se produce la emancipación y se establece la república peruana. Estos acontecimientos también significaron una agudización en la adaptación de esta nueva cultura política de influencia ilustrada y en la profundización de sus principios.

Los gobiernos peruanos, a pesar de no contar con ninguna base jurídica⁴¹ y teniendo en cuenta que el paradigma político era totalmente distinto y que esto resultaba incongruente, mantuvieron el patronato al considerarlo como una «prerrogativa de la soberanía».⁴²

El Gobierno, juzgándose con derecho a ello, se atribuyó el nombramiento de los Obispos y de todos los beneficios eclesiásticos, pero no contento con esto, se metió a suprimir canonjías, a reducir las rentas de los Capítulos y las dietas episcopales y aun a modificar los límites de los Obispos, cosas para las cuales, ni los mismos Monarcas españoles tenían facultad sin el asentimiento de la Santa Sede.⁴³

Además, las relaciones mantenidas con la Iglesia a partir del patronato le permitían al Estado peruano legitimarse y mantener el orden social, teniendo en cuenta que, en esos momentos de inestabilidad luego de las guerras civiles que acabaron con la emancipación, la Iglesia era vista como la única vertebradora de la nación.

Por otro lado, hay que tener en cuenta la afirmación de Fernando Valle con respecto a los factores que permitieron la continuidad del patronato:

Esta continuidad del antiguo marco legal monárquico en pleno republicanismo fue posible porque permanecía una mentalidad colectiva popular que daba por supuesta la estrecha

⁴¹ El patronato se sustentaba en las concesiones de los pontífices a la Monarquía Católica, no en el poder real en sí. El rey no lo ostentaba por derecho propio.

⁴² VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:156.

⁴³ VARGAS UGARTE, 5:157.

vinculación y colaboración entre iglesia y Estado, así como el deber que este tenía de ayudar a aquella en la consecución de sus fines espirituales.⁴⁴

Es decir, el patronato se mantuvo en medio de una cultura política en la que su existencia resultaba incongruente porque en la mentalidad colectiva aún se mantenían rezagos de la cultura política anterior. «La mentalidad colectiva no concebía otro modo de relación Iglesia-Estado».⁴⁵

De todos modos, el patronato fue un instrumento para el nuevo estado peruano que, en vez de usarlo para favorecer a la Iglesia y su misión evangelizadora, lo usó para controlarla, para legitimarse y para la secularización institucional que exigía la coherencia del pensamiento liberal imperante en las élites políticas.

Al respecto, Goyeneche, en carta que envía a León XII en octubre de 1826, denuncia:

Mucho más hablando en materias de Patronato en las Iglesias de América, sobre que la misma Silla Apostólica concedió a la corona de España tantas y tan grandes prerrogativas cuales constan de los Concordatos y Bulas Pontificias. Todo esto se discute, se ha de sancionar, se ha de arreglar según convenga al Gobierno del Perú. Ninguno de los Obispos podemos intervenir en ello con la plenitud de facultades necesarias y propias de Vuestra Santidad. Entre tanto crecen las dudas, renacen los embarazos y los escándalos, padecerá la Iglesia y en lugar de un orden pacífico y lisonjero, sólo se tocará confusiones y ruinas espirituales de las almas.⁴⁶

1.1.3.2. *En defensa de la «República Católica»*

Cuando Bolívar arriba a Arequipa luego de la batalla de Ayacucho, se desarrolla una entrevista entre el victorioso general y el pastor de la grey arequipeña. Pedro Rada y Gamio recrea la entrevista en su ya clásica biografía de Goyeneche. A pesar de que la veracidad del diálogo ha sido objetada por historiadores como el padre Rojas Ingunza,⁴⁷ nos interesa transcribirlo para desarrollar los dos conceptos que sobre la política manejan estos dos personajes tan importantes para la naciente república peruana:

El Obispo señor de Goyeneche fue también otra de las personas contra quien se incitaron recelos en el ánimo de Bolívar. Se le hizo entender que era del número de sus enemigos, no menos que de la causa del Perú. El Libertador estaba prevenido. Ambos personajes tuvieron larga entrevista, que aún es recordada. Bolívar vestía de General, luciendo la casaca recamada de oro, y la espada al cinto. El Obispo llevaba la vestidura violácea y la regia capa roja. Estaban frente a frente el Libertador de cinco repúblicas, y el Padre

⁴⁴ VALLE RONDÓN, «Iglesia y Estado en Hispanoamérica: Consideraciones historiográficas y culturales desde el caso del Perú», 20-21.

⁴⁵ VALLE RONDÓN, 36.

⁴⁶ Citada en VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:358.

⁴⁷ ROJAS INGUNZA, *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República», Perú 1825-1841.*

espiritual de Sud-América. Después de recíprocas reverencias y presentaciones, tomó la palabra Bolívar:

-Me han dicho, señor, que sois enemigo de la causa de la Patria, adicto enteramente a la del Rey.

-No tenía por qué no respetar al Rey de España y ser adicto a su causa.

-Amáis tan sólo la bandera española.

-No soy una excepción en la naturaleza, para no amar también el delicioso pedazo de tierra donde he nacido.

El libertador meditó un momento, y como si en ese instante recordara sus hechos desde Vargas y Bocayá hasta Junín, y cual si en ese acto reviviera en su mente el delirio sobre el Chimborazo, fijando su mirada penetrante y austera, dijo:

-Sería mejor, señor, que consagrarais a otro sacerdote, y que ya Obispo le entregarais vuestra autoridad.

-Eso jamás, General. Mi báculo no lo he recibido de vos, ni de Fernando VII. Me lo dio la Santidad de Pío VII, ese gran Pontífice, que si sufrió las amarguras de Fontenailleu, recordadlo bien, venció a Napoleón I.

-Lo hacía por vuestra tranquilidad.

-Estoy dispuesto a todo martirio por mi grey. A Dios tengo que dar cuenta de mis actos de Obispo.

Bolívar volvió a meditar. Asumió esa postura con que lo pintan sus biógrafos, y continuó:

-Hay que trabajar por la libertad, por la América.

-Debo trabajar por la Religión y defenderla.⁴⁸

Esta entrevista evidencia dos formas totalmente distintas de entender cómo debería forjarse el nuevo estado peruano. Concordamos con Ernesto Rojas cuando afirma que «en la entrevista quedaría claro que la causa de la Iglesia no sería sin más la del estado, ni la del estado la de la Iglesia, (aún bajo el modelo patronal). Más aún, que vivirían en una permanente relación de fuerza».⁴⁹

Estas dos formas de concebir el nuevo Estado peruano han sido nombradas por José Bellido como «República Católica» y «República Constitucional».⁵⁰ Goyeneche en las cartas que envía a León XII da instrucciones de como instaurar la República Católica, «es decir, el necesario reconocimiento, promoción y defensa de la religión y de los deberes y derechos de la Iglesia, por un lado; y, por otro, el reconocimiento de un orden eclesiástico, unido y jerárquico, obediente y leal al Papa, por otro».⁵¹ Según Bellido Nina, «el pastor arequipeño se preocupó por conservar el fundamento teológico de la sociedad, porque los deberes y derechos sociales se ordenaban

⁴⁸ Pedro José RADA Y GAMIO, *El Arzobispo Goyeneche y Apuntes para la Historia del Perú* (Roma: Imprenta Poliglota Vaticana, 1917), 237-39.

⁴⁹ ROJAS INGUNZA, *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República»*, Perú 1825-1841, 56.

⁵⁰ BELLIDO NINA, «El Estandarte de la Cruz: el clero y la grey tradicional-ultramontana de Arequipa en el debate sobre la cuestión religiosa y la Revolución en la República del Perú, 1855-1856».

⁵¹ BELLIDO NINA, 57.

también a la Eternidad, pues el hombre estaba llamado a la sociedad sobrenatural desde el bautismo».⁵²

Goyeneche lo deja bastante claro:

[...] por la que me hallo en comunión de la verdadera Iglesia, siguiendo así a los Santos Padres y Maestros de la Cristiandad que nos han dejado este ejemplo. Confieso, pues, por mí y a nombre de mi Diócesis, todo lo que cree y confiesa la Santa Madre Iglesia Católica Apostólica Romana, como iluminada por el Espíritu Santo y como que ha recibido la fe y la doctrina inmediatamente de los Santos Apóstoles; los Romanos Pontífices, como el centro de la Unidad Católica y Cristiana y a los demás Pastores de la Santa Iglesia por diputados del Espíritu Santo para regirla en la justicia y santidad a que son llamados los hijos de Jesús: en esta misma fe y creencia de nuestros PP. Protestamos vivir y morir para hacernos partícipes de la Gloria del Señor.⁵³

Pero Goyeneche no discute la nueva forma de gobierno republicana, sino que se limita a «recordarle su origen, su fundamento y el fin temporal y sobrenatural».⁵⁴ No pretende un regreso a la monarquía, sino expurgar de elementos contrarios a la doctrina de la Iglesia el ordenamiento político y jurídico moderno y cristianizarlo.

Por su parte, Bolívar plantea una república en concordancia con la política liberal: un gobierno centralizado y con división de poderes, una forma de gobierno representativa y democrática, reconocimiento y garantía de los derechos y libertades del hombre (entendidos a la manera ilustrada), secularización institucional, control de la Iglesia y exclusión de la religión del ámbito público.

Goyeneche tendrá que luchar contra esta visión de la república que será continuada por los sucesivos gobernantes en defensa de la república católica. En los años siguientes, tuvo que soportar las arbitrariedades de las autoridades civiles de mentalidad regalista que lo obligaron a sustituir a muchos oficiales de su curia, le impusieron como deán a un eclesiástico (Manuel Fernández de Córdova) que había sido Vicario General del Ejército Patriota y había tenido una conducta dudosa, y no se escucharon sus propuestas para la provisión de curatos pasándose sobre las leyes canónicas.

Los gobiernos se inmiscuían continuamente en asuntos eclesiásticos. Siguiendo la mentalidad regalista, pretendían crear una Iglesia nacional al servicio de la autoridad política ya que concebían a la política como el ámbito que articulaba toda la vida de las personas y a la religión como un aspecto más que puede ser de utilidad para un fin mayor.

⁵² BELLIDO NINA, 60.

⁵³ Citado en VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:355.

⁵⁴ BELLIDO NINA, «El Estandarte de la Cruz: el clero y la grey tradicional-ultramontana de Arequipa en el debate sobre la cuestión religiosa y la Revolución en la República del Perú, 1855-1856», 62.

El gobierno, en 1830, insistió en que los ordinarios debían conceder las excomuniones con independencia de Roma. Goyeneche, muy preocupado por el asunto, escribió al ministro José de Armas:

Estando al contesto de estas Cláusulas, yo entiendo que la pretensión del Señor Ministro no es otra, sino que contando con la obstinación del Papa en mantener las reservas, se sacuda toda dependencia del centro de la unidad: es decir que se separe el Perú de la obediencia a la Santa Sede, cuya inmediata consecuencia sería negar su Primado no solo de honor, sino de jurisdicción; en una palabra porque el Papa se obstina en conservar las reservas, seamos independientes de su autoridad, seamos cismáticos, para luego abandonar un dogma cuando menos, porque V. sabe muy bien que el cisma es precursor de la herejía. Ya puede V. figurarse cuanta habrá sido la angustia de mi corazón a leer estas y otras expresiones de la indicada nota. Creo que no es preciso ser ultramontano para horrorizarse al ver un Funcionario Público que reviste el carácter de Ministro dar semejantes lecciones a los ordinarios de un país católico, y comprometerles así para que avancen en una carrera llena de escollos, y de precipicios, para descaminar luego tras de sí a los pueblos envolviéndolos en un espantoso cisma.⁵⁵

Son muchos los sinsabores que sufrió el obispo Goyeneche por defender los derechos de la Iglesia y el mantenimiento de la República Católica, sin embargo, fijaremos nuestra atención en un momento particular de la historia de su episcopado cuando los embates arreciaron y pudo ser más evidente la formulación y defensa de la República Católica, la visión que tenía nuestro obispo de cómo debían ser las relaciones entre Iglesia y Estado.

A mediados del siglo XIX, el Perú experimentó un crecimiento económico importante que permitió su consolidación institucional y una relativa paz en lo político. Este crecimiento vino acompañado por un liberalismo económico y financiero que exigía una modernización del Estado y la creación de un mercado nacional, incompatible con la existencia de diezmos, fueros personales y corporativos, cargas sobre tierras, censos, capellanía, etc. De esta forma, el liberalismo económico vino acompañado de ideas liberales que cuestionaban el papel de la Iglesia en la sociedad peruana.

En 1854, Ramón Castilla, el primer presidente del Perú en cumplir con su mandato constitucional (1845-1851) y en buena medida el principal impulsor de la paz política y desarrollo económico de mediados de siglo, se levantó contra el régimen de Rufino Echenique, a quien él había aupado al poder pero que se había envuelto en gravísimos escándalos de corrupción. En esta revolución, que concluyó con la derrota de Echenique y la toma de poder por parte de Castilla en su segundo periodo presidencial, el apoyo de los liberales fue considerable por lo que alcanzaron importantes cuotas de poder desde las cuales trataron de impulsar medidas que atentaban contra los derechos de la Iglesia. De este modo se produjo un intenso

⁵⁵ Citado en ROJAS INGUNZA, *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República», Perú 1825-1841*, 147-48.

debate periodístico en el que se cuestionó la autoridad de la Iglesia, del Papa, de los concilios, la oficialidad de la religión y la validez de algunos dogmas, así como el fuero eclesiástico y los diezmos. La prensa liberal (en la que se encontraban las publicaciones de *La Revolución*, *El Católico Cristiano* y *La República*) insistió en la tolerancia de cultos, la libertad religiosa, la separación de Iglesia y Estado en nombre del progreso de la nación, la promoción de libertad de imprenta y de cultos, entre otras medidas.

En este contexto, el obispo Goyeneche, escribió una carta pastoral para guiar la opinión de los católicos en este debate, donde además expone claramente la visión política católica y la necesidad de su defensa. Esta *Pastoral que con motivo de los impresos que circulan en la república contra la religión, Dirige al Venerable Dean y Cabildo, Clero Secular y Regular, y a todos los fieles de sus Diócesis, el Illmo. Señor D. D. José Sebastian de Goyeneche y Barreda Obispo de Arequipa* empieza exponiendo la desazón del obispo frente a los embates liberales:

Cuando ya me preparaba a bajar en paz al sepulcro confiado en la misericordia de nuestro buen Dios que sane perdonar al pecador; -mi corazón paternal ha sido conturbado, se ha llenado de la mayor amargura, y siento hoy un vivo dolor- es que los enemigos de la VERDAD amenazan invadir la heredad Santa que el Señor se dignó encomendar a mi cuidado.⁵⁶

Siempre consciente de su dignidad episcopal y de su misión de conducir a las almas a la salvación, Goyeneche advierte de los peligros que se quieren introducir en el Perú. Empieza exponiendo la maldad de la libertad de cultos que quieren que sea establecida como «punto de conveniencia pública», en contra del:

...carácter de la Religión Católica, Apostólica, Romana, que siendo como es, la única verdadera, no puede permitir que en su mismo seno, se propongan los falsos apóstoles de la felicidad de los pueblos, destruir la unidad del catolicismo que es el vínculo que sostiene la universalidad de la Iglesia de Jesucristo.⁵⁷

Es de suma importancia como el obispo de Arequipa denuncia que el liberalismo democrático pretende constituirse como una suerte de perspectiva imparcial desde el cual todas las religiones pueden desarrollarse pacíficamente y se reafirma en la convicción de que el catolicismo es la única religión verdadera. Cuando el liberalismo pretende establecer que todas las religiones son iguales (y siendo que ellas se contradicen entre sí) se concluye implícitamente que todas son falsas y se pone a la política sobre la religión. Esta autonomización y totalización de la política es el punto más importante de la política en la modernidad. Así lo acusa Goyeneche:

⁵⁶ José Sebastián GOYENECHÉ Y BARREDA, *Pastoral que con motivo de los impresos que circulan en la república contra la religión, Dirige al Venerable Dean y Cabildo, Clero Secular y Regular, y a todos los fieles de sus Diócesis, el Illmo. Señor D. D. José Sebastian de Goyeneche y Barreda Obispo de Arequipa* (Arequipa: Imprenta de Francisco Ibañez y Herm., 1855), 1.

⁵⁷ GOYENECHÉ Y BARREDA, 2.

Esas doctrinas introducen la duda en la creencia, pues enseñan que es indiferente a la suerte de las sociedades la existencia, en su seno, de varias, y distintas, y opuestas religiones. Esas doctrinas minan la fe en la verdad del catolicismo que nuestro divino maestro sembró en nuestros corazones, que regó con su propia sangre, y fortalece con sus preceptos y asistencia. Esas doctrinas, tiene por objeto arrancar de raíz esa fe en que se funda la religión, esa fe que vacilaría y moriría al fin, sin la unidad en la creencia. [...].⁵⁸

Luego concluye contundentemente: «los hombres han olvidado la necesidad que tienen de una religión única, verdadera y universal».⁵⁹ Denuncia también que con la libertad de cultos se quiere abolir los derechos de la Iglesia, desconocer la autoridad del Sumo Pontífice, independizar las iglesias particulares de Roma y debilitar el sacerdocio.⁶⁰

Advierte Goyeneche sobre el intento de divinización de libertad por parte de los liberales:

...este don de los seres racionales que solo es bueno y digno, cuando el hombre que usa de él respeta los principios eternos de moral y religión con que Dios quiso moderarlo, cuando oye los santos y suaves preceptos del Evangelio; pero que se convierte en la plaga más espantosa de las Naciones, y acaba por sacrificar a sus mismo adoradores, cuando estos saltan aquellas barreras, y se abandonan a sus solas pasiones, cuando la caridad evangélica desaparece, dejando al hombre entregado a los sedientos instintos del egoísmo y a los ciegos impulsos de la incredulidad.⁶¹

Frente a las doctrinas liberales que pretende cambiar el Perú católico, Goyeneche propone un orden cristiano basado en los preceptos de la ley natural y divina:

Si la tempestad amenaza, no la temáis, si tenemos entera confianza en el Supremo Conservador de las Naciones, en el único dispensador de todos los bienes. Roguémosle quiera prestar a los Legisladores de la República el conocimiento perfecto de la sociedad que están llamados a constituir, y de las necesidades a que deben atender.⁶²

Apela a los legisladores recordándoles los fundamentos de una política auténticamente cristiana:

⁵⁸ GOYENECHÉ Y BARREDA, 3.

⁵⁹ GOYENECHÉ Y BARREDA, 3.

⁶⁰ Esta condenación de la libertad de cultos es un punto en el que todos los pontífices del siglo XIX hicieron énfasis. Por ejemplo León XIII en *Inmortale Dei*: «La Iglesia no puede aprobar una libertad que lleva al desprecio de las leyes santísimas de Dios y a la negación de la obediencia debida a la autoridad legítima. Esta libertad, más que libertad, es licencia. Y con razón la denomina San Agustín libertad de perdición y el apóstol San Pedro velo de malicia. Más aún: esa libertad, siendo como es contraria a la razón, constituye una verdadera esclavitud, pues el que obra el pecado, esclavo es del pecado. Por el contrario, es libertad auténtica y deseable aquella que en la esfera de la vida privada no permite el sometimiento del hombre a la tiranía abominable de los errores y de las malas pasiones y que en el campo de la vida pública gobierna con sabiduría a los ciudadanos, fomenta el progreso y las comodidades de la vida y defiende la administración del Estado de toda ajena arbitrariedad. La Iglesia es la primera en aprobar esta libertad justa y digna del hombre. Nunca ha cesado de combatir para conservarla incólume y entera en los pueblos» LEÓN XIII, «*Inmortale Dei*», 1885, 19.

⁶¹ GOYENECHÉ Y BARREDA, *Pastoral que con motivo de los impresos que circulan en la república contra la religión, Dirige al Venerable Dean y Cabildo, Clero Secular y Regular, y a todos los fieles de sus Diócesis, el Illmo. Señor D. D. José Sebastian de Goyeneche y Barreda Obispo de Arequipa*, 4.

⁶² GOYENECHÉ Y BARREDA, 7.

Ellos son católicos, y desean el acierto. Están persuadidos de que por Dios reinan los Reyes y los Legisladores decretan lo justo, de que la ley divina es la fuente de toda ley, y la condición de la prosperidad de las sociedades. Saben que sin la Religión Católica, Apostólica Romana, no hay orden posible, ni verdadera felicidad para los pueblos.⁶³

Termina haciendo una llamado a los fieles para defender la «República Católica»: «Defendamos, pues, con energía la causa de Dios, y antes de perder nuestra Santa Religión, que es el supremo de los bienes, perdámoslo todo».⁶⁴ Y concluye «Nuestro estandarte será la Cruz, nuestras armas las palabras del Evangelio, nuestra fortaleza la fe, y la conversión de los enemigos de Dios, será nuestra más espléndida victoria».⁶⁵

El historiador José Bellido ha resaltado la importancia fundamental de esta carta de Goyeneche para la conformación del catolicismo peruano del siglo XIX: «Sus letras son una apología a la doctrina social y política católica; es decir, entendió que la comunidad política estaba constituida por elementos naturales y positivos, espirituales y morales antes que legales solamente».⁶⁶

1.2. Bartolomé Herrera

1.2.1. Breve semblanza biográfica

Bartolomé Herrera nació en Lima el 24 de agosto de 1808, siendo sus padres Manuel Herrera y Paula Rodríguez. Estudió en el colegio de San Carlos, donde recibió el grado de maestro en Artes y, posteriormente, el de doctor en Teología. También en San Carlos estudió Derecho. Concluidos sus estudios fue ordenado sacerdote a los 23 años por el obispo del Cusco Fray José Calixto de Orihuela. Luego de ocupar algunos cargos magisteriales y de cura de almas, se le encargó la dirección del Colegió de San Carlos en 1842, donde además enseñó Teología, Filosofía, Derecho y Economía Política.

El Real Convictorio de San Carlos, uno de los más importantes centros de estudios en el Perú de inicios del siglo XIX, fue el foco de irradiación más importante de las ideas ilustradas. Cuando Herrera fue rector de este centro desterró los contenidos liberales e ilustrado y se promovió la filosofía y teología escolástica, «se rechazó el jusnaturalismo de bases racionalistas y se reivindicó el papel de la metafísica en la justificación de los principios jurídicos fundamentales».⁶⁷ En las fiestas patrias de 1846, pronunció un sermón que inició una interesante polémica con el doctor Benito

⁶³ GOYENECHÉ Y BARREDA, 7.

⁶⁴ GOYENECHÉ Y BARREDA, 5.

⁶⁵ GOYENECHÉ Y BARREDA, 7-8.

⁶⁶ BELLIDO NINA, «El Estandarte de la Cruz: el clero y la grey tradicional-ultramontana de Arequipa en el debate sobre la cuestión religiosa y la Revolución en la República del Perú, 1855-1856», 105.

⁶⁷ Ricardo CUBAS, «Una visión católica de la historia del Perú. El pensamiento y labor peruanista de Bartolomé Herrera», en *Raíces católicas del Perú* (Lima: Vida y Espiritualidad, 2001), 140.

Laso sobre la soberanía popular. En San Carlos dejó muchos discípulos con férreas convicciones antiliberales que abogaban por el orden natural y la soberanía de la inteligencia.

Inició su carrera política siendo colaborador del gobierno de Rufino Echenique (1851-1855), que tuvo ciertas tendencias conservadoras. En él ocupó los ministerios de Justicia, Instrucción Culto, y Relaciones exteriores; de Gobierno, Policía y Obras Públicas. En 1852 fue enviado a Roma para negociar con la Santa Sede el camino a un Concordato que no llegó a concretarse. Sin embargo, consiguió el nombramiento de Agustín Guillermo Charún como obispo de Trujillo.

El final de su carrera política se dio siendo presidente del Congreso que redactó la Constitución de 1860 (vigente en el Perú hasta 1920, la de más larga duración), que tuvo un carácter moderado y preservó la unidad católica del Perú sin llegar a reconocer los justos fueros y prerrogativas de la Iglesia que impulsaba Herrera. Ante el fracaso de imponer su proyecto de Constitución, Herrera renunció a su cargo y fue propuesto para Obispo de Arequipa por el presidente Ramón Castilla y elegido como tal por el Congreso. Fue preconizado por Pío IX y consagrado por el obispo de Trujillo Francisco Orueta y Castrillón en la Iglesia de San Pedro en Lima, el 21 de mayo de 1860. Tomó posesión de su obispado a inicios de 1861. Para entonces, su salud ya estaba muy delicada, lo que no impidió que se dedicara con intensidad a reformar el Seminario y a la instrucción del clero:

Dotó competentemente las cátedras, introdujo convenientes reformas en el régimen interior: mejoró el local con la construcción de grandes salones en los altos; y en su trato con los alumnos era afectuoso y franco, cuidando mucho de que fuesen bien tratados en la mesa. Su asistencia a los exámenes era constante, permaneciendo en ellos largas horas y por varios días, hasta convencerse íntimamente de la suficiencia de todos los examinados.⁶⁸

Según Vargas Ugarte,⁶⁹ como obispo solo produjo dos escritos: una carta pastoral y una circular que dirigió a sus curas. La carta pastoral la dirigió, desde Lima, a su diócesis, el 15 de diciembre de 1860, ofreciéndoles la paz de Dios y pidiéndoles sus oraciones. Además, en esta carta le recordaba a la grey arequipeña que pertenecía a una sociedad más universal y más perfecta que la patria y les exhortaba a dar gracias a Dios por pertenecer a ella y tener como cabeza al Papa. El motivo de la circular dirigida a sus curas era la invasión de los Estados Pontificios, en ella solicitaba que sean generosos con su óbolo para contribuir con el remedio de las necesidades del Santo Padre y además les pedía que eleven sus oraciones por él. Falleció el 10 de agosto de 1864.

Según el historiador jesuita Rubén Vargas Ugarte:

⁶⁸ CATERIANO, «Memorias de los Ilmos. Srs. Obispos de Arequipa», 392.

⁶⁹ VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*.

Herrera, como maestro, como orador sagrado, como político y, finalmente, como Obispo fue una columna de la Iglesia peruana que le cuenta entre sus hijos más esclarecidos. Dotado de singular talento y aun de prendas físicas personales que le conquistaban las simpatías de todos, supo aprovechar de estos dones del cielo para formar a la juventud, que corrió a oír sus lecciones, y para defender luego las doctrinas de la iglesia y sus derechos contra los ataques de los impíos y de la Prensa puesta al servicio de las sectas o de la ambición desatentada de los ávidos del poder. Sus enemigos tuvieron que reconocer la lealtad y nobleza con que combatía, aun cuando hicieron todo lo posible por empañar su prestigio y disminuir su influencia.⁷⁰

José Pancorvo resalta que: «para el Perú, no sólo fue su más capaz, sabio y ejemplar líder y hombre de Estado en el siglo XIX, sino su paradigma de hombre de la Providencia. Fue él quien señaló el más alto ideal católico para la sociedad y el Estado».⁷¹

1.2.2. Liberalismo, soberanía y origen divino de la autoridad

Entre la vasta obra de Bartolomé Herrera destaca el sermón que pronunció como rector de San Carlos el 28 de julio de 1846 por el aniversario de la declaración de Independencia. En este el que luego sería obispo de Arequipa, desde una postura providencialista, exalta la emancipación del Perú⁷² sin desdeñar el aporte hispánico.⁷³ Denuncia también la preocupante situación espiritual y moral en la que cayó el Perú por alejarse de la ley divina y acercarse a los postulados ilustrados:

Cuando al entrar el Perú en la libre administración del pingue patrimonio que le concedió el Señor, debió postrarse ante él, en testimonio de su gratitud y dependencia, tuvo la desgracia de ser presa de las preocupaciones ruinosas, de los errores impíos y antisociales que difundió la revolución francesa.⁷⁴

Luego añade: «¡cuánto ha sufrido la nación y cuánto le resta tal vez que sufrir, mientras se cura enteramente de la enfermedad, con que se vio contagiada en la lozanía de su juventud!».⁷⁵

Herrera está convencido que están equivocados quienes creen que la religión debe respetar al estado y no inmiscuirse en sus asuntos «como si en fin el Señor no fuera Dios también de los estados».⁷⁶ En este sentido, señala: «salvadme de robustecer el

⁷⁰ VARGAS UGARTE, 5:222-23.

⁷¹ José Antonio PANCORVO, «La ascensión de Bartolomé Herrera», en *Bartolomé Herrera y su Tiempo* (Lima: Quinto Reino, 2010), 128.

⁷² «Pero una nación es un conjunto de medios ordenados por la Providencia, para que cumpla sus miras con inteligencia y con voluntad propia. Era preciso pues, que la nación peruana cumpliera de este modo su destino» Bartolomé HERRERA, *Sermón pronunciado por el D. D. Bartolomé Herrera Rector del Colegio de San Carlos El Día 28 de Julio de 1846 Aniversario de la Independencia del Perú* (Lima: Imprenta Administrada por L. Herrera, s. f.), 7.

⁷³ «¡Gloria a los que la acometieron! ¡gloria a España!» HERRERA, 6.

⁷⁴ Bartolomé HERRERA, *Sermón pronunciado por el D. D. Bartolomé Herrera Rector del Colegio de San Carlos El Día 28 de Julio de 1846 Aniversario de la Independencia del Perú* (Lima: Imprenta Administrada por L. Herrera, s. f.), 9.

⁷⁵ HERRERA, 10.

⁷⁶ HERRERA, 9.

pensamiento impío de que las naciones están fuera del imperio de la Cruz y de Dios». ⁷⁷ El futuro obispo advierte del mal que se encuentra en esta nueva forma de entender la política que arrincona a la religión fuera del ámbito público, la nueva cultura política liberal que ya es hegemónica en todo occidente y que sirve de marco de referencias a la política peruana desde el nacimiento de la república.

Estas reflexiones le dan pie para exponer sus pensamientos en cuanto a la soberanía y el origen de la autoridad. Empieza denunciando la idea de soberanía sustentada por los liberales, quienes luego de la separación de España y sin estar sujeto a ninguna autoridad externa hicieron creer:

...que la autoridad pública era invención suya, que podía desobedecerla y destruirla cuando le pluguiese; que su voluntad era su ley; y, si no se le anunció en términos formales que era independiente de Dios, se arregló su conducta práctica a este principio absurdo y espantoso. ⁷⁸

Esta soberanía, denuncia Herrera, llevaría a la esclavitud: «hay pues esclavitud cuando nos dominan [...] caprichos de muchos en vez de la *verdad eterna*, de la razón de Dios que ejerce sobre sus criaturas un imperio suave y natural». ⁷⁹ El pueblo solo:

...no puede establecerse la paz y la armonía social, sin una autoridad que obligue al ciudadano en lo íntimo de su conciencia, de la que *se sienta realmente súbdito* y de quien tenga una dependencia necesaria: y esta autoridad es solo la de Dios, soberano de universo. ⁸⁰

Las consecuencias de esta concepción de soberanía han sido, nos dice Herrera, nefastas para el Perú y solo han producido rebeliones, delitos, desgracias y decaimiento moral: «Se autorizó de este modo la tiranía en las leyes; la rebelión en los particulares; y en los gobiernos la violencia que han necesitado emplear, para vencer la fuerza que sin cesar los empujaba». ⁸¹ Y agrega:

Se buscó la libertad en el desorden de la revolución, cuando Dios la ha establecido en la obediencia; y el cayó en la esclavitud. Se quiso reconocer *soberanía absoluta* en la voluntad de los hombres, cuando Dios había dicho que él solo es el Señor, y resultó un ídolo vano. ⁸²

Herrera arremete contra los dogmas de liberalismo voluntarista. Una república que se sustenta en la voluntad general como última fuente del bien y del mal y diviniza la libertad negativa es totalmente anticristiana y está condenada a la disolución. Para Herrera, la verdadera libertad está en el sometimiento a la voluntad de Dios, solo en la obediencia a Él se encuentra «la ventura pública en la libertad, y la libertad en la

⁷⁷ HERRERA, 2.

⁷⁸ HERRERA, 11.

⁷⁹ HERRERA, 12.

⁸⁰ HERRERA, 13.

⁸¹ HERRERA, 11.

⁸² HERRERA, 13.

obediencia».⁸³ De este modo ataca la idea de libertad ilustrada, la libertad entendida solamente como la ausencia de límites, que no está dirigida hacia el bien, la libertad negativa.

En vez de basarse en estos conceptos, la política debe sustentarse en la verdad eterna, la razón de Dios:

Que la soberanía viene de Dios es una verdad incuestionable. Lo ha sido también siempre que el derecho de mandar, o soberanía en el más propio sentido de la palabra, venga de Dios; porque Dios es la fuente de todo derecho, y porque siendo el único soberano de los hombres, nadie puede tener autoridad legítima, si no la recibe de Dios.⁸⁴

Entonces, para Herrera, el origen de la autoridad es, necesariamente, divino, por lo que sentencia: «Dios mío, sois quien habéis creado, educado y emancipado al Perú. Libradnos de pensar en emanciparnos de vos».⁸⁵

1.2.3. Ultramontanismo y romanización

La escuela ecléctica o del liberalismo doctrinario (por oposición al liberalismo ideológico o revolucionario), de origen escocés que tuvo un gran desarrollo en Francia, tenía por finalidad la conciliación de las ideas de libertad del nuevo régimen con las de tradición del antiguo.⁸⁶ Esta escuela encuentra sus antecedentes en Chateaubriand y Constant y su máximo desarrollo en Collard, Guizot y Cousin. Al racionalismo voluntarista de los liberales ideológicos, los liberales doctrinarios oponen el racionalismo antiindividualista que consideraban que el juicio «era un acto que se determinaba independientemente del concurso de la voluntad y sólo al amparo de sus propios fundamentos lógicos»,⁸⁷ no era un acto meramente voluntario.

Herrera consideraba este pensamiento una alternativa para el renacimiento del orden natural en un contexto político contrario, ante la irreversibilidad de las repúblicas liberales.⁸⁸ Su idea es luchar contra el individualismo absoluto de los liberales. Asimismo toma a Ahrens para «argumentar a favor de un orden político que valorase los cuerpos intermedios sin tener la necesidad de recurrir a autores tradicionalistas»⁸⁹ y así poder fundamentar una democracia orgánica. El orden natural que encuentra Herrera es un orden natural racionalista, sustentado en la

⁸³ HERRERA, 12.

⁸⁴ Citado en Jorge PUTNAM VELANDO, «Herrera y los fundamentos teológicos de su actuación política», en *Bartolomé Herrera y su Tiempo* (Lima: Quinto Reino, 2010), 106.

⁸⁵ HERRERA, *Sermón pronunciado por el D. D. Bartolomé Herrera Rector del Colegio de San Carlos El Día 28 de Julio de 1846 Aniversario de la Independencia del Perú*, s. f., 9.

⁸⁶ Fernán ALTUVE-FEBRES LORES, «El pensamiento constitucional de Bartolomé Herrera», en *Bartolomé Herrera y su Tiempo* (Lima: Quinto Reino, 2010), 169-86.

⁸⁷ ALTUVE-FEBRES LORES, 171.

⁸⁸ ALTUVE-FEBRES LORES, «El pensamiento constitucional de Bartolomé Herrera».

⁸⁹ ALTUVE-FEBRES LORES, 181.

coherencia lógica de los pensamientos, no en una verdad objetiva más allá de la voluntad del hombre.

Este es el pensamiento del que podríamos llamar el primer Herrera que, como buen hijo de su tiempo,⁹⁰ está imbuido en una cultura ilustrada y tiene que recurrir a ella y a sus autores para poder defender los derechos y las doctrinas de la Iglesia. Sin embargo, Herrera sufriría una suerte de conversión luego del viaje a Europa que realizó por encargo del gobierno peruano para negociar un concordato. En Roma conoció a Pío IX quien le dejó una fuerte impresión que influiría considerablemente en su pensamiento que lo llevaría al ultramontanismo. John Lynch postula: «el regalismo y la autosatisfacción heredados del régimen colonial y de los primeros regímenes nacionales dieron paso a una ortodoxia más insistente, reformista y orientada a Roma. Esta actitud se califica con frecuencia de “ultramontana”».⁹¹

Para Pancorvo, el ultramontanismo surge como una reacción al liberalismo y se configura como una «explicitación sobre las relaciones sacrales entre el orden espiritual y temporal y sus consecuencias para el verdadero progreso, orden y bienestar»⁹². El ultramontanismo no sería pues una nueva doctrina dentro del catolicismo o una corriente entre los católicos, sino la exaltación del principio de realeza social de Jesucristo enseñado desde siempre por la Iglesia, pero remarcado debido a la coyuntura del siglo XIX.

Al escribir sobre Herrera, Pancorvo afirma sobre el ultramontanismo:

...el ultramontanismo, que es plenitud del catolicismo en su excelsa dimensión histórica y social; la plena coherencia de la vida pública y la privada de acuerdo con la Fe: se basa en el hecho insondablemente abrumador de que Dios es Creador e infinito, Jesucristo es Dios y Redentor, y todo lo creado –incluyendo la Historia, el Estado, la persona individual– es infinitesimal.⁹³

Entonces, como ya se afirmó, en un inicio liberal, con ciertos toques jansenistas y regalistas, Herrera va evolucionando hacia una posición ultramontana desde su sermón del 28 de julio de 1846 donde expuso una visión teocéntrica de la política y del destino del Perú, hasta dejar de lado a los doctrinarios franceses y arribar a la solidez de la escolástica en su tratado de Teodicea,⁹⁴ redactado durante sus últimos años de vida, ya como obispo de Arequipa y publicado póstumamente en 1872.

Por otro lado, se suele relacionar el ultramontanismo con una romanización de la Iglesia. Y efectivamente hacia mediados y fines del siglo XIX, Roma se acercó cada

⁹⁰ Herrera nació en 1808, cuando se produjo la declaración de la independencia el solo tenía 12 años.

⁹¹ John LYNCH, «La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930», en *Historia de América Latina. América Latina: Cultura y Sociedad, 1830-1030*, ed. Leslie Bethell, vol. 8 (Barcelona: Crítica, 1991), 73.

⁹² PANCORVO, «La ascensión de Bartolomé Herrera», 122.

⁹³ PANCORVO, 121.

⁹⁴ PANCORVO, «La ascensión de Bartolomé Herrera».

vez más a la Iglesia americana. Peor hay que destacar, como afirma Lynch, que Pío IX «no introdujo una fe y una moral nuevas o “romanizadas” en América Latina, pero, después de un periodo de regalismo y relajación, definió más claramente las doctrinas y la disciplina tal como eran, y afirmó la Primacía de Roma».⁹⁵

Para ello, el papado se valió, según Lynch,⁹⁶ de cinco instrumentos: 1) los obispos;⁹⁷ 2) los medios de difusión católicos (prensa, escritores, clérigos); 3) los seminarios; 4) las nuevas órdenes religiosas, y 5) los representantes de la Santa Sede.

Además, el Concilio Vaticano I y el Concilio Plenario Latinoamericano ratificaron su adhesión y fidelidad a Roma creando también una conciencia colegial. Por último, «hay que señalar que lo que hizo el papado no fue tomar posesión de la Iglesia latinoamericana, sino más bien penetrar en un vacío de poder eclesiástico que ni los gobiernos ni las Iglesias nacionales eran capaces de llenar».⁹⁸

Bartolomé Herrera fue una de las mentes más brillantes del siglo XIX en el Perú y su pensamiento impregnó las siguientes generaciones de hombres de Iglesia reforzando el carácter ultramontano del catolicismo peruano y preservándola de las tendencias galicanas y liberales. Cabe entonces citar lo que sobre él escribió José Pancorvo:

En todo caso, la grandiosa presencia de Herrera fue un factor esencial para una cierta preservación de nuestras sagradas raíces cristianas, lo cual ubicó al Perú, a pesar de las múltiples ofensivas ideológicas y culturales contrarias, y durante casi un siglo después de su muerte, como un país en que aún relucían con notable vitalidad importantes aspectos conservadores católicos...⁹⁹

1.3. Juan Ambrosio Huerta

1.3.1. Breve semblanza biográfica

Hijo de Manuel Huerta y Manuela Galván, monseñor Juan Ambrosio Huerta nació en Lima el 7 de diciembre de 1823. Estudió filosofía, matemática y física en el Convictorio de San Carlos, regentado por Bartolomé Herrera. En el Seminario de Santo Toribio, terminó sus estudios cursando la teología. El arzobispo de Lima Francisco Javier Luna Pizarro le confirió el orden sacerdotal el 17 de abril de 1847 y lo nombró catedrático y vice-rector del seminario. Llegó a ser rector en 1861. Además, Huerta ejerció una importante labor en la prensa: fue director y redactor de

⁹⁵ LYNCH, «La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930», 78.

⁹⁶ LYNCH, «La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930».

⁹⁷ «Solo se tenía en cuenta a los que buscaban su autoridad en Roma. En este contexto se ha dicho que Roma no siempre imponía su obispo preferido, pero nunca permitió que se nombrara a un obispo que no mereciese su aprobación». LYNCH, 78.

⁹⁸ LYNCH, 79.

⁹⁹ PANCORVO, «La ascensión de Bartolomé Herrera», 130.

El Católico, periódico que se publicaba en Lima y que defendía la doctrina católica contra los embates liberales. Además, se destacó en la oratoria sagrada.

En el año 1865, fue consagrado obispo por monseñor José Sebastián de Goyeneche, en ese entonces arzobispo de Lima. Tomó posesión de la diócesis de Puno en 1866. Allí reparó y embelleció la catedral, fundó el Seminario de San Ambrosio, celebró el primer sínodo diocesano, instaló el cabildo eclesiástico, fundó el periódico *La Iglesia Puneña* y visitó toda su diócesis. En 1868, fue convocado y asistió al Concilio Vaticano I. «En Roma recibió las más expresivas manifestaciones de especial estimación del Padre Santo, que le llamó el *Obispo Óptimo* y, como signo de predilección, le puso en el dedo el anillo simbólico, que sacó del suyo».¹⁰⁰

Mientras estaba en Lima camino a Roma, al Concilio Vaticano I, se enteró de que el Vicario General de su diócesis, ante la insubordinación de los fieles de Lampa, declaró en entredicho la localidad. Las autoridades civiles se opusieron y se produjo un levantamiento de parte del pueblo. El prelado afligido le dijo al arzobispo Goyeneche:

Rodeado de dificultades por todas partes y teniendo que adoptar algún partido, optaría primero por la renuncia de mi diócesis. Yo no quiero, ni traicionar mi conciencia, ni dar motivo para que se me tache con el amargo epíteto de insubordinado para con la autoridad temporal; no quiero sufrir heridas en mi dignidad, ni exponerme a ser criticado por los leales católicos como falta de suficiente energía para sostener los derechos del episcopado.¹⁰¹

Los conflictos con las autoridades no cesaron, al regresar de Roma se enteró de un decreto dictado en 1868 que prohibía a los obispos ausentarse de sus diócesis sin permiso del Gobierno. Luego, el Fiscal de la Corte, el liberal José Gregorio Paz Soldán, pidió que se le amonestase por haber celebrado el Sínodo Diocesano sin autorización del gobierno y se le amenazó con suspenderle las temporalidades.

Las desavenencias con la autoridad civil lo hicieron renunciar al obispado de Puno,¹⁰² por lo que regresó a Lima donde se dedicó a funciones parroquiales en el puerto de Huacho.

A la muerte del obispo de Arequipa José Benedicto Torres, fue presentado para sucederle por el presidente Nicolás de Piérola, quien fuera su alumno en el

¹⁰⁰ CATERIANO, «Memorias de los Iltmos. Srs. Obispos de Arequipa», 416.

¹⁰¹ Citado en VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:270.

¹⁰² «Tuvo conflictos con las autoridades limeñas que se aferraban al regalismo. Fruto de sus convicciones, no quiso sujetarse a la autoridad secular en asunto de fe. Tuvo posturas radicales que lo llevaron a enfrentarse especialmente con José Gregorio Paz Soldán (Fiscal de la Nación) que se opuso a su participación en el Concilio Vaticano I. Las dificultades aumentaron cuando puso en entredicho al distrito de Lampa que no aceptaba las disposiciones eclesiásticas. Por sus convicciones no fue de aquellos que asumían actitudes pasivas y contemporizadoras. Todo esto lo llevo a tener que renunciar al obispado de Puno en 1874» Emilio GARREAUD, *Las gestas sociales del clero y los consagrados en las tierras del Misti*, Un siglo de solidaridad con el pobre. La acción social de la Iglesia en Arequipa 3 (San José de Costa Rica: Litografía e Imprenta Segura Hermanos, S. A., 2016), 22.

seminario, y preconizado por León XIII. Tomó posesión de la diócesis el 23 de diciembre de 1880. Gobernó la diócesis en una época de creciente secularización en el Perú. Hacia 1870 los valores seculares empezaron a ser predominantes y muchos intelectuales fueron ganados a las ideas positivistas. Como cabeza de la diócesis de Arequipa, publicó muchas cartas pastorales en las que debela los errores modernos y advierte de ellos a sus fieles. Combatió, entre otros males, la laicización de cementerios, la supresión de comunidades y el matrimonio civil. Vargas Ugarte resalta que «todas sus Pastorales son modelo en su género» y que «aún hoy no dejan de leerse con provecho», además por ellas llama a monseñor Huerta «campeón de la verdad y del catolicismo».¹⁰³ En 1883 convocó a un Sínodo Diocesano cuyo producto, las Constituciones Sinodales, empezaron a regir el obispado. Como obispo de Arequipa, puso empeño en la formación del clero y fomentó las asociaciones piadosas y el apostolado laical. Del tiempo de su episcopado datan la Unión Católica (de la que surgió el diario *El Deber*), la «Sociedad del Socorro Mutuo de San Francisco» (auxilio a los necesitados, en cuanto a atención médica y entierros), el «Círculo de la Juventud Católica» fundado en 1894. El Círculo de Obreros Católicos también se fundó cuando él fue obispo de la diócesis. En 1887 estableció el «Círculo Católico Literario» para difundir la enseñanza de la Iglesia y combatir los errores difundidos por anticlericales y protestantes.¹⁰⁴

Monseñor Juan Ambrosio Huerta falleció el 9 de junio de 1897.

1.3.2. La lucha contra el mundo moderno

Una constante en la enseñanza pastoral de Juan Ambrosio Huerta como obispo de Arequipa es su denuncia contra el mundo moderno:

Las cataratas del infierno se han abierto: llueven abominaciones, y escándalos, y crímenes, y mentiras, y blasfemias: todo esto forma un torrente tan estrepitoso, tan violento, que no parece sino que estuviéramos ya en esos días nefandos, anunciados por el Salvador.¹⁰⁵

En sus cartas pastorales son frecuentes los apelativos más duros para la época en la que vivió, por ejemplo «siglo ingrato y prevaricador»¹⁰⁶ y «época verdaderamente calamitosa».¹⁰⁷

¹⁰³ VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:272.

¹⁰⁴ GARREAUD, *Las gestas sociales del clero y los consagrados en las tierras del Misti*.

¹⁰⁵ Juan Ambrosio HUERTA, *Carta Pastoral que el Ilustrísimo Señor Obispo de Arequipa D. D. Juan A. Huerta dirige al Venerable Dean y Cabildo, clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo de la Instrucción dada por el Supremo Tribunal de la S. Romana y Universal Inquisición á todos los Obispos del Orbe Católico, en orden á las sectas masónicas*. (Arequipa: Imprenta de «La Bolsa», 1884), 5.

¹⁰⁶ Juan Ambrosio HUERTA, *Carta Pastoral del Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta en que traza á los católicos de su Diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú* (Arequipa: Imprenta de La Crónica Imparcial, 1886), 6.

El obispo de Arequipa, frente a la creciente secularización tanto de las instituciones como de las costumbres, la difusión del pensamiento naturalista y la cada vez más palpable influencia anticristiana de la masonería y sociedades secretas similares, advierte a la grey arequipeña de los difíciles tiempos que les ha tocado vivir y las tentaciones de un mundo que cada vez atenta más contra el orden divino y natural: «Nos ha tocado hacer la travesía de este mundo en una época la más difícil. Nuestra situación como cristianos es quizá hoy más apremiante que en la que se encontraba San Pablo cuando decía que todo era tremendo para él...».¹⁰⁸ Luego explicita:

Ved sino carísimos hijos, lo que pasa de presente. Voces mil se levantan para glorificar a la materia, para aturdir, para entontecer a los cristianos, hablándoles de libertad, de igualdad, de fraternidad, o sea de filantropía. El orgullo de Satanás, que pudiéramos llamar su verbo, ya no se halla simplemente en estado de incubación, sino que, encarnado y hecho hombre, se llamó ayer Proudhomme, hoy Renan, y no contento con sus encarnaciones personales, encarna también en las diversas sociedades secretas esparcidas por doquiera.¹⁰⁹

Juan Ambrosio Huerta advierte que el mundo contra el que se debe luchar es el mundo producto de la Revolución francesa, el mundo hijo de la Ilustración, que se configura como la cultura hegemónica de entonces y que en sus principios se encuentra el naturalismo, enemigo de la religión.

Pío IX, en la encíclica *Quanta Cura*, explica que el naturalismo consiste en la creencia en:

...que el mejor orden de la sociedad pública, y el progreso civil exigen absolutamente, que la sociedad humana se constituya y gobierne sin relación alguna a la Religión, como si ella no existiese o al menos sin hacer alguna diferencia entre la Religión verdadera y las falsas.¹¹⁰

De esta forma las sociedades modernas pretenden organizarse según el principio de que:

...todos los hombres, de la misma manera que son semejantes en su naturaleza específica, son iguales también en la vida práctica. Cada hombre es de tal manera dueño de sí mismo, que por ningún concepto está sometido a la autoridad de otro. Puede pensar libremente lo que quiera y obrar lo que se le antoje en cualquier materia. Nadie tiene derecho a mandar sobre los demás. [...] Queda en silencio el dominio divino, como si Dios no existiese o no se preocupase del género humano, o como si los hombres, ya aislados, ya asociados, no debiesen nada a Dios, o como si fuera posible imaginar un poder político cuyo principio, fuerza y autoridad toda para gobernar no se apoyaran en Dios mismo. De

¹⁰⁷ Juan Ambrosio HUERTA, *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rdm. Sr. Obispo de Arequipa dirige á sus amados diocesanos con motivo de la circulación de algunos impresos anticatólicos* (Lima: Tipografía Católica, 1891), 3.

¹⁰⁸ HUERTA, *Carta Pastoral que el Ilustrísimo Señor Obispo de Arequipa D. D. Juan A. Huerta dirige al Venerable Dean y Cabildo, clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo de la Instrucción dada por el Supremo Tribunal de la S. Romana y Universal Inquisición á todos los Obispos del Orbe Católico, en orden á las sectas masónicas.*, 3.

¹⁰⁹ HUERTA, 4.

¹¹⁰ Pío IX, «*Quanta Cura*», 1864.

este modo, como es evidente, el Estado no es otra cosa que la multitud dueña y gobernadora de sí misma. Y como se afirma que el pueblo es en sí mismo fuente de todo derecho y de toda seguridad, se sigue lógicamente que el Estado no se juzgará obligado ante Dios por ningún deber; no profesará públicamente religión alguna, ni deberá buscar entre tantas religiones la única verdadera, ni elegirá una de ellas ni la favorecerá principalmente, sino que concederá igualdad de derechos a todas las religiones, con tal que la disciplina del Estado no quede por ellas perjudicada. Se sigue también de estos principios que en materia religiosa todo queda al arbitrio de los particulares y que es lícito a cada individuo seguir la religión que prefiera o rechazarlas todas si ninguna le agrada. De aquí nacen una libertad ilimitada de conciencia, una libertad absoluta de cultos, una libertad total de pensamiento y una libertad desmedida de expresión.¹¹¹

Ante el mundo impregnado de este pensamiento es contra el que lanza sus invectivas monseñor Huerta. A los promotores de esa nueva cultura basada en el naturalismo y el racionalismo les llama impíos, inicuos, apóstoles de la mentira, hijos de Satanás, enemigos de Dios, amadores del mundo, masones y liberales.¹¹² Y denuncia que tendrían un «plan anticatólico y desmoralizador» que consistiría en socavar los principios cristianos, «que tan largo tiempo hace yacen abajo, queremos decir, que se ha tenido particular empeño, en desdeñarlos, considerándolos como inútiles y hasta perjudiciales a la marcha de los gobiernos y de los pueblos».¹¹³ Advierte que las ideologías de raigambre ilustrada y de tendencia naturalista verían el catolicismo como «doctrinas que se juzgan si no exóticas, por lo menos, de imposible observancia en este siglo de positivismo y de negocio».¹¹⁴

También resalta que los promotores de estas doctrinas solo atacan a la Iglesia católica:

Fijaos en este hecho de suyo elocuentísimo: a esa clase de gente no les inquieta el protestantismo, ni el judaísmo, ni el mahometismo, ni el mismo culto pagano de los ídolos; tan lejos de eso, que se hallarían dispuestos a ser propagandistas de semejantes doctrinas, por las afinidades más o menos pronunciadas que tiene con la impiedad. Ellos son materialistas por escuela y por simpatías y, sin embargo, vedlos como aceptan el

¹¹¹ LEÓN XIII, «Inmortale Dei», 10.

¹¹² Monseñor Huerta explicar el significado de naturalismo y del racionalismo de la siguiente manera: «¿cómo podríamos, en nuestro carácter de Pastor vuestro, dejar de cumplir nuestro ministerio, cuando vemos amenazada vuestra fe, por la epidemia del naturalismo racionalista, que con proporciones más o menos alarmantes, pretende apoderarse de vuestra conciencia religiosa? Expliquemos antes la naturaleza o la esencia de la supradicha epidemia. El naturalismo se reduce a la negación absoluta del orden sobrenatural. El racionalismo, con paliativos diversos, tiende al mismo resultado; porque sostiene, en el fondo la tesis siguiente: La razón es superior a la revelación De la que se desprende este postulado: Sólo se puede aceptar la doctrina revelada, cuando haya sido examinada y justificada por la razón» Citado en GARREAUD, *Las gestas sociales del clero y los consagrados en las tierras del Misti*, 24-25.

¹¹³ Juan Ambrosio HUERTA, *Instrucción Pastoral que el Obispo de la Diócesis Dr. D. Juan Ambrosio Huerta. Dirige al consejo directivo y á todos los miembros de la «Unión Católica» de Arequipa* (Arequipa: Imprenta de La Crónica Imparcial, 1886).

¹¹⁴ Juan Ambrosio HUERTA, *Carta Pastoral que El Illmo. Sr. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta, dirige al V. Dean y Cabildo Eclesiástico. Clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo del XXIII aniversario del terremoto del 13 de agosto* (Arequipa: Imprenta de «La Bolsa», 1891), 12.

espiritismo por lo que tiene de demoniaco. Admiten, para decirlo de una vez todo lo que viene de Satanás, y sólo declaran guerra sin tregua a la Iglesia Católica, porque solo ella viene de Dios.¹¹⁵

Lamenta, el obispo, que el todo el ambiente cultural y social este impregnándose de estas ideas:

¡Cómo se han venido multiplicando, y hoy más que nunca, los hijos de Satanás! Las ciencias, las artes, la literatura, todo viene saturado de una savia infernal: la iniquidad aumenta su proselitismo y los afiliados en esta escuela, nos hablan en todos los tonos posibles de progreso, de civilización: es decir nos refieren cuentos fantásticos, utopías, que distan tanto de la realidad como dista el error de la verdad.¹¹⁶

Como se ve en la anterior cita, un punto importante en el que hace énfasis monseñor Huerta es en la dicotomía civilización-barbarie que presentan los «enemigos de Dios» (liberales, masones y positivistas) para desdeñar a la Iglesia y su doctrina. Ellos tildan de retrógrado todo lo que proviene de la Iglesia y todo lo contrario a ella de progreso y civilización, usando esta excusa en sus intentos de descristianizar el Perú: «La ley del progreso es el amuleto que los apologistas, de este estado de cosas, invocan para tranquilizar la conciencia de sus víctimas».¹¹⁷

El materialismo y el naturalismo son valorados por los enemigos de la Iglesia como signos de verdadera civilización,¹¹⁸ por eso, el obispo considera que está viviendo en una época calamitosa, ya que todo está trastocado.

¿Qué entienden por civilización estos buenos caballeros? Si se prescinde de la ley moral que regla los actos de la voluntad, desde luego vendremos a parar al salvajismo, y un salvaje no es por cierto un hombre civilizado; algo más, un salvaje a la moderna sería peor que un salvaje de la montaña o de los desiertos, por la sencilla razón de que siendo salvaje ilustrado más o menos en ciencias naturales, e ignorando por completo las leyes que rigen el orden sobrenatural, puede poner en práctica con ventaja todos los recursos de su viciada voluntad para dar pábulo a sus brutales instintos, so pretexto de ser ellos conforme a su naturaleza, como lo anuncian y lo predicán los materialistas o positivistas, hijos legítimos del Protestantismo.¹¹⁹

La negación del alma y del plano espiritual que desemboca en el materialismo, advierte Huerta, es un paso que acerca a la humanidad a la barbarie. Oscurantista es, pues, quien pondera lo material sobre lo moral y espiritual. Los que llaman

¹¹⁵ HUERTA, *Instrucción Pastoral que el Obispo de la Diócesis Dr. D. Juan Ambrosio Huerta. Dirige al consejo directivo y á todos los miembros de la «Unión Católica» de Arequipa*, 3.

¹¹⁶ HUERTA, *Carta Pastoral que el Ilustrísimo Señor Obispo de Arequipa D. D. Juan A. Huerta dirige al Venerable Dean y Cabildo, clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo de la Instrucción dada por el Supremo Tribunal de la S. Romana y Universal Inquisición á todos los Obispos del Orbe Católico, en orden á las sectas masónicas.*, 4-5.

¹¹⁷ Juan Ambrosio HUERTA, *Carta Pastoral del Ilmo. y Rdmo. Mons. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta sobre Matrimonio Civil* (Lima: Imprenta y Librería de San Pedro, 1896), 5.

¹¹⁸ HUERTA, *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rdmo. Sr. Obispo de Arequipa dirige á sus amados diócesanos con motivo de la circulación de algunos impresos anticatólicos.*

¹¹⁹ Juan Ambrosio HUERTA, *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvdmo. Mons. Obispo de Arequipa Dirige al Clero y fieles de su Diócesis en el vigésimo octavo aniversario del terremoto del 13 de Agosto de 1868* (Lima: Imprenta y Librería de San Pedro, 1896), 5.

retrógrados a los católicos, advierte Huerta, lo serían con mayor motivo porque ellos son quienes quieren retroceder hasta el punto de «consentir en el entronizamiento social del antiguo paganismo»¹²⁰ y concluye que «toda sociedad dominada por el sensualismo en las ideas y en las costumbres, de grado o por fuerza es oscurantista».¹²¹

Por el contrario, la Iglesia es «esa institución divina a la que debe la humanidad lo que tiene de mejor y más perfecto en todo género de adelantos y de verdadera civilización».¹²² Los principios de eterna verdad y la sana doctrina que enseña la Iglesia «son la base y el sostén único del orden moral, las leyes que la rigen quedan simplemente reducidas al capricho y a los antojos de los que las formulan».¹²³ La ley si no se sujeta a un principio superior o de orden divino es «mero juicio de hombre».¹²⁴ Asimismo, cuando trata sobre los bienes materiales que las órdenes religiosas han traído a la humanidad afirma que la moral católica es la base de la urbanidad, fuera de ella se cae en los vicios y la grosería, ya que la religión está «tan íntimamente ligada en su práctica con las reglas de la urbanidad».¹²⁵ Por el contrario, la llamada juventud ilustrada ya no es capaz ni siquiera de conducirse socialmente.

Respecto a esta dicotomía civilización-barbarie, concluye Huerta:

¡Bendita sea la inflexibilidad de esta ley que mantiene en el seno de la Iglesia Católica, en la observancia de sus preceptos y en la enseñanza de sus doctrinas, el monopolio de todo progreso, de toda libertad, de toda ilustración y civilización bien entendida.¹²⁶

El Perú, por el contrario, parece haberse dejado llevar por este falso progreso y renunciar a la obediencia de la ley divina. En este sentido, el obispo de Arequipa se lamenta constantemente por la secularización institucional que aqueja al Perú. Sufre al constatar «...tanto ultraje, tanta humillación».¹²⁷

¡Qué contrasentido tan marcado! los católicos viviendo en un país católico, formando la casi totalidad de sus habitantes, sojuzgados, comprimidos, vejados, en lo que tiene de más querido, en sus más caros intereses, por una minoría compuesta de impíos, de

¹²⁰ Juan Ambrosio HUERTA, *Carta Pastoral que el Obispo de Arequipa, Dr. D. Juan Ambrosio Huerta, dirige á los fieles de su Diócesis en orden al proyecto de ley presentado al Congreso sobre suspensión de las comunidades religiosas en la República* (Arequipa: Imprenta de La Crónica Imparcial, 1886), 3.

¹²¹ HUERTA, 3.

¹²² HUERTA, *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rdmo. Sr. Obispo de Arequipa dirige á sus amados diocesanos con motivo de la circulación de algunos impresos anticatólicos*, 4.

¹²³ HUERTA, *Carta Pastoral del Ilmo. y Rdmo. Mons. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta sobre Matrimonio Civil*, 5.

¹²⁴ HUERTA, 9.

¹²⁵ HUERTA, *Carta Pastoral que El Ilmo. Sr. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta, dirige al V. Dean y Cabildo Eclesiástico. Clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo del XXIII aniversario del terremoto del 13 de agosto*, 11.

¹²⁶ HUERTA, *Carta Pastoral que el Obispo de Arequipa, Dr. D. Juan Ambrosio Huerta, dirige á los fieles de su Diócesis en orden al proyecto de ley presentado al Congreso sobre suspensión de las comunidades religiosas en la República*, 3.

¹²⁷ HUERTA, *Instrucción Pastoral que el Obispo de la Diócesis Dr. D. Juan Ambrosio Huerta. Dirige al consejo directivo y á todos los miembros de la «Unión Católica» de Arequipa*, 7.

católicos renegados y de un reducido número de individuos afiliados a sectas corrompidas y corruptoras.¹²⁸

Frente a esto, monseñor Ambrosio Huerta luchó con especial empeño contra las disposiciones secularizadoras del gobierno. De este modo, denunció medidas como la laicización de cementerios,¹²⁹ la abolición de diezmos¹³⁰ y la intromisión del poder político en asuntos que le correspondía únicamente a la Iglesia, como el matrimonio.¹³¹

Es significativo su rechazo al regalismo por parte de quienes usaban el patronato para controlar a la Iglesia. Resulta particularmente elocuente al respecto la carta que escribió monseñor Huerta, siendo aún obispo de Puno, al ministro de culto, en respuesta a la orden que dio el Gobierno a los obispos de no dar cumplimiento a la publicación de la prórroga del jubileo que otorgó Pío IX para el Perú, bajo la amenaza de la suspensión de sus temporalidades:

Y bien, ¿qué se ha pretendido de mí al elevarme al Episcopado?, ¿se pensó acaso en hacerme ciego instrumento de los caprichos o de las preocupaciones a que puede estar sujeto el poder temporal?, ¿se creyó por ventura que el Episcopado iba a ser estimado por mí tan solo bajo e mezquino punto del honor y no bajo los deberes que impone? Nunca hubiera consentido ser Obispo con tan degradantes condiciones. Yo siempre seré, respecto de las autoridades constituidas, en mi calidad de ciudadano, un fiel súbdito, pero nada más; quiero decir que no obedeceré mandatos opuestos a mi conciencia y que rechazaré siempre, en calidad de Obispo, toda determinación hostil a los intereses espirituales de los fieles. Por esto, aceptando como acepto el Patronato nacional, condeno su abuso, negando mi asentimiento a sus injustas aplicaciones. Esta palabra, cuyo sentido está definido y cuyos límites están marcados por la ciencia, se ha pretendido adulterar por unos cuantos pobres escritores o ignorantes o mal intencionados; de aquí esas exageraciones regalistas que elastican indefinidamente la idea de Patronato y que podrían sentar bien allá en los tenebrosos tiempos del coloniaje; de aquí el empeño de muchos, poco felices en cuanto a dotes intelectuales, para sostener hasta el fastidio la casi absoluta dominación del poder temporal sobre el espiritual, sin tener en cuenta que hoy, menos que nunca, puede convenir a las sociedades la centralización de los poderes.¹³²

Además de la secularización institucional, Huerta se lamenta por la secularización de la cultura y por la relajación de las creencias y costumbres cristianas en la población.

¹²⁸ HUERTA, 7.

¹²⁹ «Hoy se impone la dura y triste necesidad de prescindir del Ritual Romano en los entierros de sus deudos: se les compele a que sin tocar para nada con la Iglesia, sin que puedan tener el consuelo de depositar en el templo sus cadáveres antes de su inhumación, hundan sus restos en el sepulcro a guisa de salvajes...» HUERTA, 7.

¹³⁰ «Su plan fue conocido: privar a la Iglesia de su renta independiente. Sus efectos se notan primera vista, se reduce casi a la miseria el clero, para poder mejor envilecerlo» HUERTA, 9.

¹³¹ HUERTA, *Carta Pastoral del Itmo. y Rdmo. Mons. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta sobre Matrimonio Civil*.

¹³² Reproducida íntegramente en VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:364-65.

Achaca este problema a la floja educación y a la violenta propaganda contra los valores cristianos.

El obispo Juan Ambrosio Huerta señala que la ignorancia religiosa es el problema más grave y urgente, ya que la población tiene cada vez menos capacidad para saber distinguir lo verdadero de lo falso. La poca instrucción en la doctrina cristiana, denuncia, es una «manera triste de preparar a los pueblos para hacerlos víctima del error y de la corrupción».¹³³

Asimismo, la propaganda y la difusión de diversiones poco honestas,¹³⁴ costumbres decadentes y espectáculos descristianizadores y repugnantes sirven como «medios de perversión» y «se han empleado y continúan empleándose con un éxito harto favorable para el triunfo del demonio, y desde luego, para la ruina y perdición de las almas».¹³⁵

Huerta denuncia un ambiente de profunda relajación moral y espiritual propiciado por la mala prensa, la mala literatura y los espectáculos contrarios que han producido un cambio de mentalidad y la pérdida de las bases cristianas de la sociedad.

1.3.2.1. *El gran enemigo: la masonería*

Hemos visto como las denuncias al mundo moderno de Juan Ambrosio Huerta están en consonancia con el magisterio pontificio de la época. Asimismo, su condena y lucha contra la masonería está en la misma línea de la *Humanun genus* de León XIII.

El obispo de Arequipa ilustra a su diócesis con respecto a los peligros de la masonería en casi todas cartas pastorales que le dirige, independientemente del tema específico que traten, pero destacan dos que tiene por exclusivo ese tema. Una de 1884 que reproduce una Instrucción del Santo Oficio respecto a esta sociedad. Y otra, de 1886, titulada *Carta Pastoral del Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta en que traza á los católicos de su Diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú*.

La masonería en la obra pastoral de Huerta es llamada «la más tenebrosa y abominable de las sociedades secretas»¹³⁶. Y estaría detrás de todos los esfuerzos de descristianizar la sociedad peruana: «Esta sociedad tenebrosa, ha venido

¹³³ HUERTA, *Carta Pastoral que El Ilmo. Sr. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta, dirige al V. Dean y Cabildo Eclesiástico. Clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo del XXIII aniversario del terremoto del 13 de agosto*, 11.

¹³⁴ «La fe casi perdida o entenebrecida, reconoce por causas entre otras, la lectura constante de novelas, más o menos frívolas si ya no inmundas, y de periódicos que día por día llevan a sus parroquianos un contingente de impiedad». Juan Ambrosio HUERTA, *Pastoral que El Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Arequipa dirige al clero y fieles de su diócesis* (Arequipa: Tip. Cáceres, 1891), 6.

¹³⁵ HUERTA, *Carta Pastoral que El Ilmo. Sr. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta, dirige al V. Dean y Cabildo Eclesiástico. Clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo del XXIII aniversario del terremoto del 13 de agosto*, 7.

¹³⁶ HUERTA, 4.

trabajando desde la época de nuestra independencia para zapar los cimientos de la Iglesia Católica en nuestra Nación». ¹³⁷

En la de 1884, el obispo Huerta, da alcances sobre la actividad de los clubes masónicos:

¿De qué se trata en esos clubs, y en esas sociedades? De banquetear, con profusas libaciones al dios Baco; de discutir medios para las seducciones más infames; de forjar planes hostiles, no sólo a la Iglesia católica, que es su verdadera pesadilla, sino al orden social, a la autoridad constituida, cuando no ha salido de su seno. ¹³⁸

Huerta se lamenta también por la cada vez más patente influencia de la masonería en la sociedad peruana, sobre todo luego de la guerra con Chile:

Si el Perú no hubiera venido declinando tanto en sus costumbres cristianas, si los padres de familia, hubiesen sido más solícitos en la educación doméstica de sus hijos, y si el profesorado, colocándose a la altura de su misión hubiera tenido en cuenta los intereses de la verdad, superiores con muchos a todo otro interés, ese boceto masónico no amenazaría hoy convertirse en un cuadro acabado. ¡Cuadro de retroceso hasta el paganismo en las costumbres, de oscuridad igualmente pagana en las ideas, y de no menos luctuoso augurio en materia de progreso y civilización! ¹³⁹

Se sigue en su enseñanza pastoral la condena de los postulados masónicos y las ideas que la masonería quiere implantar en la sociedad peruana. En ese sentido, condena el deísmo masónico y la libertad religiosa a que este conduce:

En materia de religión ¿qué pide el masonismo? pide a *natura sua* la indiferencia: para ser masón, no importa ser católico, protestante, judío; sólo basta (y esto para la portada de su Catecismo nada más) sólo basta, decimos, que el postulante crea en el Gran Arquitecto del Universo. ¡Ved que religión tan cómoda! por lo demás nada los inquietara porque esto solo les basta para dar a su asociación la base moral necesaria a sus fines. ¹⁴⁰

En su *Carta Pastoral que el Illmo. y Rdmo. Sr. Obispo de Arequipa dirige á sus amados diocesanos con motivo de la circulación de algunos impresos anticatólicos*, critica y desbarata los postulados de la libertad religiosa. ¹⁴¹ Afirma que, evidentemente, nadie puede coaccionar el pensamiento, que él no busca que la autoridad política obligue a todos los peruanos a profesar el catolicismo, por eso debe existir tolerancia religiosa, pero que el Estado debe ser confesional, que el error y la verdad no pueden tener igualdad de derechos. De esta manera, Huerta

¹³⁷ HUERTA, *Carta Pastoral del Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta en que traza á los católicos de su Diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú*, 1-2.

¹³⁸ HUERTA, *Carta Pastoral que el Ilustrísimo Señor Obispo de Arequipa D. D. Juan A. Huerta dirige al Venerable Dean y Cabildo, clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo de la Instrucción dada por el Supremo Tribunal de la S. Romana y Universal Inquisición á todos los Obispos del Orbe Católico, en orden á las sectas masónicas.*, 8.

¹³⁹ HUERTA, *Carta Pastoral del Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta en que traza á los católicos de su Diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú*, 2-3.

¹⁴⁰ HUERTA, 3.

¹⁴¹ HUERTA, *Carta Pastoral que el Illmo. y Rdmo. Sr. Obispo de Arequipa dirige á sus amados diocesanos con motivo de la circulación de algunos impresos anticatólicos*.

sigue los pasos de su predecesor Goyeneche en cuanto a la proposición de una «República Católica».

Agrega, que lo contrario se estaría ofendiendo a Dios. Que los que piden libertad religiosa...

...atacan y hieren bruscamente los derechos de Dios y de su Iglesia, desde que siendo Dios el que prescribe la religión y el culto con que quiere ser honrado, y siendo la Iglesia la única que ha recibido expresa misión para enseñarnos tan delicadísima doctrina, se nos quiere facultar lícita y jurídicamente para que adoremos a Dios y le rindamos el culto que más cuadre a nuestro capricho. ¡Magnífica jurisprudencia que así deja tan mal parada la causa de la justicia y aún de la equidad!¹⁴²

Asimismo, el establecimiento de la libertad religiosa pretende «favorecer a la impiedad fomentando el indiferentismo en materia de religión».¹⁴³ Con respecto a quienes califican de contrario a la justicia el artículo 4 de la constitución de 1860 que establece la confesionalidad del Estado y la prohibición del culto público para los no católicos, dice: «Si es injusto el art. 4 de nuestra Constitución luego fue injusto Nuestro Señor Jesucristo al promulgar su ley evangélica».¹⁴⁴

Siguiendo la lógica de la condena de la libertad religiosa, el obispo Huerta ataca el protestantismo. En una carta pastoral publicada en 1896 afirma sobre la libre enseñanza del protestantismo que se estaba dando en el Cuzco que esta «producirá una revolución moral espantosa en ese pobre pueblo, si es que llegan a germinar las ideas disociadoras de la doctrina protestante».¹⁴⁵ Es categórico cuando afirma que «El arsenal de todas las doctrinas disociadoras e inmorales que han venido extraviando y corrompiendo a los pueblos, ha sido el Protestantismo desde su aparición».¹⁴⁶ Asimismo, relaciona el protestantismo con la génesis de la masonería: «La Masonería, que en el orden del mal, es una evolución más avanzada del Protestantismo, aprovechando de estos abominables precedentes para mejor herir a la Iglesia Católica».¹⁴⁷

Por otro lado, monseñor Huerta advierte que la masonería pretende en lo político:

...adueñarse del poder franca u ocultamente; imponer a los gobiernos la voluntad de la SUPREMA LOGIA; torturarlos para que lleven a cabo el programa trazado en sus *tenidas*; entontecerlos con el mismo narcótico de *protección mutua* propinado a los nuevos adeptos, hasta dominarlos por completo; he aquí su *inocente* programa político.¹⁴⁸

¹⁴² HUERTA, 8.

¹⁴³ HUERTA, 9.

¹⁴⁴ HUERTA, 10.

¹⁴⁵ HUERTA, *Carta Pastoral que el Illmo. y Rvdo. Mons. Obispo de Arequipa Dirige al Clero y fieles de su Diócesis en el vigésimo octavo aniversario del terremoto del 13 de Agosto de 1868*, 4.

¹⁴⁶ HUERTA, 7.

¹⁴⁷ HUERTA, *Carta Pastoral del Illmo. y Rvdo. Mons. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta sobre Matrimonio Civil*, 14.

¹⁴⁸ HUERTA, *Carta Pastoral del Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta en que traza á los católicos de su Diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú*, 3.

Para ello se sirve de la manipulación de la prensa: «Han resuelto en sus antros tenebrosos trabajar por corromper a los pueblos para apoderarse de ellos sin obstáculos».¹⁴⁹ Para este propósito, la masonería cuenta con la educación laica: «la Masonería con su plan de ENSEÑANZA LAICA pretende corromper junto con los alumnos a sus mismos profesores, prohibiéndoles que enseñen la religión y que ni siquiera por incidencia aludan en sus lecciones al nombre de Dios».¹⁵⁰

Con respecto al matrimonio la masonería tendría por plan la implantación del matrimonio civil con lo que el Estado se arrogaría jurisdicción sobre un tema que era exclusivo de la Iglesia con la consecuencia de que el matrimonio perdería su dignidad de sacramento. Monseñor Huerta le da el apelativo de ley masónica¹⁵¹ a la que pretende establecer esta institución y se expresa sobre esto de la siguiente manera:

Queda, pues, el matrimonio reducido a las condiciones de todo contrato, o mejor de suplemento, como ha dicho no sin gracia un ingenioso escritor. Y el tal trato, al que las partes tratantes son dueñas de añadir o de quitar las condiciones que a ellos dicte su libre voluntad, es por consiguiente ni más ni menos que la anulación completa de la ley conyugal, la verdadera abolición del matrimonio.¹⁵²

Y agrega más adelante:

Luego la formalidad sacratísima del vínculo conyugal, base de la familia, penderá siempre de que tantos diputados contra una minoría de tantos otros, resuelvan que se considere de esta o de aquella manera constituido. Y podrán decretar que no sea individual el enlace del hombre y de la mujer, sino que sea poligámico o poliándrico, y será ley si lo decretan de esta suerte. Y pueden votar que sea temporal y no perpetuo el contrato, y será hoy si así lo votan.¹⁵³

El obispo de Arequipa alega que el matrimonio es instituido por Dios, por lo que el hombre y la mujer no se casan por derecho que otorga el Estado al cumplir con los requisitos de la ley civil, sino que se basan en principios superiores. Entonces «la llamada institución del matrimonio civil entraña en sí radicalmente la anulación de todo verdadero matrimonio, y es solo una máscara pasajera para que no vea el pueblo incauto a donde se le quiere conducir».¹⁵⁴

En conclusión, monseñor Huerta veía a la masonería como el mayor enemigo de la civilización cristiana y se lamentaba de que muchos católicos a no pensarán católicamente sino a la manera de los masones. Eso solo podía traer desgracias a la sociedad peruana:

¹⁴⁹ HUERTA, 5.

¹⁵⁰ HUERTA, *Carta Pastoral del Itmo. y Rdm. Mons. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta sobre Matrimonio Civil*, 18.

¹⁵¹ HUERTA, *Carta Pastoral del Itmo. y Rdm. Mons. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta sobre Matrimonio Civil*.

¹⁵² HUERTA, 8.

¹⁵³ HUERTA, 10.

¹⁵⁴ HUERTA, 10.

¿Qué podrán ofrecernos? Os lo decimos con plenísima y total seguridad de no ser desmentidos, nada, absolutamente nada de positivo: mucho, horriblemente mucho, de negativo. Pueblos en constante agitación política; gobiernos en alza y baja continua; orden social en trastorno constante. En cuanto a las familias: relajación de los vínculos domésticos, matrimonio civil, predicado con todos tonos, o sea concubinato legal, descuido, abandono de la educación de los hijos, costumbres libertinas en el hogar doméstico, olvido de la religión y de la moral.¹⁵⁵

1.3.2.2. *El liberalismo católico*

En el siglo XIX, a la par de la liquidación del antiguo régimen luego de la Revolución francesa y la aparición de la cuestión social fruto de la Revolución Industrial, empiezan a surgir corrientes dentro del catolicismo que proponen transigir con el mundo moderno y los principios que lo sustentan. Estas corrientes modernizantes, aunque en un inicio fuertemente combatidas por la jerarquía, irán permeando la mentalidad católica e influyendo en la autoridad eclesiástica.

Algunas de estas corrientes modernizantes parten desde una inquietud social debido a las nefastas consecuencias que en el campo social trajo la industrialización, estas son el catolicismo social liberal y la democracia cristiana. De ellas nos ocuparemos más adelante. Paralelamente a estas, surgen otras corrientes que parten desde un punto de vista más filosófico y teológico.

Fruto del deseo de conciliar el catolicismo con los principios de la Revolución francesa surge el catolicismo liberal. El padre del catolicismo liberal es el sacerdote Felicité de Lammenais, quien apoyó fervientemente la revolución de 1830 en Francia. Este catolicismo liberal se caracteriza por su oposición a los principios de autoridad y jerarquía y la promoción de la absoluta igualdad y la libertad sin límites, así como por su radical optimismo acerca de los tiempos modernos. Según Loredo: «los católicos liberales presentaban sus propuestas no tanto como deducciones lógicas de ciertos postulados teóricos, sino más bien como una incontenible exigencia del espíritu del tiempo».¹⁵⁶ Para ellos el poder viene del pueblo, no de Dios y manifestaban que la única forma legítima de gobierno era la democracia, condenando a la monarquía como intrínsecamente mala. Asimismo, pensaban que la Iglesia, institución que no se puede entender sin los principios de autoridad y jerarquía, debía retirarse del ámbito público para dar paso a la libertad. Por otro lado, los católicos liberales tenían una «visión evolucionista de la historia» y

¹⁵⁵ HUERTA, *Carta Pastoral del Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta en que traza á los católicos de su Diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú*, 5.

¹⁵⁶ Julio LOREDO, *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres* (Lima: Tradición y Acción por un Perú mayor, 2015), 65.

«tendían a asimilar el progreso de la libertad revolucionaria a la redención del género humano».¹⁵⁷

Desde la Sede de Pedro el magisterio es claro en la condenación de esta corriente. Lamennais fue excomulgado por Gregorio XVI quien también condeno el catolicismo liberal en su encíclica *Mirari Vos* de 1832. Pío IX, en 1864, también condenó el catolicismo liberal en su encíclica *Quanta cura* y en el *Syllabus errorum*, catálogo de errores liberales en el campo teológico, filosófico, político, sociológico y moral. León XIII siguió la misma línea que su predecesor en cuando a la condenación de los errores modernos, sin embargo, su política fue más dialogante que la política intransigente de Pío IX. Cabe resaltar la política de acercamiento a la Tercera República Francesa, cuyo gobierno, decididamente anticlerical, había causado serios estragos en la Iglesia francesa.

Esta política de transigencia fue tomada por algunos teólogos que trataron de «extender la apertura al mundo moderno del ámbito político al teológico».¹⁵⁸ Fruto de lo cual surge la corriente del modernismo teológico, condenado por San Pío X en la *Pascendi Dominici gregis* de 1907, y del que nos ocuparemos en los siguientes capítulos.

Monseñor Juan Ambrosio Huerta, en consonancia con la autoridad pontificia, advierte a la feligresía arequipeña sobre el catolicismo liberal. Los fieles, argumenta Huerta, deben ser dirigidos en cuestiones de fe y moral por el clero:

esta es una condición indispensable para ser buen católico. El que rompe esta relación, por sólo este hecho, es tránsfuga del catolicismo, y se halla, quiéralo o no, en pleno protestantismo, algo más, ha pasado a las filas de los que no tiene religión alguna, pues los protestantes tiene sus ministros, a quienes consultan y cuya predicación escuchan.¹⁵⁹

El desafío al principio de autoridad no cabe, pues, en un verdadero católico: «El católico para serlo, tiene que conformarse por primera condición a ser sumiso a la Iglesia, y por lo mismo a las enseñanzas que emanan del Vicario de Nuestro Señor Jesucristo».¹⁶⁰

Afirma el obispo Huerta que quienes llegan al catolicismo liberal o practican el catolicismo a su manera, lo hacen por su falta de estudios religiosos o por querer mantener su vida disipada. Tiene para ellos unas palabras harto duras:

Hipócritas, conviene exclamar aquí con nuestro amabilísimo Jesús, vosotros sois sepulcros blanqueados; queréis exhibiros como hombres de honor y de probidad:

¹⁵⁷ LOREDO, 66-67.

¹⁵⁸ Roberto DE MATTEI, «El modernismo: raíces y consecuencias históricas», 2018, <https://adelantelafe.com/el-modernismo-raices-y-consecuencias-historicas/>.

¹⁵⁹ HUERTA, *Instrucción Pastoral que el Obispo de la Diócesis Dr. D. Juan Ambrosio Huerta. Dirige al consejo directivo y á todos los miembros de la «Unión Católica» de Arequipa*, 8.

¹⁶⁰ HUERTA, *Carta Pastoral que El Itmo. Sr. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta, dirige al V. Dean y Cabildo Eclesiástico. Clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo del XXIII aniversario del terremoto del 13 de agosto*, 5.

estudiais en el fondo de vuestra conciencia y os convenceréis de que sois unos miserables, unos pobres hijos de Adán, más indignos que aquellos a quienes menosprecias. Vuestro orgullo, vuestra vanidad os ciega, os creéis ser lo que nos sois en el fondo, os suponéis literatos y sabe Dios si conocéis la Gramática de nuestro idioma, os suponéis hombres de ciencia, sin haber quizás conocido más que los nombres de las diferentes ciencias que manoseáis sin entenderlas.¹⁶¹

El problema del catolicismo liberal era un tema actual y relevante durante el episcopado de monseñor Huerta. Esto queda demostrado por la publicación de varios folletos al respecto, como el de Abrahán de Vinatea¹⁶² en 1888 (ganador del certamen literario convocado por la Hermandad del Señor San José en celebración de las bodas de oro de León XIII) o el del padre Pedro de Valbuena¹⁶³ en 1891.

De este último extraemos, por su elocuencia y porque nos ayuda a enlazar con el siguiente tema, la afirmación que sobre el católico liberal hace el autor:

¡Insensato! Cree que los cálculos de su pretendida prudencia humana interesada y traidora pueden ser superiores al pensamiento de la Iglesia, y a la solicitud de su dulce autoridad y a su admirable previsión divina: no hay duda: el liberalismo católico traiciona horriblemente a la Iglesia y ataca abiertamente la soberanía social de Jesucristo Nuestro Señor.¹⁶⁴

1.3.2. *El orden social y político católico*

1.3.2.1. *Ante los errores del mundo, el Reinado Social de Cristo*

La lucha frente al mundo moderno se basa en una afirmación del reinado social de Cristo frente al naturalismo que conlleva las corrientes dominantes del «mundo moderno». La Iglesia católica enseña que Cristo es el inicio y el fin del universo, es decir que de Él surge el universo, pero también todo el universo, toda la historia se orienta hacia Él. Por tanto, Cristo es rey del universo, rey por naturaleza ya que es Dios y ha creado el universo, pero también rey por derecho de conquista por haber redimido al género humano. En este sentido en la *Inmortale Dei*, León XIII afirma: «Todos los hombres hemos nacido y hemos sido criados para alcanzar un fin último y supremo, al que debemos referir todos nuestros propósitos, y que colocado en el cielo, más allá de la frágil brevedad de esta vida».¹⁶⁵ Esta realeza no es, como muchas doctrinas enseñan, puramente espiritual, realeza sobre las almas, sino que también es una realeza sobre los cuerpos, los pueblos, las naciones y los gobiernos. Esta realeza como enseñaba la Iglesia, es la realeza de una doctrina, de una enseñanza que todos los hombres deben acatar por ser verdadera y que,

¹⁶¹ HUERTA, 7-8.

¹⁶² Abrahán DE VINATEA, *Algo sobre el Catolicismo Liberal* (Lima: Imprenta Calle del Cuzco N° 124, 1888).

¹⁶³ José Pedro NEIRA VALBUENA, *El Catolicismo Liberal* (Arequipa: Tipografía Mercantil, 1891).

¹⁶⁴ NEIRA VALBUENA, 9.

¹⁶⁵ LEÓN XIII, «*Inmortale Dei*», 3.

lógicamente, tiene repercusiones políticas y sociales. En resumidas cuentas, al contrario que en el naturalismo, para la Iglesia hay una preeminencia de lo espiritual sobre lo temporal, por lo que lo temporal debe estar ordenado hacia lo espiritual.

El magisterio de la Iglesia, durante el siglo diecinueve y la primera mitad del veinte, abunda en estas consideraciones. León XIII, en *Annun Sacrum*, explica como el imperio de Cristo no solo se extiende sobre los creyentes:

El imperio de Cristo se extiende no sólo sobre los pueblos católicos y sobre aquellos que habiendo recibido el bautismo pertenecen de derecho a la Iglesia, aunque el error los tenga extraviados o el cisma los separe de la caridad, sino que comprende también a cuantos no participan de la fe cristiana, de suerte que bajo la potestad de Jesús se halla todo el género humano.¹⁶⁶

Asimismo, se establece la obligación de las sociedades y los Estados, no solo de los individuos, de rendir culto a Dios:

Los hombres no están menos sujetos al poder de Dios cuando viven unidos en sociedad que cuando viven aislados. La sociedad, por su parte, no está menos obligada que los particulares a dar gracias a Dios, a quien debe su existencia, su conservación y la innumerable abundancia de sus bienes. Por esta razón, así como no es lícito a nadie descuidar los propios deberes para con Dios, el mayor de los cuales es abrazar con el corazón y con las obras la religión, no la que cada uno prefiera, sino la que Dios manda y consta por argumentos ciertos e irrevocables como única y verdadera, de la misma manera los Estados no pueden obrar, sin incurrir en pecado, como si Dios no existiese, ni rechazar la religión como cosa extraña o inútil, ni pueden, por último, elegir indiferentemente una religión entre tantas. Todo lo contrario. El Estado tiene la estricta obligación de admitir el culto divino en la forma con que el mismo Dios ha querido que se le venera.¹⁶⁷

En este sentido, en *Inmortale Dei*, de León XIII, encontramos una descripción de cómo era la sociedad cuando Cristo reinaba en ella durante la Cristiandad medieval:

Hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. En aquella época la eficacia propia de la sabiduría cristiana y su virtud divina habían penetrado en las leyes, en las instituciones, en la moral de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad. La religión fundada por Jesucristo se veía colocada firmemente en el grado de honor que le corresponde y florecía en todas partes gracias a la adhesión benévola de los gobernantes y a la tutela legítima de los magistrados. El sacerdocio y el imperio vivían unidos en mutua concordia y amistoso consorcio de voluntades.¹⁶⁸

Comprendiendo la doctrina del Reinado Social de Cristo, podemos acercarnos mejor a los textos magisteriales de la época y entender la resistencia de la Iglesia al mundo moderno y las quejas de las autoridades eclesiásticas ante la creciente secularización de las naciones a partir del siglo XIX.

¹⁶⁶ LEÓN XIII, «Annum Sacrum», 1899.

¹⁶⁷ LEÓN XIII, «Inmortale Dei», 3.

¹⁶⁸ LEÓN XIII, 9.

Para la Iglesia, el poder político viene de Dios,¹⁶⁹ por lo que condenaba la concepción que establece a la soberanía del pueblo como fuente del poder político:

Muchos de nuestros contemporáneos, siguiendo las huellas de aquellos que en el siglo pasado se dieron a sí mismos el nombre de filósofos, afirman que todo poder viene del pueblo. Por lo cual, los que ejercen el poder no lo ejercen como cosa propia, sino como mandato o delegación del pueblo, y de tal manera, que tiene rango de ley la afirmación de que la misma voluntad popular que entregó el poder puede revocarlo a su antojo. Muy diferente es en este punto la doctrina católica, que pone en Dios, como un principio natural y necesario, el origen del poder político.¹⁷⁰

Por lo tanto, la Iglesia debía tener una fuerte presencia en la sociedad y no estar sometida al poder civil.¹⁷¹ Además, las leyes debían estar inspiradas por el evangelio.¹⁷²

En consonancia con estas enseñanzas, monseñor Juan Ambrosio Huerta opone al mundo y los errores modernos la autoridad de la Iglesia: «Usad vosotros, amados hijos, de este mismo criterio, hoy más seguro todavía que en los tiempos de David. Sí, porque hoy tener a la iglesia, vuestra madre, que vela por vuestro bien, y que, cual arca de salvación, os ofrece su seno maternal, para salvarnos del diluvio de errores y de iniquidad, mil veces más funesto que el de los días de Noé».¹⁷³ En otra carta pastoral, insta a la feligresía: «Amemos todo lo que la Iglesia ama, defendamos todo lo que Ella defiende y de la manera como lo defiende. La vívida luz de la fe alejará de vosotros todos los modernos errores que pretenden regalaros los apóstoles de la mentira».¹⁷⁴

En consecuencia, monseñor Huerta afirma la necesidad de una política inspirada por el evangelio y orientada hacia Cristo y condena la existencia de una política sin Dios:

¹⁶⁹ «El poder público, en sí mismo considerado, no proviene sino de Dios. Sólo Dios es el verdadero y supremo Señor de las cosas. Todo lo existente ha de someterse y obedecer necesariamente a Dios. Hasta tal punto, que todos los que tienen el derecho de mandar, de ningún otro reciben este derecho si no es de Dios, Príncipe supremo de todos». LEÓN XIII, 2.

¹⁷⁰ LEÓN XIII, «Diuturnum Illud», 1881, 3.

¹⁷¹ «Querer someter la Iglesia, en el cumplimiento de sus deberes, al poder civil constituye una gran injuria y un gran peligro. De este modo se perturba el orden de las cosas, anteponiendo lo natural a lo sobrenatural». LEÓN XIII, «Inmortale Dei», 15.

¹⁷² «De aquí se sigue que al sancionar las instituciones y leyes se ha de atender a la índole moral y religiosa del hombre, y se ha de procurar su perfección, pero ordenada y rectamente; y nada se ha de mandar o prohibir sino teniendo en cuenta cuál es el fin de la sociedad política y cuál es el de la religiosa. Por esta misma razón no puede ser indiferente para la Iglesia qué leyes rigen en los Estados; no en cuanto pertenecen a la sociedad civil, sino porque algunas veces, pasando los límites prescritos, invaden los derechos de la Iglesia. Más aún: la Iglesia ha recibido de Dios el encargo de oponerse cuando las leyes civiles se oponen a la religión, y de procurar diligentemente que el espíritu de la legislación evangélica vivifique las leyes e instituciones de los pueblos». LEÓN XIII, «Sapientiae Christianae», 1890.

¹⁷³ HUERTA, *Carta Pastoral que el Ilustrísimo Señor Obispo de Arequipa D. D. Juan A. Huerta dirige al Venerable Dean y Cabildo, clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo de la Instrucción dada por el Supremo Tribunal de la S. Romana y Universal Inquisición á todos los Obispos del Orbe Católico, en orden á las sectas masónicas.*, 5.

¹⁷⁴ HUERTA, *Carta Pastoral que el Obispo de Arequipa, Dr. D. Juan Ambrosio Huerta, dirige á los fieles de su Diócesis en orden al proyecto de ley presentado al Congreso sobre suspensión de las comunidades religiosas en la República*, 3.

El estado, o sea el Gobierno sin Dios, por cuanto prescinde de profesar como tal, una religión, es una entidad anómala, y sobre anómala, absurda y sobre absurda, espantosa, espantosa y algo más que salvaje. Es anómala ¿quién puede dudarlo de buena fe, un gobierno que se halla al frente de una sociedad educada en la escuela del cristianismo que ha civilizado al mundo, mal que pese a los impíos, y que por darla de ilustrado y progresista, da al traste con la genuina ilustración y el verdadero progreso, es un gobierno irregular y extraño, que se coloca fuera de su esfera de acción para hacer cuando mejor le plazca, sin tener que respetar la ley alguna divina, sea natural o positiva; erigiendo en principio su sola voluntad o sea sus caprichos, es la mejor preparación para el reinado del anticristo, que poco faltará para que aparezca en el mundo, según todos los anuncios precursores de su entronización.¹⁷⁵

Para monseñor Huerta es evidente que Cristo debe reinar en el Perú: «en un país católico nada puede exceptuarse de la acción vivificante del Catolicismo: convencidos de que tanto el Estado como la familia, el individuo, las leyes, las instituciones, todo, fue regenerado, levantado y perfeccionado por el Catolicismo».¹⁷⁶¹⁷⁷

1.3.2.2. *El catolicismo social*

Ante el surgimiento del proletariado, la ruptura del ritmo de vida rural y la pauperización de la vida en las ciudades, todos frutos de la Revolución Industrial, surgió en los ambientes católicos una corriente que se proponía realizar una acción social más adecuada a los tiempos: el catolicismo social. Según Julio Loredo,¹⁷⁸ se puede distinguir entre un catolicismo social conservador y otro liberal. El catolicismo social conservador encontraba que la cuestión social era un problema moral y religioso y para solucionarlo no era suficiente las intervenciones sociales, sino que se debía generar un renacimiento espiritual. Quienes defendían este catolicismo social conservador, que es el que propone la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII,¹⁷⁹ «dándose cuenta de que la causa principal de los problemas del proletariado

¹⁷⁵ Carta Pastoral de Mons. Huerta de 1891 citada en GARREAUD, *Las gestas sociales del clero y los consagrados en las tierras del Misti*, 25.

¹⁷⁶ HUERTA, *Instrucción Pastoral que el Obispo de la Diócesis Dr. D. Juan Ambrosio Huerta. Dirige al consejo directivo y á todos los miembros de la «Unión Católica» de Arequipa*, 6.

¹⁷⁷ El sucesor inmediato de Juan Ambrosio Huerta, Manuel Segundo Ballón, también afirma que de seguir los preceptos de la Iglesia deviene un orden social cristiano. Para él había que vivir «... íntimamente convencidos que la Iglesia católica es la única que puede conducirnos a la bella realidad e perfección y felicidad que aspiráis, porque ella es la maestra infalible de la verdad y de la fe, de la moral y de la virtud: ella no solo salva a los espíritus como erradamente se dice; salva a los hombres y a los pueblos, librándolos de la opresión de los tiranos. Vivamos, pues, siempre a la sombra de la Cruz y fieles a las enseñanzas de la Iglesia y seremos siempre felices» Discurso de Manuel Segundo Ballón antes de ser obispo, citado en GARREAUD, *Las gestas sociales del clero y los consagrados en las tierras del Misti*, 34.

¹⁷⁸ LOREDO, *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres*, 2015.

¹⁷⁹ «Aceptados, pues, los principios divinos, désele un gran valor a la instrucción religiosa, de modo que cada uno conozca sus obligaciones para con Dios; que sepa lo que ha de creer, lo que ha de esperar y lo que ha de hacer para su salvación eterna; y se ha de cuidar celosamente de fortalecerlos contra los errores de ciertas opiniones y contra las diversas corruptelas del vicio. Instese, incítese a los obreros al culto de Dios y a la afición a la piedad; sobre todo a velar por el

era la destrucción de la sociedad orgánica, proponían restablecer o fortalecer instituciones orgánicas como la familia y los gremios».¹⁸⁰

Por el contrario, el catolicismo social liberal echó la culpa de los males de la sociedad industrial a la forma en la que la sociedad se organizaba y propuso una reorganización en la que el Estado interviniera decisivamente en la sociedad para regularla, con lo que se acercaba bastante a los postulados socialistas. Esta corriente estuvo impregnada de un espíritu igualitario y permisivista y de un optimismo ante el mundo moderno, acompañado de un creciente rechazo a la sociedad tradicional, a la estructuración jerárquica de la Iglesia y a un magisterio que consideraban demasiado rígido. En este catolicismo social liberal podemos encontrar el movimiento llamado *Ouvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers* en Francia o la *Opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici* en Italia.

Monseñor Huerta, que siempre fue fiel a las enseñanzas de Roma y sigue especialmente el magisterio leonino, podría encuadrarse en lo que Loredó llama el catolicismo social conservador. Esto queda demostrado cuando denunciaba que la política moderna no quería ver que la enfermedad de los pueblos era espiritual:

El remedio eficaz para curarla está y solo puede estarlo en la religión [...] La vida cristiana arreglada por los mandamientos de la Iglesia, las enseñanzas evangélicas ilustrando moralmente a los pueblos: he aquí la verdadera panacea para curar los males sociales.¹⁸¹

En la misma línea afirma en otra carta pastoral que «dando muerte a la fe en el alma del proletario, despierta en él la aspiración sin contrapeso a los bienes temporales, hallándose dispuesto al comunismo y a las locas y antisociales aberraciones de tan absurda doctrina»¹⁸² y que la economía política cristiana «basada en la caridad evangélica soluciona cumplidamente todas las dificultades que surgen del egoísmo calculador de los modernos progresistas».¹⁸³

Entonces, para que Cristo reine en las naciones era necesario recristianizar las bases de las sociedades atendiendo, desde un óptica espiritual, los problemas materiales surgidos de la industrialización, como se afirma en la *Rerum Novarum*: «Puesto el fundamento de las leyes sociales en la religión, el camino queda expedito para establecer las mutuas relaciones entre los asociados, para llegar a sociedades pacíficas y a un floreciente bienestar».¹⁸⁴

cumplimiento de la obligación de los días festivos. Que aprendan a amar y reverenciar a la Iglesia, madre común de todos, e igualmente a cumplir sus preceptos y frecuentar los sacramentos, que son los instrumentos divinos de purificación y santificación». LEÓN XIII, «Rerum Novarum», 1891, 39.

¹⁸⁰ LOREDÓ, *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres*, 2015, 27.

¹⁸¹ Juan Ambrosio HUERTA, *Carta del Obispo de Arequipa presentando la encíclica Rerum Novarum de León XIII* (Lima: Tip. Cat., 1891), 3.

¹⁸² HUERTA, 3.

¹⁸³ HUERTA, 2.

¹⁸⁴ LEÓN XIII, «Rerum Novarum», 1891, 40.

Monseñor Huerta presenta a la grey arequipeña la encíclica *Rerum Novarum* en un carta pastoral donde recomienda encarecidamente su lectura y dice de ella que:

...soluciona el gravísimo problema que de un siglo a esta parte, gracias a la escuela impía y masónica viene planteándose, con el objeto de sublevar a los pueblos contra la autoridad, y dar a esta la facultad de amordazar a los proletarios, so pretexto de conservar el orden y de salvar los respetos debidos a la sociedad.¹⁸⁵

1.3.2.3. *El apostolado seglar*

La forma de establecer el orden social y político católico pasaba por la activa participación de los laicos en la vida pública, defendiendo a la Iglesia de los ataques de liberales y masones y haciendo sentir su benéfica influencia en las decisiones políticas. Monseñor Juan Ambrosio Huerta fue muy activo promoviendo y apoyando asociaciones laicales como la Hermandad del Señor San José, la de los Sagrados Corazones, la asociación de la Guardia de Honor del Corazón de Jesús («destinada a dar la voz de alerta contra los propagandistas del error y la corrupción, desplegando con celo para inocular en el seno de los pueblos el amor de Jesús»¹⁸⁶), la sociedad de las Madres Católicas, entre otras. Asimismo, en las Instrucciones contra la masonería del Santo Oficio que reproduce en su carta de 1884, se promueve la formación de congregaciones para mantener la ortodoxia y alejar a la juventud del error. Pero hubo una asociación a la que apoyó sobre todas las demás: la Unión Católica.

La Unión Católica surgió hacia 1886 luego de que un grupo de fieles arequipeños se organizó para defender la fe exaltados por la breve expulsión del Perú que sufrieron los jesuitas promovida por liberales y masones a raíz de la publicación de un texto de historia del padre Ricardo Cappa S.J. en el que supuestamente se desdeña la actuación peruana en la emancipación. La Unión Católica fue muy activa en su promoción de la fe y en la defensa de los derechos de la Iglesia. Ella fue quien promovió la convocatoria del “Primer Congreso Católico”, realizado en 1896.

Monseñor Huerta le dedica una pastoral a la Unión Católica en la que explica que «el programa de los deberes que asume para si la “Unión Católica” debe absorberlo todo para transformarlo todo, para mejorarlo todo, para hace que todo converja “a la mayor gloria de Dios”».¹⁸⁷ En esta carta también alienta a sus miembros a «defender

¹⁸⁵ HUERTA, *Carta del Obispo de Arequipa presentando la encíclica Rerum Novarum de León XIII*, 1.

¹⁸⁶ HUERTA, *Carta Pastoral del Illmo. y Rdmo. Mons. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta sobre Matrimonio Civil*, 17.

¹⁸⁷ HUERTA, *Instrucción Pastoral que el Obispo de la Diócesis Dr. D. Juan Ambrosio Huerta. Dirige al consejo directivo y á todos los miembros de la «Unión Católica» de Arequipa*, 8.

con vigor los intereses del Catolicismo amenazados día por día en nuestra desgraciada patria»¹⁸⁸ y les señala que no teman participar en política:

Debéis tratar sobre política. Sí! para depurarla sacándola del fango en que se la tiene sumergida, restableciéndola en su verdadera y genuina acepción. Sobre política, sí! para sustraerla del estrecho círculo de las personalidades en que se la tiene constreñida, y colocarla en el terreno de los sanos principios. Sobre política, sí! para liberarla de la infamia a que se la tiene condenada, haciéndola servir de biombo a bastardas y ruines aspiraciones. Sobre política, sí! para que al fin llegue el día en que los pueblos, conozcan toda la majestad y trascendencia de esta palabra y rechacen indignados a los que con ella trafican. Sobre política, sí! para que colocada en el majestuoso palacio de la Moral y de la Religión, honre al Perú, dándole paz, orden y estabilidad.¹⁸⁹

Asimismo, en sus cartas pastorales, monseñor Huerta promueve una mística militante en los laicos: «Bendigo mil veces a Nuestro Señor al veros puestos de pie sobre la brecha resueltos a imponer silencio a todo el que se atreva a herir vuestra fe y vuestros sentimientos religiosos. Conviene, pues, que permanezcáis firmes en esta santa resolución».¹⁹⁰ Cuando trata sobre la masonería exhorta a los laicos a que luchen contra ella, que no sean cobardes y que se enfrenten a los masones: «el miedo no sienta bien en ningún católico [...] El catolicismo no es la religión de los cobardes: en sus filas solo forman los que tienen a gloria confesar a Jesucristo».¹⁹¹ Que la vida del cristiano es de perpetuo desasosiego y que debe luchar «cruda guerra que Satanás, por medio de sus afiliados, hace de presente a la Iglesia».¹⁹² En este sentido, también llama la atención a quien falto de valor cristiano «sucumbe al capricho del mundo que le impone con ruda dureza su ley y sus antojos»¹⁹³ y perora contra los “ánimos pusilánimes” y los “espíritus cobardes”, es decir contra la tibieza. Para monseñor Huerta «vale la pena la aceptación de todo género de sacrificios temporales»¹⁹⁴ y es digno de crítica quienes siendo católicos educan a sus hijos en el «amor al mundo» o los que quieren ser «prudentes en la exhibición de sus principios religiosos». El obispo de Arequipa quiere despertar a los cristianos adormilados que no tienen un actitud militante:

Ciertamente estabais animados de sentimientos católicos, vuestra fe no era oscilante, pero, sea dicha la verdad, dormitabais en vuestras creencias, reposabais con cierta

¹⁸⁸ HUERTA, 1.

¹⁸⁹ HUERTA, 4-5.

¹⁹⁰ HUERTA, 2.

¹⁹¹ HUERTA, *Carta Pastoral del Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta en que traza á los católicos de su Diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú*, 8.

¹⁹² HUERTA, *Instrucción Pastoral que el Obispo de la Diócesis Dr. D. Juan Ambrosio Huerta. Dirige al consejo directivo y á todos los miembros de la «Unión Católica» de Arequipa*, 1.

¹⁹³ HUERTA, *Pastoral que El Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Arequipa dirige al clero y fieles de su diócesis*, 4.

¹⁹⁴ HUERTA, *Instrucción Pastoral que el Obispo de la Diócesis Dr. D. Juan Ambrosio Huerta. Dirige al consejo directivo y á todos los miembros de la «Unión Católica» de Arequipa*, 3.

especie de tranquilidad aún a pesar de los golpes de zapa con que de tanto en tanto se han venido hiriendo vuestros intereses religiosos». ¹⁹⁵

En estos cristianos adormilados está el origen de los males morales que aquejan al Perú: «¿Cómo pueden sobreponerse a la inmensa mayoría de los católicos? es porque desgraciadamente falta a estos últimos la fuerza que comunica una fe vigorosa templada en la fragua de una caridad ardiente». ¹⁹⁶

Esta mística militante del cristianismo y su lucha contra los errores modernos resumen la labor pastoral de Juan Ambrosio Huerta.

¹⁹⁵ HUERTA, 2.

¹⁹⁶ HUERTA, *Carta Pastoral que el Illmo. y Rdmo. Sr. Obispo de Arequipa dirige á sus amados diocesanos con motivo de la circulación de algunos impresos anticatólicos*, 4.

II. LA CULTURA POLÍTICA CATÓLICA EN AREQUIPA EN LOS TIEMPOS DEL OBISPO MARIANO HOLGUÍN

2.1. Breve semblanza biográfica

Emilio Holguín nació el 5 de octubre 1860 en los suburbios de Arequipa, en el pago de Lambramani, hijo de Manuel Holguín y Manuela Maldonado. Desde niño mostró inclinación al estado sacerdotal cuando, al jugar con otros niños, remedaba respetuosamente las funciones sacerdotales y profería elocuentes sermones. Cuando tenía siete años vivió el levantamiento de la ciudad contra el gobierno liberal de Mariano Ignacio Prado por la promulgación de una constitución de tintes anticlericales. La revolución de 1867 acabó con la deposición del presidente y la abolición de la mentada constitución. Estudió la educación primaria, secundaria y superior eclesiástica en el Seminario de San Jerónimo de Arequipa. Con veinte años fue aceptado en el convento de la Recoleta,¹⁹⁷ donde cambió su nombre por Mariano de la Concepción.

Cumplidos los veintiséis años fue ordenado sacerdote por monseñor Juan Ambrosio Huerta. Tuvo fama de ser un excelente orador sagrado y un esforzado misionero. Debido a su gran talento y piedad tuvo importantes puestos dentro de la orden franciscana. En 1896 fundó la primera asociación gremial de obreros de Arequipa: el Círculo de Obreros Católicos, al que le dedicó grandes esfuerzos antes y después de ser obispo de la diócesis.

Fue nombrado obispo de Huaraz en 1904. En esta diócesis se ocupó especialmente del Seminario Conciliar. Asimismo, se encargó del ornato de la catedral y realizó una visita pastoral a todos los pueblos de la diócesis. En 1906 seis regresó a Arequipa luego de ser nombrado obispo de la diócesis. Como obispo de Arequipa destacó en su afán por promover iniciativas en favor de los obreros, en la instrucción religiosa a través del catecismo, en la defensa de la causa católica y en la formación del clero.

El 12 de agosto de 1915 el papa Benedicto XV lo nombró "Prelado Doméstico de Su Santidad" y "Asistente al Sacro Solio Pontificio". En el Breve donde se anuncia estas condecoraciones se lee: «...a Nos consta claramente y por experiencia que Vos estáis unido con la Cátedra de Roma por muy apretados lazos de obsequio y lealtad bien probados con hechos en el cumplimiento del cargo pastoral y en el empeño de promover los intereses de la religión católica...».¹⁹⁸

¹⁹⁷ Este fue fundado en 1869 por el padre franciscano José María Masía, quien había sido invitado, junto a otros tres misioneros, por el obispo José Benedicto Torres para que predicara unas misiones sobre las ruinas de la ciudad Arequipa luego del terremoto de 1868.

¹⁹⁸ Citado en Francisco CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945* (Lima: Editorial «San Antonio», 1959), 166.

Como la diócesis de Tacna fue creada recién en 1944, monseñor Holguín tuvo bajo su jurisdicción esta provincia, así como la de Arica, incluso cuando estas estaban ocupadas por Chile. Esta situación generó varios conflictos con las autoridades chilenas. En 1925 escribió una Carta Pastoral que dirigió a los fieles de Tacna y Arica en vista de la usurpación jurisdiccional del Vicario Castrense de Chile, que mediante una Instrucción Pastoral trató de intimidar a los fieles de las provincias cautivas con miras al plebiscito que se planificaba para fines de la década de 1920.¹⁹⁹ En 1929, Monseñor Holguín estuvo en la comisión encargada de recibir de forma oficial la provincia de Tacna en su reincorporación al Perú.

En marzo de 1931, monseñor Holguín tuvo que asumir por unas horas la jefatura del Estado peruano luego de que el presidente Sánchez Cerro se viera obligado a renunciar ante una junta de notables presidida por él, que a la sazón era jefe de la Iglesia peruana al desempeñar el cargo de Administrador Apostólico de la diócesis de Lima, luego de la renuncia del arzobispo Emilio Lissón, demasiado comprometido con el régimen de Leguía. Monseñor Holguín, ayudado de su amigo, el jurista José de la Riva Agüero y Osma, organizó, ateniéndose a la constitución de 1860 que era tan querida por el pueblo peruano en contraposición de la constitución de 1920 proclamada por Leguía, el traspaso de mando a una nueva junta provisional presidida por el Presidente de la Corte Suprema, el doctor Ricardo Leoncio Elías, para que organizase las elecciones generales que designaran a un nuevo presidente.

Cuando Sánchez Cerro pasó por Panamá hacia el exilio europeo que se autoimpuso luego de su primer gobierno provisional, un periodista le preguntó cómo se le había ocurrido dejar el país en las manos de un obispo. El militar respondió: «Son las manos más honradas que hay en el Perú y en su báculo florecen las virtudes de Santo Toribio».²⁰⁰

En 1943, el obispado de Arequipa fue elevado a arquidiócesis, por lo que monseñor Holguín fue el primer arzobispo de la ciudad, la que gobernó hasta su muerte en la nochebuena de 1945.

¹⁹⁹ El plebiscito no se llevó a cabo, ya que Chile negoció una solución mediante la cual Tacna volvía al Perú y Arica se quedaba bajo la jurisdicción chilena.

²⁰⁰ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 210.

2.2. Secularización, denuncia y surgimiento del movimiento católico

2.2.1. Un contexto difícil

A raíz del estado desastroso en el que se encontraba el Perú luego de la guerra con Chile (1879-1884), se impone la necesidad de repensar el país que se quería reconstruir luego de más cincuenta años de la declaración de independencia. El liberalismo de las élites limeñas, que había sido regalista hasta mediados del siglo XIX y algo más anticlerical a partir de entonces, se informa de las ideas positivistas europeas y se trata de establecer un proyecto modernizador que pretendía acabar con los últimos rezagos del orden tradicional y convertir al Perú en una nación «próspera, ordenada y culta».²⁰¹

Para el positivismo social que guiaba a las élites gobernantes peruanas de fines del siglo XIX e inicios del XX, era necesario que el país se encauce hacia el «espíritu del siglo» en pos de la civilización y el progreso. Los positivistas creían que el desarrollo científico y tecnológico llevaría a la humanidad a una suerte de paraíso terrenal y que el único conocimiento objetivo provenía de la ciencia experimental, por lo que la religión debía ser excluida del ámbito público. Los políticos liberales peruanos, además, estaban seguros de que la necesaria reactivación económica exigía la inmigración de no católicos por lo que la influencia de la Iglesia en los asuntos del Estado era un obstáculo para la ansiada regeneración nacional. Es por eso que se hizo énfasis en promover leyes que secularizaran cada vez más espacios de la vida cotidiana como la educación, los matrimonios o los cementerios.

Las dos últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del XX vieron también la proliferación de iglesias protestante, así como la intensificación de la actividad de las logias masónicas y de la prensa anticlerical. Por otro lado, las ideas laicistas seducían a cada vez más jóvenes que empezaban a mirar a la religión por encima del hombro, como un asunto ya superado por la moderna civilización y dejaron de practicar la religión de sus padres. Asimismo, en esta época se dan los inicios del pensamiento anarquista y socialista en el Perú.

Entre las leyes secularizadoras destacan las que intentaron sustraer el matrimonio de la jurisdicción de la Iglesia. A raíz de que la unión celebrada en 1895 entre Amy Wood (hija del pastor metodista Thomas Wood) y F. Hazeltine no pudo ser

²⁰¹ Ver Pilar GARCÍA JORDÁN, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1991); Fernando ARMAS ASÍN, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX* (Lima: Fondo Editorial PUCP/ Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1998), y Josep-Ignasi SARANYANA CLOSA y Fernando ARMAS ASÍN, *La Iglesia contemporánea en el Perú (1900-1934). Asambleas Eclesiásticas y Concilios Provinciales* (Lima: Instituto Riva-Agüero, 2010).

reconocida por falta de un registro para el caso, en 1896 se presentó un proyecto de ley para establecer el matrimonio civil entre los no católicos. La ley fue aprobada el 23 de diciembre de 1897. Complementando esta ley, en 1903, se «aprobó una ley que declaraba como única condición para acogerse al matrimonio civil la declaración simple de uno de los contrayentes ante el alcalde provincial de no ser católico».²⁰²

El siguiente paso en la laicización del matrimonio se dio en setiembre de 1918 cuando se aprobó en el Senado una ley de matrimonio civil y divorcio absoluto presentada por Mariano Lino Urquieta, conocido liberal moqueguano y senador por Arequipa, y por el senador por Lambayeque, Ángel Gustavo Cornejo. Esta ley fue sancionada en la Cámara de Diputados en setiembre de 1920. En ella se declaraba el matrimonio civil obligatorio y se establecía que «para que el matrimonio produzca efectos civiles debe celebrarse en la forma fijada por la ley de 23 de diciembre de 1897».²⁰³ Asimismo, se debía exigir un certificado de matrimonio civil para celebrar el matrimonio religioso. Sin embargo, el presidente de entonces, Augusto B. Leguía, observó la ley en noviembre de 1920, por lo que, durante su mandato (1919-1930), no pudo entrar en vigencia. El 8 de octubre de 1930, luego de la caída de Leguía y durante el gobierno provisional de Luis Miguel Sánchez Cerro, se promulgó la ley 6890 que levantaba las observaciones formuladas por Leguía en de noviembre de 1920. Con esto se recalcó la obligatoriedad del matrimonio civil y se introdujo el divorcio absoluto.

Otro avance importante en este proceso ocurrió en mayo de 1934, durante el gobierno del general Óscar R. Benavides, cuando, mediante la ley 7893, se ratificaron los decretos leyes 6889 y 6890, sobre matrimonio civil obligatorio y divorcio absoluto, y se estableció el mutuo disenso como causal de divorcio. Sin embargo, cuando se promulgó el nuevo código civil, en 1936, quedó abolida la precedencia obligatoria del matrimonio civil sobre el religioso y se estableció que el religioso podía surtir efectos civiles siempre y cuando el sacerdote que oficiaba notificara a la alcaldía la hora y el lugar para que la autoridad municipal asistiera al acto. Esto se podía suplir con un aviso oficial dado por escrito por el sacerdote que oficiaba el sacramento. Asimismo, se dispuso que el mutuo disenso no fuera una causal inmediata de divorcio ya que este solo producía la separación de cuerpos y era necesario que pase dos años para que pueda declararse la nulidad del vínculo matrimonial.

Con respecto a la libertad de cultos, señala García Jordán que «fue utilizada por los sectores modernizadores como el amuleto que permitiría la superación del Perú

²⁰² Citado en Juan FONSECA, «Los protestantes, el Estado y la legislación modernizadora en el Perú (1889-1930)», *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 30 (2003): 217.

²⁰³ FONSECA, 217.

tradicional y su vinculación a las corrientes económicas, sociales y culturales del mundo civilizado». ²⁰⁴ Teniendo en mente a los Estados Unidos como modelo de civilización, los liberales peruanos lucharon por implantar la libertad de culto como condición indispensable para el progreso del país. El argumento más usado para su implantación fue la necesidad de atraer inmigrantes que según ellos no veían al Perú como un destino deseable ya que no les era permitido practicar públicamente su religión. Otro, tenían argumentos más doctrinales en los que ensalzaban a la tolerancia y la libertad como los derechos supremos en los que se fundan las sociedades modernas.

Esta lucha, que encontró un fundamental apoyo en las sociedades masónicas y las incipientes comunidades protestantes, llegó a su última etapa cuando el 25 de setiembre de 1913 se aprobó en la Cámara de Senadores un proyecto para reformar el artículo 4 de la constitución referente a la prohibición del culto público de los no católicos. Como la ley exigía que esta reforma debía ser sancionada definitivamente por la siguiente legislatura recién entró en vigencia el 11 de noviembre de 1915.

El cambio de siglo encontró a Arequipa en una muy incipiente industrialización y un intenso proceso de modernización tecnológico, social y cultural. Hubo en la educación superior un fenómeno de reforma y renovación a la par de una «recomposición del origen social de los estudiantes» ²⁰⁵ al acceder a esta alumnos provenientes de las clases medias no solo de la ciudad, sino de otras provincias de Arequipa y otros departamentos del sur peruano. En este contexto surgió el Partido Liberal Independiente que encontró en obreros y estudiantes sus principales partidarios. Este partido era liderado por intelectuales y políticos, entre los que destacan Mariano Lino Urquieta, Francisco Mostajo, Modesto Málaga, Eduardo Forga, Francisco Chuquihuanca, Francisco Gómez de la Torre y José Chávez Bedoya. Inspirados por el positivismo y el aura mítica de Manuel Gonzalez Prada y su anarquismo, se caracterizaron por un férreo anticlericalismo y apostaron por «la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de cultos, la expulsión de las congregaciones religiosas y el veto a los eclesiásticos en la educación». ²⁰⁶ La actividad periodística de este grupo fue bastante intensa. Fundaron múltiples periódicos ²⁰⁷ que entraron constantemente en debate con el diario católico *El Deber*.

²⁰⁴ GARCÍA JORDÁN, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*, 241.

²⁰⁵ Mario MEZA y Víctor CONDORI, *Historia mínima de Arequipa* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2018), 191.

²⁰⁶ MEZA Y CONDORI, 196.

²⁰⁷ Entre ellos, *El Zurriado*, *Minerva*, *Juventud*, *La bandera Roja*, *El Aji Berde*, *El Volcán*, *Minutos*, *Melgar*, *Libertad*, *Escocia*, *El Ariete*, *El Derecho*, *La Reforma* y *El Atalaya*. Ver: Héctor BALLÓN LOZADA, «Crisis de la autoridad eclesiástica y sus luchas con los liberales de la tercera generación y los protestantes 1900-1940», *Revista Historia UNSA* 4 (2001): 155-65.

La Iglesia arequipeña tuvo que soportar el constante ataque de este grupo de liberales. Ellos lograron que el obispo Manuel Segundo Ballón, predecesor inmediato de Mariano Holguín, se viera obligado a renunciar a su diócesis luego de una intensa campaña de desprestigio. El padre Cabré, cercano colaborador y biógrafo de Holguín, cuenta que había un grupo de personajes que constantemente atacaban a la Iglesia desde la prensa. Que existía un periódico llamado *La Patria* en que escribían Manuel Pío Chávez, Eleodoro del Prado y Francisco Gómez de la Torre. Según Cabré, eran estos llamados los «patrioters» y dice, también, que eran buenos enemigos ya que no les faltaba talento. Asimismo, el doctor Lino Urquieta también tenía un periódico anticlerical, *El Ariete*, y su hijo, Miguel Ángel Urquieta, fundó en su época otro llamado *La Semana*. También están los periódicos *Páginas libres* y *La voz del sur*, dirigidos por Francisco Mostajo.²⁰⁸

La actividad de este grupo se extendió durante las primeras dos décadas del siglo XX, la llamada «República Aristocrática». Luego, con la muerte de Urquieta en 1920 y la llegada al poder de Leguía, su actividad anticlerical se fue diluyendo.

El gobierno de Augusto B Leguía (1919-1930), que surgió de una reacción antioligárquica luego de las dos décadas²⁰⁹ de gobierno del Partido Civil,²¹⁰ significó una época de colaboración entre Estado e Iglesia a la par de un crecimiento y fortalecimiento de las clases medias. El arzobispo de Lima, el arequipeño Emilio Lissón, tuvo una estrecha relación con Leguía, que encontró en la Iglesia un pilar en el que apuntalar su régimen, que fue adquiriendo fuertes tintes autoritarios.

A la caída de Leguía, surgieron los primeros partidos de masas en el Perú: el APRA y la Unión Revolucionaria. Ambos significaron un reto para la Iglesia. El primero tuvo una importante influencia marxista y un claro tinte anticlerical. El segundo, a pesar de que su fundador, Luis Miguel Sánchez Cerro, era un católico piadoso, congregó a elementos anticlericales y masones. Luego de la muerte de Sánchez Cerro, la Unión Revolucionaria se tornó abiertamente fascista y fue perdiendo adeptos conforme avanzaban los años treinta hasta quedar bastante desprestigiada luego de la segunda Guerra mundial. El APRA, el principal partido de izquierda en el Perú,²¹¹ se mantuvo vigente y fue considerado como la mayor amenaza para el *statu quo* durante los años 30. Hacia los años cuarenta fue atemperando su anticlericalismo, así como su tendencia izquierdista y radical, la que en los años sesenta ya había desaparecido. El período que va de 1931 a 1945 está signado por gobiernos

²⁰⁸ Francisco CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945* (Lima: Editorial «San Antonio», 1959), 184.

²⁰⁹ Solo interrumpidas entre 1912 y 1914 por el gobierno del populista Guillermo Billinghurst.

²¹⁰ El partido que defendía los intereses de la oligarquía peruana.

²¹¹ El Partido Comunista Peruano no tuvo una importante presencia en la política peruana hasta los años cincuenta. Este partido fue fundado por José Carlos Mariátegui como Partido Socialista en 1928, pero a la muerte de su fundador fue rebautizado y alineado a la Comintern.

autoritarios y su lucha contra el APRA, ilegal desde el gobierno de Sánchez Cerro. Este temor a la izquierda y su represión acercó al gobierno a la Iglesia, que en esos años vio un formidable crecimiento a través del laicado militante, organizado a partir de mediados de los treinta en la Acción Católica, y la obra de las órdenes religiosas.

2.2.2. *La voz de alerta de monseñor Holguín*

Ante esta ofensiva anticlerical, tanto la jerarquía eclesiástica como el laicado militante responden tratando de fortalecer la posición de la Iglesia ante el avance de la ola secularizadora. Monseñor Holguín, como lo había hecho antes monseñor Huerta, alertó a sus feligreses sobre los peligros del mundo moderno y el abandono de la fe. Asimismo, se abocó a trabajar para frenar el avance secularizador impulsando asociaciones laicales de intensa labor piadosa, social y apologética, así como apoyó la formación de partidos políticos y la participación individual de católicos militantes en la política.

En sus cartas pastorales, monseñor Holguín tuvo una posición incontestable a favor de los derechos de la Iglesia frente al Estado y la tendencia secularizadora, en la tónica del magisterio de León XIII y Pío X.

Tiene dos pastorales sobre el matrimonio: una del 2 de febrero de 1908, poco después de tomar la diócesis de Arequipa, «Sobre el matrimonio cristiano», y otra «Sobre el matrimonio civil y el divorcio» del 21 de octubre de 1918. Sobre la primera, el padre Francisco Cabré, cercano colaborador de Holguín, dice:

Trata toda ella sobre el matrimonio cristiano y es una brillante apología de este gran sacramento y expone con claridad meridiana los requisitos del matrimonio, la forma de los esponsales y explica el decreto “Ne temeré” de San Pío X incluyendo al final de la misma instrucción pastoral el expresado decreto que la motivó.²¹²

La instrucción pastoral de 1918 se da en un contexto diferente, ya no solo es la existencia del matrimonio civil lo que preocupa a los católicos peruanos, sino el proyecto de ley presentado ese año para declarar la obligatoriedad del matrimonio civil e incorporar el divorcio absoluto a la legislación nacional. Dice Holguín:

En este balneario, donde habíamos venido con el deseo de recuperar la salud para mejor servirnos, fuimos sorprendidos por la alarmante noticia de que el senado nacional había aprobado un proyecto de ley en que se establece el matrimonio civil obligatorio y el divorcio absoluto. Nos apresuramos desde luego a protestar contra tan disociador proyecto, en nombre nuestro, del venerable Cabildo Eclesiástico y de todo el Clero, ante el presidente de la república, y a enviar al ilustre Metropolitano nuestra entusiasta adhesión a la enérgica actitud que había asumido, acompañado del venerable Cabildo Metropolitano, ante el presidente de la república.²¹³

²¹² CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 218.

²¹³ Citado en CABRÉ, 220-21.

En la revista del Colegio Abogados *El Derecho* se publicaron (en agosto, setiembre y diciembre de 1918) tres artículos del conocido liberal arequipeño Francisco Mostajo en contra del matrimonio cristiano y a favor del matrimonio civil y el divorcio absoluto. Desde el positivismo jurídico, Mostajo argumentó que el matrimonio debía entenderse como un mero contrato civil que estuviera solo bajo la jurisdicción del Estado, prescindiendo de la doctrina católica sobre este y, por tanto, de la normativa canónica. Mostajo era un conocido anticlerical que dedicó buena parte de su vida durante las primeras décadas del siglo XX a luchar contra la Iglesia Católica y su influencia en la sociedad arequipeña. Él señalaba que el único obstáculo para la implantación del divorcio en el Perú eran las ideas religiosas y retrógradas y que era necesario prescindir de ellas. Además, alegó que de hecho era muy frecuente la separación de los cónyuges y la inexistencia del divorcio en la legislación nacional acarrearía situaciones irregulares.

Monseñor Holguín le pidió al padre Cabré que respondiera a los artículos de Mostajo. Su respuesta fue publicada en folletos para ser repartidos, costeados por el obispo y titulados «Alerta, pueblo». Asimismo, monseñor Holguín promovió importantes manifestaciones en contra de esta ley de matrimonio civil y divorcio (que, como ya expusimos, siendo aprobada por el parlamento, fue observada por el presidente Leguía en 1920 y no fue promulgada durante los años que duró su régimen). Cuenta el padre Cabré que:

...el iltmo. señor obispo, como desagravio a Dios por la injuria inferida por el congreso con la mencionada ley del divorcio, ordenó una procesión de sólo hombres llevando la imagen de la Santísima Virgen de las Mercedes desde el templo de la Merced hasta la catedral. Una demostración importante, pues asistieron dos mil varones.²¹⁴

Por esta manifestación, en la cámara de diputados se decidió denunciar a monseñor Holguín por desacato a la Cámara. Cuando se ordenó al magistrado de Arequipa Manuel Bustamante Barrera que lo hiciera, él decidió ignorar la petición, decisión que, según cuenta Cabré, fue apoyada por todo el pueblo arequipeño.

Otro asunto sobre el que el obispo Holguín hizo hincapié fue el de la instrucción religiosa. En la carta Pastoral que escribió monseñor Holguín con motivo de la toma de posesión de la diócesis de Huaraz afirma:

¡Cuánto tiene que trabajar el obispo para cumplir fielmente el oficio de Maestro y Guía que Dios Nuestro Señor le ha impuesto! ¡cuánto para desterrar de su grey las negras tinieblas del error, de la superstición y la ignorancia!... Sobre todo, en estos días el brutal positivismo, en los que, hombres olvidados de sus destinos inmortales, atienden casi exclusivamente al bienestar temporal, es tan vergonzosa como lamentable la ignorancia religiosa en qué vegeta la generalidad de las personas, aunque aquellas por lo demás son

²¹⁴ CABRÉ, 186.

verdaderamente ilustradas y eruditas. ¿Y qué diremos de la gran masa de nuestro pueblo, de nuestra desgraciada raza indígena?²¹⁵

Vemos en sus cartas que, al igual que su predecesor Huerta, señala que la verdadera civilización, al contrario de lo que señalan los positivistas, necesita poner atención en el aspecto espiritual del hombre, que lo contrario es la barbarie.²¹⁶ La ignorancia religiosa es uno, si no el mayor, de los problemas más graves que aqueja al Perú. Es por ello que, ya siendo obispo de Arequipa, le dedica dos pastorales al asunto. Una en 1916²¹⁷ y la otra en 1937.²¹⁸ Esta diferencia de veintiún años y las constantes referencias que hace en otros documentos sobre el problema nos muestran su importancia.

En la pastoral de 1916, señala Holguín que el conocimiento de la religión está ligado al bienestar del individuo, la familia y la sociedad, por lo que «la ignorancia en materias de Religión es la plaga más universal de nuestros aciagos tiempos».²¹⁹

Sentencia en esta misma carta:

La ignorancia religiosa es el origen de todas las herejías, de todas las impiedades, de todas las apostasías [...] «¿Cómo no se precipitará la miseria humana por la fácil pendiente del vicio, si no la detienen los inquebrantables vínculos de la moral religiosa; si la vehemente inclinación hacia el mal de la depravada naturaleza, no es neutralizada por los estímulos sobrenaturales que sugiere la Religión? Y ¿cómo se experimentará ese saludable influjo, si no se la conoce? [...] Las pasiones humanas sin el freno de la Religión, se desbordan con furor, y precipitan a los individuos y a los pueblos en la inmoralidad más profunda.»²²⁰

Señala Holguín que de la insuficiente instrucción religiosa viene la secularización generalizada de la vida peruana y se lamenta especialmente por la juventud:

Como nave sin lastre y sin timón, nuestros jóvenes son juguete de los vientos del error y de las furiosas olas del mar hirviente de las pasiones. Los malos libros y los peores compañeros inoculan el virus de los vicios en el corazón, y debilitan y apagan la luz de la fe en la inteligencia. De ahí el fenómeno doloroso que cada día nos sorprende: del seno de familias distinguidas por su fe y su piedad, salen jóvenes incrédulos e impíos; de padres honrados y honorables, resultan hijos perversos que los cubre de vergüenza.²²¹

²¹⁵ Citado en CABRÉ, 97.

²¹⁶ «Quiere la bondad divina favorecernos para que el apostolado de la caridad que queremos ejercer en medio de vosotros tenga la misma eficacia que tuvo en los primitivos tiempos del cristianismo atrayendo hacia una religión tan hermosa, tan sublime, tan benéfica, los corazones que se han alejado de ella a impulso de las pasiones depravadas». Citado en CABRÉ, 103.

²¹⁷ Mariano HOLGUÍN, *Instrucción pastoral que el Ilmo. y Rmo. Mons. Fr. Mariano Holguín Obispo de Arequipa dirige al Clero y fieles de su Diócesis con ocasión de la cuaresma* (Arequipa: Tip. Cuadros, 1916).

²¹⁸ Mariano HOLGUÍN, *Carta Pastoral que el Excelentísimo y Rmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, obispo de Arequipa, dirige al clero y fieles de su diócesis contra la Ignorancia Religiosa* (Arequipa: Tip. Cuadros, 1937).

²¹⁹ HOLGUÍN, *Instrucción pastoral que el Ilmo. y Rmo. Mons. Fr. Mariano Holguín Obispo de Arequipa dirige al Clero y fieles de su Diócesis con ocasión de la cuaresma*, 6.

²²⁰ HOLGUÍN, 13-14.

²²¹ HOLGUÍN, 17.

En la Carta Pastoral de 1937 se repiten las mismas advertencias y argumentos que la de 1916: «Por eso la ignorancia en materia de religión es la causa de los extravíos más funestos y de los naufragios más lamentables»²²². Sin embargo, se agrega el deber de la Acción Católica de promover la instrucción religiosa y se hace referencia a problemas que aún no eran vigentes en Arequipa en 1916, como el divorcio y las doctrinas comunistas:

De esa ignorancia religiosa procede la aberración incomprensible, que personas que se llaman católicas, y que quizá frecuentan sacramentos, se adhieren a partidos políticos que proclaman la separación de la Iglesia del Estado, la absoluta libertad de cultos, la escuela atea, el matrimonio civil y divorcio absoluto, la abolición de la propiedad particular y otros tantos errores diametralmente opuestos a las doctrinas que en todo tiempo ha sostenido con intrépida constancia la Iglesia Católica.²²³

Monseñor Holguín tenía la convicción que el problema del Perú era que quienes llamándose católicos no actuaban según los mandamientos de Dios y de la Iglesia, que ante la amenaza laicista la mayoría no tenía celo en combatirla porque no aprecian la vital importancia de la religión en la felicidad del individuo y de la sociedad; y que los enemigos de la Iglesia lo eran porque ignoraban lo que significaba verdaderamente la Iglesia católica.²²⁴ Para Holguín la regeneración nacional, tan ansiada luego de la guerra con Chile, pasaba necesariamente por la instrucción religiosa.

En la carta que dirige al tomar posesión de la diócesis de Huaraz comunica que la principal labor de su episcopado será promover la instrucción religiosa por todos los medios posibles, especialmente por la promoción del catecismo. Agrega que:

Sin el conocimiento de los de las principales verdades que la fe nos enseña es imposible la eterna salvación, pues, como dice San Pablo: "sin la fe es imposible agradar a Dios". Pero esta fe para ser saludable no ha de ser una creencia estúpida, que no sepa lo mismo que cree; es necesario que sea una fe ilustrada, una fe por la que nuestra inteligencia se somete a la autoridad de Dios, sabiduría infinita, convencida de que esta sujeción es justa y racional. No basta creer en abstracto los dogmas que la iglesia nos propone; es necesario conocer en concreto las consecuencias que entrañan y deducir de ellas reglas prácticas para dirigir nuestra conducta. Sólo así se puede hacer de un pueblo creyente, un pueblo moral y honrado, verdaderamente culto, pronto a todo legítimo progreso.²²⁵

²²² HOLGUÍN, *Carta Pastoral que el Excelentísimo y Rmo. Mns. Fr. Mariano Holguín, obispo de Arequipa, dirige al clero y fieles de su diócesis contra la Ignorancia Religiosa*, 8.

²²³ HOLGUÍN, 12.

²²⁴ «Nuestros liberales de por acá no se avergüenzan de presentar como flamantes, objeciones y calumnias contra la Religión, que hace siglos están contestadas, refutadas victoriosamente, pulverizadas, muertas y sepultadas. Representantes de Provincia se permiten insultar la cultura del Parlamento Nacional repitiéndolas, cuando los liberales e impíos de otros países se avergonzarían de mencionarlas». HOLGUÍN, *Instrucción pastoral que el Illmo. y Rmo. Mons. Fr. Mariano Holguín Obispo de Arequipa dirige al Clero y fieles de su Diócesis con ocasión de la cuaresma*, 26.

²²⁵ Citado en CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 97.

Monseñor Holguín se destacó en promover la instrucción religiosa en varios niveles. Fue tan intensa que Cabré le dio el título de «el obispo del catecismo». Apenas tomó posesión de la diócesis arequipeña estableció escuelas dominicales para niños pobres, las que subsistieron hasta 1919 cuando se fundaron catecismos dominicales. También promovió la fundación y sostenimiento de catecismos populares insistiendo en los párrocos sobre la necesidad de la instrucción religiosa de los niños. Asimismo, alentado por monseñor Holguín, el padre Cabré fundó escuelas de catequistas en los Colegios de las Madres Franciscanas Misioneras de María, en el de los Sagrados Corazones y en el nacional de la Asunción. En estas escuelas catequistas se matriculaban las alumnas de los tres últimos cursos de instrucción media voluntariamente y obtenían un título de catequista. Holguín hizo gestiones para que en Arequipa se editaran varias ediciones del catecismo para niños del Papa San Pío X. Asimismo consiguió permiso del cardenal Gasparri para que el padre Cabré tradujera su catecismo y se publicara en Arequipa. Sin embargo, éste no fue del gusto de los escolares por su dificultad, entonces alentó al padre Cabré para que escribiera un catecismo propio que eventualmente fue adoptado como texto único en la diócesis de Arequipa, Puno, Tacna, Trujillo, Huancayo y en el Vicariato Apostólico de Ucayali hasta que se aprobó un catecismo único para toda la República.²²⁶

La formación del clero en los seminarios también fue una constante en su labor episcopal. El padre Cabré cuenta que visitaba constantemente el Seminario de San Jerónimo de Arequipa, que era especial su preocupación por la educación y la disciplina de los seminaristas. El presidía los exámenes de promoción de curso y daba los ejercicios espirituales o, cuando no podía, iba a darles alguna plática. Cuando en 1927 los padres lazaristas que hasta entonces se encargaban del Seminario se retiraron, monseñor Holguín nombró al padre Eleodoro Farfán como director, pero ante la muerte de este antes de ocupar el cargo, monseñor Holguín se trasladó al Seminario para encargarse directamente hasta que consiguió a alguien que lo hiciera.

Monseñor Holguín denunció no solo el desconocimiento de la religión, sino que fue muy duro contra los católicos que tomaban lo que mejor les acomodaba de la doctrina olvidando lo que no les era conveniente. A ellos les dedicó la pastoral sobre la «Religión a medias».²²⁷ Esta carta y las diferentes alocuciones que hizo al respecto fueron dadas a conocer en el contexto de la creación y promoción del

²²⁶ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*.

²²⁷ Mariano HOLGUÍN, *Instrucción pastoral sobre La Religión a Medias Que el Illmo. y Rdmo. Mons. Fr. Mariano Holguín Obispo de Arequipa dirige al clero y fieles de su diócesis con motivo de la presente cuaresma* (Arequipa: Tip. Cuadros, 1917).

Partido Católico de Arequipa, del que trataremos posteriormente, y le ganaron una mayor animadversión por parte de los liberales.

Con respecto a las relaciones entre Iglesia y Estado, luego de aprobarse por el Congreso la supresión de la parte del artículo 4 de la Constitución en la que se excluía el culto público de otra religión que no fuera la católica, monseñor Holguín dirigió la Instrucción Pastoral de la cuaresma de 1914, publicada el 2 de febrero, en la que trata sobre la defensa de la religión, advierte sobre los avances de la impiedad y condena la libertad religiosa:

La manera sorpresiva, ruda, brutal, con que la impiedad ha descargado su primer golpe contra la unidad religiosa en el Perú; el sectarismo obcecado de que ha dado triste ejemplo la representación nacional, al aprobar por inmensa mayoría la llamada tolerancia de cultos, sin aducir para ello razón alguna, y permitir siquiera que se llenará la formalidad de la discusión, y los demás trámites legales, indispensables para una reforma tan trascendental como la que se intenta; el justo temor de que, alentados por el barato triunfo que han obtenido los enemigos de Dios y de la patria, quieren llevar adelante su campaña antipatriótica; estas dolorosas consideraciones, estos funestos presentimientos me obligan, amados hijos, a manifestaros en la presente Instrucción la necesidad de la única Religión verdadera, que es la Católica, para la estabilidad del Estado; su influjo poderoso, eficaz, para promover la armonía social, y en ella el verdadero progreso de los pueblos; el deber que en consecuencia tenemos todos de defender sus derechos; y la manera práctica cómo debemos cumplir esa ineludible obligación.²²⁸

Asimismo, en la carta *sobre la Ignorancia Religiosa* de 1916 llama «aberración incomprensible» al hecho de que haya católicos que se adhieran a partidos que promueven la libertad de cultos. Hay que entender que, a pesar de que en la carta diga tolerancia de cultos, se debe entender esta como la libertad de cultos. Holguín, al igual que Huerta, como ya hemos visto en el capítulo precedente, no cree que se pueda coaccionar a quienes no practiquen el catolicismo, sin embargo, cree que no puede haber igualdad de derechos entre la verdad y el error. En la última de sus pastorales, que se publicó en 1943 y se encuentra transcrita en *El Deber*, afirmó que «sin Jesús nada bueno podemos hacer, y sin la Iglesia no somos del número de los creyentes, de los escogidos».²²⁹

Holguín sustenta la confesionalidad católica del Perú en la principalísima y trascendental labor de la Iglesia en la formación de la «nación peruana»; en el absurdo que, según él, implica el concepto de un Estado sin Dios, y en los bienes morales y materiales que acarrea el catolicismo para el país.

En las luchas contra las tendencias secularistas de inicios del siglo XX, el argumento que recurre a la confesionalidad del Estado es común en los sectores eclesiásticos.

²²⁸ Citado en CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 219.

²²⁹ Mariano HOLGUÍN, «Primera Pastoral de nuestro Arzobispo Exmo. Mns. Fr. Mariano Holguín», *El Deber*, 16 de agosto de 1943, 5.

De ahí que Holguín tilde de antipatriótica la ley del divorcio al igual que a la de libertad de cultos. Holguín, asimismo, manifiesta varias veces que sirviendo a Dios se sirve a la patria. Sin embargo, como analizaremos al ver la participación de los católicos en la política partidaria, monseñor Holguín era consciente de que esta confesionalidad católica y el que casi la totalidad de peruanos se declare católicos no significaba que la Iglesia estuviera fuera de peligro en el Perú y que las decisiones gubernamentales estuvieran informadas por los evangelios. Lo que era verificable por las leyes secularistas de la época y por los constantes ataques de los sectores liberales a la Iglesia. Por tanto, era necesario que los laicos militantes se organizaran y participaran activamente en la política partidaria para defender la causa católica.

Cuando en 1931 se convocó la Asamblea Constituyente que daría la Constitución de 1933, monseñor Holguín, según cuenta el padre Cabré,²³⁰ luchó intensamente para que la nueva carta mantuviera el artículo que decía que el estado profesa la religión católica apostólica romana y la protegía con exclusión de cualquier otra. Inclusive, a pesar de estar en Lima como Administrador Apostólico instó a que los fieles de Arequipa reunieran firmas para presionar a los constituyentes. Las cartas fueron publicadas en *El Comercio* y monseñor Holguín felicitó al periódico por ello:

El decano de la prensa nacional, con criterio amplio y elevado, fundado en sólidas razones de verdadera conveniencia nacional e inspirado en el más acendrado patriotismo, hace ver la grave inconveniencia de modificar la actual situación legal de la Iglesia en el Perú sin necesidad alguna que lo exija, y con peligro de envolver al país en funestas agitaciones en momentos en que más que nunca necesitamos estrecharnos fuertemente todos los elementos vitales de la nación para conseguir la consolidación institucional, a fin de emprender por vías seguras la marcha hacia su positivo progreso y su legítimo engrandecimiento.²³¹

Asimismo, visitó a los miembros de la Constituyente sobre los que tenía alguna influencia y también al presidente Sánchez Cerro, quien le prometió hacer todo lo posible para que el artículo quedara como lo sugería. En las vísperas de la discusión de este artículo, volvió a visitar a Sánchez Cerro, quien le hizo saber que le había recomendado el cuidado del asunto a sus allegados en la Constituyente.

En el debate, que duró dos días, fue destacada la figura de Víctor Andrés Belaunde que defendió frente a Matías Manzanilla, líder de los liberales, la confesionalidad católica del Perú. En sus memorias, Belaunde cuenta que Holguín:

...alentó e inspiró a los que defendíamos en la Constituyente la protección del Estado a la Iglesia Católica, la libertad de enseñanza y la indisolubilidad del matrimonio. La Carta

²³⁰ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*.

²³¹ Citado en CABRÉ, 227.

consagró los dos primeros principios que constituyen el estatuto legal del catolicismo en el Perú. Y ello se debe en gran parte al espíritu de Monseñor Holguín.²³²

Sobre el resultado de la intervención de Holguín en la Constituyente, cuenta el padre Cabré:

El resultado fue un triunfo para la religión, si bien no se logró lo que legítimamente deseaba el vigilante obispo, pues el texto del artículo de la nueva constitución referente a las relaciones entre la Iglesia y el estado que quedó redactado así: «El Perú profesa la religión católica, apostólica y romana, y el estado la protege». Los legisladores la mutilaron en la última parte que decía: «con exclusión de cualquier otra». Cuando el señor La Rosa le llevó el resultado a la discusión de la Cámara, dice el mismo señor La Rosa, dos gruesas lágrimas rodaron por sus mejillas, diciendo: «que se cumpla la voluntad de Dios; se ha hecho todo lo posible».²³³

La lucha de monseñor Mariano Holguín contra el liberalismo, el comunismo y todas las ideologías que vulneraran los derechos de la Iglesia y pretendieran disminuir su influencia en la sociedad y el Estado fue una constante hasta su muerte. En su última carta pastoral, fechada el 15 de agosto de 1943, con motivo de la elevación de la diócesis de Arequipa a la categoría de arquidiócesis, advirtió monseñor Holguín contra estas ideologías:

Y vinieron las primeras herejías ya en tiempo de los apóstoles, y a éstas herejías han seguido otras, hasta nuestros días con el liberalismo y sus hijos legítimos, el totalitarismo, el comunismo, el racismo, etc.; y sigue resonando y cumpliéndose al pie de la letra, a través de los veinte siglos, el «Non praevalerunt» del divino fundador. [...] Todos los errores y todas las aberraciones han pasado por su lado. Ella los ha visto nacer, ha presenciado su proceso de desarrollo y, serena, los ha visto morir. Nuestra alma busca la verdad, en medio de tantos falsos profetas que se nos ofrecen como portadores de la verdad. ¿Cómo la descubriremos? Ella, la Santa Iglesia, como Jesucristo, dice: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina oscuras, sino que tendrá la luz de la vida». Ella misma es la verdad.²³⁴

Es necesario anotar que en las tres primeras décadas del siglo XX se celebraron cinco asambleas episcopales que convocaron a todos los obispos del Perú. Estas se realizaron en 1902, 1905, 1911, 1915 y 1917. Asimismo, se celebraron dos Concilios Provinciales Limenses: el de 1909-1912 y el de 1927. Monseñor Holguín no participó en la asamblea de 1902 ya que aún no era obispo. No tenemos noticia de su participación en la asamblea de 1905, ya siendo obispo de Huaraz, ya que según Saranyana y Armas, que han estudiado detalladamente estas reuniones,²³⁵ los

²³² Víctor Andrés BELAUNDE, *Trayectoria y destino. Memorias* (Lima: Ediciones Ediventas, 1967), 169-70.

²³³ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 228-29.

²³⁴ HOLGUÍN, «Primera Pastoral de nuestro Arzobispo Exmo. Mns. Fr. Mariano Holguín», 16 de agosto de 1943, 5.

²³⁵ SARANYANA CLOSA y ARMAS ASIN, *La Iglesia contemporánea en el Perú (1900-1934). Asambleas Eclesiásticas y Concilios Provinciales*.

acuerdos de la Asamblea no se conservan en el Archivo Secreto Vaticano. Sin embargo, sí se sabe que participó activamente en las restantes. Estas fueron muy firmes en sus críticas a la secularización del mundo moderno y fueron de particular importancia para la formación de una cultura política católica que en distinta medida alcanzó al clero y a los laicos militantes.

Así, por ejemplo, en las Constituciones del VII Concilio Provincial de Lima,²³⁶ se hace una extensa explicación de los peligros que amenazan la fe. Entre ellos el liberalismo («que a manera de peste invade todas las clases sociales, y cuyo carácter consiste principalmente, en desconocer la soberanía de Dios sobre el hombre y negarle la obediencia, así en la vida pública, como en la privada»²³⁷), ya sea tanto el «radical» como el «catolicismo liberal»; la propaganda anticatólica; el protestantismo; la pornografía; las publicaciones que difunden doctrinas contrarias a la integridad de la fe, la pureza de las costumbres, la autoridad y el orden social; las representaciones y proyecciones cinematográficas inmorales y los bailes escandalosos; las supersticiones incaicas; otro tipos de supersticiones como el espiritismo, el magnetismo, el sonambulismo y el hipnotismo; la masonería, y la ignorancia religiosa.

En el artículo 22 de estas Constituciones, los obispos denuncian el catolicismo liberal «que profesan los que se dicen católicos en religión y liberales en política, o sea que la religión quede relegada a la vida privada, siendo lícito hacer abstracción de ella en la vida pública y en el régimen del Estado».²³⁸ Ante la progresiva secularización de la vida cotidiana y la propagación de doctrinas contrarias a la fe, los obispos consideran necesario explicar la importancia de que la religión informe la vida pública y sea guía del gobierno.

En la década de los treinta, el episcopado peruano publicó dos cartas pastorales sobre los problemas de orden religioso-social. La primera de ellas fue publicada en 1931,²³⁹ cuando Holguín era Administrador Apostólico de la Arquidiócesis de Lima y, por tanto, cabeza de la Iglesia peruana. La segunda vio la luz en 1938.²⁴⁰

En la de 1931, los obispos expresan su preocupación por el estado del catolicismo en el Perú:

²³⁶ EPISCOPADO PERUANO, *Constituciones del VII Concilio Provincial de Lima celebrado el año 1912, bajo la presidencia del Illmo. y Rdmto Mons. Dr. D. Pedro Manuel García XXVI Arzobispo de esta Metrópoli* (Lima: Casa editora de Sanmarti y Cía., 1913).

²³⁷ EPISCOPADO PERUANO, 26.

²³⁸ Citado en SARANYANA CLOSA y ARMAS ASÍN, *La Iglesia contemporánea en el Perú (1900-1934). Asambleas Eclesiásticas y Concilios Provinciales*, 62-63.

²³⁹ EPISCOPADO PERUANO, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano a los Venerables Cabildos, Clero y Fieles de la República, sobre problemas de orden religioso social* (Lima: Imp. «La Providencia», 1931).

²⁴⁰ EPISCOPADO PERUANO, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano, reunido en asamblea sobre algunos peligros religiosos-sociales* (Lima, 1938).

El abandono de la Religión, en esos angustiosos momentos, cubre el corazón por endurecido que esté, con un manto de tristeza y de dolor: o los enfermos mueren sin los sacramentos a que tienen derecho y los hijos quedan sin legitimarse y la familia recibe en herencia un sombrío porvenir; o el sacerdote que, en tales circunstancias, cumple el sagrado deber de administrar el sacramento del matrimonio, es llevado a la cárcel, como vulgar delincuente.²⁴¹

Ante la propaganda anticatólica de los días posteriores a la caída de Lissón y Leguía, la ley de matrimonio civil y divorcio absoluto recientemente promulgada y la amenaza de una intensificación de la legislación secularizadora a propósito de la Asamblea Constituyente; los obispos tratan en esta carta sobre las relaciones entre Estado e Iglesia, la legislación sobre la familia, la necesidad de instrucción religiosa y libertad de enseñanza, y «la reafirmación de la doctrina social católica como guía ética para enfrentar los problemas del país».²⁴² Esto último con respecto a la cuestión obrera y la cuestión indígena.

En cuanto a la legislación familiar, la pastoral del Episcopado nacional no niega al Estado la jurisdicción sobre los efectos civiles del matrimonio, pero enseña que el único verdadero para los cristianos es el matrimonio católico. Así, los obispos peruanos manifiestan que los fieles deben casarse por civil si lo ordena la ley para demostrar su obediencia a la autoridad, pero advierte que el matrimonio no será válido ante Dios sin el sacramento. En ese sentido, exhortan a que se cambie la ley para que los contrayentes pueden elegir entre el matrimonio civil y el católico sin que el civil tenga preeminencia. Por otro lado, los obispos peruanos manifestaron su negativa a que los sacerdotes intervengan en la celebración del matrimonio civil (según un decreto ley podían celebrar matrimonios civiles en determinadas circunstancias por delegación del alcalde). Alegaban que era inconcebible que un sacerdote que sabe y enseña que el matrimonio es indisoluble y que solo a la Iglesia le atañe legislarlo, celebre un matrimonio que puede disolverse, delegado por una autoridad política. Con respecto al divorcio absoluto, en la carta pastoral del Episcopado Nacional de 1931, los obispos peruanos condenan categóricamente el divorcio absoluto y advierten de sus nefastas consecuencias. Concluyen que el divorcio es «la señal, a todas luces, más visible de la decadencia de los pueblos».²⁴³ En cuanto a las relaciones Iglesia-Estado, la carta de 1931 denuncia que la unidad religiosa del Perú, «la joya más preciosa que recibimos en herencia de nuestros

²⁴¹ EPISCOPADO PERUANO, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano a los Venerables Cabildos, Clero y Fieles de la República, sobre problemas de orden religioso social*, 28.

²⁴² CUBAS, «La Iglesia frente a la crisis de la década de 1930 en Perú: catolicismo social, movimientos revolucionarios y cambio constitucional», 27.

²⁴³ EPISCOPADO PERUANO, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano a los Venerables Cabildos, Clero y Fieles de la República, sobre problemas de orden religioso social*, 31-32.

padres», consagrada en todas las Constituciones, se había roto en 1913 sin ninguna razón válida:

Nada se oponía a su gloriosa conservación: ni la libertad de la conciencia individual, a la que nadie atentaba; ni la necesidad de la inmigración extranjera, que todos reconocían, ni el ejercicio privado de los cultos disidentes, cuya tolerancia nadie objetaba.²⁴⁴

Esta ruptura, expresan los obispos, atentaba contra los sentimientos del pueblo peruano y contra la verdadera civilización, además de constituir un absurdo:

Como no hay ni puede haber más que un solo verdadero Dios, así no hay ni puede haber más que una sola verdadera religión para honrarle y alcanzar la salvación. Y de la propia manera que admitir muchos dioses es la negación de Dios, así la admisión de muchas religiones es la negación práctica de toda religión.²⁴⁵

Los obispos advierten que el camino de la libertad de cultos conduce al «Estado ateo» en el que el hombre, sin religión ni moral, estará a merced de sus «pasiones e instintos bestiales». Rechazan contundentemente una libertad religiosa entendida como la igualación de las religiones y por tanto la posibilidad de que exista una religión verdadera. Según esta libertad religiosa, elemento esencial de la cultura política moderna, la religión sería un aspecto accesorio de la vida de las personas sobre el que está los mandatos de la autoridad política y el consenso democrático. En esta carta pastoral, los obispos reaccionan contra esta cultura política moderna basada en la inmanencia y que ya para ese entonces es hegemónica en la cosmovisión de la élite política peruana.

Los obispos advierten que la separación Iglesia-Estado es anhelada por algunos en el ambiente político. Ante esto afirman que es enteramente inaceptable como doctrina «porque destruye lo que la mano de la Providencia de Dios estableció sapientísimamente para bien del linaje humano».²⁴⁶ Luego explican la doctrina católica sobre las dos potestades: la eclesiástica y la civil. Señalan que ambas son supremas en su género y que están delimitadas en sus derechos y atribuciones según la naturaleza de cada cual. Sin embargo, como los súbditos de ambas potestades son los mismos, Dios estableció la forma como debían ordenarse, por lo que existe «la necesidad de que haya entre el Estado y la Iglesia una perfecta relación, una íntima concordia, una maravillosa armonía, una trabazón ordenada».²⁴⁷ Luego anotan que la doctrina de separación de Iglesia y Estado ha sido condenada en innumerables encíclicas por los papas y que la Iglesia no puede quedar reducida, como en Estados Unidos, a «la libertad de vivir conforme al derecho común de los ciudadanos».²⁴⁸

²⁴⁴ EPISCOPADO PERUANO, 5.

²⁴⁵ EPISCOPADO PERUANO, 6.

²⁴⁶ EPISCOPADO PERUANO, 8.

²⁴⁷ EPISCOPADO PERUANO, 8.

²⁴⁸ EPISCOPADO PERUANO, 10.

Añaden:

El Perú, en casi su totalidad católico, cometería el pecado de la más grave ingratitud, si consintiera en que el Estado se separase de la Iglesia, que meció su cuna y a cuyo calor maternal siempre ha vivido desde sus gloriosos orígenes. La iglesia ha procurado, siempre, conservar la más cordial armonía con el Estado, solucionando los pequeños conflictos que, en ocasiones surgieron, con admirable sabiduría y prudencia.²⁴⁹

Sobre este asunto concluyen que es necesaria una estrecha alianza e íntima unión entre Iglesia y Estado y solicitan la pronta celebración de un concordato con la Santa Sede.

En la carta pastoral de 1938, el Episcopado peruano empieza llamando la atención sobre la crisis del mundo de entonces: el comunismo en Rusia, México y España, la persecución religiosa en la Alemania nazi y en la Francia del Frente Popular. Los obispos se lamentan que «los ideales más elevados de la humanidad y los valores morales esenciales parecen perdidos sin remedios»²⁵⁰ ante la amenaza comunista y nacional-socialista. Luego, señalan que en el Perú también se han difundido ideologías exóticas y sociedades secretas que plantean prescindir del orden sobrenatural cristiano y Establecer un estado laico, además de promover la lucha de clases, la socialización de las tierras, una redención materialista del indígena y el despojo violento de los bienes de la Iglesia. Además, el Perú está bastante maltrechos en sus costumbres «por el mal uso del cine, el nudismo en las playas, la pornografía en las publicaciones, la implantación del divorcio, la negligencia de los padres de familia en la educación cristiana de sus hijos, y la ignorancia religiosa».²⁵¹ Después, los obispos explican los derechos de la jerarquía eclesiástica de intervenir en estos asuntos. Señalan que al tener jurisdicción sobre todo lo que concierne al bien espiritual de los hombres, esta no se restringe a cuestiones estrictamente religiosas, «sino que abarcan todas las esferas de las actividades humanas, puesto que el hombre debe conformarse en todo con las leyes de la moral natural y cristiana». Por lo tanto, su autoridad también alcanza el terreno social, económico, político, literario y artístico.

En el campo político, «la autoridad jerárquica puede pronunciarse acerca de un partido o movimiento político, cuando su programa o actividades se opongan al bien religioso o a las prescripciones de la moral cristiana».²⁵² Luego de esta advertencia, la carta del Episcopado de 1938 se centra en la denuncia al laicismo y al comunismo. Contra lo que pretende el laicismo, afirma que «la Religión Católica y el culto son de carácter esencialmente social; pues Dios es inseparable de Cristo,

²⁴⁹ EPISCOPADO PERUANO, 10.

²⁵⁰ EPISCOPADO PERUANO, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano, reunido en asamblea sobre algunos peligros religiosos-sociales*, 6.

²⁵¹ EPISCOPADO PERUANO, 9.

²⁵² EPISCOPADO PERUANO, 12.

Cristo inseparable de su iglesia, y esta de su condición de sociedad humana, perfecta y visible».²⁵³ El laicismo yerra gravemente al pretender negar a la Iglesia de Cristo «el derecho de presidir y dirigir la sociedad humana». Para fortalecer esta argumentación se cita el *Syllabus* y la encíclica *Quanta Cura* de Pío IX y la encíclica *Inmortale Dei* de León XIII. Pasan a condenar las escuelas laicas y la intención de disminuir la educación católica en las escuelas. Con respecto al comunismo, resaltan su carácter antirreligioso, su materialismo, su determinismo económico y su promoción de la lucha de clases. Señalan que no habría oposición al comunismo si solo buscara el mejoramiento de las condiciones de los trabajadores, sin embargo, su pretensión de una felicidad meramente natural y su erróneo concepto de justicia, igualdad y fraternidad lo llevan a errores y resultados catastróficos. Ante ellos, les oponen los principios cristianos y la doctrina social católica.

Termina la carta de 1938 señalando «los deberes de los católicos en la hora presente», que en resumen son impedir la infiltración del laicismo y combatirlo educando católicamente a sus hijos, no pertenecer a ninguna agrupación comunista y luchar activamente contra esta doctrina, y que los miembros de la Acción Católica estudien a fondo la doctrina social de la Iglesia para que cooperen con los sacerdotes llevando el Evangelio a toda la sociedad, especialmente a los obreros e indígenas.

Como se ha visto, la obra pastoral de Holguín se centró en la restauración del orden cristiano luego de los grandes avances del proceso de secularización del siglo XIX e inicios del XX. Para ello, Holguín promovió la instrucción religiosa y luchó por mantener la confesionalidad del Estado, combatiendo además contra los intentos de secularizar la familia (matrimonio civil y divorcio), el indiferentismo religioso y el catolicismo liberal, el liberalismo, el protestantismo, la masonería y las doctrinas naturalistas.

Asimismo, esta restauración del orden cristiano implicaba la lucha por un orden social justo, por ello las iniciativas promovidas por Holguín, como veremos posteriormente, no solo se limitan a una labor apologética de la Iglesia y la doctrina católica, sino que intentan, ya sea mediante la labor asistencial de las asociaciones que promueve o mediante las propuestas de reformistas de los partidos que apoya, mejorar la situación de las clases desfavorecidas.

Monseñor Holguín manifestó en sus enseñanzas y en su actividad la importancia de recristianizar la sociedad peruana para establecer el Reinado Social de Cristo. Ya explicamos en qué consiste el Reinado Social de Cristo en el apartado de monseñor Huerta, pero es conveniente reforzarlo haciendo referencia a un discurso que da

²⁵³ EPISCOPADO PERUANO, 16.

monseñor Holguín el sábado 21 de abril de 1917 en el templo de la Merced. Este fue resumido por *El Deber* de la siguiente manera:

Ante concurrencia tan distinguida como numerosa desarrolló el orador el siguiente tema: «Mi reino no es de este mundo». Explicó estas palabras que pronunció el Salvador en contestación a la pregunta que le hizo Pilatos -«¿Tú eres rey?» -«Tú lo has dicho, pero mi reino no es de este mundo». Sobre esta materia expuso la doctrina católica condensada en estos puntos: que, interpretando literalmente este texto, el reino de Jesús efectivamente no era de este mundo, en cuanto no eran el mundo ni los hombres quienes le habían concedido el poder con que vino investido. Su reino no tiene procedencia humana, depende totalmente de Dios, de su Padre celestial que le dijo explícitamente; «te daré en herencia todas las naciones del mundo».

Pero, si la procedencia de la autoridad de Jesucristo no es humana, no se sigue de allí que no deba reinar en el mundo y en el corazón de todos los hombres. En esto consiste precisamente su augusta misión: en restablecer el reinado de Dios sobre la tierra, *instaurare omnia in Christo*, en reanudar las relaciones de la criatura con el Criador, rotas por el pecado. Una afirmación no destruye la otra, como lo dice San Agustín explicando este mismo texto.

Por lo mismo que la autoridad de Jesucristo es absolutamente divina tiene derecho a regir en el mundo entero, a exigir que su doctrina impere en el hombre todo, ya sea como individuo, ya formando parte de una colectividad, en una palabra, en todos los aspectos de su vida individual y social.

La consecuencia inmediata de esta doctrina es que la Iglesia, única sociedad en el mundo a quien Jesucristo confió su obra restauradora y la invistió de su poder, tiene perfecto derecho a intervenir en todos los actos de la vida del hombre, haciendo que todos ellos contribuyan a extender e intensificar este reinado de Dios, por medio de las sabias enseñanzas dictadas por Jesucristo y de las cuales ella es la depositaria única y auténtica.²⁵⁴

Esta restauración del orden cristiano fue la principal idea que dio forma a su labor pastoral desde antes de llegar al episcopado y es fundamental tenerla en cuenta para poder interpretar su enseñanza y sus acciones. En 1900, cuando aún pertenecía al Convento de la Recoleta de Arequipa, Holguín compuso un Himno a Cristo Redentor, en una de cuyas estrofas exclama:

«Yo soy Rey», con acento sublime,
dijo el mismo en solemne ocasión:
su reinado social que redime
propaguemos con noble tesón.²⁵⁵

2.2.3. Surgimiento del movimiento católico

Uno de los principales medios de los que se valió monseñor Holguín para la recristianización del Perú fue la promoción de la participación laical en la defensa de

²⁵⁴ «Elocuente manifestación de aprecio», *El Deber*, 23 de abril de 1917.

²⁵⁵ Citado en CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 72.

la causa católica. Como revisamos cuando tratamos sobre Juan Ambrosio Huerta, la participación de los laicos y la promoción de una mística militante entre los seglares católicos es una constante desde fines del siglo XIX. Jeffrey Klaiber en su clásico libro *La Iglesia en el Perú* nombra al periodo de la Iglesia peruana que abarca las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX como la del «laicado militante».²⁵⁶

El endurecimiento de los ataques liberales y protestantes en las últimas décadas del siglo XIX hace evidente que la unidad en la fe que caracterizó a la sociedad peruana por varios siglos se encuentra resquebrajada. Ante ello la jerarquía eclesiástica se encuentra en la necesidad de recurrir a los laicos para defender la fe, necesidad sentida también por estos.

De este modo, los obispos peruanos promovieron diferentes iniciativas laicales como la Sociedad Católica Peruana o la Unión Católica, de las que nos ocuparemos después. Es representativa de esta inquietud la declaración de los obispos reunidos en la Asamblea episcopal de 1905 en la que acuerdan:

1° Invitar a los católicos a la más estrecha unión insinuándoles la gran conveniencia de que se organicen en centros de acción y defensa. //2° Procurar que se establezcan en los lugares de la República en donde aún no existan, la Unión Católica de caballeros y señoras, la Juventud Católica, los Círculos de Obreros, el Apostolado de la Prensa y las demás Obras de esta índole, propias del apostolado seglar.²⁵⁷

Asimismo, en las Constituciones sinodales de 1912 (que reproducen las de 1909 actualizándolas con algunas enmiendas respecto a la legislación eclesiástica promulgada luego de 1909) se declara la necesidad «de empeñarse en formar y sostener, no solo asociaciones piadosas, sino todas las asociaciones que se propongan la acción y propaganda católica».²⁵⁸ En la Asamblea Episcopal de 1915 también existe acuerdo en el mismo sentido.

De esta forma, mediante la promoción de la jerarquía peruana del apostolado seglar, en consonancia con las enseñanzas de León XIII (*Sapientiae christianae*) y Pío X (*Il fermo propósito*), nace y se desarrolla el movimiento católico o acción católica en el Perú.

Ara Goñi hace una distinción entre Acción Católica en sentido lato y Acción Católica en sentido estricto. La Acción Católica en sentido lato (o Movimiento Católico) sería todas las acciones individuales o colectivas que realizaron los fieles católicos con fines de apostolado: «cualquier obra religiosa, política o social, que individual o colectivamente ejecutaran los fieles, dirigidos por sus pastores en favor de la

²⁵⁶ KLAIBER, *La Iglesia en el Perú*.

²⁵⁷ Citado en GARCÍA JORDÁN, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*, 324.

²⁵⁸ SARANYANA CLOSA y ARMAS ASÍN, *La Iglesia contemporánea en el Perú (1900-1934)*. *Asambleas Eclesiásticas y Concilios Provinciales*, 100.

restauración de Cristo en la familia, la escuela y la sociedad».²⁵⁹ Está empezaría en el Perú hacia fines del siglo XIX. La Acción Católica en sentido estricto (de la que nos ocuparemos más adelante) serían las labores de apostolado y formación que dependían de la jerarquía. Esta surge de la maduración del Movimiento Católico y la institucionalización promovida por Pío XI. Para evitar confusiones nosotros usaremos solamente la denominación Acción Católica al referirnos a la institución promovida por Pío XI.

El obispo Holguín fue un importante impulsor de la participación de los laicos, desarrolló y completó los postulados que ya estaban presentes en su predecesor Huerta, aunque no limitó la acción a lo apologético, extendiéndola a lo político y profundizando lo asistencial. En la primera carta Pastoral que escribe monseñor Holguín al tomar la diócesis de Arequipa en 1906 afirma:

Pero además de la cooperación del clero, necesitamos, amados hijos, el auxilio del apostolado seglar. Todos los hombres de buena voluntad que experimentan la noble ambición de hacer el bien deben apresurarse a ofrecernos su generoso contingente para la santa empresa de levantar en el corazón de todos un trono a la caridad cristiana; todos los que se interesan vivamente por el bienestar religioso, moral y social de la diócesis de Arequipa, deben ponerse de nuestra parte para propagar por todos los medios posibles el espíritu de caridad y de unión entre todas las clases sociales; para restablecer, si se hubiera perdido, y consolidar cada vez más la armonía entre los miembros de la familia arequipeña.²⁶⁰

Cabe resaltar la importancia de Holguín en el movimiento católico y el acatamiento de sus lineamientos por parte de sus miembros. En *El Deber*, en un artículo sobre un sermón que da monseñor Holguín sobre la participación de los católicos en la política, el articulista del deber afirma: «No podemos pasar en silencio, sin dejar constancia de un hecho, que la autorizada palabra del Illmo. y Rvmo. Obispo Monseñor Holguín, es aceptada con todo aprecio y que se le recibe con el mayor acatamiento».²⁶¹

El movimiento católico se manifestó a través de diversas asociaciones con fines apologéticos y asistenciales, de la prensa católica y de partidos católicos que buscaron defender la causa de la Iglesia (la recristianización de la sociedad) en el ámbito político. En el análisis de estas manifestaciones podremos acercarnos a la visión que tenían los católicos de la época sobre la política y su relación con la religión.

²⁵⁹ Jesús Ara Goñi, «La Acción Católica y la política en el Perú: La posición de los prelatos peruanos a principios de la década de 1920», *Boletín Americanista* 65 (2012): 152.

²⁶⁰ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 157.

²⁶¹ «Elocuente manifestación de aprecio».

2.3. La acción social de los católicos durante el episcopado de Mariano Holguín

La acción social de los católicos de Arequipa en tiempos de monseñor Holguín se desarrolló a través de las asociaciones laicales, el fomento de la buena prensa y el desarrollo de otras actividades de promoción social. La intensa actividad que se desarrolló en este sentido y la importantísima e inédita participación de los laicos en esta actividad es fundamental para entender la visión política de los católicos arequipeños en las primeras décadas del siglo XX.

2.3.1. Asociaciones laicales

2.3.1.1. Antecedentes

Las primeras asociaciones de laicos en Arequipa surgieron hacia mediados del siglo XIX coincidiendo con el endurecimiento de los ataques liberales. En 1868, un año después de que el pueblo arequipeño se levantara contra la Constitución liberal de Mariano Ignacio Prado y consiguiera hacer caer al gobierno y abolir dicha Constitución, se instaló en Arequipa la Sociedad Católica Peruana, asociación fundada en 1867 a iniciativa de Manuel Teodoro del Valle, obispo de Huánuco. Tenía como objetivo la defensa de la causa católica ante el avance liberal y la propagación de la doctrina católica. Asimismo, promovía la cooperación y el auxilio entre los socios. Aunque no participaba directamente en la política, este grupo pretendía presionar a los políticos para que legislaran según los mandatos de la Iglesia.

Esta sociedad tuvo una de sus filiales más activas en Arequipa.²⁶² Fue su primer presidente Pedro José Bustamante y Alvizuri.²⁶³ En su Reglamento señalan que los medios para defender la causa de la Iglesia son:

...puramente pacíficos, protestando de palabra o por escrito, de cualquier acto, discurso o publicación que tienda a dañar la integridad de la fe o destruir la unidad católica en el Perú y haciendo publicaciones periódicas o de cualquier otra clase, con el objeto de defender o propagar el Catolicismo.²⁶⁴

Algunos de sus miembros desempeñaron cargos públicos y estuvieron vinculados a la Universidad. La falta de apoyo y de un liderazgo claro hicieron que esta asociación decaiga y desaparezca, al punto que no se tiene noticias de ella luego de la guerra con Chile.

²⁶² GARREAUD, *La acción social y política de los católicos arequipeños*, 2015.

²⁶³ Abuelo de José Luis Bustamante y Rivero, presidente del Perú entre 1945 y 1948 y principal precursor de la Democracia Cristiana.

²⁶⁴ Citado en GARREAUD, *La acción social y política de los católicos arequipeños*, 2015, 18.

La Hermandad del Patriarca Señor San José fue otra de las asociaciones laicales de la primera hora. Se fundó en Arequipa el 15 de agosto de 1873. Su objetivo, según su Reglamento Interior,²⁶⁵ fue contribuir, sin intervenir en política, a la «defensa» y al «triumfo» de la Iglesia católica. Fueron activos participantes de esta asociación personajes que señalan la continuidad entre esta asociación, la filial arequipeña de la Sociedad Católica Peruana y las asociaciones que vendrán. Por ejemplo, el sacerdote Lorenzo Bedoya, quien dio el sermón en el acto de inauguración de la Sociedad Católica, fue el capellán de la Hermandad. Asimismo, Manuel T. Marina, secretario de la Hermandad en 1876, fue miembro de la Unión Católica y vicepresidente del Partido Católico de Arequipa fundado en 1913. Abraham de Vinatea fue miembro de la Hermandad del Patriarca Señor San José, del Círculo de Obreros Católicos y de la Unión Católica. También es común ver apellidos que se repiten en las diversas asociaciones católicas, es usual que los hijos de los miembros de la Hermandad sean miembros de la Unión Católica y los nietos, miembros de la Acción Católica. Entre los linajes de católicos militantes arequipeños encontramos a los López de Romaña, los Belaunde, los Bustamante, etc.

La Hermandad tuvo tres actividades claras: el apoyo monetario a la Santa Sede y el fomento de la adhesión al Papa, que en esos momentos acababa de sufrir la invasión italiana de los Estados Pontificios; el establecimiento de escuelas gratuitas dominicales (para niños) y nocturnas (para obreros) que, además de las asignaturas básicas, enseñaran la doctrina cristiana, y la promoción de la propaganda católica mediante la producción y distribución de literatura y periódicos religiosos y la fundación de salas de lecturas y bibliotecas, además de la realización de conferencias y de certámenes literarios que promovían la recta doctrina y combatían las herejías.

La información que se tiene sobre el Centro de Acción Católica es bastante escasa. Garreaud, que la estudió, solo conoce de su existencia a través de sus Estatutos, los discursos que se dieron en su inauguración y algunas referencias periodísticas de sus primeros pasos. Aunque se fundó después de la Unión Católica, en 1904, no tenemos noticias si sobrevivió hasta el inicio del episcopado de Monseñor Holguín y la relación que este tuvo con aquella. De todos modos, es útil destacar el carácter que tuvo esta asociación. Su fin, como el de las asociaciones que la precedieron, fue la defensa militante de la religión católica. Esta asociación pretendía convertirse en un referente de la acción de los católicos en Arequipa y «dirigir la acción de los católicos en el ejercicio de sus derechos sociales y políticos».²⁶⁶ En este sentido se

²⁶⁵ Citado en GARREAUD, *La acción social y política de los católicos arequipeños*, 2015.

²⁶⁶ GARREAUD, 71.

entiende las palabras del presidente del Centro, Lorenzo Montoya, que en su discurso de inauguración exhortó a los católicos a participar en política:

Los cristianos, los católicos, entendámoslo bien, estamos obligados estrictamente a ejercer los derechos políticos, a concurrir a las urnas electorales, para que triunfe la causa del Evangelio en la sociedad, en el municipio, en las cámaras y en el gobierno: pues no debemos olvidar la verdad bíblica, que dice: En la exaltación de los buenos está el secreto, está la clave de la prosperidad y grandeza de los Estados.²⁶⁷

Entre las actividades que fomentaba el Centro de Acción Católica estaban «enseñar la doctrina católica, unificar a los grupos eclesiales, buscar una acción social solidaria, defender la moralidad pública, trabajar en los medios de comunicación y participar en la vida política».²⁶⁸ Emilio Garreaud destaca de esta institución el énfasis en la integración social y la promoción de los derechos de la clase obrera, planteamientos que considera innovadores para la época, aunque ya los vemos en la Unión Católica y en el Centro de Obreros Católicos.

2.3.1.2. La Unión Católica

Como vimos en el capítulo precedente, la Unión Católica surgió a raíz de la efímera expulsión de los jesuitas del Perú en 1886. Se fundó en Arequipa, con el firme apoyo de monseñor Juan Ambrosio Huerta. De Arequipa se extendió esta asociación por toda la República, Mariano Belaunde²⁶⁹ y Manuel Bustamante²⁷⁰ fueron enviados para apoyar con la instalación de la Unión Católica en Lima, donde en 1888 se instaló el Consejo Central. La Unión Católica fue la más importante asociación laical antes de la Acción Católica por el tiempo que estuvo vigente y por la importancia de las actividades que emprendieron.

En una de las tantas notas periodísticas que dedica el diario *El Deber* a la Unión Católica precisa cuál era su principal objetivo: «La Unión Católica de Arequipa, sabido es, que tiene por única misión trabajar por la causa del bien y oponerse como baluarte inexpugnable a los ataques que los enemigos de la religión hacen a las creencias católicas y a la piedad de este pueblo».²⁷¹ Por su parte, García Jordán anota que los fines de la Unión Católica eran: «a) la unión permanente de los ciudadanos católicos, b) la defensa y propagación de los principios y obras católicas, en particular de los “derechos” de la Iglesia en la esfera pública, y c) el sostenimiento del orden y la conservación de la paz».²⁷²

²⁶⁷ Citado en GARREAUD, 72.

²⁶⁸ GARREAUD, 70.

²⁶⁹ Padre de Víctor Andrés y Rafael Belaunde y abuelo Fernando Belaunde Terry, presidente del Perú en dos periodos: 1963-1968 y 1980-1985.

²⁷⁰ Hijo de Pedro José Bustamante y Alvizuri y padre del presidente José Luis Bustamante y Rivero.

²⁷¹ «Unión Católica», *El Deber*, 6 de agosto de 1900, sec. Crónica, 2.

²⁷² GARCÍA JORDÁN, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*, 321.

Pronto la Unión Católica comenzó a tomar relevancia como institución que unificaba y guiaba el actuar de los católicos en el ámbito público. En *El Deber*,²⁷³ a propósito del ataque al palacio episcopal propiciado por la Liga Independiente (que aglutinaba a los liberales arequipeños) en 1901, se exhortó a que la Unión Católica lidere la oposición a la «ola de impiedad» que pretende hacer creer que el catolicismo es compatible con el liberalismo y que la Iglesia es un obstáculo para el progreso. Se creía que esta asociación era el medio idóneo para enfrentar el embate anticlerical. La Unión Católica destacó siempre que actuaba dentro de los límites de la obediencia a la autoridad eclesiástica. En su defensa de la religión tuvo como medios la promoción de fundación de asociaciones de carácter científico, literario, piadoso y de caridad que promuevan la unión de los católicos; la realización de campañas de concientización y propaganda, como la que se desarrolló contra la inmoralidad y la pornografía; manifestaciones públicas de protesta contra leyes secularizadoras como la de matrimonio civil y la de libertad de culto; cartas y memoriales dirigidos a las autoridades; el fomento de la buena prensa, y obras de promoción social, especialmente de mejoramiento de las condiciones de los obreros. Al respecto de las últimas dos actividades mencionadas cabe destacar que el diario *El Deber* nació de la Unión Católica de Arequipa y que esta, además, tuvo una estrechísima relación con el Círculo de Obreros Católicos (que también tenía una publicación periódica llamada *La Colmena*), muchos de cuyos miembros pertenecían también a ella, lo que demuestra que esta asociación favoreció a una importante integración de clases sociales²⁷⁴ y contribuyó a la concientización de los problemas de las clases trabajadoras. Es representativo de estas relaciones entre ambas asociaciones y el periódico que el edificio de la Unión Católica de Arequipa, que estaba ubicado en el costado norte de la plazoleta de San Francisco y se concluyó en 1908, destinó su primer piso a la imprenta de *El Deber* y a la escuela del Círculo de Obreros Católicos.²⁷⁵

Una de las actividades más importantes que realizó la Unión Católica fue la organización del Congreso Católico de 1896. Este se realizó en Lima y recibió a delegaciones de todo el país. Consta de varias sesiones en las que destacados oradores tocaron temas doctrinales y de actualidad. «La impresión general fue gratísima, así por la unidad de pensamiento como por el fervor con que se expusieron y defendieron los principios católicos».²⁷⁶ Entre los temas tratados se

²⁷³ «Visita de atención», *El Deber*, 7 de enero de 1901, sec. Crónica, 2.

²⁷⁴ Aunque es también importante advertir que en Arequipa la brecha económica no fue tan acentuada como en la costa norte o en Lima, donde a la vez que más riqueza también se encontraba pobreza más acentuada.

²⁷⁵ «Fachada del Edificio de la "Unión Católica de Arequipa"», *El Deber*, 22 de noviembre de 1908, 5.

²⁷⁶ VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5:331.

encuentran la necesidad de un concordato, la advertencia en contra de la tolerancia de cultos, el matrimonio civil y la difusión del protestantismo. Además, se hizo votos para que se intensificase las misiones en el oriente peruano, la instrucción de la raza indígena, el mejoramiento de las condiciones de los obreros y del trabajo de las mujeres. Este congreso tuvo una considerable asistencia e importante cobertura por la prensa.

Otro aspecto digno de observar fue que, si bien la Unión Católica no intervino de forma institucional en la política partidaria, sí promovió que sus miembros ejerzan su «benéfica influencia» en la política para apoyar su causa. De este modo encontramos que muchos de los miembros de la Unión Católica de Arequipa desempeñaron importantes cargo públicos: Eduardo López de Romaña y José Luis Bustamante y Rivero fueron presidentes de la República, también hubo ministros (Alejandro López de Romaña, Eduardo López de Romaña, Mariano Belaunde), parlamentarios (Adolfo Chaves, Lorenzo Montoya, Víctor Andrés Belaunde), alcaldes de Arequipa (Juan Manuel López de Romaña, Enrique de Romaña, Eduardo López de Romaña, Federico Tester, Adolfo Chaves, Juan José Soto Landázuri), prefectos (Alejandro López de Romaña, Manuel Trinidad Marina, Melchor Bedoya) jueces (Manuel Bustamante y Barreda, Justo Muñoz Najar, José Mariano Bustamante y Rada) y otra clase de autoridades y funcionarios.

La rama femenina de la Unión Católica de Arequipa, por su parte, merece especial atención por la intensa actividad que desarrolló. Ella llevó a cabo una importante labor educativa, encargándose de poner en funcionamiento escuelas dominicales y catecismos. Asimismo, implementó la Obra de los Tabernáculos, que procuraba el ornato litúrgico mediante la confección de ornamentos litúrgicos que eran donados a diversos templos. Mediante la obra de San Francisco de Regis, fundada en 1889, la Unión Católica de Señoras de Arequipa se propuso fortalecer a la familia a través de la celebración de matrimonios de parejas en concubinato, la legitimación de hijos naturales y visitas a hogares con fines pastorales y apologéticos en las que explicaban la naturaleza e importancia del matrimonio cristiano. Según Iberico, «la obra pro matrimonios de las señoras de la UC se organizó, en sus primeros años, en las parroquias del Sagrario, Santa Marta y San Antonio, y la vice-parroquia de San Lázaro. Posteriormente, se extendió por otras áreas de la diócesis».²⁷⁷ Revisando las memorias de la Unión Católica de Señoras, Iberico calculó que entre 1908 y 1924 se realizaron 604 matrimonio y 1828 visitas. Para 1929 la Obra de San Francisco de Regis se mantenía activa. En la memoria de la Unión Católica de Señoras del año 1929 se informa sobre los trabajos hechos desde el 1 de mayo de

²⁷⁷ IBERICO, «La Roma del Perú: resurgimiento católico, espacio público y política en Arequipa (1860-1925)», 74.

1928 al 30 de abril de 1929, en los que se lograron 58 matrimonios, 19 hijos legitimados, 12 dispensas de proclamas y 33 visitas domiciliarias.²⁷⁸ Por otro lado, las damas de la Unión Católica también se organizaron para recaudar fondos con miras al plebiscito para que las provincias irredentas de Tacna y Arica volvieran al Perú. Como se ve, esta rama de la Unión Católica fue muy activa, incluso se mantuvo así cuando la rama masculina decayó en sus actividades.

La Unión Católica fue la primera de las asociaciones en las que monseñor Holguín tiene una importante influencia, primero como fraile franciscano y luego como obispo de la diócesis. Holguín fue reconocido como «restaurador de la Unión Católica de esta ciudad y promotor principal de las Santas Obras que hoy surgen por doquiera, y que mañana darán sus frutos en bendición para bien de la Iglesia y de la sociedad».²⁷⁹ En 1907 llevó a cabo la reorganización de la asociación implementando una normativa que ayudó a su dinamización.

Holguín se encargó de infundirle una mística militante y crear una imagen de esta institución como fundamental para la recristianización de la sociedad peruana. En ese sentido, en *El Deber*, en el tiempo en que Holguín emprendió la reorganización, se lee:

Hoy que por doquiera sopla un viento helado y mortífero que agosta todas las flores cuando apenas pugnan por romper su cáliz, hoy es más hermoso todavía el ofrecer el extraordinario espectáculo de luchar por un ideal. Y si ese ideal es tan amplio que todo, absolutamente todo lo abarca: el individuo, el hogar y la sociedad; si ese ideal es tan completo que coge en el hombre el desarrollo físico, intelectual y moral si en una palabra ese ideal condensa todos los ideales posibles, presentase entonces a nuestros ojos, como un coloso al que se propone realizarlo.²⁸⁰

En esa misma nota periodística se da un resumen del sentido que le da Holguín a la Unión Católica:

¿Cómo entiende Mons. Holguín la obra social de la Unión Católica? Ya muchas veces lo ha dicho su ideal capital es esta. Las sociedades modernas se organizan y hay que volverlas a Cristo. Su misión es misión de apóstol. Pero no quiere para llevarla a cabo sino soldados con fe, convencidos de sus deberes y capaces del sacrificio. Y es por eso que el primer paso es este.²⁸¹

En 1919, con ocasión de la ceremonia que se realizó para conmemorar la reorganización de la Unión Católica de Señoras, monseñor Holguín ofreció una alocución en la que reafirmo la necesidad de católicos militantes que trabajaran por la recristianización del Perú mediante la propagación de la doctrina católica y el combate a la inmoralidad y la secularización de la sociedad:

²⁷⁸ UNIÓN CATÓLICA DE SEÑORAS, *Memoria de la Unión Católica de Señoras de Arequipa correspondiente al año de 1929* (Arequipa: Tip. Cuadros, 1929).

²⁷⁹ «Gratitud a la Unión Católica de Señoras», *El Deber*, 23 de noviembre de 1908, 2.

²⁸⁰ «Unión Católica», *El Deber*, 2 de marzo de 1907, 2.

²⁸¹ «Unión Católica», 2.

En los sermones que prediqué en la Cuaresma manifesté la obligación imperiosa que todos, sin exclusión alguna de sexos, ni de edades, ni de clases sociales, tenemos que trabajar por la salvación de nuestros hermanos, por librar a la sociedad en que vivimos de las plagas del error y del vicio, dedicándonos a la propaganda de la verdad católica y a obras de moralización pública y precisamente la “Unión Católica de Señoras” tiene por objeto promover estos vitales intereses sociales. Por consiguiente en ella deben afiliarse, a la consecución de sus importantes ideales deben cooperar eficazmente todas las señoras y señoritas que no quieren hacerse culpables delante de Dios y de la sociedad en omisión del cumplimiento de estos premiosos deberes por detestable egoísmo.²⁸²

2.3.1.3. La Acción Católica

Los inicios de la Acción Católica en Arequipa se remontan a 1925, diez años antes de su fundación oficial en el Perú. El sacerdote Juan Gualberto Guevara, que luego llegaría a ser arzobispo de Lima y el primer cardenal peruano, fundó el 4 de octubre de 1925 la Acción Social Católica. Esta asociación surge, como todas las que hemos visto, con el fin de defender a la Iglesia. En un artículo que se publica con ocasión de su primer aniversario padre Guevara afirma que «no es posible permanecer impasibles ante los peligros que nos rodean y los males que un momento a otro puedan desencadenarse sobre a Iglesia y sobre la sociedad peruana».²⁸³ Inició solamente con la rama masculina, seis años después se instituyó la rama femenina y luego la de la juventud masculina.²⁸⁴ La Acción Social Católica tuvo una publicación llamada *El Amigo* y promovió círculos de estudios y conferencias para difundir la doctrina católica y tratar diversos temas de actualidad haciendo especial énfasis en la situación de la clase obrera.

Sobre las bases de la Acción Social Católica de Arequipa se fundó la Acción Católica en Arequipa el año 1936. Esta fue promovida por el papa Pío XI y debe ser entendida como la participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia, no es una actividad en general como era entendida antes la acción católica. El padre Guevara en el discurso que pronuncia en el acto de fundación de la Acción Católica de Arequipa precisa que:

La Acción Católica es mucho más que una cofradía, que una hermandad, una tercera orden; no es una institución que viene a sumarse a las ya existentes. Es de una categoría más amplia: uno de los fines es coordinar todas las actividades católicas, unificarlas, darles orientación y eficiencia, en una palabra, es la institución oficial de la Iglesia, el apostolado seglar tan vasto en sus fines y medios como el apostolado jerárquico mismo encomendado al sacerdocio.²⁸⁵

²⁸² «La fiesta de la Unión Católica de Señoras», *El Deber*, 17 de mayo de 1919, 2.

²⁸³ GARREAUD, *La acción social y política de los católicos arequipeños*, 2015, 75.

²⁸⁴ «Texto íntegro de los discursos pronunciados en la gran jornada de Acción Católica que se realizó ayer», *El Deber*, 6 de julio de 1936.

²⁸⁵ «Texto íntegro de los discursos pronunciados en la gran jornada de Acción Católica que se realizó ayer», 5.

En el Perú, la Acción Católica se fundó en 1935 a partir de la celebración del primer Congreso Eucarístico. Este se realizó entre el 23 y el 27 de octubre y congregó a aproximadamente doscientas mil personas.²⁸⁶ Participaron numerosas asociaciones laicales de todo el país y contó con la presencia del presidente de la república, Óscar Benavides, de todos los obispos del país y de preladados extranjeros. Asimismo hubo desfiles de la policía nacional y las fuerzas armadas.²⁸⁷

Monseñor Holguín expresó en este congreso la necesidad que se sentía de fundar la Acción Católica en el Perú en una época que percibía como contraria a los ideales católicos:

¿Cuántas necesidades nacionales, señores, esperan los fecundos esfuerzos de la Acción Católica peruana? Esa masa compacta de indígenas, más de tres millones, que al cabo de cuatro siglos de civilización, permanecen todavía alejados de la vida católica; la muchedumbre de nuestro pueblo, en cuya inteligencia y en cuyo corazón comienzan a infiltrarse las doctrinas disolventes y el odio de clases importados de Moscú; la relajación de costumbres agravada con la ruinoso situación del hogar amenazado de muerte con la disolución legalizada del vínculo conyugal; la prensa católica, hoy más necesaria en todo el ámbito de la República; la educación cristiana la juventud que cada día se aleja más de Dios y de la iglesia; y tantas otras necesidades como a las a las cuales no puede oponer remedio sino la acción conjunta del clero y del estado católico.²⁸⁸

En el Congreso Eucarístico se decidió crear en todas las diócesis del Perú la Acción Católica.²⁸⁹ En la Asamblea Episcopal que se llevó a cabo a continuación se formularon y promulgaron los Estatutos de la Acción Católica Peruana.²⁹⁰ La fundación se realizó el 1 de diciembre de 1935. En Arequipa se fundó el 5 de julio de 1936, como ya vimos, sobre las bases de la Acción Social Católica del padre Guevara:

En la ciudad de Arequipa la cosa fue relativamente fácil, porque hacía algunos años estaban ya funcionando en estado floreciente, gracias al entusiasmo que infundiera Mons. Holguín, la acción social de caballeros, fundada y dirigida por él entonces señor canónigo Juan G. Guevara, y la acción social católica de damas peruanas, fundada y dirigida por el padre Francisco Cabré a continuación de una serie de conferencias dadas por el dicho padre en el salón de actos del colegio de los Sagrados Corazones.²⁹¹

²⁸⁶ KLAIBER, «El laicado y la cuestión social en el Perú».

²⁸⁷ KLAIBER.

²⁸⁸ Citado en CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 158.

²⁸⁹ En Lima, la Acción Católica es precedida por una serie de grupos conformados en su mayoría por estudiantes universitarios o jóvenes profesionales que preparan su formación. Entre ellos encontramos al grupo Novcientos, a la Acción Social de la Juventud Católica, al Centro FIDES y a la Federación Diocesana de la Juventud Católica.

²⁹⁰ Ya en el VIII Concilio provincial limense, celebrado en 1927, los obispos acordaron instituir la Acción Católica, sin embargo, el proyecto no pudo concretarse.

²⁹¹ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 159.

Según el padre Cabré la Acción Católica de Arequipa era «la mejor organizada y la más trabajadora del Perú».²⁹²

La recristianización de la sociedad es el fin explícito de la Acción Católica según lo puntualizó el padre Juan G. Guevara en el acto de inauguración de la Acción Católica de Arequipa en 1936. Agregó además que:

El fin próximo e inmediato es la formación de las conciencias y el fin mediato es el de extender y difundir el reino de Cristo en las conciencias de los individuos, en la familia y en la sociedad. Restaurar todo en Cristo fue el lema de Pío X y el actual Pontífice insistió en ese mismo propósito con esta fórmula: asentar la paz de Cristo en el reino de Cristo.²⁹³

Aquí vemos como se engarza la Acción Católica con todas las asociaciones que la precedieron, que en buena medida tenían el mismo fin de recristianización de la sociedad. La Acción Católica puede entenderse entonces como el esfuerzo de la jerarquía de nuclear todas las actividades públicas de los laicos católicos hacia este fin.

La Acción Católica contaba con cuatro ramas: caballeros, damas, juventud masculina y juventud femenina. Posteriormente en su seno se creó la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos). Todas eran coordinadas por la Junta Nacional. La actividad que desarrollaron todas las ramas fue muy amplia e intensa. Realizaron campañas, colectas, fomentaron círculos de estudios y actividades catequísticas. Apoyaron la prensa católica y participaron activamente en ella. Desarrollaron también una importante labor de promoción social y ayuda a los necesitados. Es importante destacar la constante preocupación por la cuestión obrera que se manifiesta en todas las actividades de la Acción Católica.

El padre Guevara²⁹⁴ señaló los medios con los que contaba la Acción Católica: la formación espiritual, la culturización, la defensa de la moral y las obras de caridad y beneficencia. Para la primera, la Acción Católica contaba con los ejercicios espirituales, la frecuencia de los sacramentos, la oración y la lectura espiritual. Para la segunda, tenía las conferencias, los círculos de estudios que trataban de temas apologéticos y sociales, la prensa (ya sea los periódicos, libros, folletos u hojas volantes), la propaganda por radio y otros medios. En cuanto a la defensa de la moral, señala que, dado que el laicismo se estaba extendiendo alarmantemente, era necesario actuar en diversos ámbitos y manifestaciones como el teatro, el cine, las reuniones sociales, las modas, las playas, la familia, los deportes y las escuelas. Sobre las obras de beneficencia, el padre Guevara afirma que «son obras

²⁹² CABRÉ, 159.

²⁹³ «Texto íntegro de los discursos pronunciados en la gran jornada de Acción Católica que se realizó ayer», 5.

²⁹⁴ «Texto íntegro de los discursos pronunciados en la gran jornada de Acción Católica que se realizó ayer».

secundarias de la Acción Católica, aunque en muchos casos necesarias»²⁹⁵ ya que era necesario comenzar por sanar los males del cuerpo para luego sanar el alma, así como lo hacía Jesús que «henchía de pan a las muchedumbres para disponerlas mejor a que les escuchasen y se aprovecharan de sus divinas enseñanzas».²⁹⁶ Este último punto y las afirmaciones de Guevara al respecto son particularmente interesante para nuestra investigación, ya que demuestran como el catolicismo social arequipeño de los años treinta debe ser entendido desde una perspectiva espiritual. Su fin principal es la recristianización del mundo, el reinado social de Cristo, no simplemente el mejoramiento de las condiciones materiales de los desfavorecidos ni el cambio de estructuras de la sociedad y la eliminación de la pobreza.

En cuanto a la participación en la política partidaria, la Acción Católica se cuida de deslindarse de ella. El padre Guevara, en el discurso citado que dio al inaugurarse la Acción Católica en Arequipa, explica que la Acción Católica no es un partido político:

la Acción Católica no puede estar ligada a los intereses particulares, temporales y movedizos de un partido político. [...] Ningún partido puede hacer las veces o confundirse con la Acción Católica. Y para ser más preciso diré con el Papa que si es verdad que la A. C. no hace política menuda o de partido, en cambio hace la gran política que consiste en propender al bien común, saneando las costumbres, impregnando las leyes del espíritu de Cristo, formando ciudadanos honrados y virtuosos.²⁹⁷

Sin embargo, muchos de sus miembros participaron en movimientos y partidos políticos. Algunos de ellos, antes de la fundación oficial de la Acción Católica participaron en la Unión Popular. El partido político que representó los intereses católicos en las elecciones de 1931. Miembros de la Acción Católica como Joaquín Eizaguirre, Alfredo López de Romaña y Alberto López de Romaña fueron directivos de este partido. Por su parte, Rafael Belaunde, uno de los fundadores de la Acción Católica en Arequipa, fue un personaje fundamental (al punto que se barajó su postulación a la presidencia) en el Frente Democrático Nacional que ganó las elecciones de 1945 con José Luis Bustamante. Asimismo, Héctor Cornejo Chávez, Alfredo Florez Barrón y Jorge Bolaños, notables miembros de la Democracia Cristiana, participaron en la Acción Católica de Arequipa.

Holguín tuvo una relación muy estrecha con la Acción Católica y fue un firme y entusiasta promotor de esta. El padre Cabré opinó sobre él y la creación de la Acción Católica que «el Papa no hacía sino confirmar y vigorizar la idea de la Acción

²⁹⁵ «Texto íntegro de los discursos pronunciados en la gran jornada de Acción Católica que se realizó ayer», 5.

²⁹⁶ «Texto íntegro de los discursos pronunciados en la gran jornada de Acción Católica que se realizó ayer», 5.

²⁹⁷ «Texto íntegro de los discursos pronunciados en la gran jornada de Acción Católica que se realizó ayer», 5.

Católica tal como lo había conseguido y vivido el batallador y vigilante defensor de la fe que desde su juventud había sido Mons. Holguín». ²⁹⁸ En el Congreso Eucarístico de 1935, Holguín pronunció una conferencia titulada «La Eucaristía y la Acción Católica» en ella destaca la importancia de la Acción Católica para la recristianización de la sociedad:

Hoy es la voz del Papa que convoca a todos los católicos del mundo para que emprendan esta otra cruzada espiritual de la Acción Católica, no para rescatar el sepulcro de Cristo detentado por los sarracenos, sino para devolver a Cristo al mundo, a la sociedad, a la familia, a los individuos que viven alejados de Él. ²⁹⁹

En esa misma conferencia señala la importancia de los sacramentos en la vida y el desarrollo de la Acción Católica, con lo que confirma que el fin de esta asociación es principalmente espiritual:

La Acción Católica será el corolario obligado de esta asamblea eucarística. Acaso Dios lo ha dispuesto así para darnos a entender que nuestra Acción Católica, su organización y estructura, su vida íntima, toda ella, en fin, debe estar fundada de una manera especialísima sobre la sagrada eucaristía. ³⁰⁰

En el discurso que Holguín pronuncia en el acto de fundación de la Acción Católica de Arequipa en 1936, hace una exposición de las dificultades por las que pasa el mundo y la Iglesia y la necesidad de la participación laical en la defensa de la causa católica:

En estos tristísimos tiempos en que la ignorancia religiosa es tan general e todas las clases sociales; en que una prensa desenfrenada hace en todas las formas, la propaganda más activa de los errores perniciosos y groseros y de la corrupción más espantosa; en estos deplorables tiempos en que la impiedad campea triunfante, en que la indiferencia religiosa se infiltra en todos los estados y profesiones, en que el vicio y el libertinaje cunden por todas las edades, en que el escándalo se presenta audaz en todas partes, hasta en el santuario del hogar; en estos tiempos desgraciados, en fin, en que vemos eclipsarse la fe, entibiarse la piedad, desaparecer casi por completo las virtudes domésticas, sociales y cívicas; en estos aciagos tiempos, digo, amados hijos, es obligación imperiosa de todos, así eclesiásticos como seglares, hacer esfuerzos supremos para contener los avances de ese torrente devastados, que amenaza envolver a la sociedad en sus turbias y cenagosas olas. [...] Ahora bien, hoy como nunca se encuentra la nave misteriosa de la Iglesia, azotada por el furioso vendaval de la impiedad; hoy como nunca esa mística Ciudad de Dios es combatida con infernal tesón por las potestades del averno; por consiguiente hoy más que nunca es estricto deber de todo católico salir a la defensa de la causa de la Iglesia, no solo lo sacerdotes y eclesiásticos, sino todos absolutamente, porque todos estamos interesados en su glorioso triunfo. ³⁰¹

²⁹⁸ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 158.

²⁹⁹ CABRÉ, 159.

³⁰⁰ CABRÉ, 158.

³⁰¹ «Texto íntegro de los discursos pronunciados en la gran jornada de Acción Católica que se realizó ayer», 3.

Dos años antes de su muerte, cuando contaba con ochenta y tres años, el arzobispo Holguín, en la última de sus cartas pastorales, le dedica unas líneas a la Acción Católica en las que se trasluce la fundamental importancia que le otorgaba a esta obra:

Nos tenemos fincada nuestra esperanza de resurgimiento cristiano en la Acción Católica, coadyuvando eficazmente en el apostolado del clero. Por esto le dedicamos el resto de las energías de nuestra ancianidad y quisiéramos tener el consuelo de, al cerrar en medios de vosotros nuestros ojos ya fatigados de la vida, contemplar, amados hijos, no un grupo de fieles en torno del estandarte de Cristo Rey, sino un verdadero ejército de aguerridos luchadores por el ideal cristiano, comprensivos del don inestimable de la fe y animados a trabajar, cada cual en la esfera de su actuación familiar y social, por lo intereses de la fe, sin reticencias ni egoísmo.³⁰²

2.3.1.4. *El Círculo de Obreros Católicos*

El 19 de marzo de 1896, Mariano Holguín, aún fraile de la recoleta franciscana, fundó el primer Círculo de Obreros Católicos del Perú. Teniendo en cuenta la escasa industria que existía en Arequipa en ese entonces, la fundación de Holguín resulta visionaria. Así lo señala el padre Francisco Cabré:³⁰³

En Arequipa, en el Perú, nadie pensaba en el problema obrero, porque aquí no se sentía ni cerca ni lejos lucha de clases. Pero el padre Holguín sí que veía venir el gran conflicto. El padre Holguín, lector insaciable, estaba al tanto del pensamiento moderno en Europa en aquel entonces.³⁰⁴

Inspirado en la enseñanza pontificia y en los múltiples círculos de obreros católicos de otros países fundó la primera sociedad gremial Obrera de Arequipa, porque si bien ya se había fundado la Fraternal de Empleados y Obreros del Ferrocarril esta, según Cabré, solamente era una sociedad de socorros mutuos.

Cuenta el padre Cabré que Holguín puso mucho esfuerzo en fundar este Círculos de Obreros, para tal efecto visitó los talleres y conoció mejor el ambiente.³⁰⁵ Intentó varias veces fundar el Círculo: preparando la junta directiva, escribiendo los estatutos, convocando sesiones preparatorias, pero al inicio no tuvo buena acogida. Cada vez que convocaba sesiones preparatorias los obreros no asistían, hasta que el señor Cayetano Arenas, herrero fundador de la fábrica «El Águila», se comprometió con él y llevó a treinta de sus obreros.

³⁰² Mariano HOLGUÍN, «Primera Pastoral de nuestro Arzobispo Exmo. Mns. Fr. Mariano Holguín», *El Deber*, 17 de agosto de 1943, 5.

³⁰³ Fray Francisco Cabré O.F.M. (1885-1956) Nació en Tarragona y se trasladó al Perú en 1903. Fue cercano colaborador de Holguín y, además de asesorar múltiples asociaciones de laicos, fue director por muchos años del diario *La Colmena*, órgano del Círculo de Obreros Católicos.

³⁰⁴ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 58.

³⁰⁵ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*.

En la primera junta directiva estuvo el señor Cayetano Arenas, también el propietario de la tipografía Cáceres y don Francisco Ibáñez, fundador y propietario de la imprenta y del periódico *La Bolsa*. Asimismo, se contó con la participación de Tomás Holguín, Manuel T. Marina, Eduardo Chávez José, entre otros.

En el discurso de inauguración del Círculo de Obreros Católicos de Arequipa,³⁰⁶ Holguín resaltó la labor de la Iglesia para dignificar a la persona mediante la doctrina de la fraternidad humana, esta doctrina arranca de la esclavitud a los hombres. Señaló que parecía que el egoísmo antiguo quiere rebrotar en los tiempos modernos con la revolución industrial y el ascenso del capitalismo liberal afectando especialmente a la clase obrera. Luego en este mismo discurso Holguín indica que la única solución para la cuestión social es lo que afirma León XIII en su encíclica *Rerum Novarum* y dice «El remedio soberano, pues, a los males que afligen a la sociedad y a los peligros que amenazan, consiste en la restauración de la vida cristiana en la clase obrera que es la más numerosa, por medio de asociaciones».³⁰⁷ Continúa en este discurso explicando el objetivo del Círculo y distinguiendo su labor de la *agitación* de las doctrinas marxistas:

El primer artículo de nuestros Estatutos dice, señores, que el objeto de nuestro «Círculo de Obreros Católicos» es la *dignificación, unión y protección* de los obreros que lo forman. Dice la dignificación *cristiana*; porque nuestra institución no se propone lisonjear la vanidad del obrero, inspirándole aspiraciones utópicas, exagerándole sus derechos para excitar su descontento e irritar sostenibles pasiones, como acostumbra hacerlo la demagogia; ¡no!, señor, nuestro Círculo hace consistir la dignidad del obrero en su *ilustración* y su *moralidad*; proclama y sostiene sí sus verdaderos derechos, pero ante todo le proporciona el conocimiento y le facilita la práctica de sus más importantes deberes.³⁰⁸

En los Estatutos del Círculo publicados en 1954 se lee: «el fin del Círculo es la dignificación, unión y protección eficaz de los socios que lo componen; procurar el bienestar moral y material de la clase trabajadora, fomentando y defendiendo decididamente el orden social cristiano».³⁰⁹ La segunda parte de este artículo es de especial interés ya que resalta que, en la defensa del orden cristiano, en la recristianización de la sociedad peruana, se encuentra la forma para procurar el fin del círculo. La construcción de una sociedad inspirada por el cristianismo conlleva la mejora de la situación material de los obreros. De ahí que el catolicismo social se presente como una alternativa ante las ideologías de corte marxista y anarquista que pretendían ganar adeptos en el movimiento obrero de la época. En este sentido

³⁰⁶ «Círculo de obreros católicos», *El Deber*, 20 de marzo de 1896, sec. Crónicas, 2.

³⁰⁷ «Círculo de obreros católicos», 2. Las cursivas son del original.

³⁰⁸ «Círculo de obreros católicos», 2.

³⁰⁹ *Estatutos del Círculo de Obreros Católicos de Arequipa y Reglamento de la Sección de Socorros Mutuos del Mismo Círculo* (Arequipa: Edit. El Deber, 1954).

César Sánchez señala sobre el caso arequipeño que «a la acción de los Círculos de obreros Católicos quizás se deba la mínima presencia del anarcosindicalismo en la región, a diferencia de lo que ocurriría en Trujillo y Lima, donde la agitación de este signo prepararía el camino para el surgimiento del APRA».³¹⁰

En el artículo quinto de los Estatutos de 1954, se señalan los medios para conseguir el fin del Círculo:

Para conseguir su objeto el Círculo procurará a sus miembros.

- a) Medios de instrucción, como son bibliotecas, periódicos, escuela nocturna para la clase trabajadora, círculo de estudios sociales y apologeticos, conferencias, etc.
- b) La extirpación de los vicios que degradan a las clases trabajadoras.
- c) La protección decidida al trabajo mediante la bolsa de trabajo, secretariado y consultorio jurídico a cargo de sociólogos y letrados.
- d) Instituciones económicas como los Socorros Mutuos, caja de ahorros, monte de piedad, edificación de casa para los asociados, cooperativas etc. etc.
- e) Centros de reunión y recreo para estrechar los vínculos de verdadera amistad y fraternidad entre los socios.³¹¹

En cuanto a la instrucción, uno de los medios principales para alcanzar su objetivo, Holguín señaló en su discurso de fundación:

Las grandes verdades que la fe católica enseña acerca del origen y destino de la humanidad, constituyen, señores, el único fundamento sólido de la verdadera grandeza del hombre [...] Por eso, en la fe católica es donde vamos a buscar, como en su fuente primera, la idea de la verdadera dignidad humana y los legítimos medios de alcanzarla; por eso la instrucción religiosa-católica de nuestros queridos consocios, será lo que primero reclame la solicitud de nuestro Círculo.³¹²

Pero el Círculo no solamente buscaba la instrucción católica religiosa, sino que también procuraban conocimientos útiles para los obreros en tanto para sus profesiones como para conocer sus derechos y deberes como ciudadanos. Sin embargo, Holguín señala que tampoco basta la ilustración, sino que también había que ennoblecer los corazones de los obreros para que quieran cumplir con sus deberes, los deberes que impone la moral cristiana, «tratar de hacer al obrero más instruidos sin procurar que sea más virtuoso, sería incurrir en un error muy funesto y de fatales consecuencias para la sociedad».³¹³

En este mismo discurso, Holguín presenta cuál es el motivo principal que lo mueve para emprender la obra del Círculo de Obreros Católicos. Dice que tenía que ver con su celo religioso y sus anhelos patrióticos y que:

³¹⁰ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el ocaso de la república criolla peruana (1821-1980)», 115.

³¹¹ *Estatutos del Círculo de Obreros Católicos de Arequipa y Reglamento de la Sección de Socorros Mutuos del Mismo Círculo.*

³¹² «Círculo de obreros católicos», 2.

³¹³ «Círculo de obreros católicos», 2.

Es el mismo deseo de conservar incólumes las creencias católicas en nuestra clase obrera, y protegerla contra los asaltos que sin cesar le dirige la impiedad; a *nuestros anhelos patrióticos*; he dicho, porque la aspiración suprema de nuestro patriotismo, hoy más que nunca, es la regeneración de nuestra querida Patria. Siendo tan reconocida la importancia de la clase obrera como elemento social, trabajar para dignificarla iluminando su inteligencia con los esplendores de la fe ilustrada, ennobleciendo su corazón con la práctica de las virtudes privadas y cívicas, robusteciendo su brazo con el trabajo inteligente y honrado, es, señores, trabajar de la manera más positiva en la magna obra de la reconstitución nacional.³¹⁴

Holguín también trata en el discurso de fundación sobre la necesidad de tener medios humanos para realizar los proyectos y por tanto de la protección de ciudadanos conspicuos que favorezcan con su protección en la labor del círculo de los católicos, de ahí que se estableció que hubiera socios protectores entre los ciudadanos acaudalados de Arequipa.

El Círculo quedó fundado con 81 socios activos y 65 protectores, contó con las secciones de escuela nocturna del patriarca San José, galería de tiro al blanco, biblioteca y, a partir de 1911, con una sociedad de socorros mutuos.³¹⁵ Asimismo, también tuvo una cooperativa de consumo, un centro de esparcimiento³¹⁶ y publicó dos periódicos: *La Abeja* (1897-1907) y *La Colmena* (1920-1942).

En el Congreso Católico de 1896, el Círculo de Obreros Católicos de Arequipa fue considerado como un ejemplo que se debía imitar en otras regiones del Perú.³¹⁷ En los siguientes años se fundaron círculos de obreros en otras ciudades.

Ya siendo obispo de Arequipa, monseñor Holguín siguió apoyando al Círculo de Obreros Católicos³¹⁸ y al movimiento obrero en general. El padre Cabré cuenta que Holguín fue considerado como el «Obispo de los obreros» no solamente por los obreros del Círculo, sino por todos los obreros de la ciudad. Esto se verifica por el hecho de que cuando celebraba sus botas de plata episcopales, en 1929, «14 sociedades obreras se hicieron presentes en el Palacio Episcopal para expresar su felicitación al prelado».³¹⁹ En el discurso con que responde a los obreros después de esto homenaje dice «siendo ya obispo me he sentido ligado a prodigar mis afectos y servicios a todas las sociedades laboristas que en alguna forma han necesitado mi

³¹⁴ «Círculo de obreros católicos», 2.

³¹⁵ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*.

³¹⁶ CUBAS, «La Rerum Novarum y su influencia en el catolicismo social peruano: La experiencia de los Círculos de Obreros Católicos (1891-1931)».

³¹⁷ CUBAS.

³¹⁸ Una de sus obsesiones fue también la fundación de un barro Barrio Obrero (el barrio obrero León XIII) para procurar una vivienda digna para las personas. En 1921 se colocó la primera piedra en un terreno en la avenida Goyeneche comprado al monasterio Santa Teresa, pero el proyecto no fructificó durante la vida del obispo.

³¹⁹ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 69.

apoyo; y siempre me tendrán dispuesto a prestarles mi más decidida protección».³²⁰

En este mismo discurso les recomienda a los obreros que sigan los principios de la *Rerum Novarum* llamándola «el código más justo de los deberes y derechos del obrero racional y cristiano»³²¹ y les advierte sobre la tentación de las ideologías radicales:

No deis fáciles oídos a los Apóstoles de la mentira que estimulan los instintos del obrero contra lo que la Providencia divina tiene establecido racional y justamente para bien de la humanidad; permaneced fieles a las doctrinas católicas y mejoraréis vuestra condición actual y os aseguraréis las recompensas eternas.³²²

El Círculo fue una de las obras más queridas por monseñor Holguín y a la que le dedico grandes esfuerzos. Así lo certifica Cabré:

Durante toda su vida fue la obra mimada de su corazón consagrándole sus preocupaciones y desvelos, hasta el momento de su preciosa muerte, y sin exageración ninguna podemos decir - y estamos capacitados para poder asegurar - que fue su obsesión en la hora de la agonía.³²³

2.3.2. La buena prensa

En todas las Asambleas Episcopales se alentó de una u otra manera la aparición de periódicos católicos que ayudaran a formar opinión en el naciente laicado militante peruano. Es también una constante en las cartas colectivas del episcopado y en las alocuciones de monseñor Holguín, quien fue un firme impulsor de la prensa católica en Arequipa y colaboró, con su peculio, con los diarios de Lima.

El Padre Jeffrey Klaiber divide la historia de la prensa católica peruana en dos épocas.³²⁴ La primera que duraría de mediados de la década de 1840 hasta la guerra con Chile, en esta etapa la prensa sería el arma más potente de la Iglesia para difundir la causa católica a los hogares de todo el país frente a los embates de liberales y anticlericales. Oposición que costará el cierre de algunos diarios y el arresto de editores. Destacan de esta época los periódicos: *El Redactor Eclesiástico*; *El Católico*, «Bisemanario religioso, filosófico, histórico y literario»; *El Progreso Católico*; *El Tiempo*; *La Patria*; *El Perú Católico*; *El Bien Público*; *La Sociedad* y *La Revista Católica*.

Después de la guerra con Chile renace la prensa católica y se da la segunda época. De ella destacan *La Revista Católica*, que originalmente se publicaba en Arequipa pero que fue refundada en Lima en 1884 y existió hasta 1906; *El Bien Público*, órgano de la Unión Católica que se publicó de 1896 a 1912, y *El Amigo del Clero*,

³²⁰ CABRÉ, 70.

³²¹ CABRÉ, 70.

³²² CABRÉ, 70.

³²³ CABRÉ, 67.

³²⁴ KLAIBER, *La Iglesia en el Perú*.

órgano oficial de la Arquidiócesis de Lima, que estuvo en circulación de 1891 a 1968. Klaiber también da cuenta de la existencia de los periódicos *La Unión*, *La Nueva Unión* y *La Tradición*. Estos tres, por su existencia precaria y limitada extensión (no pasaban de un promedio de 4 páginas), representan una merma para la prensa católica peruana.

En esta misma época también circularon revistas como *La Rosa del Perú* (1886-1967) de los dominicos, *Los Principios* (1900-1902), *Hogar Cristiano* (1908-1910), *Revista de los Sagrados Corazones* (1907), *Floreccillas* de los franciscanos descalzos y *El Mercurio Peruano* (1918-1978) fundado por Víctor Andrés Belaúnde.

Fuera de Lima existieron otras tantas publicaciones católicas como *El Estandarte Católico* en Ayacucho, *El Heraldo* de Puno, *El Diario* del Cusco, entre otros.

En Arequipa, como señala Espinoza de la Borda existen numerosas publicaciones católicas como:

La voz del Creyente (1847), *Arequipa Católica* (1855, 1ª. Época), *Arequipa Católica* (1865, 2ª. Época), *El Eco de Arequipa* (1867), *El Arequipeño* (1868), *La Verdad* (1873), *La Revista Católica* (1877-1880), *Los Niños* (1878), *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús* (1881), *La Cruz* (1883), *La voz de la Verdad* (1885), *El Boletín Católico* (1866), *El 19 de Marzo* (1887), *El Observador* (1888), *La Fe* (1892), *La Verdad* (1896), *La Niñez Cristiana* (1897), *La Abeja* (1897), *La Rosa del Perú* (1900), *La Lucha* (1900), *El Amigo* (1900?), *El Chicotillo* (1901), *El Lloque* (1901), *La verdad* (1902), *La Lectura Popular* (1902). A época posterior corresponden: *El Amigo del Pueblo* (1907-1910), *La Luz* (1908-1930), *Alborada Mercedaria* (1917-1918), *La Colmena* (1920-1942), *Alpha* (1929), *Floreccillas de San Antonio* (1932-1945), *Calienes* (1935), *El amigo* (1936), *Boletín del Segundo Congreso Eucarístico Nacional* (1939-1940). Incluso se formó la Unión de Periodistas Católicos.³²⁵

Sin embargo, el periódico católico más importante de Arequipa, y del Perú, fue *El Deber*, que fue publicado entre 1890 y 1962, llegando a ser considerado el vicedecano de la prensa y el decano de la prensa del sur. Klaiber afirma al referirse a los demás periódicos católicos del Perú: «ninguno de estos periódicos se comparaba, sin embargo a *El Deber* de Arequipa por su calidad y longevidad y por el lugar especial que ocupaba en el periodismo regional».³²⁶

El Deber se fundó el 3 de octubre de 1890 por iniciativa del padre José María Carpenter (quien luego sería consagrado obispo auxiliar de la arquidiócesis de Lima) y su primer número se publicó el 31 de octubre de 1890, siendo el director del diario el doctor Abraham de Vinatea. Según el padre Cabré,³²⁷ el diario se fundó fruto de una campaña de desagravio que promocionó monseñor Holguín, cuando aún era

³²⁵ Álvaro ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa* (Arequipa: Cabildo Metropolitano de Arequipa, 2011), 190.

³²⁶ KLAIBER, *La Iglesia en el Perú*, 133.

³²⁷ CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 71.

Guardián de la Recoleta, frente a la publicación de un escrito blasfemo de Clorinda Matto de Turner y el continuo ataque a la Iglesia que se hacía desde el periódico *El Ariete*.

Fue uno de los periódicos de más larga duración en Arequipa, portavoz de las ideas, intereses y preocupaciones de la Iglesia. Fue un diario vespertino: salía a la venta a las cuatro de la tarde y fue el primer diario arequipeño en introducir el servicio telegráfico en la información cotidiana. Contaba con corresponsales en Lima, en otras capitales del país y varias ciudades del extranjero. Además, fue uno de los medios de difusión más importantes para las actividades y campañas que realizaron las diversas asociaciones laicales, especialmente la Unión Popular y la Acción Católica.

Álvaro Espinoza señala tres momentos de la evolución del diario, teniendo en cuenta a sus directores: la primera etapa es la de los Magistrados (1890-1920) porque sus directores abandonaron el cargo luego de ser nombrados vocales de la Corte Superior (Abraham de Vinatea, Adolfo Chaves y José Miguel de la Rosa), la segunda es la de los Prelados por ser los directores sacerdotes que ocuparían altos cargos en la estructura eclesiástica (Francisco Rubén Berroa, Juan Gualberto Guevara, Víctor M. Barriga, Manuel Alfonso Castro, Ángel Vinicio Cornejo, Erasmo Hinojosa y Leónidas Bernedo Málaga). En su última etapa el diario sería dirigido por laicos.³²⁸

Con respecto a la identidad del diario y su profunda identificación con los valores católicos vale la pena leer, a manera de síntesis, la editorial del número publicado en su aniversario cincuenta:

El Deber salió siempre a la defensa de los principios salvadores de toda sociedad sólidamente constituida. Esta hoja ha bregado incesantemente por la unidad religiosa del país combatiendo la libertad de cultos, por la integridad del hogar oponiéndose resueltamente a la introducción del matrimonio civil primero y atacando después la ley que autorizó el divorcio. Ha defendido los derechos de la Iglesia cada vez que estos fueron desconocidos por los poderes públicos; ha proclamado el derecho de los padres en la educación cristiana de sus hijos y ha condenado abiertamente las doctrinas disolventes sostenidas por grupos o partidos que son un peligro para la estabilidad del Estado. En el campo de la moral ha sostenido largas campañas contra los espectáculos inmorales defendiendo la inocencia del niño, o ha combatido la introducción de costumbres reñidas con la ética cristiana o con la sana tradición arequipeña. Cada vez que ha sido necesario y cuando lo requería el bien colectivo ha defendido ante los poderes públicos los derechos de los ciudadanos y los fueros de la libertad legítimamente entendida.

En el orden internacional ha salido a la defensa de los intereses y del honor nacional cuando lo pidieron las circunstancias, propugnando una política de paz y de concordia a

³²⁸ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*.

base de razón y justicia. En el orden social ha proclamado la doctrina de la Iglesia a base de las encíclicas pontificas que armonizan en el terreno de la justicia los intereses del capital y del trabajo.

En nuestras campañas hemos defendido la verdad con altura de miras, sin descender a la diatriba o al vilipendio; tampoco nos hemos dejado sugestionar por la consideración personal o la conveniencia del momento, teniendo en cuenta la verdad de aquel sabio principio: «Amicus Plato, se magis amica veritas»

[...]

Al hablar de nuestros años de servicios prestados a la Iglesia y a la sociedad no hemos de soslayar el auxilio constante que la Providencia divina ha otorgado a esta hoja en sus horas más angustiosas y en los momentos más críticos de su existencia. Bien sabemos los creyentes, máxime los q[ue] luchamos en la candente arena del periodismo católico q[ue] todo bien viene de arriba y q[ue] comete una imperdonable injusticia quien atribuya a las solas fuerzas naturales el mérito y el éxito de las empresas humanas. Es por eso que al hacer un alto en nuestras tareas periodísticas en defensa de la verdad y del bien levantamos nuestros ojos hacia lo Alto de donde nos vino en todo momento la luz y la fortaleza para continuar en la brega cotidiana sin desalientos ni desmayos.³²⁹

En esta misma editorial se afirma que «ardua y llena de dificultades es la misión del periodista católico, por lo mismo que los principios que sostiene son inquebrantables y la línea de conducta que debe seguir no admite desviaciones». Luego agrega que a *El Deber* no se le puede señalar «un solo renuncio» y que «jamás ha depuesto las armas ni se ha amedrentado ante la diatriba o la amenaza». Es por eso que *El Deber* se caracteriza por un espíritu combativo ya que pretendía que el católico se interese en la cosa pública e intervenga en la política del país. Además, se atribuía la misión proclamar la verdad contra el error y servir de valla ante las ideologías disolventes de la sociedad como el liberalismo y el materialismo dialéctico.

Esta mística combativa le generaría muchos adversarios entre la prensa e intelectualidad arequipeña. Martín afirma que fue:

...el periódico más atacado por la prensa liberal arequipeña [...] la *Voz del Pueblo* describe por ejemplo *El Deber* como un “diario infame”, cuando *El Zurriago* lo califica de “madriguera de los lobos rapaces e insectos ponzoñosos [que] se cubren con la piel de corderos immaculados, siendo chacales voraces y sanguinarios.”³³⁰

El apoyo de monseñor Holguín a *El Deber* fue fundamental. Holguín «como pastor vigilante, y haciéndose eco de las enseñanzas de la Santa Sede, comprendió lo que vale para la defensa de los principios católicos la existencia y la labor eficiente de una diario católico»,³³¹ por ello a este diario «dedicó todos sus desvelos y sacrificios

³²⁹ «El Deber», *El Deber*, 31 de octubre de 1940, sec. Editorial, 2.

³³⁰ MARTÍN, «Cuarenta años de producción periodística en Arequipa (1890-1930). Un acercamiento al dinamismo intelectual arequipeño en el cambio de siglo», *Historia* 9 (2010): 97.

³³¹ Cabré citado en ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 193.

pecuniarios».³³² Esto fue retribuido por el diario que fue una caja de resonancia del pensamiento de Holguín y salió a defenderlo cada vez que hubo ataques contra él por parte de los liberales.

Otro periódico importante fue *La Colmena*, órgano del Círculo de Obreros Católicos y que se publicó entre 1920 y 1942. Estuvo «dirigido y redactado casi exclusivamente por el R. P. Francisco Cabré, Director Eclesiástico del mismo Círculo de Obreros Católicos».³³³ Para asegurar su publicación, el padre provincial de la provincia misionera de San Francisco Solano y monseñor Holguín lo declararon propiedad del Convento de la Recoleta en 1925, en 1928 fue declarado propiedad de la provincia. Gracias a una donación de la señorita María C. López de Romaña se fundó la Editorial La Colmena S.A «que llegó a ser la tipografía más importante del sur del Perú».³³⁴ De ella, monseñor Holguín dijo, en la bendición de sus nuevos talleres en 1929, que era «la revista obrera mejor escrita, de mayor circulación y de más justo prestigio en toda la República».³³⁵

2.3.3. Otras obras de carácter social

Cabe señalar que monseñor Holguín realizó, ya sin valerse de la ayuda de las asociaciones, una importante obra de carácter social como parte de su labor pastoral en la diócesis de Arequipa. Impulsó la creación de una escuela correccional que al final no se llegó a concretar. Asimismo, se preocupó por la situación de las mujeres presidiarias ya que entonces no existía una cárcel de mujeres y ellas estaban encerradas en un pabellón de la cárcel de hombres. Lo mismo ocurría con el depósito de mujeres en la comisaría. Él se preocupó por la fundación de la cárcel de mujeres para lo cual escribió a la reverendísima madre general de las Franciscanas Misioneras de María quienes acudieron y fundaron su primera casa en 1911, siendo esta su primera casa en el Perú. Ellas instalaron una cárcel modelo de mujeres. Las Madres Franciscanas Misioneras de María:

...les dan albergue decoroso y les enseñan la virtud y trabajo virtuoso y redentor, y habiendo recibido unos pobres y sucios despojos de mujer con ellas devuelven a la sociedad mujeres virtuosas que pueden entrar en cualquier casa decente, y de hecho, cuando llegue el momento de salir ya Sor Beatriz les ha buscado una colocación que les dará trabajo y protección.³³⁶

En la cárcel las mujeres se dedicaban:

...a un trabajo moderador y redentor, y aprenden diversas labores domésticas, y el fruto de su trabajo, que es remunerado equitativamente, Sor Beatriz lo coloca en la caja de

³³² CABRÉ, *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*, 74.

³³³ CABRÉ, 75.

³³⁴ CABRÉ, 75.

³³⁵ Citado en CABRÉ, 76.

³³⁶ CABRÉ, 153.

ahorro del banco; de modo que al salir de la cárcel tiene un pequeño capital y saben trabajar para defenderse en las futuras luchas de la vida.³³⁷

Las Madres Franciscanas también sostenían desde 1912 el depósito preventivo de mujeres. Asimismo,

...en el tiempo de Mons. Holguín y gracias a su generosa ayuda se establecieron en Arequipa las Hermanas de los Ancianitos Desamparados, que cuidan con verdadero amor fraternal a trescientos ancianos; las Madres Dominicas que se dedican a educar niñas; las Siervas de María cuyo fin es asistir enfermos a domicilio; las Madres del Buen Pastor que en Tingo regentan con maestría una escuela correccional de niños, y se preocupó del establecimiento y régimen de varios hospicios de mujeres pobres.³³⁸

2.3.4. Balance de la acción social de la Iglesia en tiempos de Holguín

Hay que entender que la acción social de la Iglesia en los tiempos de monseñor Holguín se encuadra en el llamado catolicismo social que encuentra su orientación en las encíclicas sociales. Como ya vimos en el capítulo precedente, el catolicismo social surge ante los graves problemas causados por la industrialización y los excesos del liberalismo y plantea la necesidad de atender estos problemas para mejorar las condiciones de vida de las clases desfavorecidas. Sin embargo, es importante entender que este catolicismo social no solo buscaba el mejoramiento de las condiciones de vida materiales de la clase obrera, sino que su fin principal era establecer un orden social y político católico que también se fijara en la redención espiritual de la sociedad. Esto es el establecimiento del Reinado Social de Cristo, una sociedad impregnada en todos sus ámbitos por las enseñanzas de Cristo y que tuviera como fin último la adoración a Dios y la salvación de las almas.

A esto es a lo que las asociaciones se refieren con la recristianización de la sociedad. Había que restaurar todas las cosas en Cristo, como enseñaba Pío X. En cierto sentido, se trataba recuperar la Cristiandad, entendida esta como el orden social, político, económico, cultural inspirado por los preceptos del cristianismo, un orden teocéntrico. Así lo enseña también León XIII en la *Rerum Novarum*, la «Carta Magna» del catolicismo social:

Si hay que curar a la sociedad humana, sólo podrá curarla el retorno a la vida y a las costumbres cristianas, ya que, cuando se trata de restaurar las sociedades decadentes, hay que hacerlas volver a sus principios. Porque la perfección de toda sociedad está en buscar y conseguir aquello para que fue instituida, de modo que sea causa de los movimientos y actos sociales la misma causa que originó la sociedad. Por lo cual, apartarse de lo estatuido es corrupción, tornar a ello es curación.³³⁹

³³⁷ CABRÉ, 153.

³³⁸ CABRÉ, 156.

³³⁹ LEÓN XIII, «Rerum Novarum», 1891, 21.

Esta recristianización como fin principal del asociacionismo católico y como fin principal del laicado militante se hace evidente en el énfasis que las asociaciones vistas en este capítulo hacen en la formación doctrinal por encima del asistencialismo social, y en como la organización gremial es entendida como un medio para esta formación.

El carácter apologético, espiritual y social en estas iniciativas están muy compenetrados, es imposible entenderlos por separado ya que estaban inspirados por el mismo fin que era la recristianización de la sociedad. Tratar de entender el Círculo de Obreros Católicos, por ejemplo, desde una perspectiva en la que lo más importante es el cambio de las estructuras de la sociedad y la eliminación de la pobreza y no desde una perspectiva católica es un error. Así lo afirma también León XIII en la *Rerum Novarum*:

En principio, se ha de establecer como ley general y perpetua que las asociaciones de obreros se han de constituir y gobernar de tal modo que proporcionen los medios más idóneos y convenientes para el fin que se proponen, consistente en que cada miembro de la sociedad consiga, en la medida de lo posible, un aumento de los bienes del cuerpo, del alma y de la familia. Pero es evidente que se ha de tender, como fin principal, a la perfección de la piedad y de las costumbres, y asimismo que a este fin habrá de encaminarse toda la disciplina social. De lo contrario, degeneraría y no aventajarían mucho a ese tipo de asociaciones en que no suele contar para nada ninguna razón religiosa. Por lo demás, ¿de qué le serviría al obrero haber conseguido, a través de la asociación, abundancia de cosas, si pelagra la salvación de su alma por falta del alimento adecuado?³⁴⁰

De hecho, el catolicismo social se presenta como una alternativa frente a las posturas y movimientos revolucionarios provenientes del marxismo y el anarquismo que solo buscaban el bienestar material a través del cambio radical de las estructuras sociales y políticas. De ahí que los partidos católicos que surgen de esta corriente son formados por los miembros de las asociaciones laicales.

Por otro lado, es necesario señalar que la militancia católica en las asociaciones y en la acción apologética y social promovida por los obispos surge a partir de los ataques liberales de mediados del siglo XIX. Antes, el que prácticamente la totalidad de la población sea católica y que se reconozca la necesidad de la Iglesia en la vida pública hacían que no fuera necesaria esta militancia. Sin embargo, ante el riesgo de perder el sustrato cultural católico y que la Iglesia sea vista como prescindible en el funcionamiento del Estado peruano surge el laicado militante y las asociaciones para defender la «causa católica».

En ese sentido, la doctrina detrás del catolicismo social, hegemónico durante el episcopado de Holguín, no es distinta a la que está detrás del ultramontanismo

³⁴⁰ LEÓN XIII, 39.

antiliberal de los obispos del siglo XIX. Luego de perdida la monarquía católica después de la batalla de Ayacucho surge el ideal de la República Católica cuando Goyeneche acepta el nuevo orden. Esta República Católica, en la que reina Cristo, es el ideal tanto de los obispos decimonónicos como de Holguín. Los esfuerzos de este obispo como los del laicado militante del siglo XIX se dirigen a mantener los rezagos que quedan y a instaurarla en su totalidad.

2.4. Los católicos de Arequipa y la política partidaria en tiempos de monseñor Holguín

2.4.1. El Partido Católico de Arequipa y la defensa de la civilización cristiana

Hasta la primera década del siglo XX, las distintas asociaciones que conformaban el movimiento católico en el Perú se solían deslindar de la participación política partidaria, excluyendo este campo de actividad en sus respectivos reglamentos y estatutos. Sus miembros estaban llamados a influir en la política en beneficio de la causa católica, pero desde su acción individual.³⁴¹

Sin embargo, la amenaza que suponía la introducción de la tolerancia de cultos en la legislación nacional a partir de la reforma del artículo 4 de la Constitución cambió drásticamente la opinión sobre la participación en la política partidaria. Esta reforma constitucional, que suprimía la parte del artículo 4 que excluía el ejercicio público de otra religión que no fuera la del Estado, fue aprobada por el Congreso de la República a mediados de 1913 y fue sancionada definitivamente por la siguiente legislatura (como lo exigía la normativa) en noviembre de 1915.³⁴² Desde entonces la mayoría de obispos peruanos, entre ellos el arzobispo de Lima, García Naranjo, y el obispo de Arequipa, Mariano Holguín, fueron firmes partidarios de la participación de los católicos en la dinámica electoral.³⁴³

En 1912, el nombramiento de Guillermo Billinghurst como presidente de la república había significado la ruptura del control político que ejercía el Partido Civil.³⁴⁴ Según

³⁴¹ Existe el antecedente del fugaz Partido Conservador, fundado en Lima en 1886 por un discípulo de Bartolomé Herrera: Pedro José Calderón. Asimismo, en Cusco se fundó un Centro Conservador en 1896 que se convertiría en Partido en 1916.

³⁴² GARCÍA JORDÁN, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*.

³⁴³ ARA GOÑI, *La construcción de la Acción Católica en el Perú*.

³⁴⁴ El Partido Civil, fundado por Manuel Pardo en 1872, había detentado el poder directamente desde 1903, cuando fue elegido presidente Manuel Candamo. A su muerte, en 1904, José Pardo y Barreda, hijo del fundador del partido, fue elegido presidente de la República. Augusto B. Leguía, ministro de hacienda de Candamo y de Pardo y miembro del ala progresista del partido, fue elegido presidente para el periodo 1908-1912. Antes de 1903 y después del fin de la Guerra del Pacífico, el Partido Civil se había aliado con los partidos que había alcanzado el poder ejecutivo. Con el Partido Constitucional durante las presidencias de Cáceres y Morales Bermúdez (1886-1894) y con el Partido Demócrata mientras fueron presidentes Nicolás de Piérola y Eduardo López de Romaña (1895-1903). Luego de la reforma electoral de 1896, que excluía del voto a los

Rolando Iberico, «las elecciones [de 1912] habían mostrado el agotamiento del modelo centralista del civilismo y permitió el surgimiento de alternativas políticas en provincias»³⁴⁵³⁴⁶. De esta manera, en octubre de 1913 fueron aprobadas en Arequipa las Bases provisionales del Partido Católico, que se fundó el 7 de noviembre de 1915. Fue formado principalmente por los miembros de la Unión Católica (aunque se señaló expresamente, en sus bases, que el partido era independiente de esta asociación) y del Círculo de Obreros Católicos. Sus miembros pertenecían tanto al patriciado y aristocracia arequipeña como a las clases medias y trabajadoras.

Manuel T. Marina, presidente de la Unión Católica de Arequipa, explicó en una carta al obispo del Cuzco la finalidad del Partido Católico: «comprendiendo la Unión Católica que no es del todo eficaz remitir a los Poderes Públicos memoriales o actas suscritas para impedir sus sectarios procedimientos contra la Religión Católica, ha resuelto organizar en este departamento el Partido Católico».³⁴⁷ En el primer artículo de las Bases provisionales del Partido Católico se lee: «El Partido Católico es esencialmente político y trabajará por la defensa de los principios católicos y su aplicación a todas las manifestaciones de la vida política de la República».³⁴⁸ Este partido significó, entonces, la primera participación organizada y seria de los católicos en la política partidaria.

A pesar de ser una iniciativa laical, tuvo una relación muy estrecha y contó con el decidido apoyo de monseñor Holguín.³⁴⁹ En la Instrucción Pastoral que escribió para su grey con motivo de la cuaresma de 1914, el obispo de Arequipa reflexionó sobre el «involucramiento activo de laicos en la política partidaria».³⁵⁰ En esta instrucción pastoral, dice que era misión del movimiento católico la «actuación resuelta en la vida pública, en la política del país»³⁵¹ y que «si son criminales los impíos que socavan los fundamentos del orden social, no lo son menos los que oponen resistencia a su obra nefanda».³⁵² Asimismo, señaló que es deber de todo católico

indígenas (y, por tanto, limitaba seriamente la participación política de la mayoría indígena) y daba el control del ente electoral al poder ejecutivo, el Partido Civil, representante de la oligarquía agroexportadora, se había hecho del control del aparato estatal.

³⁴⁵ IBERICO, «La Roma del Perú: resurgimiento católico, espacio público y política en Arequipa (1860-1925)», 79.

³⁴⁶ Luego de una agresiva campaña populista el demócrata Billinghamst parecía que ganaría las elecciones, pero ante los fuertes indicios de fraude electoral, provocó un levantamiento popular que obligó al Congreso a elegirlo como presidente en vez de al civilista Ántero Aspíllaga.

³⁴⁷ Citado en KLAIBER, «Los partidos católicos en el Perú», 160.

³⁴⁸ Estas «Bases provisionales del Partido Católico» pueden encontrarse como anexo en KLAIBER, 179.

³⁴⁹ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*.

³⁵⁰ IBERICO, «La Roma del Perú: resurgimiento católico, espacio público y política en Arequipa (1860-1925)», 79.

³⁵¹ Citado en IBERICO, 79-80.

³⁵² IBERICO, 80.

de Arequipa apoyar e inscribir en el Partido Católico y «destacó la obligatoriedad del voto y la militancia católica en el ejercicio del voto».³⁵³

La Junta Departamental de Arequipa redactó los Estatutos del Partido Católico del Perú, aprobados en noviembre de 1915 y publicados en 1916.³⁵⁴ En estos estatutos se delimita los fines y alcances del Partido Católico:

El Partido Católico del Perú está constituido por ciudadanos que profesan la religión Católica, Apostólica y Romana, se proponen que la vida de la Nación se armonice con las doctrinas que la Iglesia establece en orden a la Constitución y marcha de los Estados, sujetándose al sentir de la Santa Sede y los Prelados Eclesiásticos y se inscriben en los respectivos Registros, comprometiéndose a ejercer sus derechos políticos con sujeción al Programa a los Estatutos y a las decisiones de las Juntas.³⁵⁵

Una suerte de prólogo o exposición de motivos de estos Estatutos fueron reproducidos por *El Deber* en su edición del 25 de enero de 1916. En esta exposición encontramos los motivos que llevaron a su creación del partido:

Es verdad que los ataques que se le hacen [a la Iglesia] son los que nos han obligado a constituirnos en un Partido Político, pero verdad es también si nos aprestamos a la lucha, es porque nos sentimos honda y sinceramente convencidos de que tras estos ataques vendrán otros, que se llevarán de encuentro esas bases de esa moral social que, por desgracia nuestra, están ya carcomidas por el orín del indiferentismo religioso y de la podre del positivismo reinante, hijos ambos de la moral independiente.³⁵⁶

Asimismo, esta exposición constituye una suerte de ideario del Partido Católico. En ella se señala que la religión es el elemento que articula todos los aspectos de la vida del hombre por tanto es fundamental su presencia en la política. Al respecto, señalan: «a nuestros ojos la Religión es la causa informadora y determinante de la Moral, como lo es también de la Política; y así como no concebimos Moral sin Religión, no concebimos, tampoco, Política sin Religión».³⁵⁷ Concluyen entonces al respecto del papel de la religión en la política:

Como en lo privado, ciframos el perfeccionamiento del individuo en su más alta moralidad, en lo público ciframos el perfeccionamiento de los Estados en la más alta moralidad de sus leyes e instituciones. Como en lo privado deducimos de nuestra Religión nuestra Moral, en lo público deducimos de nuestra Religión la Política. [...] Lo que queremos es que los ideales de progreso social y de moralidad política que tenemos y que son nobles hijos y legítimas consecuencias de nuestro credo católico, sean realidad en nuestra amada patria.³⁵⁸

³⁵³ IBERICO, 80.

³⁵⁴ Emilio GARREAUD, *La acción social y política de los católicos arequipeños*, Un siglo de solidaridad con el pobre. La acción social de la Iglesia en Arequipa 2 (San José de Costa Rica: Litografía e Imprenta Segura Hermanos, S. A., 2015).

³⁵⁵ Citado en GARREAUD, 106.

³⁵⁶ «El Partido Católico», *El Deber*, 25 de enero de 1916.

³⁵⁷ «El Partido Católico».

³⁵⁸ «El Partido Católico».

Se encuentra también en la exposición de motivos una crítica a la política partidaria peruana de la época. Se denuncia que: «los partidos políticos no tienen principios fijos y [...] los programas han sido reemplazados por caudillos».³⁵⁹ El Partido Católico quiere provocar una lucha de principios, que los legisladores no se basen en sentimientos individuales sino en bienes que trasciendan a intereses particulares y que conduzcan verdaderamente al bien común. Es así que sentencian:

Con precisión y energía y claro concepto de sus deberes han expuesto los fines y modalidades que persiguen con rostro descubierto, sin antifaces ni coberturas cómicas, para que cuantos estén hambrientos en buscar el bien nacional se alisten bajo la bandera del nuevo Partido que está basado en los principios inamovibles de la moral cristiana y que tiende a establecer una política francamente democrática, para que sus pueblos tengan sus mandatarios y dirigentes que de verdad los hagan prósperos y felices.³⁶⁰

En esta exposición de motivos queda claro que uno de los fines fundamentales del Partido Católico es la regeneración del país mediante la construcción de una sociedad inspirada en todos sus aspectos por el cristianismo. En este sentido, el partido rechaza el apelativo de conservador, ya que las masas están exhaustas de la situación y no hay qué conservar:

Porque pensamos que este país necesita una renovación y porque pensamos que la única acción renovadora eficaz, es infundir en nuestra vida nacional los ideales políticos hijos de nuestra fe religiosa, por eso nos llamamos lo que somos: "CATÓLICOS"; no conservadores.³⁶¹

Los partidos políticos, señalan, han decepcionado a los ciudadanos y «la corrupción de estos corre pareja con el indiferentismo religioso y el positivismo moral que han tratado y tratan de infiltrar en las costumbres primero y en las leyes después, ¿cómo alzaríamos bandera conservadora?».³⁶²

No es pues la protección de los intereses de la Iglesia el único fin del Partido Católico, sino la estructuración de una sociedad justa basada en los preceptos cristianos. Así lo señala en el prólogo de los Estatutos: «No levantamos bandera religiosa sino Política y no nos proponemos hacer una política que redunde solo a favor de la Iglesia Católica y mucho menos en exclusivo beneficio de su clero como se dice, sino en beneficio del país entero».³⁶³ Para los que integran el Partido Católico, la regeneración del país solo es posible con la recristianización de la sociedad.

Es notable y digno de mención la importancia que le otorgan en su plan de acción al trabajo y a la mujer:

³⁵⁹ «El Partido Católico».

³⁶⁰ «El Partido Católico».

³⁶¹ «El Partido Católico».

³⁶² «El Partido Católico».

³⁶³ «El Partido Católico».

Cristo transformó el mundo, echando por tierra la moral pagana y con ella la esclavitud del trabajador y la infamia de la mujer [...] El concepto que se tiene sobre el trabajo y aquel que se tiene sobre la mujer, son los dos puntos en que se apoya el gran eje de la maquinaria social. Cuando cualquiera de los dos no está en lo justo, el eje se desnivela y la maquinaria trepida. Si el desnivel se acentúa, los engranajes se desplazan: A medida que esos dos puntos se acercan a Dios o se alejan de Él, la sociedad progresa o retrocede.³⁶⁴

Esta exposición de motivos como en general todos los documentos y manifiestos del movimiento católico peruano de fines del XIX e inicios del siglo XX demuestran una muy clara mística militante en favor de la defensa de la causa católica y la recristianización de la sociedad peruana:

Si hasta hoy hemos permanecido ocultos, contemplando la contienda, cual si nos faltara fe, desde hoy vamos a la brega resueltos a luchar notablemente y sin temor a los odios. Y hemos escogido el campo político para bregar en él, porque las circunstancias por las que el país atraviesa así nos lo han exigido.³⁶⁵

Los Estatutos tenían un carácter provisorio porque siendo nacional la vocación del Partido se debía establecer una Junta Central en Lima que redacte los estatutos definitivos y organice el Partido Católico en todo el país. El Partido Católico logró establecer juntas provisionales en los distritos de la ciudad de Arequipa, en las otras provincias del departamento de Arequipa (Caylloma) y en otros departamentos (Moquegua, Ayacucho, Cuzco, Lima y Chachapoyas). Sin embargo, hacia fines de la década el partido había prácticamente desaparecido.

2.4.2. La posición de monseñor Holguín frente a la política católica partidaria y frente a los ataques de los liberales

Como se ha visto, el obispo Holguín fue un firme promotor del Partido Católico al que veía como una necesidad frente a la aparición y fortalecimiento de alternativas políticas liberales de claro corte anticlerical que buscaba una secularización institucional del Perú. Monseñor Holguín señalaba como una de las principales razones para organizar el Partido Católico la urgencia de nuclear las fuerzas católicas militantes para detener esta avanzada liberal. Si bien reconocía, el obispo de Arequipa, que la casi totalidad de peruanos eran católicos, la mayoría de ellos no estaban comprometidos con la causa de la Iglesia y asistían impasiblemente a los ataques contra ella, eran pues, católicos nominales.

Ante el creciente indiferentismo religioso, monseñor Holguín, en la Cuaresma de 1917, dirigió una instrucción pastoral a sus fieles sobre «La religión a medias». En ella afirma que un gran problema es que hay quienes no actúan según la Religión, que no entienden que no hay otra forma de vivir la fe sino con militancia:

³⁶⁴ «El Partido Católico».

³⁶⁵ «El Partido Católico».

Hay innumerables católicos que, sugestionados por el demonio, se han formado un sistema de Religión, según el cual, teniendo fe, adorando a Dios en espíritu y en verdad y absteniéndose de los crímenes más groseros, en lo demás se puede transigir con la flaqueza humana.³⁶⁶

Señala, en esta instrucción, varios tipos de católicos a medias: los que creen en la evolución de la religión, los que creen en la absoluta independencia de la ciencia y su supremacía sobre la fe, los que se glorían en llamarse modernistas, los católicos del credo y los herejes de los mandamientos y los que cumplen los mandamientos que no ofrecen dificultad e ignoran los que comprometen sus pasiones.

En este sentido, señala que:

Hay católicos a medias, interesados al parecer en la defensa de la Causa Católica, pero que presumen que ellos comprenden mejor que el Papa y los Obispos los intereses de la Religión y la manera de defenderlos; censura con acritud implacable las disposiciones de los Prelados de la Iglesia, cuando no son conformes con su criterio; las califican de impertinencias temerarias, nacidas de la falta de conocimiento del ambiente en que se vive, o inspiradas por un espíritu estrecho, por un carácter belicoso; ellos son los únicos prudentes, y por eso son moderados, conciliadores y aceptan transacciones en todo y con todos; y así conservan la tranquilidad y la paz.³⁶⁷

Monseñor Holguín afirma que de nada sirve seguir todos los mandamientos menos uno ya que la fe es indivisible:

La fe es una e indivisible, porque su fundamento es uno solo: la autoridad infalible de Dios que revela; y una sola también su regla próxima: el magisterio infalible de la Iglesia. De ahí que para conservar la fe y permanecer fiel a ella es necesario creer firmemente todos y cada uno de los dogmas que la Iglesia nos propone como revelados por Dios. Para sufrir naufragio en la fe, para ser verdaderamente hereje, basta la duda pertinaz sobre uno solo de los dogmas.³⁶⁸

También dirige sus críticas contra los «católicos liberales», quienes se dicen católicos, pero favorecen las causas contrarias a la Iglesia:

Hay católicos a medias, que no tiene inconveniente alguno para afirmar públicamente que son católicos en Religión y liberales en política; como si fuera posible que un mismo individuo tuviera dos conciencias, una para la vida privada y otra para la vida pública, y que lo que para la una es ilícito pudiera ser lícito para la otra; como si no fuera una flagrante contradicción blasfemar en el escenario público contra lo que se venera en el hogar y se adora en el santuario del corazón; estos católicos liberales, no solo aceptan sino que patrocinan abiertamente las teorías liberales diametralmente opuestas a las tesis católicas; cuando sobreviene un conflicto entre la Iglesia y el Estado, hacen primar los intereses de ese sobre los derechos de aquella.³⁶⁹

³⁶⁶ HOLGUÍN, *Instrucción pastoral sobre La Religión a Medias Que el Itmo. y Rdm. Mons. Fr. Mariano Holguín Obispo de Arequipa dirige al clero y fieles de su diócesis con motivo de la presente cuaresma*, 5.

³⁶⁷ HOLGUÍN, 16-17.

³⁶⁸ HOLGUÍN, 7.

³⁶⁹ HOLGUÍN, 17.

Monseñor Holguín termina esta instrucción alentando a sus fieles a vivir una vida verdaderamente cristiana en la que las enseñanzas de la Iglesia orienten la totalidad de la vida de las personas y, por tanto, no solo esté presente la religión en lo privado, sino que impregne la vida pública, sobre todo la política:

Siempre y en todas partes presentémonos con la frente levantada, tremolando en alto la blanca bandera de nuestro Credo, con todos sus dogmas: con el Papa infalible, con el Papa Pontífice y Rey, *con la Iglesia independiente del Estado y superior a él*; con todas sus leyes, con todos sus derechos y prerrogativas inalienables; con todas sus instituciones sabias, santas y benéficas. Ostentemos con valor los ejemplos de una *vida íntegramente cristiana*.³⁷⁰

El Domingo de Ramos de ese mismo año, monseñor Holguín pronuncia una alocución, que fue transcrita en *El Deber* el día siguiente, en la que denuncia a los católicos que apoyaron el Partido Liberal y que «como Judas, venden a su divino Maestro por un puñado de dinero, por un vil interés, por un miserable respeto humano».³⁷¹

Como en la Instrucción Pastoral de Cuaresma, en esta alocución, monseñor Holguín dirige un ataque contra los que llamándose católicos no cumple con los deberes exigidos por la Iglesia y perjudican su causa. Sin embargo, el tono de esta alocución es considerablemente más fuerte que la Instrucción:

Desgraciadamente entre nosotros, amados hijos, abundan esos tipos detestables de que habla un poeta español, en persona de la vieja de su cuento, que ponía dos velas a san Miguel y dos al diablo que estaba a sus pies. Así hay muchos entre nosotros que se jactan de católicos, y rezan, y oyen sermones y confiesan, y comulgan ¡qué horror!, y al mismo tiempo militan ostensiblemente en las filas de los enemigos declarados de la Causa Católica. Constantemente presenciemos el escándalo de fanáticos devotos de la Sma. Virgen, bajo tal o cual advocación, que se exhiben después como partidarios entusiastas de los que blasfeman de Jesucristo y de su Sma. Madre.³⁷²

En esta alocución ataca directamente a los que siendo católicos no han votado por el Partido Católico y, es más, han apoyado al Partido Liberal que, como se ha visto, propone medidas contrarias a la enseñanza de la Iglesia, como el matrimonio civil, el divorcio y la exclusión de la Iglesia del espacio público:

El año pasado, con ocasión de las elecciones municipales, a sujetos que hacen lujo de ser católicos y que a título de tales han medrado y pretenden encumbrarse más, se les oyó vitorear estruendosamente al Partido Liberal, y proclamar a voz en cuello sus pretendidos triunfos.

En fecha más reciente, han causado, indignación a todo corazón honrado, tantos tráfugas que han traicionado la Causa Católica; añadiendo a la felonía la burla más sangrienta, pues se habían comprometido, como estaban obligados en conciencia, a dar

³⁷⁰ HOLGUÍN, 21.

³⁷¹ Mariano HOLGUÍN, «Grandiosa alocución del Ilmo Sr. Obispo», *El Deber*, 2 de abril de 1917, 2.

³⁷² HOLGUÍN, 2.

su voto a favor de los católicos. Y luego muy atentos a los sermones, y muy devotos en la iglesia.³⁷³

Según monseñor Holguín a todos los católicos les era exigido por conciencia votar por el Partido Católico, siendo su deber sustentar a la Iglesia y pelear las causas que la Iglesia promueve. Monseñor Holguín señala que no se les puede excusar de ignorancia:

Después de las innumerables veces que, en todos los tonos y en todas las formas se ha explicado las obligaciones que tienen los católicos en estas materias, no cabe disculpa; proceden con refinada malicia; ahogan los gritos de su conciencia para atender a razones de conveniencia personal, a compromisos de compadrerías y amistades criminales.³⁷⁴

Además advierte que estos católicos a medias son más peligrosos y funestos que los propios liberales y que «es pues indispensable arrancar la careta a los hipócritas y exhibirlos a execración de la gente honrada en toda su abominable deformidad».³⁷⁵

Además, en esta alocución se adelanta a quienes pudieran denunciarlo por dividir a los fieles (lo que como veremos sucedió efectivamente) y les responde que:

La caridad obliga a cualquiera, pero con mayor razón al Pastor, a dar el grito de alerta para prevenir al rebaño contra las asechanzas de los lobos, y evitar que sea víctima de su sangrienta voracidad. El Pastor debe procurar la salvación de todo el rebaño; pero cuando en él hay cabros inficionados de sarna, ha de procurar aislarlos para que la roña se propague entre los corderos sanos y limpios.³⁷⁶

Termina la alocución sentenciando: «Todos esos tipos son los más abominables, porque revelan un corazón más perverso; son los más peligrosos, porque maquinan a la sordina; son los más despreciables, porque la hipocresía es el vicio más infame».³⁷⁷

Esta alocución produjo una intensa polémica que generó la publicación de varios hojas volantes y artículos en periódicos en contra de lo expresado por el obispo de Arequipa. En *El Deber* se informa que el Sábado Santo circuló una «hoja pasquinezca anónima» en la que se injuriaba al obispo,³⁷⁸ también hay noticia de otro pasquín titulado «La Casa de Dios, la casa de la política».³⁷⁹ Pero fue el artículo titulado «Rumbos funestos» que el diario limeño *La Prensa* publicó el 14 de abril el que causó mayor revuelo y respuesta por parte de los católicos.

En la edición del 15 de abril de 1917 de *El Deber* se citan algunas de sus afirmaciones:

Una verdadera regresión a usos y prácticas medioevales es la que se pretende realizar en Arequipa, donde el elemento clerical, con sus más acreditados representantes a la

³⁷³ HOLGUÍN, 2.

³⁷⁴ HOLGUÍN, 2.

³⁷⁵ HOLGUÍN, 2.

³⁷⁶ HOLGUÍN, 2.

³⁷⁷ HOLGUÍN, 2.

³⁷⁸ «Noble actitud de los católicos», *El Deber*, 10 de abril de 1917, 2.

³⁷⁹ «En pro del pueblo», *El Deber*, 14 de abril de 1917, 2.

cabeza, ha iniciado violenta campaña religiosa que traerá seguramente muy graves consecuencias si no se acude pronto a ponerle atajo.³⁸⁰

Según *La Prensa*, con el Partido Católico se pretendía:

...fundar un núcleo político sostenido y amparado por elementos oficiales que ganan sueldo del estado y que, por esta circunstancia, se encontrarían en una situación excepcionalmente privilegiada y reñida con todos los principios democráticos y republicanos.³⁸¹

En este artículo se califica a monseñor Holguín como un «funcionario eclesiástico que debería recordar, de preferencia, que la nación renta para que preste servicios en un ministerio que no es precisamente el de la desunión y la discordia».³⁸²

El Deber responde, en ese mismo artículo, que los liberales de *La Prensa* arman revuelo porque temen al Partido Católico y que en este mundo «mal que os pese la política es lo menos y las ideas religiosas son lo más».³⁸³ Luego señalan las incoherencias en las que caen los liberales al denunciar que monseñor Holguín al recibir sueldo del Estado no puede intervenir en la política partidaria: «¿acaso no son elementos oficiales los que han intervenido o intervienen aún en los acontecimientos políticos que tan firme y eficazmente se esfuerzan por hacer triunfar a los candidatos ubicados». Agregan al respecto que la Constitución y las leyes no prohíben que los sacerdotes y obispos intervengan en política y orienten a los laicos en ese sentido.

Ante el postulado sostenido por *La Prensa* de que los asuntos de materia religiosa deben quedar excluidos de la marcha política, ya que ella solo debería tratar asuntos administrativos y financieros, en *El Deber* replican que «los católicos están en su deber y en su derecho al terciar en la política del país, de no hacerlo así traicionarían un alto deber de conciencia»³⁸⁴ y que si los católicos han formado un partido político ha sido para defender los intereses de su credo ya que los últimos congresos han atacado violentamente a la religión.

En los siguientes días *El Deber* publicó varios artículos en los que defiende la postura del obispo de Arequipa de los ataques de los liberales. El 16 de abril, publicó un artículo titulado «La persona egregia del prelado» en el que esgrime una sólida defensa a favor de monseñor Holguín resaltando sus virtudes:

Su corazón generoso y apostólico recibe hoy los embates de la opresión violenta y apasionada de ciertos elementos disociadores, felizmente muy conocidos en esta ciudad, pero que no amenguarán en lo menor el brillo de sus egregias cualidades. [...] Cuando se señala el mal con entereza, con valentía y el espíritu apostólico que lo ha hecho nuestro

³⁸⁰ «A vuela pluma», *El Deber*, 15 de abril de 1917, 2.

³⁸¹ «A vuela pluma», 2.

³⁸² «A vuela pluma», 2.

³⁸³ «A vuela pluma», 2.

³⁸⁴ «Rumbos funestos», *El Deber*, 14 de abril de 1917, 2.

ilustre Prelado y se indican con firmeza de ánimo los rumbos que deber seguir las filas católicas, es natural que se levante la polvareda y truene la grito de los contrarios.³⁸⁵

Monseñor Holguín, mediante un oficio, agradeció al Cabildo Eclesiástico por el apoyo que le dio frente a los ataques de los liberales a causa de su actuación en la promoción y organización del Partido Católico.³⁸⁶

Esta polémica sirvió para que desde el diario católico *El Deber* se discutiera, se aclarara y se difundieran diversos puntos sobre los deberes de los católicos en la política y las relaciones entre esta y la religión. Así, el 22 de abril se publicaron fragmentos de una pastoral del arzobispo de Toledo sobre la participación de los católicos en la política, donde señalaba, entre otras cosas, la «absurda separación entre el hombre público y el privado», «la universalidad del deber de intervenir en la cosa pública» y la necesaria «subordinación de la acción social a la autoridad de la Iglesia».³⁸⁷

Asimismo, en un artículo publicado el 17 de abril, se citan varios textos de León XIII y Pío X sobre el deber moral de los católicos de participar en la cosa pública, la obediencia a los obispos, de la necesaria relación entre religión y política y se termina enumerando cuatro consecuencias:

1° Que es obligación de conciencia de todos los católicos trabajar por el triunfo de sus principios en el campo de la política; dado que no se puede separar a la religión de la política; sin identificar esta con aquella como muy bien lo hace notar León XIII, en su Encíclica de 1882.

2° Que hacen muy bien los Obispos y el clero, como gestores que son de la causa católica, en intervenir en política, con la debida prudencia y moderación, se entiende, como lo dice León XIII, con política alta y levantada sin descender jamás al campo donde actúan politiqueros vulgares. De no hacerlo así traicionarían a un alto deber de conciencia.

3° Que no ha hecho mal nuestro dignísimo Obispo y por el contrario ha cumplido con su deber no sirviendo en esto intereses personales al señalar con palabra clara y terminante y con entereza de apóstoles y de patriota los rumbos que los ciudadanos católicos de su Diócesis conviene que sigan en estas circunstancias.

4° Que sin duda hacen mal y muy mal los católicos que desoyendo la voz del Prelado que no es sino eco de lo que ya han dicho los Sumos Pontífices, pretenden todavía permanecer neutrales en la lucha política, si es que no trabajan por el bando liberal. Estos tales son católico de pega, peores que los mismos enemigos y su legítimo nombre es pseudo católicos.³⁸⁸

Sin embargo, las publicaciones más importantes en torno a estos temas fueron las de los diálogos jocoserios.

³⁸⁵ «La persona egregia del Prelado», *El Deber*, 16 de abril de 1917, 2.

³⁸⁶ KLAIBER, «Los partidos católicos en el Perú», 160.

³⁸⁷ «Para los católicos. La religión y la política. La cuestión del día», *El Deber*, 22 de abril de 1917.

³⁸⁸ «Para los católicos. El porqué de la actuación de estos en la política del país», *El Deber*, 17 de abril de 1917, 2.

2.4.3. Una síntesis del pensamiento político católico de Holguín: Los diálogos jocosos

Entre el 26 de abril y el 30 de junio de 1917 se publicaron en *El Deber* trece diálogos firmados bajo el seudónimo Valmala. En ellos se refutan los argumentos contrarios a la existencia del partido católico. Estos surgen en el marco de la controversia generada por la alocución de monseñor Holguín el domingo de ramos de 1917 y la respuesta del diario limeño *La Prensa*.

En carta de monseñor Holguín al nuncio, monseñor Lauri, de 4 de febrero de 1919, el obispo de Arequipa manifiesta: «hice escribir una serie de artículos-jocosos serios en el diario católico de esta ciudad [...] los hice reproducir en más de dos mil folletos».³⁸⁹ Como menciona monseñor Holguín, y lo refrenda Garreaud,³⁹⁰ estos diálogos fueron recopilados y publicados en un folleto titulado *Candente Actualidad Política*.³⁹¹

Es necesario resumir y comentar estos diálogos ya que constituyen una sólida defensa sobre la necesidad de la participación de los católicos, como tales, en la política partidaria. Así como de la obligación de conciencia que tienen de favorecer en el ámbito público la causa de la Iglesia. En ellos, son abundantes las citas, sobre todo las que se refieren al magisterio pontificio, especialmente de León XIII y Pío X. Estos diálogos nos muestran con claridad la visión que tenían los católicos militantes de Arequipa sobre la política.

En estos diálogos participan dos personajes: Celso y Liborio. Celso es un católico militante que dice de sí mismo: «soy católico a machamartillo y oigo siempre con gusto las palabras de mi Pastor y sigo ciegamente los rumbos que él, en uso de su legítima autoridad, más todavía, en cumplimiento de su deber, imprime a su grey».³⁹² Liborio empieza los diálogos siendo un «moderado» que condena los extremos y termina estando en total acuerdo con Celso.

En el primer diálogo,³⁹³ publicado el 26 de abril de 1917 con el título «Diálogos de actualidad: ¡Al lobo!», Liborio se queja del tono fuerte del obispo en la alocución del domingo de ramos de ese año, repitiendo las ideas de *La Prensa*. Celso le replica que sus argumentos son propios de quienes quieren sellar los labios de quienes tienen la obligación de enseñar, para poder hacer lo que les venga en gana. Asimismo, dice que estos «no consienten ser tachados de poco católicos y en la práctica no lo son; porque no se han dado cuenta de las obligaciones que impone este nombre, ni se han percatado de la trascendencia de ciertos y ciertas omisiones.

³⁸⁹ Citado en ARA GOÑI, *La construcción de la Acción Católica en el Perú*, 93-94.

³⁹⁰ GARREAUD, *La acción social y política de los católicos arequipeños*, 2015.

³⁹¹ Para fines de la presente investigación, los diálogos han sido revisados en el diario *El Deber*.

³⁹² Valmala, «Diálogos de actualidad: ¡Al lobo!», *El Deber*, 26 de abril de 1917, 2.

³⁹³ Valmala, 2.

En fin, que son católicos a medias, como muy bien demuestra el Sr. Obispo en su última Pastoral». Termina sentenciando que los escribas eran los católicos liberales, los católicos a medias del tiempo de Jesús y que Él los encaró y los llamó «hipócritas, sepulcros blanqueados, raza de víboras, lobos rapaces, etc.».

En el segundo diálogo,³⁹⁴ Liborio se excusa con Celso alegando que cualquiera se contagia en un medio ambiente liberal. Celso le replica que «se contagian los pusilánimes que se ahogan en un dedal de agua, [...] los que no tiene un carácter bien templado para llevar sus creencias religiosas hasta sus últimas consecuencias». Luego, Celso le explica por qué no debe llamarse fanáticos a los católicos militantes. Dice que el fanatismo se caracteriza por la exaltación llevada por una idea falsa o exagerada, que él en cambio ama con delirio su fe y todos los actos de su vida siguen la pauta de ella. Agrega que la ama porque la conoce y la ha estudiado a profundidad y sabe que sus enemigos más temibles son: «la ignorancia atrevida y falta de carácter bien templados; pero sobre todo la ignorancia del Catecismo».

En estos dos primeros diálogos la argumentación de Celso va en contra de los católicos tibios y a favor de una activa militancia católica por las causas de la Iglesia. En el segundo diálogo, Liborio reconoce que el tono que usó monseñor Holguín en su alocución fue correcto y conforme al evangelio, pero afirma que no cree que la idea de un Partido Católico sea adecuada al espíritu de la Iglesia.

Esta idea es desarrollada en el tercer diálogo,³⁹⁵ publicado el 3 de mayo. Liborio le dice que no cree que deba existir un Partido Católico ya que en el Perú todos son católicos. Celso le responde que «hay liberales que parecen católicos, y católicos que son liberales» y le da una serie de ejemplos al respecto de supuestos católicos que actúan perjudicando los intereses de la Iglesia. Luego expone que la gran masa católica no está organizada y ejerce el voto inconscientemente favoreciendo a quienes dañan a la Iglesia desde los poderes del Estado. Concluye que los católicos deben unirse para combatir contra los abusos de la legislación anticlerical. En el diálogo cuarto,³⁹⁶ don Celso continúa con estos argumentos y afirma que es necesario recurrir a la política para proteger a la religión de sus enemigos y así servir a la patria, porque el amor a la religión y el amor a la patria vienen del amor a Dios.

En el quinto diálogo,³⁹⁷ Celso dice que «sin moral, no hay patria posible; sin religión no hay moral sólida» y que son absurdos los sistemas que pretenden prescindir de la religión. Además, afirma que la religión inspira obediencia a las leyes de

³⁹⁴ Valmala, «Dialogos de actualidad: ¡¡¡Más lobos!!!», *El Deber*, 28 de abril de 1917, 2.

³⁹⁵ Valmala, «Diálogo de actualidad: ¡¡Una idea descabellada!!», *El Deber*, 3 de mayo de 1917, 2.

³⁹⁶ Valmala, «Diálogo de actualidad: Cuestión de patriotismo», *El Deber*, 7 de mayo de 1917, 2.

³⁹⁷ Valmala, «Diálogo de actualidad: Cuestión de sentido común», *El Deber*, 11 de mayo de 1917, 2.

gobernantes y súbditos, ya que «desde que el hombre deja de temer a Dios, se quita el soberano fundamento de la justicia, sin la cual los sabios, aun entre los paganos, niegan que se puedan dirigir bien los negocios públicos, pues la autoridad de los jefes no tendrá ya prestigio bastante, ni las leyes a fuerza necesaria». Liborio, convencido de la necesidad de la religión, le pregunta entonces si no sería igual o más beneficiosos profesar el protestantismo ya que las naciones protestantes han progresado mejor que las católicas. Celso le responde que lo bueno del protestantismo es lo que le ha quedado de cristianismo y que el verdadero progreso no es el material. De todos modos, afirma que para ser un buen ciudadano es mejor ser buen protestante que mal católico. Por último, en este diálogo quinto, don Celso le explica a Liborio por qué no es un anacronismo fundar un partido católico explicando que «la Religión es [en] nuestros días el principal factor de verdadera civilización y sólido progreso y felicidad social» y que en muchos países de América y Europa hay partidos católicos muy activos y efectivos.

El diálogo sexto³⁹⁸ se trata sobre la participación de los obispos en política. Celso advierte que estos no deben hacer politiquería ni intervenir directa y personalmente, en cambio no deben permanecer impasibles ante la cosa pública y las necesidades de su pueblo, «ellos deben exponer la doctrina de la Iglesia respecto de los deberes de los cristianos en los diversos órdenes de la vida». Asimismo, afirma que los cristianos deben cumplir en el mismo sentido sus deberes en lo público como en lo privado, acatando la autoridad de la Iglesia y siguiendo la norma de la virtud. Para reforzar esta posición se apoya en diversos documentos de León XIII, entre ellos la encíclica *Inmortale Dei*. Por último, sentencia que todo el alboroto por la alocución de monseñor Holguín se debe a que los otros partidos temen que el Partido Católico alcance el poder y acabe con sus ilegítimas prebendas.

En el diálogo séptimo,³⁹⁹ Liborio, continuando con el tema del diálogo anterior sobre la participación del clero en la política, explica el mal que traería a la causa católica que los curas se metan directamente en asuntos políticos. Celso está de acuerdo con él y le dice que no es necesario que los curas hagan tal cosa ni que se metan de «capituleros»⁴⁰⁰ ni intervengan en «chanchullos políticos» ya que la bondad de la causa era suficiente. Liborio replica que si actúan honestamente, sin recurrir a los medios antes mencionados, nunca llegarían al poder y el partido católico desaparecería en poco tiempo. Celso contesta que para eso ha nacido el Partido Católico, para «abrir los ojos al pueblo e inculcarle el deber cívico de dar su voto con

³⁹⁸ Valmala, «Diálogo de actualidad: Rumbos saludables», *El Deber*, 15 de mayo de 1917, 2.

³⁹⁹ Valmala, «Diálogo de actualidad: ¡¡Los curas capituleros!!», *El Deber*, 20 de mayo de 1917, 2.

⁴⁰⁰ Los capituleros eran personajes de la política peruana del siglo XIX e inicios del XX que hacían propaganda a determinados líderes o partidos y trataban de ganar votos a cambio de favores, alcohol o comida.

conciencia, haciéndole ver la responsabilidad e sus actos en este sentido». Luego cita una pastoral de monseñor Holguín de 1914 en la que dice que el sacerdote:

...es la *luz del mundo*, es el maestro de los pueblos en todo lo que se relaciona con la Religión y la Moral, en todo lo que atañe a sus deberes de conciencia; luego, de ningún modo ni por consideración alguna, se puede dispensar de la obligación que le incumbe de adoctrinar a los ciudadanos en los deberes que, como tales, deben cumplir y de aconsejarles y dirigirles en la manera práctica de cumplirlos. Sin falta a las leyes de la caridad y de la prudencia cristiana, ni provocar innecesarios conflictos, debe, pues, el sacerdote ejercer el ministerio pastoral en el capo de la política, como en todos los demás [...] sin mendigar vanos honores ni lucros mezquinos, el sacerdote debe actuar en política con la mirada levantada, fija en el noble ideal que debe perseguir: la gloria de Dios y el bien de la Patria.

Empieza el octavo diálogo⁴⁰¹ con Liborio alegando que fundar un partido católico contraviene el espíritu evangélico, ya que Jesús dijo que su reino no era de este mundo, por lo que afirma que las cuestiones religiosas deben confinarse al ámbito privado. Celso responde que no se pretende dar a la Iglesia el control del Estado, sino solo el dominio espiritual «que impida al Estado salir de sus verdaderos y justos límites en el gobierno de sus súbditos». Y sentencia:

La Iglesia y el Estado son dos instituciones distintas, con carácter, fin y medios perfectamente definidos; pero que en la práctica no debe separarse ni menos estorbarse, sino completarse, como sabiamente enseña y demuestra León XIII en sus Encíclicas *Diuernum* del 29 de junio de 1881 e *Inmortale Dei* del 19 de noviembre de 1885.⁴⁰²

Se explica en este diálogo la visión católica tradicional de las relaciones entre Iglesia y Estado, enseñada por la Iglesia a lo largo de los siglos, pero que fue explicitada por León XIII en sus encíclicas ante el cada vez más fuerte embate de la cultura política heredera de la ilustración, triunfante en el siglo XIX. Celso explica que la autoridad política y la religiosa tienen fines distintos pero que deben colaborar en virtud de que el fin de la autoridad política encuentra su sentido en el fin trascendente que mueve a la autoridad religiosa. Así lo confirma al decir que: «Luego la Iglesia está constituida muy superior al Estado, y el mismo Estado, en cuanto que rige a los individuos, cae bajo el dominio espiritual de la Iglesia». Luego agrega que la Iglesia debe ejercer un dominio espiritual sobre las naciones en cuanto entidades morales y en los gobernantes, no solo en cuanto individuos, sino en cuanto gobernantes. Asimismo, afirma que no se puede escindir al ser humano en un ámbito público y privado y que la totalidad de este debe estar bajo la influencia de la Iglesia.

⁴⁰¹ Valmala, «Diálogo de actualidad: "Mi reino no es de este mundo"», *El Deber*, 30 de mayo de 1917, 2.

⁴⁰² Valmala, 2.

En este diálogo octavo, Celso explica que el Estado debe buscar el bienestar de los ciudadanos y por tanto facilitarles el cumplimiento de los propios deberes y el fin que tienen en cuanto hombres. Y que el Estado no puede dejar de considerar el deber de obediencia y sujeción de los ciudadanos a la Iglesia al dirigir la sociedad. Estas definiciones es el sustento de la noción clásica de bien común. Es decir, el bien común entendido como el bien propio de todo hombre en cuanto hombre y, por tanto, bien común de todos los hombres. No entienden pues, lo católicos arequipeños militantes de inicios del siglo XX, representados por don Celso, el bien común como bien público, ni como bien privado, ni como un conjunto de condiciones para el desarrollo de la persona; reducciones con las que se podría prescindir de lo espiritual en el ámbito público ya que su contenido material sería variable como la historia ha demostrado empíricamente.

En el noveno diálogo,⁴⁰³ publicado el primero de junio, se sigue con la misma materia. Liborio advierte que el Estado y la Iglesia tiene sus propios círculos de acción y no debe haber ningún tipo de influjo entre ambos. Celso replica que aceptar eso es querer que las sociedades se constituyan como si Dios no existiera y con esto se priva a las repúblicas de los bienes que trae la religión en cuando a la moral pública. Agrega que la política es un medio lícito y válido del que debe valerse la Iglesia para cumplir su misión salvadora:

Jesucristo es el Rey inmortal de los siglos. Cristo vence; Cristo reina; Cristo impera, y su reinado no ha de ser nominal e irrisorio, fuerza es que reine en la legislación de los Estados [...] ¿De qué nos serviría que nos afanásemos por difundir la Religión y darle vida intensa en los pueblos, si luego han de venir unos cuantos renegados que en la Representación nacional, en un santiamén y con cuatro leyes inconsultas, han de dar al traste con la obra de muchos siglos, como ha sucedido en Francia y México, y antes en Inglaterra, Alemania, etc.?

En el décimo diálogo,⁴⁰⁴ Celso explica que los liberales quieren darle un sentido tal a las palabras de Cristo que dicen «Mi reino no es de este mundo» que se recluya a la religión en el fondo de las conciencias. Ante esto señala el absurdo de creer que los individuos se deben enteramente a Cristo, pero que las sociedades, formadas por individuos, no. Luego enumera múltiples referencias de la biblia donde se contradice esta interpretación y explica como también ha sido contradicho por la historia. Concluye el diálogo explicando cómo se deben entender estas palabras, que Jesús no se refería al lugar en donde ejercía su soberanía sino al origen y naturaleza de esta.

⁴⁰³ Valmala, «Diálogo de actualidad: Que trata de lo mismo que el anterior», *El Deber*, 1 de junio de 1917, 2.

⁴⁰⁴ Valmala, «Diálogo de actualidad: Que termina la materia de los dos anteriores», *El Deber*, 11 de junio de 1917, 2.

Trata el undécimo diálogo⁴⁰⁵ sobre la derrota que sufrió el Partido Católico en las recientes elecciones parlamentarias y el carácter personalista de la política partidaria peruana. Ante Liborio que afirma que un partido como el Católico jamás podrá ganar en una situación como la peruana, Celso replica que es un trabajo a largo plazo el del Partido Católico que con su presencia se está educando cívicamente a los peruanos y se está planteando una alternativa al caudillismo. Que la derrota de las últimas elecciones fueron una derrota gloriosa: «Hemos hecho lo que debíamos, y Dios no exige más, Dios que nos manda luchar, no nos manda vencer».

Liborio, en el duodécimo diálogo,⁴⁰⁶ publicado el 25 de junio de 1917, argumenta que todas las citas al magisterio pontificio que ha usado Celso se refieren a la obligación de los católicos de defender la religión en el campo político, mas no dicen nada de un partido católico. Celso contesta que esto se debe a que ya en la mayoría de países existe un partido católico y que estos partidos son los medios más idóneos para defender la causa de la Iglesia en el ámbito político.

En el décimo tercer y último diálogo,⁴⁰⁷ Liborio afirma que ha escuchado decir que León XIII escribió en sus encíclicas que los católicos, como católicos, no deben meterse en política. Es importante anotar que esta afirmación es la misma que hizo (y repetirá constantemente) el entonces obispo de Chachapoyas y poco después arzobispo de Lima monseñor Emilio Lissón, quien, como veremos fue el principal opositor desde dentro de la Iglesia a la existencia de un partido católico. Celso responde a esto que: «en el curso de estos paliques político-religiosos, le he leído de S.S. León XIII y de S.S. Pío X, que prueban hasta la saciedad todo lo contrario de lo que le ha dicho este caballero, que por lo visto, hace más mal a la Religión que los impíos con sus ataques descarados» y explica que «lo que ciertamente dice S.S. León XIII, lo mismo que S. S. Pío X, es que a los católicos no es lícito defender ideales meramente políticos, cuales son, por ejemplo, la república, la monarquía, absoluta o constitucional, etc. etc; porque la Religión nada dice de las diversas formas de gobierno, pues ella está por encima de todo partido político». Pasa luego a explicar la absoluta necesidad de la intervención de los católicos en la política para defender y promover la causa de la Iglesia y cita magisterio leonino para darle fuerza a su afirmación. Sentencia que el no querer participar de las cosas públicas es una grave irresponsabilidad y una falta a los deberes de conciencia de los católicos. Contribuye a este argumento citando la encíclica *Libertas* de León XIII en la que dice que «Tomar parte en los negocios públicos [...] es honesto y aún más, la Iglesia

⁴⁰⁵ Valmala, «Diálogo de actualidad: Quijotadas», *El Deber*, 18 de junio de 1917, 2.

⁴⁰⁶ Valmala, «Diálogo de actualidad: Lo que se impone», *El Deber*, 25 de junio de 1917, 2.

⁴⁰⁷ Valmala, «Diálogo de actualidad: Cuestión de conciencia», *El Deber*, 30 de junio de 1917, 2.

aprueba que cada uno contribuya con su trabajo al común provecho y cuando alcance sus fuerzas defienda, conserve y haga prosperar la cosa pública».

Posteriormente, Liborio pregunta si hay obligación de conciencia para los católicos de formar en las filas del Partido Católico. Celso responde que él no dice tanto, pero que:

...según la doctrina de la Iglesia, expuesta por los teólogos casuistas, el católico, cualesquiera que sean sus opiniones políticas está obligado a dar su voto por los candidatos que sepa han de favorecer a la Religión, y si de los candidatos que luchan ninguno es verdaderamente católico, debe favorecer al menos malo, si ofrece garantías de que no ha de atacar a la Iglesia.⁴⁰⁸

Luego, Liborio pregunta si se puede pertenecer a un partido que no sea el Católico y Celso responde:

Pues se lo haré comprender en pocas palabras. Si Ud. se afilia a alguno de los partidos militantes en el Perú, en cierta manera se obliga bajo pacto de fidelidad política y por razones de disciplina a dar su voto y a favorecer con su influencia a los candidatos de su partido, que muchas veces se dará el caso de ser hostiles a su Religión. Naturalmente, que ante semejante conflicto, Ud. no sacrificará su conciencia para ser fiel a su partido; pero esto le acarreará mil compromisos y disgustos y tal vez ocasiones de faltar a su deber de creyente; porque el amor propio es, muy sutil, y fácilmente encuentra razones especiosas para evadir el cumplimiento del deber.

Terminan estos diálogos cuando Liborio se convence totalmente de la bondad y necesidad del partido católico y promete a Celso inscribirse en el luego de que este le diga: «¿Es Ud. católico? ¡Pues séalo del todo, y no a medias! ¿Ama Ud. su Religión? ¡Pues defiéndala en todos los terrenos, inclusive el político!».⁴⁰⁹

2.4.4. La oposición del arzobispo de Lima a la formación de un Partido Católico

A la muerte de monseñor García Naranjo, Emilio Lissón, nacido en Arequipa en 1872, fue promovido al arzobispado de Lima en 1918. Monseñor Lissón se opuso férreamente a la formación de un partido católico en el Perú, lo que explica, en parte, el fracaso del Partido Católico de Arequipa.⁴¹⁰

Aún antes de gobernar la arquidiócesis, cuando era obispo de Chachapoyas, monseñor Lissón se opuso en las asambleas episcopales de 1915 y de 1917 a la organización de un partido católico. En la de 1917 presentó un ruego: «Por hoy y mientras la Asamblea episcopal [no] determine otra cosa, los católicos, como

⁴⁰⁸ Valmala, 2.

⁴⁰⁹ Valmala, 2.

⁴¹⁰ La oposición de Lissón a la participación de los católicos como católicos en la política partidaria ha sido extensa y lúcidamente estudiada por Jesús ARA GOÑI, en su libro *La construcción de la Acción Católica en el Perú* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2019). Este autor ha revisado documentos del Archivo Secreto Vaticano donde el prelado expone claramente sus opiniones sobre el asunto, por lo que nos apoyamos principalmente en su investigación para redactar el presente apartado de nuestra investigación.

católicos, en el Perú no deben formar partido político». ⁴¹¹ Estas palabras se repiten casi sin variación en la carta pastoral que dirige al tomar posesión de la arquidiócesis de Lima, en la carta que escribe al recién nombrado nuncio, monseñor Giuseppe Petrelli, ⁴¹² y en la Exhortación Pastoral que dirige a sus fieles con motivo de los ataques de la prensa liberal al proyecto de consagrar la nación al Sacratísimo Corazón de Jesús de mayo de 1923. ⁴¹³

Según Ara Goñi, los argumentos de Lissón en la asamblea episcopal de 1917 fueron determinantes para el abandono de la idea del partido católico y la propuesta de la Liga Electoral. Entendida esta como una liga independiente de los partidos políticos pero que buscaba dirigir los votos de los católicos hacia representantes que protejan los derechos de la Iglesia. Esta quedaría definida en un acuerdo reservado de dicha asamblea:

Siendo manifiesta la conveniencia de agrupar y organizara debidamente, las fuerzas católicas, diseminadas al presente en la República, sin cohesión ni vinculación alguna, a favor de los altos intereses de la Religión y de la Patria, la Asamblea acuerda: Invitar a todos los católicos del Perú, sin distinción de partidos políticos, a la fundación de una liga electoral católica. ⁴¹⁴

La Liga Electoral, sin embargo, fracasó. No participó para las elecciones presidenciales de 1919 ni las convocadas por el presidente Leguía para la representación parlamentaria que redactaría la Constitución de 1920.

Asimismo, en la Asamblea Episcopal de 1927, el arzobispo quería que se aprobara el siguiente texto:

El Concilio provincial declara de conformidad con las instrucciones pontificias, que ni el clero, ni las asociaciones, ni instituciones católicas, ni los católicos como tales, forman en el Perú partido católico; que los católicos, ciudadanos, pueden afiliarse al partido político que según los dictados de su conciencia, y que en toda institución social, financiera o política deben dirigir sus actos por los principios de la religión católica. ⁴¹⁵

La proposición fue rechazada por once votos contra uno.

Las razones para su negativa a que se organice un partido católico la podemos encontrar en el informe que monseñor Lissón envió en 1921 al recién nombrado nuncio en el Perú, Giuseppe Petrelli. Este le consultó sobre el carácter que debía tener la acción católica. Sus argumentos en contra de la existencia de un partido

⁴¹¹ Citado en SARANYANA CLOSA y ARMAS ASÍN, *La Iglesia contemporánea en el Perú (1900-1934). Asambleas Eclesiásticas y Concilios Provinciales*, 128-29.

⁴¹² «Católicos, como católicos, es decir, dirigidos públicamente o privadamente por las autoridades eclesásticas, no deben formar, en el Perú, partido político». Citado en ARA GOÑI, *La construcción de la Acción Católica en el Perú*, 79.

⁴¹³ «Hemos declarado alguna vez y hoy lo repetimos: los católicos como católicos no forman partido político en el Perú, somos la nación católica peruana, somos una parte de la Iglesia universal». Citado en SARANYANA CLOSA y ARMAS ASÍN, *La Iglesia contemporánea en el Perú (1900-1934). Asambleas Eclesiásticas y Concilios Provinciales*, 148-49.

⁴¹⁴ Citado en SARANYANA CLOSA y ARMAS ASÍN, 135-36.

⁴¹⁵ Citado en SARANYANA CLOSA y ARMAS ASÍN, 174.

católico se basan en la forma en que concebía la realidad social del Perú y el sistema electoral peruano.⁴¹⁶

Para monseñor Lissón, el Perú era esencialmente un país católico y a la fe católica le debía su unidad por lo que era absurda la existencia de un partido católico, ya que los peruanos eran casi en su totalidad católicos. Además, la Constitución vigente, la de 1860, señalaba la confesionalidad católica del Estado. Según Ara Goñi, Lissón apostaba por la existencia de una «naturaleza peruana» en la que el catolicismo era parte esencial.

En la carta pastoral que monseñor Lissón dirige a sus fieles al tomar posesión de la arquidiócesis esgrime este mismo argumento:

[...] la masa ciudadana del Perú, en su totalidad, profesa la religión católica. Ahora bien: siendo el Perú un país católico, por constitución, por convencimiento y por tradición, no es posible que abandone su rol de nación católica para tomar el de un partido católico.⁴¹⁷

Por lo tanto, la creación de un partido católico o una Liga Electoral Católica sería contraproducente para los intereses de la Iglesia:

ya que favorecería la división entre las fuerzas católicas y la eventual construcción de un frente político, con la consiguiente pérdida de influencia de la Iglesia en la vida pública derivada del posicionamiento de los representantes a ambos lados del mismo.⁴¹⁸

En cuanto al sistema electoral peruano, Lissón se muestra como un buen conocedor de este, lo que le permitía afirmar que no existían posibilidades para el triunfo de un partido católico:

Por el carácter secundario del voto, porque carecían de la influencia necesaria, por ser poco instruidos y escasamente prácticos, por adolecer de falta de energía y, finalmente, por no querer sacrificar o exponer el dinero que se necesitaba para ganar una elección.⁴¹⁹

Lissón asegura:

Que el triunfo en las elecciones se debe no a los valores del sufragio sino a la acción positiva del Gobierno, al dinero que se invierte en la compra adherentes y en agasajos a ciertas autoridades y factores electorales y a la influencia política que se tenga para la consecución de poner en la Junta de Registro y Escrutadora, personas de plena confianza del régimen imperante, la que en realidad son quienes confeccionan la elección.⁴²⁰

Es por ello que monseñor Lissón desaconseja la creación de un partido católico y plantea otras soluciones: la coordinación de la acción de los católicos a través de las parroquias, el incremento de la labor formativa para que los católicos actuaran conforme a las enseñanzas de la Iglesia, la presencia del clero en todas las

⁴¹⁶ ARA GOÑI, *La construcción de la Acción Católica en el Perú*.

⁴¹⁷ Citado en ARA GOÑI, 76.

⁴¹⁸ ARA GOÑI, 80.

⁴¹⁹ ARA GOÑI, 77.

⁴²⁰ Citado en ARA GOÑI, 77-78.

manifestaciones de carácter nacional y la promoción de buenos candidatos para representantes al Congreso.⁴²¹

Con respecto a las parroquias, monseñor Lissón afirmó en *El amigo del Clero* del 1 de marzo de 1921:

La institución parroquial es la que, por voluntad divina, debe realizar en la sociedad la obra de la aplicación de la Redención de Cristo. La parroquia es, por excelencia, la organización católica universal perfecta y eficaz. Donde no hay vida parroquial debidamente organizada no hay cuerpo místico de Jesucristo ni espíritu eclesiástico.⁴²²

El arzobispo de Lima sugería crear consejos diocesanos de bienestar social y el Consejo de Bienestar Nacional que debía asesorar los centros diocesanos y orientar el voto católico.⁴²³ Planteaba, pues, que el movimiento católico se organizara a partir de las parroquias y tuviera un carácter social, caritativo y piadoso.

Gran parte de estos planteamientos se explican por la forma como monseñor Lissón concebía las relaciones entre la Iglesia y las autoridades. Monseñor Lissón consideraba que, en virtud del patronato concedido por la Santa Sede al gobierno del Perú en 1874 y la confesionalidad católica del Estado (sancionada en la Constitución), era imprescindible, y natural, la colaboración de las autoridades en las actividades y causas de la Iglesia. Entendía a la Iglesia peruana como inseparable del Estado, siendo el Perú una «nación católica». Esto a pesar de que la implementación de medidas secularizadoras, como la laicización de cementerios, la implementación del matrimonio civil y la tolerancia de culto, contradecía este postulado.

En 1919, se rompió el monopolio político civilista con el ascenso de Augusto B. Leguía como presidente de la República.⁴²⁴ Leguía, alejado de su antiguo partido, construyó un régimen autoritario sustentado por el apoyo político de la creciente clase media y el crecimiento económico sostenido por empréstitos del extranjero. Leguía se rodeó de figuras ultramontanas, como Pedro José Rada y Gamio o Carlos de Piérola,⁴²⁵ e inició un acercamiento a la Iglesia en la figura del arzobispo Lissón, que en buena medida fue uno de los puntales en los que se sustentó su régimen. Según César Sánchez Martínez:

El arzobispo de Lima, monseñor Emilio Lissón y Chávez reconoció que quizás no había existido, desde los gobiernos del Partido Demócrata a inicios del siglo, un gobierno mejor predispuerto para colaborar con la Iglesia. Una amplia renovación y construcción de

⁴²¹ ARA GOÑI, *La construcción de la Acción Católica en el Perú*.

⁴²² Citado en ARA GOÑI, 81.

⁴²³ ARA GOÑI, *La construcción de la Acción Católica en el Perú*.

⁴²⁴ Restaurado en 1914 por el golpe de estado del general Benavides al efímero gobierno de Guillermo Billinghurst.

⁴²⁵ César Félix SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «El gran empate: reflexiones sobre las relaciones entre Iglesia y Estado criollo en el Perú Republicano», *Fuego y Raya*, n.º 15 (2018): 101-49.

templos, mejoras en los seminarios y notorio impulso a las misiones marcarían una década de crecimiento exponencial en la vida apostólica de la Iglesia.⁴²⁶

Ara Goñi afirma que la presencia pública conjunta de las autoridades civiles y eclesiásticas durante el oncenio «fue ideada por el arzobispo como la principal estrategia para la difusión de un discurso basado en la esencia católica de la nación peruana o de la “natural unidad” entre patria y religión, Estado e Iglesia».⁴²⁷

2.4.5. La respuesta de monseñor Holguín y de los católicos de Arequipa

Frente a la postura del arzobispo de Lima respecto a la formación de un partido católico en la pastoral que dirigió a sus fieles apenas tomó posesión de la arquidiócesis, apareció en *El Deber* una editorial, el 26 de setiembre de 1918, titulada «Los católicos y la política».⁴²⁸ En ella, se expresa que «los que desean el aniquilamiento completo de la Iglesia» se esforzaron para darle a las declaraciones un alcance que no tienen. Para el editorialista de *El Deber*, los liberales se han afanado en concluir que no debe existir partido católico alguno porque no hay «nada más cómodo para el liberalismo que la Iglesia no intervenga absolutamente en la política de los pueblos; que los católicos dejemos el campo en completo abandono para que trabajen a sus anchas».

El Deber sostiene enfáticamente que no se debe prescindir de la participación política católica y que hay que tener en cuenta las disposiciones generales de la Iglesia y no confundirlas con su aplicación a situaciones concretas. Se asegura que «esto es lo que ocurre en el caso del Metropolitano y por eso decíamos que se habían alterado sus palabras o se les había dado un sentido más amplio del que realmente tienen». Que los católicos como católicos no intervengan en la política es opinión del arzobispo metropolitano, pero, aunque muy respetable, sostiene *El Deber*, es solo una opinión.

Según esta editorial, el arzobispo de Lima habría tenido sus razones para que no se organice un partido católico en Lima, pero las circunstancias eran distintas en Arequipa y esta opinión no destruiría el principio general marcado por la Iglesia de que los católicos deben intervenir en la cosa pública por todos los medios que sean idóneos. Se apoyan en el magisterio de León XIII y Pío X, que citan profusamente.

Además, se argumenta que los católicos tienen partidos políticos en otros países (Bélgica, España, Colombia, Chile, Italia, etc.) «y la Santa Sede no ha impugnado ese procedimiento ni privada ni públicamente». Concluyen resaltando la independencia que tenía el obispo de Arequipa del metropolitano sobre esta clase de asuntos: «además debemos dar todo el alcance que es menester a estos

⁴²⁶ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, 121-22.

⁴²⁷ ARA GOÑI, *La construcción de la Acción Católica en el Perú*, 78-79.

⁴²⁸ «El día: Los católicos y la política», *El Deber*, 26 de setiembre de 1918, 2.

principios de Derecho Canónico, vigentes conforme al Código; que los obispos tienen autoridad, ordinaria propia, dependiente solo de la Santa Sede, en sus respectivas diócesis y que las normas generales para cada nación emanan solo de los Concilios Provinciales».

A pesar de la argumentación que se hace desde *El Deber* en favor de la existencia del partido católico en contra de la opinión del arzobispo Lissón, el Partido Católico de Arequipa decayó hasta desaparecer muy poco después. Esto lo confirma monseñor Holguín en respuesta a una carta de monseñor Laurie, el nuncio que precedió monseñor Petrelli, en la que lo animaba a promover la participación de los católicos en la política partidaria en las elecciones de 1919:

Desde que [Lissón] manifestó su parecer opuesto al Partido Católico, los impíos batieron palmas y el Partido Católico de Arequipa se halló poco menos que en receso [...] Yo he prescindido hablar una palabra sobre el particular; no obstante los impíos me han calumniado torpemente [...] No estando pues organizados los católicos de por acá poco podrán influir en las elecciones de representantes, en las que indefectiblemente triunfarán los candidatos oficiales y los que *gasten mucho dinero*. No obstante lo que llevo dicho, por la recomendación de VE., haré lo que esté en mi mano en el sentido que VE desea; pero con tal reserva, que ni los católicos ni los impíos puedan decir que contrarío las opiniones del Sr Arzobispo, ni el autócrata Presidente de la República [José Pardo y Barreda (1915-1919)] que combato su gobierno.⁴²⁹

En 1921, luego del informe enviado por el arzobispo Lissón a monseñor Petrelli, el nuncio pidió a los obispos peruanos y otros connotados miembros del clero que respondan a una circular en la que les preguntaba su opinión sobre la creación de la Liga Electoral Católica que se había acordado en la asamblea de 1917.⁴³⁰ Monseñor Holguín respondió que la Liga Electoral propuesta en 1917 fue una solución de compromiso «[...] a iniciativa del Excmo. Sr. Nuncio que presidía Mons. Lauri (1917-1921), se adoptó el acuerdo relativo a la Liga Electoral Católica; en el cual yo salvé mi voto [se abstuvo]».⁴³¹ Agregó que consideraba «ilusorio» que la Liga electoral estuviera formada por personas de diferentes partidos políticos y que no se obtendrían representantes de la causa católica si no se organizaba un partido por lo que el partido católico era la mejor forma de intervenir en política y salvaguardar los derechos de la Iglesia.

Asimismo, en la respuesta a la circular de monseñor Petrelli, el obispo de Arequipa manifestó una opinión que refutaba los inconvenientes que había esgrimido el arzobispo Lissón para la creación de un partido católico en el Perú. Decía que los gastos económicos de las campañas no habían sido tan exorbitantes y que a pesar

⁴²⁹ Carta de monseñor Mariano Holguín a monseñor Lauri del 4 de febrero de 1919. Citado en ARA GOÑI, *La construcción de la Acción Católica en el Perú*, 71.

⁴³⁰ Fragmentos de las respuestas de los prelados y un interesante análisis de ellas también se encuentran en el libro de ARA GOÑI.

⁴³¹ ARA GOÑI, *La construcción de la Acción Católica en el Perú*, 90.

de que las elecciones eran controladas desde el poder ejecutivo no era imposible ganarlas, ya que, si había suficiente fuerza política, el poder del ejecutivo disminuía. Decía que el régimen tendría que tomar en cuenta a las masas católicas si se organizaban suficientemente. Así, «en las elecciones de Leguía y de los Dres. Rada y La Rosa para diputados por Arequipa [ambas en 1919], el oficialismo era absolutamente hostil y, embargo, aquí se obtuvo el más completo triunfo».⁴³²

Sobre la naturaleza católica del Perú, el obispo Holguín declaró que:

El que todos los peruanos sean católicos (esto es sean bautizados) y se casen católicamente y quieran que sus deudos aun los suicidas tengan sepultura eclesiástica, no ha sido impedimento para que se hayan sancionado leyes más radicales que las de otros países menos católicos que el nuestro, y que representantes elegidos por católicos, insulten impunemente las creencias de la inmensa mayoría de país.⁴³³

Esto estaba en consonancia con lo afirmado por el padre Rubén Berroa, director de *El Deber*, en respuesta a la circular de Petrelli, que denunciaba que la mayoría de los jóvenes alardeaban de su impiedad por más que fueran bautizados. Holguín argumentaba que la realidad contradecía el argumento de Lissón de que la naturaleza católica del Perú era suficiente y no era necesario una intervención directa en la política para defender y promover la causa de la Iglesia. Si bien no negaba la importancia absolutamente fundamental del catolicismo en la formación del Perú, Holguín, ante los abusos que se cometían contra la Iglesia y la creciente secularización de las instituciones, consideraba que era imprescindible un partido político que velara por esta «naturaleza católica» y la religión como el elemento articulador de la vida de los peruanos. Un partido que hiciera que las iniciativas políticas sean congruentes con la confesionalidad católica del Estado, que, aunque sancionada por la Constitución, venía siendo vulnerada con diferentes medidas.

Además, el comportamiento práctico de los católicos distaba mucho de las enseñanzas de la Iglesia, lo que agregaba una secularización cultural y de la vida cotidiana a la secularización de las instituciones. Esto ya lo había advertido en la pastoral que dedico a la «religión a medias» y en diversas alocuciones. Pero resaltaba monseñor Holguín que, si bien la instrucción era el primer paso para guiar al voto católico, no lo era todo, el partido era necesario.

El Partido Católico, sería según Holguín, una buena forma para luchar contra el indiferentismo religioso: «Precisamente la lucha por nuestros sagrados ideales es la mejor manera de forjar los caracteres; la organización de las fuerzas católicas haría cobrar ánimo a los cobardes y les inspiraría valor para despreciar los respetos humanos».⁴³⁴

⁴³² ARA GOÑI, 86.

⁴³³ Citado en ARA GOÑI, 87.

⁴³⁴ Citado en ARA GOÑI, 88-89.

Esto había pasado en las elecciones en las que participó el Partido Católico, monseñor Holguín lo relata en la respuesta a Petrelli:

Apenas fundado el partido católico en Arequipa, y cuando no se había organizado en todas las provincias, llegaron las elecciones de Representantes; el oficialismo solicitó al Partido Católico para proceder de acuerdo; pero fue dilatando maliciosamente el arreglo con diferentes pretextos, hasta que con el apoyo escandaloso de las autoridades e instituciones oficiales, obtuvo mayoría en la Junta de mayores contribuyentes. De ahí provino que nuestros candidatos no alcanzaran el triunfo; pero los católicos lucharon en las ánforas hasta el último, no obstante las hostilidades de todo género del oficialismo; fue una derrota gloriosa.⁴³⁵

Holguín tampoco está de acuerdo con la forma de promover la acción social de los católicos que propone Lissón:

Se debe organizar la Acción Social [...] debe ser adecuada al medio ambiente en que se debe actuar [...] lo que es conveniente y aún necesario en la Arquidiócesis no lo será en esta diócesis y otras parecidas. Es un error querer trasplantar entre nosotros instituciones extranjeras, buenas en otros países pero inadaptables en el nuestro. Es indudable la necesidad de organizar la clase obrera; si en todo Lima apenas se ha logrado fundar muy contadas sociedades obreras ¿será posible fundarlas en cada parroquia y en las de las otras diócesis? Los Consejos de Bienestar Nacional, institución norteamericana, figuraban en el programa de la Asamblea de 1917 y debían ocuparse de higiene doméstica y civil, de inmigración, relaciones internacionales [...] Entiendo que fueron desechadas [...] En lugar de impulsar instituciones exóticas, se debería dar nuevo impulso a esta [La Unión Católica de Caballeros] que tiene ya méritos adquiridos. Con solo cambiar el nombre no se conseguirán nuevos adeptos.⁴³⁶

Se encuentra, además, en esta carta a monseñor Petrelli un resumen de las actividades de monseñor Mariano Holguín en la promoción de la participación de los católicos en la política partidaria:

Cuando en 1913 el Congreso sancionó la tolerancia de cultos, aproveché de la honda conmoción que causó este rudo golpe contra la unidad religiosa del Perú para hacer un llamamiento a los católicos de Arequipa a fin de organizar el Partido Político Católico. Más de dos mil ciudadanos concurren a la primera reunión llenos de febril entusiasmo; se publicó la Declaración de Principios, se organizaron las Juntas Directivas; se dirigieron circulares a las demás diócesis de la República estimulándolas a que siguieran este movimiento, y en algunas como Cuzco y Ayacucho, se organizó el partido. En la Cuaresma de 1914 publiqué una Instrucción Pastoral sobre tan importante materia [...] hice escribir una serie de artículos-jocosos serios en el diario católico de esta ciudad [...] [93] los hice reproducir en más de dos mil folletos [...] En la asamblea episcopal de 1917 propuse que tomaran los Sres. Obispos acuerdos para la organización definitiva del Partido Católico, pero el Ilmo. Mons. Emilio Lissón, entonces obispo de Chachapoyas hizo entonces la más tenaz resistencia aduciendo razones que no es del caso reproducirse [...] la mayoría de los Obispos accedió a las insinuaciones de Mons. Lissón [...] Pocos días

⁴³⁵ ARA GOÑI, 93.

⁴³⁶ Citado en ARA GOÑI, 102.

después de tomar posesión de la Sede de Lima [en 1918], Mons. Lissón hizo por la prensa la declaración oficial de sus opiniones al respecto [Los católicos, como católicos, no deben formar en el Perú partido católico] [...] los católicos de Arequipa, no queriendo parecer opuestos al Metropolitano, liquidaron el Partido y se declararon en absoluto receso, como permanecen hasta ahora.⁴³⁷

Se encuentran pues en Lissón y Holguín dos formas de acercarse a la modernidad política y entender cómo deben darse, en este contexto, las relaciones entre Iglesia y Estado.

Lissón cree que la confesionalidad católica del Estado y el que la casi totalidad de los peruanos sean bautizados es suficiente dique para los intentos de un pequeño grupo de radicales de atentar contra la «esencia católica del Perú». Así lo manifiesta en la «Exhortación pastoral del Ilustrísimo y Reverendísimo señor arzobispo Lima, con motivo de los ataques de la prensa liberal al proyecto de consagrar la nación al Sacratísimo Corazón de Jesús de mayo de 1923», en la que, respecto al deseo de la prensa liberal de la separación Iglesia Estado, dice: «Bien pueden quererlo. Pero mientras rija la constitución que nos rige, el Estado protege la Religión Católica y patrocina todos actos públicos de ella».⁴³⁸ Para Lissón, era «indispensable contar con la protección oficial del Estado»,⁴³⁹ protección que logró durante el oncenio de Leguía. Mantenía una visión de las relaciones Iglesia-Estado como si la Cristiandad se mantuviera incólume, como si no estuviera vigente una cultura política absolutamente distinta, la proveniente de la Ilustración, de fuerte carácter inmanentista, en cuya lógica se entendía a sí mismo el Estado peruano.

Holguín, por su parte, más cercano a la realidad de la época sabe que la confesionalidad católica del Estado está solo en el papel y que el hecho de que la absoluta mayoría de peruanos sea bautizada no significa nada si estos no cumplen con los deberes de conciencia que les exige su fidelidad a la Iglesia. Holguín es consciente de que ya no se viven los tiempos de la Cristiandad, que la secularización de la cultura es una realidad evidente y que es necesario restaurar la civilización cristiana mediante la acción decidida del clero y del laicado militante. El «restaurar todo en Cristo» de San Pío X, a quien Holguín profesaba una especial devoción, como se nota en las múltiples citas a su magisterio.

Iberico afirma que la promoción de partidos católicos por parte de Holguín es un rasgo de su aceptación de la modernidad y la democracia. Sin embargo, es necesario hacer la distinción entre democracia como forma de gobierno (o democracia clásica) y democracia como sustento del gobierno (o democracia

⁴³⁷ ARA GOÑI, 93-94.

⁴³⁸ Citado en SARANYANA CLOSA y ARMAS ASÍN, *La Iglesia contemporánea en el Perú (1900-1934). Asambleas Eclesiásticas y Concilios Provinciales*, 148.

⁴³⁹ Klaiber citado en SARANYANA CLOSA y ARMAS ASÍN, 150.

moderna). Mientras que la democracia clásica se entiende simplemente como «la búsqueda de la verdad política en el concurso de muchos»,⁴⁴⁰ para la democracia moderna las comunidades políticas se forman exclusivamente por la voluntad de los hombres por tanto los estados se deben solo a esta voluntad, dejando de lado cualquier elemento trascendente. No se entiende ya a las comunidades políticas como una exigencia de la naturaleza social de los hombres, y que por tanto tienen que acomodarse a esta; sino que se entienden como una pura determinación de sus voluntades. El poder y la legitimidad se encuentran únicamente en la voluntad popular y esta es el sustento de los gobiernos. La democracia moderna implica voluntarismo político e inmanentismo.

Si bien, en la época de León XIII hubo un acercamiento a la democracia, se entendía esta como una forma de gobierno, no como el sustento del gobierno, como lo demuestran las encíclicas *Sapientiae, Libertas, Inmortale Dei*, entre otras. Así también, en las alocuciones de Holguín, en sus pastorales, en los textos que hizo publicar como los *Diálogos jocosos* y en sus enseñanzas reflejadas en la labor del movimiento católico de Arequipa es constante su afirmación del origen divino de la autoridad, la naturaleza social del hombre y por tanto la necesaria existencia de las comunidades políticas, y la supremacía de la Iglesia sobre la autoridad política. Por ello es evidente que entiende la democracia simplemente como forma de gobierno, a pesar de que también es consciente que sus rivales la entienden de diferente manera. En ese sentido, la promoción de la participación en la política partidaria de los católicos por parte de Holguín no implicaría la aceptación de la democracia moderna ni de la modernidad, es más, es vista como un medio para combatirla y convertirla en una democracia clásica que encuentre su sustento en lo trascendente.

2.4.6. *La Unión Popular y el auge del socialcristianismo*

Hacia mediados de 1930, el descontento contra el régimen de Leguía se acentúa gravemente. Las acusaciones de corrupción, el marcado autoritarismo del gobernante y la crisis económica en que se había sumido el país, agravada por el colapso de la Bolsa de Nueva York, hacen prever un desborde popular. El 22 de agosto de 1930, se levanta al mando de la guarnición de Arequipa el comandante Luis Miguel Sánchez Cerro. El manifiesto del golpe es escrito por José Luis Bustamante y Rivero, miembro de una familia ligada a la causa católica y reconocido abogado arequipeño, que quince años después llegaría a ser presidente del Perú. En este manifiesto se denuncia la corrupción y el autoritarismo del régimen de

⁴⁴⁰ Danilo CASTELLANO, «De la democracia y de la democracia cristiana», en *La tradición política católica frente a las ideologías revolucionarias* (Madrid: Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2019), 111.

Leguía y se promete moralizar y normalizar la vida institucional y económica del Estado.

La caída de Leguía arrastra la del arzobispo Lissón, quien renuncia a la arquidiócesis y se retira a Roma. A inicios de febrero de 1931, monseñor Holguín es nombrado Administrador Apostólico de Lima. La intensa relación del presidente depuesto con el arzobispo de Lima y la posición que la Iglesia tenía durante su régimen provocó un clima de rechazo contra esta. El día del levantamiento de Sánchez Cerro, fueron quemadas en Arequipa las instalaciones del diario católico *El Deber*. El 8 de octubre de 1930, la nueva junta de gobierno, presidida por Sánchez Cerro, levantó las observaciones y promulgó la ley de matrimonio civil obligatorio y divorcio absoluto, que había sido encarpetada por Leguía durante todo su régimen. Poco tiempo después se establece la exclusión del derecho de sufragio del clero. Estos acontecimientos preocuparon a la jerarquía eclesiástica y a los miembros del movimiento católico.

Asimismo, en el gobierno de Leguía se dio una considerable alza de los sectores medios y obreros fruto de la renovación económica producida por un desarrollo capitalista acelerado. Este incremento de la dinámica social, la creciente movilización política de los nuevos sectores y la ampliación del derecho de voto con el nuevo estatuto electoral de 1931 conllevó el ocaso de los partidos tradicionales y la aparición de los primeros partidos de masas: el Partido Aprista Peruano y la Unión Revolucionaria. El Partido Aprista Peruano, fundado por Víctor Raúl Haya de la Torre, tuvo una amplia acogida en sindicatos y universidades y se constituyó, sin adoptar plenamente el marxismo, como el primer partido de izquierda revolucionaria en el Perú. La Unión Revolucionaria, que en un inicio sirvió únicamente como plataforma para la candidatura de Sánchez Cerro, adoptó una suerte de populismo de derecha. A la muerte de su caudillo en 1933, adoptó plenamente la ideología fascista bajo el mando de Luis A. Flores. Estos partidos entre los que se polarizaría la sociedad peruana de los años treinta tenían compartían una fuerte tendencia estatizante. Asimismo, el Partido Aprista fue, en los años treinta, abiertamente anticlerical y partidario de un estado ateo. Por parte de la Unión Revolucionaria, si bien Sánchez Cerro se declaraba un ferviente católico, muchos de los integrantes de su partido eran masones y contrarios a la influencia de la Iglesia en la vida pública peruana.⁴⁴¹ Ambos partidos serían los principales contendores en las elecciones que se llevaron a cabo a fines de 1931.

En la alocución que monseñor Holguín hace al tomar posesión de la arquidiócesis como administrador apostólico, el tres de febrero de 1931, afirma:

⁴⁴¹ CUBAS, «La Iglesia frente a la crisis de la década de 1930 en Perú: catolicismo social, movimientos revolucionarios y cambio constitucional».

Los tiempos presentes, señores, son calamitosos; los enemigos de la Santa Iglesia ponen en juego todos los recursos que les sugiere el infierno para perder las almas; la propaganda del error y de la inmoralidad es cada día más intensa; por eso es un deber premioso hacer esfuerzos generosos para contrarrestar las invasiones de ese torrente devastador...⁴⁴²

Monseñor Holguín, encabezó los intentos de la Iglesia peruana para hacer frente al embate de esta nueva ola anticlerical.⁴⁴³ Bajo su liderazgo se fortaleció la participación del laicado militante y se formó un clima propicio que desembocaría en la fundación de la Acción Católica peruana en 1935. En la alocución al tomar posesión de la arquidiócesis, luego de motivar a los sacerdotes para cumplir como deben con su misión para salvar a la sociedad, invoca a los laicos: «Y vosotros aguerridos soldados del Apostolado Seglar, retemplad vuestro ánimo generoso; ver que las filas del Sacerdocio están muy enrarecidas, acudid vosotros, gloriosos guerrilleros a suplir esa deficiencia». Luego menciona especialmente a las socias de la Unión Católica de Señoras y termina la alocución exhortando a toda su grey: «Todos, pues, amados hijos, trabajemos entusiastas por promover la gloria de Dios, la cultura cristiana de la sociedad y el progreso de la Patria».

Este clima de animadversión contra la Iglesia, la nueva dinámica electoral que se produjo por la creación de un órgano electoral (el Jurado Nacional de Elecciones) no dependiente del poder ejecutivo y la aparición de grandes masas de electores propició la organización del partido Unión Popular. Según Klaiber, este fue el partido católico más importante que surgió en el Perú.

El 28 de diciembre de 1930, Carlos Arenas y Loayza⁴⁴⁴ juntos a los directivos del Centro FIDES⁴⁴⁵ y del semanario *Verdades*,⁴⁴⁶ entre quienes destacan Gerardo Alarco (quien fue ordenado sacerdote en 1942 y fue uno de los introductores de la *Nouvelle Theologie* en el Perú), César Arróspide de la Flor, Carigin Allison y otros; convencidos de la necesidad de un partido que responda a los principios social cristianos,⁴⁴⁷ convocaron la primera asamblea organizativa del nuevo partido a la que asistieron profesionales ligados al movimiento social cristiano junto con

⁴⁴² Citado en «La ceremonia religiosa de ayer en la basílica», *El Deber*, 4 de febrero de 1931, 6. *El Deber* lo cita, a su vez, de *El Comercio*.

⁴⁴³ En es sentido, la carta pastoral del episcopado peruano de 1931, cuya primera firma es la del obispo de Arequipa y administrador apostólico de Lima, empieza con: «En los momentos actuales, el Episcopado peruano, que está viviendo días de angustia por las propagandas y amenazas, contra la Religión que en alarma a los pueblos...». EPISCOPADO PERUANO, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano a los Venerables Cabildos, Clero y Fieles de la República, sobre problemas de orden religioso social*, 3.

⁴⁴⁴ Exdirigente de la Unión Católica y fundador de la Universidad Católica.

⁴⁴⁵ Una suerte de centro de reflexión, fundado en 1930, en el que se discutía los problemas nacionales a la luz del magisterio social de la Iglesia.

⁴⁴⁶ El semanario *Verdades* era una publicación de «combate», editada por los miembros de FIDES.

⁴⁴⁷ PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*.

empleados y obreros miembros de las cofradías de Lima y otras asociaciones laicales.⁴⁴⁸

El semanario *Verdades* saludó así el acontecimiento:

Por fin, y a iniciativa de varios millares de obreros de esta capital, aparecerá en nuestra arena política un partido principista con un programa definido en el que junto con el puntillazo a las oligarquías, a los abusos del poder y al centralismo nefasto, se presentará la solución racional y única de todos los conflictos y se trazará el rumbo a la reforma social por medios de una legislación sabia, avanzada y, para resumirlo todo en una sola palabra, cristiana⁴⁴⁹

En la segunda asamblea, realizada el 4 de enero de 1931, se escogió el nombre Unión Popular, que según Planas⁴⁵⁰ y Cubas,⁴⁵¹ es muy probable que haga referencia al Partido Popular Italiano.⁴⁵² Este aspecto tiene una particular importancia porque a lo largo de sus pronunciamientos, la Unión Popular muestra los vínculos que tiene con los partidos católicos europeos que, siendo independientes del clero, tratan de aplicar la doctrina social cristiana en sus respectivos países. En esta segunda asamblea también se aprobaron los estatutos, se abrió el registro de militantes y se eligió presidente del partido a Carlos Arenas y Loayza.

El 18 de enero del mismo año, se produjo la tercera asamblea, en la que se celebraron algunas conferencias para explicar los principios social cristianos que daban forma al programa del partido y la experiencia socialcristiana en Europa. En la crónica que se hace de la conferencia a cargo de Cargin Allison sobre estos temas, el semanario *Verdades* dio cuenta de que el expositor:

Citando el ejemplo de los católicos belgas, franceses y alemanes, demostró cómo era necesario contar en el Perú con legisladores católicos para que los verdaderos principios democráticos reinasen entre nosotros y nuestra legislación incorporase en su seno las grandes conquistas sociales, en beneficio de la masa trabajadora que los católicos de todo el mundo han hecho realidad.⁴⁵³

Como ya se vislumbra, el nuevo partido tiene un fin más de regeneración social que apologético. Ya no es su principal objetivo la defensa de la causa católica frente a los embates modernos, sino la construcción de un orden social cristiano en el que reine la justicia.

Esta tercera asamblea concluyó intempestivamente, mientras los asistentes se disponían a firmar el Manifiesto-Programa, cuando la policía intervino deteniendo a

⁴⁴⁸ Sobre la procedencia social de los miembros del partido, KLAIBER (1983) señala que, si bien la dirigencia del partido está ocupada por intelectuales de clase media, la gran mayoría de los asociados son obreros provenientes de las cofradías tradicionales.

⁴⁴⁹ Citado en PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*, 58.

⁴⁵⁰ PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*.

⁴⁵¹ CUBAS, «La Iglesia frente a la crisis de la década de 1930 en Perú: catolicismo social, movimientos revolucionarios y cambio constitucional».

⁴⁵² Fundado por Luigi Sturzo en 1919.

⁴⁵³ Citado en PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*, 60.

los asistentes alegando que se trataba de un complot comunista. Más de doscientos partidarios y trece frailes (la asamblea se llevaba a cabo en un convento) fueron conducidos a la comisaría. El asunto, al poco tiempo, quedó aclarado y las autoridades ofrecieron las disculpas del caso.

En la edición del 12 de febrero de 1931 de *El Deber* se publica la noticia de su creación en Lima y se transcribe su manifiesto-programa. La noticia se titula «En Lima los elementos conservadores constituyen una nueva agrupación cívica»⁴⁵⁴ (aunque como se verá luego, la Unión Popular rechazó el calificativo de conservadora). Los redactores de *El Deber*, en la introducción de este manifiesto, dicen que «ninguno de los problemas nacionales de la hora presente ha sido preterido, y todos ellos están contemplados a la luz de las puras doctrinas del catolicismo y de las más avanzadas ideas sociológicas».

El programa de la Unión Popular, que se lee en *El Deber*, proponía un senado funcional (los senadores representan diversos sectores del país como agricultura, comercio, industria, obreros, empleados, etc.), un poder judicial independiente del ejecutivo (solo el senado debía encargarse de elegir a los magistrados de la Corte Suprema) y la autonomía de las municipalidades. Con respecto a las relaciones entre Iglesia y el Estado afirmaba que «como la Nación representada por la inmensa mayoría de los peruanos, profesa la Religión Católica, el Estado debe protegerla y el poder político mantener relaciones de inteligencia con el religioso, sin mengua de la independencia en las respectivas esferas». También exigía que los funcionarios públicos no sean cambiados por los deseos de los gobernantes, sino que tengan un carácter técnico y sean estables. En el programa se rechaza todo tipo de imperialismo, incluso el económico. Es por eso que se exige la nacionalización de las fuentes de producción (como las del subsuelo).

En cuanto al régimen de propiedad se establece que «debe ser tal que haga fácil la subsistencia de todos y otorgue al hombre oportunidad de adquirir esa propiedad, ocasión de ejercitar sus derechos, cumplir sus deberes y gozar de los beneficios de la civilización». Asimismo, se quería remediar las anomalías que existían en el campo en cuanto a la propiedad, como la excesiva concentración de la tierra que generaba una suerte de proletariado rural. El programa establece que el Estado debe tener el derecho de expropiar previa indemnización. También se debe garantizar la estabilidad y desarrollo de las propiedades de las comunidades indígenas y revisar los actos jurídicos que las hayan perjudicado. Estas propuestas están inspiradas por el principio del destino universal de los bienes de la doctrina social de la Iglesia.

⁴⁵⁴ «En Lima los elementos conservadores constituyen una nueva agrupación cívica», *El Deber*, 12 de febrero de 1931, 6.

Por otro lado, el programa exige el fomento de la moral pública, así como la estabilización de la familia manteniendo la indisolubilidad del matrimonio y creando el patrimonio familia inalienable. Se plantea promover la difusión de la educación (especialmente sobre los indígenas) en forma amplia y sin que el Estado imponga trabas. Se rechazó la educación laica y se promovió la libertad de enseñanza en todos sus grados. El programa propone la ampliación e intensificación de la asistencia médica por el Estado y la promoción de la vivienda como garantía social. En cuanto al régimen penitenciario, se formula que la pena no solo debe servir como sanción, sino como regeneración del delincuente. Adicionalmente, el programa plantea descongestionar el sistema administrativo y económico mediante la creación de Consejos Regionales (representativos de los gremios y elegidos por ellos). Otra propuesta es la modernización y humanización del sistema tributario, «conjuntamente con robustecer la capacidad económica del Estado, la carga tributaria no succione las fuerzas vitales de los contribuyentes y se reparta más equitativamente, liberando a los padres de familia numerosa y recayendo con más fuerza sobre las líneas de mayor resistencia». En cuanto al control del presupuesto, este debería estar a cargo de funcionarios que dependan del Legislativo y del poder Judicial, no del Ejecutivo. También se plantea el proteccionismo de la industria interna.

Ante una nueva realidad electoral y teniendo en cuenta las particularidades y experiencia del sistema electoral peruano, se exige el carácter secreto del voto, la inhibición del ejecutivo de participar en el proceso electoral, la representación de minorías y el sufragio femenino.

Por último, uno de los temas más innovadores para la política peruana y que es enriquecido especialmente desde el magisterio de la Iglesia y la reflexión de autores católicos es la promoción del trabajo. Además de exigir el derecho de sindicarse, el derecho de huelga, la jornada de ocho horas, el descanso dominical, la igual retribución sin distinción de sexos en igual trabajo, se propone garantizar el salario vital, que comprenda la subsistencia del trabajador y su familia, además de un seguro contra riesgos de accidente, enfermedad, vejez, maternidad y desocupación voluntaria. En el programa se afirma que la Justicia exige que los salarios aumenten si la ganancia de la empresa es mayor por alguna eventualidad. Así también uno de los postulados del partido es la participación de los trabajadores en las utilidades de las empresas y en la emisión de acciones.

Los redactores de *El Deber* resaltan que la Unión Popular surge luego de la desaparición o receso de los partidos tradicionales y el carácter agotado de sus ideologías, desfasado con respecto a las corrientes de opinión de la época y al contexto peruano de entonces. Destacan también que el programa de la UP no es

de izquierda, pero toma lo más noble y justo de los modernos postulados sociales y se acomoda a la realidad peruana. Este programa «encarna la aspiración unánime de la nación, está en armonía con la realidad nacional, contemplando todos los problemas vitales y consulta los anhelos más fervientes de bienestar y progreso».

Es importante destacar la relación que existe entre el nuevo partido y el Partido Católico de Arequipa. Por un lado, ambos surgen ante la amenaza de la Iglesia⁴⁵⁵ y ante un cambio en el panorama electoral peruano.⁴⁵⁶ Otro punto que tienen en común ambos partidos es el rechazo del apelativo «conservador». En el número 14 del semanario *Verdades* se responde a un artículo en el diario *El Perú* en el que se acusaba a la UP de ostentar un «cerrado conservadurismo»:

Los católicos del Perú no aceptamos en forma alguna que, en materia política, se nos clasifique en la extrema derecha ni como afiliados a un conservadurismo cerrado. Todas las grandes conquistas del derecho social han sido defendidas en el mundo entero por católicos, e implantadas por ellos, y solo por ellos, cuando han sido gobierno.

El conservadurismo cerrado y la extrema derecha de la política peruana han estado siempre encarnados en partidos cuyos principios y cuyos métodos somos los católicos los primeros en censurar y en combatir. Nosotros estamos puros y limpios de ese conservadurismo y se derechismo

Es innecesario que digamos más porque el manifiesto de la Unión Popular deja a nuestra derecha, pero a muy a nuestra derecha, a grupos como los de la Acción Republicana y el Social Nacionalista se auto-consideraban izquierdistas en el orden político.⁴⁵⁷

Pero mientras que el Partido Católico daba unas ideas bastante generales de la necesaria renovación de la política peruana, la Unión Popular esboza un claro programa de un marcado tinte reformista, de acuerdo a los lineamientos del magisterio eclesiástico sobre los problemas sociales, que busca construir una sociedad corporativa y democrática. Su programa está inspirado en la doctrina social de la Iglesia y contiene reivindicaciones más tradicionales como la oposición al divorcio y la crítica al comunismo.

Otro aspecto en el que coincide la Unión Popular con el Partido Católico de Arequipa es en el rechazo del indiferentismo político, del caudillismo y el llamamiento a una política principista. En el número 11 del semanario *Verdades* se da noticia de la creación del partido, en la editorial se condena al abstencionismo político y se resalta la necesidad de un partido que haga «flamear a todos los vientos la bandera

⁴⁵⁵ En la edición de *El Deber* del 12 de febrero de 1931 se lee: «El sectarismo de la política en asuntos religiosos obliga a los católicos a defender su credo con las armas legítimas que les concede la ley; una de ellas es el voto y la representación en la Asamblea Constituyente».

⁴⁵⁶ En el caso del Partido Católico, como ya se ha visto, la amenaza venía dada por la introducción de la libertad de cultos y el nuevo panorama electoral, por la ruptura (aunque fuera fugaz) del monopolio político del partido civil debido a la asunción de Billinghurst como presidente del Perú.

⁴⁵⁷ PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*, 76.

de las ideas y de los principios salvadores de nuestra democracia».⁴⁵⁸ Ahí también, se señala:

No se pregunte quién es su jefe ni quiénes los hombres que lo dirigen. No es la plataforma sobre la que va a encaramarse un nuevo caudillo. Es jefe del partido la idea; son sus dirigentes los principios y todos los hombres afiliados a ese partido [...] no son más que los servidores de esos principios y los defensores de esa idea.⁴⁵⁹

El nuevo partido no tardó en ganarse la animadversión de sus adversarios. En un artículo titulado «la conversión de las derechas», Rómulo Meneses, en la revista *APRA*, denunció que los avances en cuestiones sociales del programa de la Unión Popular eran copiados de los planteamientos del Partido Aprista. Gerardo Alarco contestó, en un artículo titulado «La conversión de las izquierdas», en el semanario *Verdades*, que esto no era cierto, que todo el programa social de la Unión Popular proviene de documentos pontificios y textos católicos y señaló los puntos en los que la Unión Popular se alejaba del APRA. Sobre todo, señaló que el APRA tenía, a diferencia de la UP, un fuerte carácter estatista.

En lo que respecta a la actividad de la Unión Popular en Arequipa, según informa la edición de *El Deber* publicada el 3 de agosto de 1931, el partido fue instalado el domingo 2 de agosto de 1931 mediante una Asamblea que se llevó a cabo en el segundo piso del teatro de Arequipa. El primero en tomar la palabra fue José María A. Corzo que dio cuenta de los trabajos preliminares para la instalación del partido en Arequipa. Luego de él, habló Roberto Chocano, quien hizo un bosquejo del panorama político del Perú y el desfase que había sufrido los partidos políticos tradicionales para luego pasar desarrollar la aparición de la Unión Popular y la necesidad de un partido formado por ciudadanos de orden unidos «en estrecha solidaridad democrática» para encauzar «la política hacia el progreso y bienestar generales». Resalta Chocano que la Unión Popular es un partido que no rompe con la tradición, pero que toma lo bueno y justo de los modernos postulados sociales, «cuya realización más bien persigue en forma evolutiva». Prosiguió explicando los aspectos del programa de la Unión Popular y concluyó afirmando que los que forman el partido o hacen con espíritu de sacrificio, por el bien de la Patria y no para beneficio personal.

Es interesante resaltar como Chocano, al igual que los partidarios de Lima, destaca la importancia de la actuación de los buenos ciudadanos en política, aclarando que «ya no es tiempo de seguir siendo presa de la inercia cívica». Este aspecto que se repite constantemente en los pronunciamientos de la UP, es muy similar, como ya anotamos, al llamamiento que hacían los promotores del Partido Católico quince

⁴⁵⁸ Citado en PLANAS, 57.

⁴⁵⁹ Citado en PLANAS, 58.

años antes cuando decían que es un deber del católico participar en política por el bien de la Iglesia y de la Patria.

Luego del discurso de Chocano, se dispuso la elección de los comités, saliendo elegido Alfredo López de Romaña como presidente del Comité Departamental; Pedro José de Noriega, vicepresidente del mismo; José María A. Corso, presidente del Comité Ejecutivo, y Manuel E. Echegaray, presidente del Comité de Propaganda. Garreaud señala que existe una continuidad entre la Unión Popular y el Partido Católico que se manifiesta en miembros que participaron en ambos, como Roberto Chocano o Carlos Bouroncle.⁴⁶⁰

Klaiber señala el hecho de que la mayoría de cargos directivos de la Unión Popular en Arequipa están ocupados por directivos de la «Liga de Hacendados».⁴⁶¹ De esto concluye que las ideas de los fundadores de la Unión Popular en Lima, de un marcado corte reformista, eran distintas que las de los del grupo arequipeño. Señala que para los de Arequipa, el catolicismo significa orden y tradición y «se convirtió en una expresión ideológica de la lucha para fortalecer su control económico y político de la región»,⁴⁶² mientras que para los de Lima, el catolicismo es justicia social y democracia. Sin embargo, nada en nuestra investigación nos lleva a concluir esto. Los pronunciamientos de la Unión Popular de Arequipa y las noticias halladas en *El Deber* sobre su actividad nos llevan a afirmar que entre los miembros de Arequipa y los de Lima no existió ninguna diferencia ideológica sustancial, agregando que el reformismo de la Unión Popular, aunque no tan acentuado y concreto, ya se encuentra en el regeneracionismo del Partido Católico fundado en Arequipa.

El 4 de setiembre, el Comité Departamental de Arequipa de la Unión Popular, lanzó un manifiesto,⁴⁶³ en el que, además de reiterar la importancia de que la política se guiara por principios y denostar la política caudillista, define la actitud del partido respecto a las candidaturas de representantes a la Asamblea Constituyente. Primero señala que la elección de los representantes en la Constituyente era más importante que la elección del presidente porque ellos guiarán la reorganización del Estado y también elegirían al presidente si ningún candidato alcanzara los votos requeridos.

Urge, por lo tanto, decidirse a enviar a la Asamblea Constituyente a hombres de reconocida probidad, de notoria ilustración, de patriotismo comprobado, capaces de poner los cimientos de la reconstitución política del Estado sobre principios sanos y adecuados a la realidad nacional, y no con ideologías exóticas, extravagantes, utópicas, disociadoras, como son las que preconizan algunos reducidos sectores de opinión.

⁴⁶⁰ GARREAUD, *La acción social y política de los católicos arequipeños*, 2015.

⁴⁶¹ KLAIBER, «Los partidos católicos en el Perú».

⁴⁶² KLAIBER, 167.

⁴⁶³ «La "Unión Popular" habla al patriotismo de Arequipa», *El Deber*, 5 de setiembre de 1931, 1.

Por ello se propone una lista de candidatos, no todos del partido (teniendo en cuenta el tipo de elección con lista abierta), para representar a Arequipa en la Asamblea. Estos son: Augusto Pérez Aranibar, José Luis Bustamante y Rivero, Víctor Andrés Belaunde, Manuel J. Bustamante de la Fuente, Alberto Rey de Castro, Carlos D. Gibson, Guillermo E. Lira, J. Augusto Soto, Adolfo Wagner, Juan José Soto Landázuri (representante de los empleados), J. Mateo Díaz (representante de los obreros) y Felipe S. Rosas).

El 15 de setiembre de 1931, luego de reunirse los representantes de Arequipa del Partido Descentralista, la Unión Popular y el grupo independiente se firma un acta⁴⁶⁴ en la que consta un acuerdo mediante el que forman una alianza para presentar una lista común de candidatos a representantes en la Asamblea Constituyente para Arequipa compuesta por Manuel J. Bustamante de la Fuente, Augusto Pérez Aranibar, Víctor Andrés Belaunde, Alberto Rey de Castro, José E. Bustamante y Corzo, Rafael Bustamante, Luis A. Gilardi, Pedro P. Díaz, Felipe S. Rosas, Augusto Valdivia y J. M. Ramírez.

De estas listas salieron elegidos Víctor Andrés Belaunde, Guillermo E. Lira, Manuel J. Bustamante de la Fuente. Además de ellos fue elegido representante por Arequipa el independiente Leonidas Gonzales Honderman y ocho miembros de la Unión Revolucionaria.

Sin embargo, en el resto del país los resultados no le fueron propicios a la Unión Popular. La fuerte polarización que sufrió la sociedad peruana entre el Partido Aprista, a la izquierda, y la Unión Revolucionaria, a la derecha, hizo que los partidos llamados centristas se vieran obligados a colaborar. Así, la Unión Popular se unió a otros cuatro partidos (Acción Republicana, Partido Demócrata, Partido Liberal y Partido Descentralista) y lanzaron la candidatura del antiguo pierolista José María de la Jara. Esta candidatura junto con la de Arturo Osoreo, por la Coalición Nacional, representaron el centro del espectro político, pero no alcanzaron entre ambas ni el quince por ciento de los votos. Muchos católicos, temiendo la victoria del APRA y avizorando que la única alternativa para combatirlo era Sánchez Cerro, optaron por elegir el «mal menor» y votar por la Unión Revolucionaria, como lo hizo, por ejemplo, José de la Riva- Agüero.

Ricardo Cubas plantea que la inercia de los católicos durante el oncenio de Leguía y la posición de Lissón contraria a la formación de un partido católico habían debilitado la presencia orgánica de los laicos en la política.⁴⁶⁵ Asimismo, Cubas señala que:

⁴⁶⁴ Recogida por Héctor Ballón Lozada en su libro sobre la vida política en Arequipa. Héctor BALLÓN LOZADA, «100 años de vida política de Arequipa (1890-1990)», en *La vida política en la Arequipa Republicana (1890-2009)* (Arequipa: LPG Editores, 2009), 19-303.

⁴⁶⁵ CUBAS, «La Iglesia frente a la crisis de la década de 1930 en Perú: catolicismo social, movimientos revolucionarios y cambio constitucional».

El que la Unión Popular no hubiera obtenido un resultado favorable podría revelar que la mayor parte de los católicos que votaron por los otros partidos no consideraron el factor religioso como un criterio decisivo en sus opciones electorales o que, a diferencia del grueso de los líderes eclesíásticos y laicos, no hubieran percibido los nuevos movimientos políticos como un peligro real para su fe.⁴⁶⁶

Luego de la derrota de la Unión Popular se abandonó la idea de un partido católico. La jerarquía tampoco insistió en ello. Se empezó a influir de manera indirecta en la política, mediante la participación de católicos militantes, como Víctor Andrés Belaunde en la Asamblea Constituyente, y mediante la formación de laicos comprometidos a través de asociaciones como la Acción Católica.

2.4.7. El Frente Democrático Nacional: un cambio de paradigma

A pesar de medidas contrarias como la introducción del mutuo disenso como causal de divorcio, el gobierno del general Óscar R. Benavides (1933-1939) significó un periodo de relativa calma para la Iglesia peruana. La formación y expansión de la Acción Católica, la participación del mandatario en los actos protocolares de la Iglesia, la confesionalidad del Estado señalada por la constitución y la política estatal anticomunista de los años previos a la segunda guerra mundial dio la impresión de que la idea de monseñor Lissón de una matriz cultural católica connatural al Perú que no podría ser modificada por los radicalismos era correcta. Los gobiernos sucesivos tampoco introdujeron novedades con respecto al asunto religioso. Parecía que se habían acabado los sobresaltos para la Iglesia, lo que puede explicar que no surgiera un partido que reivindicara la causa católica, esta había dejado de ser determinante en la política peruana.

Esto, y un trascendental cambio en la mentalidad de los católicos frente a la política, se demuestra por la importante participación que les cupo a los laicos militantes en la formación del Frente Democrático Nacional (FDN), que se organizó en las postrimerías del episcopado de monseñor Holguín.

Este frente se formó en Arequipa a iniciativa de importantes personalidades ligadas a las ideas socialcristianas, algunas de las cuales serían actores esenciales en la fundación de la Democracia Cristiana, diez años después. Entre ellos, Julio Ernesto Portugal, Javier de Belaunde Ruiz de Somocurcio y Jaime Rey de Castro.

Un factor importante para el surgimiento del FDN fue el clima favorable a la democracia propiciado por el triunfo de los aliados en la Segunda Guerra Mundial. Este movimiento ciudadano señalaba que era necesario que en el Perú se diera una transición hacia la normalidad democrática luego de varios gobiernos de corte autoritario. En ese sentido planteaban una restauración constitucional, la derogación

⁴⁶⁶ CUBAS, 24.

de las leyes represivas vigentes y un nuevo estatuto electoral que garantizara el respeto por la voluntad popular.

Javier de Belaunde, en sus memorias, narra cómo, a raíz de sus conversaciones con Julio Ernesto Portugal, antiguo alcalde de Arequipa, surgió la idea de un frente que aglutinara a los llamados «reformistas moderados», ligados al pensamiento socialcristiano, con los partidos de izquierda radical (el APRA y el Partido Comunista Peruano):

Concordamos que para enfrentar a Prado,⁴⁶⁷ es conveniente unir las fuerzas populares más importantes: aprismo y comunismo. El primero por ser la agrupación con mayor fuerza organizada, aunque está en la clandestinidad; y el segundo porque era el único apoyo popular con que cuenta el gobierno, por lo que políticamente conviene quitarle el sustento.⁴⁶⁸

El candidato que llevó a las elecciones el FDN fue José Luis Bustamante y Rivero, eminente abogado Arequipeño, miembro de una familia tradicionalmente ligada a la causa católica. Su contendor fue el general Eloy Ureta, héroe de la guerra contra el Ecuador (1941), quien fue presentado por la Unión Revolucionaria. Bustamante, en gran medida gracias al sufragio aprista, ganó la presidencia con un sesenta y seis por ciento de los votos. Su gobierno fue bastante turbulento, se encontró entre dos fuegos: los apristas que sentían que el gobierno les pertenecía y la oligarquía agroexportadora. Fue derrocado en 1948 luego del golpe del general Manuel A. Odría, que gobernó el Perú los ocho años siguientes. El gobierno de Bustamante tuvo como colaboradores a muchos de los futuros fundadores de la Democracia Cristiana, entre ellos, además de los ya mencionados, a Mario Polar Ugarteche, Héctor Cornejo Chávez y Luis Bedoya Reyes.

El Frente Democrático Nacional es denominado por Pedro Planas como el «segundo partido social cristiano en el Perú».⁴⁶⁹ Garreaud también lo considera como un partido de inspiración socialcristiana, sucesor de la Unión Popular.⁴⁷⁰ Y Sánchez Martínez señala que «la impronta mayor de esta alianza la daría el democristianismo, de la mano de su verdadero creador e inspirador en el Perú, el abogado arequipeño José Luis Bustamante y Rivero (1894-1989)».⁴⁷¹ Sin embargo, ¿qué significó el socialcristianismo para los miembros del Frente?

La alianza con apristas y comunistas, partidos con un fuerte carácter anticlerical, nos hace suponer la escasa importancia que se le da al magisterio pontificio de

⁴⁶⁷ Manuel Prado Ugarteche, cuyo primer gobierno (1939-1945), a pesar de haber sido elegido democráticamente, fue acusado de autoritario porque mantuvo vigente algunas medidas represivas heredadas del gobierno de Benavides, así como la ilegalidad del APRA.

⁴⁶⁸ Javier DE BELAUNDE RUIZ DE SOMOCURCIO, *Político por vocación. Testimonio y memorias* (Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1996), 174.

⁴⁶⁹ PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*, 119.

⁴⁷⁰ GARREAUD, *La acción social y política de los católicos arequipeños*, 2015.

⁴⁷¹ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el ocaso de la república criolla peruana (1821-1980)», 120.

entonces. Pocos años antes, en 1937, el papa Pío XI había publicado la encíclica *Divini Redemptoris* en la que condenaba el comunismo y la colaboración con este:

Procurad, venerables hermanos, con sumo cuidado que los fieles no se dejen engañar. El comunismo es intrínsecamente malo, y no se puede admitir que colaboren con el comunismo, en terreno alguno, los que quieren salvar de la ruina la civilización Cristiana.⁴⁷²

Además, el presidente del Comité Central del FDN y candidato al Senado y a la vicepresidencia era José Gálvez Barrenechea, nieto de uno de los más conspicuos políticos liberales peruanos del siglo XIX⁴⁷³ y, él mismo, masón de alto grado.⁴⁷⁴

Asimismo, en la campaña electoral, según señalan Pease y Romero,⁴⁷⁵ la Unión Revolucionaria que presentaba al general Ureta a la presidencia, tenía como una de sus principales propuestas asegurar el bienestar de la Iglesia frente a las amenazas contra la secularidad. Esta, probablemente, trataba de explotar el miedo que podría causar en gran parte de la población peruana, la participación del APRA (fuertemente anticlerical en los años treinta) en el FDN.

Por otro lado, la militancia católica fue vista con sospecha por algunos miembros del Frente. Así, cuando se estaba decidiendo quién sería el candidato del FDN para la presidencia y se presentó la opción de que lo fuera Rafael Belaunde, Javier De Belaunde señala que José Gálvez le observa que «es hermano de Víctor Andrés, a quien considera que su ferviente catolicismo haría sombra a la candidatura de su hermano».⁴⁷⁶ También A. Ulloa Sotomayor, hombre de confianza del mariscal Benavides,⁴⁷⁷ tenía objeciones sobre Rafael Belaunde porque sus ideas eran demasiado clericales, lo que lo haría un instrumento del Nuncio.⁴⁷⁸

Como ya se ha mencionado, José Luis Bustamante y Rivero, quien resultó siendo el candidato del FDN luego del veto de Haya de la Torre a Rafael Belaunde, fue quien, en 1930, redactó el manifiesto que usó Sánchez Cerro para derrocar a Leguía y colaboró con aquel en su gobierno provisional. Un dato importante sobre Bustamante y Rivero es que, como lo testimonia el dirigente comunista Jorge del Prado Chávez,⁴⁷⁹ colaboraba entregando dinero al Partido Comunista en los años treinta, cuando este se hallaba proscrito en el Perú y el comunismo había sido condenado múltiples veces por la jerarquía eclesiástica y el magisterio pontificio.

⁴⁷² Pío XII, *Divini redemptoris*, 60.

⁴⁷³ Nos referimos a José Gálvez Egúsqiza (1819-1866).

⁴⁷⁴ En 1955, llegó a ser el Gran Maestro de la Gran Logia Masónica de Perú.

⁴⁷⁵ Henry PEASE GARCÍA y Gonzalo ROMERO SOMMER, *La política en el Perú en el siglo XX* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2013).

⁴⁷⁶ DE BELAUNDE RUIZ DE SOMOCURCIO, *Político por vocación. Testimonio y memorias*, 212.

⁴⁷⁷ El general Benavides, nombrado Mariscal en 1940, se desempeñó, durante el gobierno de Prado, como diplomático en Madrid y en Buenos Aires. En 1944 regresó al Perú para tentar de nuevo la presidencia, pero al darse cuenta que el ambiente no era propicio, se convirtió en uno de los más importantes impulsores del FDN y la normalización democrática del Perú.

⁴⁷⁸ DE BELAUNDE RUIZ DE SOMOCURCIO, *Político por vocación. Testimonio y memorias*.

⁴⁷⁹ Citado en SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el ocaso de la república criolla peruana (1821-1980)».

En el discurso que pronunció el 8 de abril de 1945 en el recibimiento que se le ofreció a su llegada al Perú, Bustamante señaló:

Para algunos las izquierdas son sinónimo de maldad y anarquía, al paso que las derechas lo son de rectitud y selección. Quienes se hacen portavoces de esos conceptos olvidan que en realidad, mayor número de males le debe el mundo moderno al derechismo egoísta, ciego e intolerante que al izquierdismo idealista, avizor y en cierto modo evangélico.⁴⁸⁰

Bustamante y Rivero significó, como señala César Félix Sánchez Martínez, un «quiebre con la tradición previa de la militancia católica arequipeña»⁴⁸¹ y el viraje a la izquierda del catolicismo político.

Tanto en la Unión Popular como en el Partido Católico se asume la doctrina de la Iglesia en su totalidad, aunque con énfasis diferentes en determinados elementos. Así, el carácter apologético es mayor en el Partido Católico, aunque también es una nota fundamental en la Unión Popular; mientras que el programa de reformas inspiradas en la Doctrina Social de la Iglesia tienen un mayor protagonismo en la UP, sin negar el carácter reformista y regeneracionista del partido fundado en Arequipa. Sin embargo, en el FDN el socialcristianismo solo significa un programa de reformas sociales y política, el aspecto religioso ha perdido toda importancia. La defensa de la causa católica ha dejado de ser determinante en la política peruana.

⁴⁸⁰ Citado en PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*, 123.

⁴⁸¹ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el ocaso de la república criolla peruana (1821-1980)», 121.

III. LA CULTURA POLÍTICA CATÓLICA EN AREQUIPA EN LOS TIEMPOS DEL OBISPO LEONARDO RODRÍGUEZ BALLÓN

3.1. Breve semblanza biográfica

José Enrique Rodríguez Ballón nació en la ciudad de Arequipa el 26 de noviembre de 1909. Hijo de Juan Rodríguez Bernal y María Ballón García. Su padre murió pocos días antes de su nacimiento, y su madre pocos días después, por lo que fue criado por sus tíos Carmen Ballón y Pío Calderón. Fue el último de siete hermanos. Uno de ellos, Alfredo, se destacó como aviador, por lo que el aeropuerto de Arequipa lleva su nombre.

Desde muy joven frecuentó la Recoleta franciscana, donde conoció al eminente polígrafo fray Francisco Cabré. Recibió el hábito religioso en enero de 1926 en el convento de los Descalzos en Lima de manos del historiador fray Bernardino Izaguirre. Al hacerlo cambió su nombre por Leonardo. El 21 de abril de 1935 fue ordenado sacerdote. Ejerció varias funciones en el convento francisco de Arequipa y también realizó una intensa labor misionera en Ica, Lima, Cajamarca y Junín.

A fines de 1943 fue preconizado obispo auxiliar de Lima. Fue consagrado en 1944 por el arzobispo de Lima Pedro Pascual Farfán de los Godos. En 1945 fue nombrado primer obispo de Huancayo. Luego de la muerte de monseñor Holguín en la nochebuena de 1945, monseñor Rodríguez Ballón fue preconizado arzobispo de Arequipa en 1946, cargo que ocupó hasta su renuncia en setiembre de 1980.

Espinoza de la Borda señala dos acontecimientos importantes que marcan el episcopado de Rodríguez Ballón: el Concilio Vaticano II y el acelerado crecimiento demográfico de Arequipa.⁴⁸² Asimismo, establece dos periodos: el primero desde que toma posesión de la sede hasta 1968 y que se caracteriza por una militancia marcada de los laicos comprometidos y una lógica de confrontación con otros credos. El segundo, desde 1968, caracterizado por los cambios posconciliares. Sin embargo, es necesario anotar que los cambios de estilo de la Iglesia peruana son anteriores a esa fecha. Por lo menos, como se verá luego, desde inicios de la década de los sesenta.

El arzobispo Rodríguez Ballón se formó en la época de la Iglesia militante que se enfrentaba a la creciente secularización y a las ideologías radicales, sin embargo, le tocó hacer frente a los radicales cambios en la sociedad peruana de los años cincuenta y sesenta. Durante su episcopado la población de la diócesis creció

⁴⁸² ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa.*

considerablemente y se produjeron importantes cambios administrativos, creación de parroquias y la llegada de nuevas comunidades religiosas. Asimismo, tuvo que enfrentar el reto de evangelizar la gran masa que inmigró a Arequipa desde mediados de los cincuenta, estableciéndose en barriadas y cambiando radicalmente la fisonomía social y cultural de la ciudad.

Desde 1968 contó con el apoyo de monseñor José Germán Benavides Morriberón como obispo auxiliar. Y desde 1969 con un segundo obispo auxiliar: el comboniano Lorenzo Unfried Gimpel, M.F.S.C.

3.2. Un contexto de cambios radicales

3.2.1. El panorama político peruano

Como ya se ha visto, José Luis Bustamante y Rivero llegó al poder mediante el Frente Democrático Nacional, una agrupación política que contó con la participación del Partido Aprista Peruano, el Partido Comunista (aunque luego se retiró) y un grupo de personalidades que, siguiendo a Pease y Romero, podemos llamar «reformistas moderados»,⁴⁸³ quienes, bajo una clara impronta social cristiana y provenientes de ambientes católicos, buscaban, en el contexto del triunfo de los aliados en la Segunda Guerra Mundial, restaurar y consolidar la democracia en el Perú, así como reformar gradualmente la sociedad y redistribuir la riqueza.

Sin embargo, esta alianza se quebró luego del triunfo de Bustamante y su breve gobierno se vio signado por una constante tensión entre el mandatario y sus antiguos aliados, que creían que el triunfo del Frente se debía enteramente a ellos. La bancada aprista promovió una serie de leyes irresponsables política y económicamente que produjeron una aguda crisis. El gobierno de Bustamante, indefenso entre el fuego de los apristas y la férrea oposición de la oligarquía agroexportadora, fue derrocado por un golpe de estado dirigido por el general Manuel A. Odría, el 27 de octubre de 1948.

El gobierno de Manuel A. Odría (1948-1956) implantó una política económica de corte liberal y de promoción de las exportaciones que, en el contexto del alza del precio de las exportaciones que acarreó la guerra de Corea y el Plan Marshall, permitió al Perú recuperarse de la crisis económica en la que se había sumido durante el gobierno de Bustamante. El gobierno de Odría también implantó políticas populistas y de asistencia social para ganar el favor de las masas, sobre todo de los migrantes de la sierra, que por ese entonces empezaban a llegar masivamente a Lima.

⁴⁸³ PEASE GARCÍA y ROMERO SOMMER, *La política en el Perú en el siglo XX*.

Una característica central del régimen fue su carácter represivo. El partido aprista y el comunista fueron declarados ilegales y se persiguió a los opositores del régimen. Luego de sus primeros dos años de gobierno, Odría se retiró del poder momentáneamente y convocó a elecciones en las que, luego de encarcelar a sus contendores, fue el único candidato. Ante el creciente autoritarismo del gobernante, en Arequipa se produjo un levantamiento que, a pesar del mayoritario apoyo del pueblo arequipeño, fue sofocada por las autoridades.

Hacia mediados de los años cincuenta, luego del fin de la Guerra de Corea, comenzó una recesión económica que conllevó un enorme descontento que acrecentó la oposición del gobierno. En 1955, hubo una serie de protestas contra el régimen, la más importante de ellas de nuevo en Arequipa. Odría se vio obligado a convocar elecciones en 1956.

En las elecciones de 1956 se dieron dos fenómenos que merecen ser resaltados. En primer lugar, fueron las primeras elecciones en las que votaron y fueron elegidas mujeres (una senadora y ocho diputadas). Por otro lado, a raíz de estas elecciones surgieron los primeros partidos de centro: Acción Popular, la Democracia Cristiana y el Movimiento Social Progresista. Estos partidos se distinguieron tanto de los planteamientos de la oligarquía como del radicalismo de los comunistas y del APRA de los años treinta.⁴⁸⁴ En buena medida, podemos rastrear su genealogía en José Luis Bustamante y Rivero y los primeros reformistas moderados. Fernando Belaunde Terry, a la cabeza del Frente de Juventudes Democráticas (luego Acción Popular), contendió en estas elecciones con Hernando Lavalle y el expresidente Manuel Prado. Este último, luego de granjearse el apoyo tanto de Odría como del APRA (que en estos años dejó atrás sus posturas más radicales), fue elegido para el periodo 1956-1962.

Manuel Prado, en su segundo gobierno, se encargó de dismantelar el aparato represivo de Odría y de legalizar al APRA. En el aspecto económico, se vio afectado por una creciente inflación, por lo que tuvo que recurrir a su principal opositor, Pedro Beltrán, quien, tras aceptar los cargos de Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Economía, puso en práctica una política económica de austeridad que produjo una estabilización macroeconómica y un superávit presupuestal en 1960.

Durante el gobierno de Manuel Prado se dieron los primeros movimientos campesinos de protesta y toma de tierras. Esto llevó a que se diera el primer intento de una ley reforma agraria, medida deseada por los nuevos partidos reformistas y sentida como necesaria por gran parte de la población. Sin embargo, esta se realizó de una manera muy limitada y casi no tuvo efectos.

⁴⁸⁴ Jorge LOSSIO, «La vida política», en *Perú. Mirando hacia adentro*, vol. 4, 5 vols., América Latina en la Historia Contemporánea (Taurus, 2015).

Las elecciones de 1962 se vieron frustradas por un golpe de estado propiciado por las Fuerzas Armadas, ante un presunto fraude electoral y la posibilidad de que el APRA llegue al poder. El Perú fue gobernado por una Junta Militar presidida por el general Ricardo Pérez Godoy y, posteriormente, por el general Nicolás Lindley. Este breve gobierno convocó elecciones para el año siguiente y tuvo políticas de carácter reformista que confirmaron el resquebrajamiento de las relaciones entre los militares y la oligarquía que se profundizaría en los años siguientes hasta el total rompimiento con el gobierno izquierdista del general Juan Velasco Alvarado.

En las elecciones convocadas por los militares en 1963 se presentaron Fernando Belaunde, por Acción Popular; el líder del APRA, Víctor Raúl Haya de la Torre; el general Odría, y Mario Samamé Boggio. Resultó vencedor Belaunde que gobernó aliado con la Democracia Cristiana. Sin embargo, tuvo una férrea oposición de la alianza entre apristas y odrísta que le impidió llevar a cabo el programa de reformas que había prometido en el proceso electoral. Durante el gobierno de Belaunde, surgieron, bajo la inspiración de la revolución cubana, las guerrillas marxistas del ELN y el MIR, que, aunque fueron derrotadas en poco más de seis meses, contribuyeron a formar la idea de la necesidad de un cambio en las estructuras sociales, ideas que permearon a los oficiales de las Fuerzas Armadas.

Asediado por la oposición, rota su alianza con la Democracia Cristiana (que estaba en un proceso de creciente radicalización), con serias escisiones dentro de su partido y con una crisis económica galopante, el gobierno de Belaunde se hundía inexorablemente. Esta situación llevó a que un grupo de militares reformistas, comandados por Juan Velasco Alvarado, tomara el poder el 3 de octubre de 1968 dando inicio al llamado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas.

Contreras y Cueto han caracterizado este gobierno como «un proyecto autoritario de modernización “dirigida” del país».⁴⁸⁵ Se distinguió por un fuerte carácter estatizante que lo llevó a crear empresas estatales a cargo de los principales recursos productivos del Estado. Este gobierno también fue responsable de una de las reformas agrarias más radicales de Iberoamérica. El límite de inafectabilidad fue de 150 hectáreas por lo que 16 mil fundos fueron expropiados, en total 9 millones de hectáreas. Las tierras afectadas fueron encargadas a cooperativas agrarias con fuerte intervención de la burocracia estatal. La falta de experiencia empresarial, el nulo incentivo que tenían los miembros de las cooperativas y el abandono de la modernización produjeron que la reforma agraria arrojara efectos negativos en el ámbito productivo. También se crearon comunidades industriales para hacer participar a los obreros de la propiedad industrial.

⁴⁸⁵ Carlos CONTRERAS y Marcos CUETO, *Historia del Perú contemporáneo*, 5ta ed. (Lima: IEP/ PUCP/ CIUP, 2013), 340.

Asimismo, el carácter estatizante del gobierno de Velasco se vio reflejado en la creación del SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social), organización que, a falta de un partido, servía para generar el apoyo de la población al gobierno, y en la reforma educativa que pretendía crear al «nuevo peruano» capaz de garantizar la continuidad y el éxito de las reformas estructurales que se estaban llevando a cabo. Otra medida del régimen fue la confiscación de los medios de prensa, disposición apoyada con fervor por Héctor Cornejo Chávez, líder de la Democracia Cristiana y uno de los principales apoyos del régimen velasquista. Este gobierno no se vio exento de represión política, por lo que el exilio de los opositores fue una práctica común.

La primera etapa del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas terminó en agosto de 1975, cuando el general Morales Bermúdez derrocó a Velasco y tomó las riendas del gobierno. A pesar de mantener el lenguaje de la primera etapa, esta segunda etapa se vio signada por cierta liberalización y la expulsión del poder de los generales de tendencia más izquierdista. Sin embargo, se acentuó la crisis económica que intentó ser paliada por una mayor carga tributaria y la disminución de subsidios que condujeron a un fuerte descontento popular que se manifestó en el paro del 19 de julio de 1977. Luego de este, Morales Bermúdez se vio obligado a anunciar una Asamblea Constituyente y a convocar las elecciones que se llevaron a cabo en 1980.

3.2.2. El contexto social y cultural de Arequipa

Eric Hobsbawm afirma que en el tercer cuarto del siglo XX se produjo «la transformación social mayor y más intensa, rápida y universal de la historia de la humanidad».⁴⁸⁶ Agrega, el historiador británico, que «para el 80 por 100 de la humanidad la Edad Media se terminó de pronto en los años cincuenta; o, tal vez mejor, sintió que se había terminado en los años sesenta».⁴⁸⁷ Al igual que en el resto del mundo, esta etapa en la historia del Perú estuvo signada por radicales cambios demográficos, sociales y culturales.

Hacia la década del cincuenta, la crisis que aquejaba el campo peruano junto a la explosión demográfica produjo un intenso proceso de migración a las ciudades, donde los migrantes podían encontrar las oportunidades laborales que le eran negadas en el campo, además de los servicios sociales y educativos que desde los años treinta se venían implementando en las ciudades.

⁴⁸⁶ Eric HOBBSAWM, *Historia del Siglo XX. 1914-1991*, trad. Juan Face, Jordi Ainaud, y Carme Castells (Barcelona: Crítica, 2000), 291.

⁴⁸⁷ HOBBSAWM, 291.

La migración afectó sobre todo a la ciudad de Lima, que casi triplicó su población urbana entre 1940 y 1961, pasando de tener 630 173 habitantes en 1940 a 1 752 277 en 1961 y a 3 241 051 en 1972. El gobierno de Odría, intentando ganar el apoyo político de los migrantes, fomentó la formación de barriadas facilitando su instalación y otorgando beneficios sociales a sus pobladores. En la capital los recién llegados encontraron rápidamente trabajo en las grandes obras de infraestructura que realizaba la dictadura gracias a los ingentes ingresos obtenidos por la actividad agroexportadora en un contexto comercial favorecido por la guerra de Corea. Esta situación acrecentó el centralismo limeño.

Arequipa era el polo de desarrollo en el sur del país desde fines del siglo XIX y en ella se articulaba una rica red de servicios en torno a la creciente industria de la ciudad que tuvo su auge entre fines de los años cincuenta y mediados de los setenta. Esto atrajo a la población que buscaba escapar de la pobreza de las zonas rurales tanto del departamento de Arequipa, como de otros departamentos del sur del Perú, sobre todo del departamento de Puno. Asimismo, a fines de la década del cincuenta se produjo una grave sequía que afectó especialmente a las provincias de la sierra de Arequipa. Esto produjo que se intensificara la migración hacia esta ciudad.⁴⁸⁸

Cuadro 1. Evolución de la población censada urbana y rural en el departamento de Arequipa, según los censos de 1940, 1961, 1972 y 1981

	1940	1961	1972	1981
Población del departamento de Arequipa	263 077	388 881	529 566	706 580
Población urbana	155 046	250 746	420 801	583 927
Población rural	107 933	138 135	108 765	122 653

Elaboración propia. Fuente: Censos Nacionales de Población y Vivienda, 1940, 1961, 1972 y 1981.

Consultado en Instituto Nacional de Estadística: <https://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/poblacion-y-vivienda>

Cuadro 2. Evolución de la población censada urbana y rural del departamento de Arequipa y sus provincias en los censos de 1940 y 1961⁴⁸⁹

	1940	1961
Población del departamento de Arequipa	263 077	388 881
Población urbana del departamento de Arequipa	155 046	250 746

⁴⁸⁸ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa.*

⁴⁸⁹ El Departamento de Arequipa está conformado por ocho provincias: Arequipa, Islay, Camaná, Caravelí, Caylloma, La Unión, Castilla y Condesuyos. La primera de ellas es la capital del departamento y en ella se encuentra la ciudad de Arequipa. Islay, Camaná y Caravelí colindan con el mar; Arequipa, Caylloma, La Unión, Condesuyos y Castilla, con la cordillera.

Población rural del departamento de Arequipa	107 933	138 135
Población de la provincia de Arequipa	128 809	222 377
Población urbana de la provincia Arequipa	93 476	172 528
Población rural de la provincia de Arequipa	35 333	49 849
Población de las provincias de la costa (Islay, Camaná y Caravelí)	47 460	69 030
Población urbana de las provincias de la costa	26 602	39 184
Población rural de las provincias de la costa	20 858	29 846
Población de las provincias de la sierra (Caylloma, La Unión, Condesuyos y Castilla)	86 808	97 474
Población urbana de las provincias de la sierra	35 066	39 034
Población rural de las provincias de la sierra	51 742	58 440

Elaboración propia. Fuente: Censos de 1940⁴⁹⁰ y 1961⁴⁹¹

La población urbana de Arequipa pasó del 58.94% de la población total del departamento en 1940 al 82.65 en 1981. Es decir, la población asentada en el campo en el departamento de Arequipa pasó de constituir el 41.06% de la población del departamento a solo el 17.35%. El periodo en el que ocurrió el cambio más drástico fue entre 1961 y 1972. Entre estos once años la población urbana creció un 36,18% y la población rural disminuyó en un 27%. La población rural se redujo de 138 135 habitantes a 108 765, en un contexto de constante crecimiento demográfico.

Asimismo, es interesante destacar que el crecimiento de la población urbana es mayor en las provincias de la costa que en las de la sierra (excluyendo la provincia de Arequipa) entre 1940 y 1962. En la costa el incremento es de un 45.45% mientras que en la sierra es tan solo de 12.29%. Es también significativo el cada vez mayor peso demográfico de la provincia de Arequipa que, entre 1940 y 1961, pasó de tener el 48.96 al 57.18% de la población total del departamento.

La ciudad de Arequipa sufría un serio déficit de vivienda que se vio exacerbado por la masiva inmigración. Como afirman Meza y Condori, «en 1954, había menos de 12 000 viviendas disponibles, de las cuales 4 740 eran antiguas, 3 910 modernas, 1 104 refaccionadas y 2 244 estaban sin clasificar. Solo una quinta parte de las familias era propietaria de los lugares donde vivían. El 65% disponía solo de una o dos habitaciones y el 70% de las construcciones era de un solo piso».⁴⁹²

⁴⁹⁰ DIRECCIÓN NACIONAL DE ESTADÍSTICA, *Censo nacional de población de 1940*, vol. VII (Lima, 1949).

⁴⁹¹ OFICINA NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS, *Censos nacionales de población, vivienda y agropecuario 1961*, vol. IV (Lima, 1969).

⁴⁹² MEZA Y CONDORI, *Historia mínima de Arequipa*, 238-39.

Es por ello que se empezaron a poblar las periferias de la ciudad formándose barriadas. Hacia 1956, el 13% de la población de la ciudad en Arequipa vivía en ellas,⁴⁹³ ese año existían doce barriadas.⁴⁹⁴ En esos años surgieron también múltiples urbanizaciones para las clases medias, algunas de ellas con alguna ayuda del Estado.

El problema de la vivienda se agravó con los terremotos de 1958 y 1960 que destruyeron la mayor parte de las antiguas casonas del centro de la ciudad, donde gran cantidad de personas de condición humilde vivían alquilando habitaciones. Estas se vieron obligadas a invadir terrenos en las periferias de la ciudad y construir allí sus casas formando barriadas que atrajeron a más migrantes. La ciudad empezó a crecer desmesurada y desordenadamente.

Asimismo, la ciudad no contaba con la capacidad para acoger a tanta población económicamente activa por lo que creció el autoempleo y el empleo precario. El comercio ambulatorio se convirtió en un problema que atrajo la atención de la ciudadanía. Juan Guillermo Carpio Muñoz, cita al respecto al diario *El Pueblo* en su edición del 13 de septiembre de 1968:

Ambulantes han invadido el centro de nuestra ciudad. Arequipa está prácticamente «asaltada» por los vendedores ambulantes, ganándose el título de mercadillo el perímetro de las calles San Camilo, Perú, Santo Domingo y Piérola, centro de operaciones de estos vendedores, más aún el Parque Duhamel y la calle Deán Valdivia. Estos vendedores en su mayoría de condición humilde necesitan ganar su sustento diario, pero no por ello se tiene que ser contemplativo y soportar una situación que ya linda con lo alarmante.⁴⁹⁵

A causa de los terremotos de 1958 y 1960, se instauró la Junta de Rehabilitación y Desarrollo de Arequipa. Luego de la labor de reconstrucción de la ciudad, esta Junta (que contaba con el apoyo de la Cámara de Comercio, los sindicatos, los colegios profesionales y los municipios) se abocó a la organización del espacio urbano y a la promoción del desarrollo industrial de la región. De esta forma, jugó un papel fundamental en la modernización que transformó la ciudad en los años sesenta.

La inmigración no solo transformó físicamente la ciudad, sino que produjo importantes cambios culturales. en la sociedad arequipeña. Arequipa, que durante toda la república había sido caracterizada por su ferviente catolicismo,⁴⁹⁶ se vio desbordada por una masa de inmigrantes insuficientemente evangelizada. El padre Justino Cruz señala que: «La inmigración era muy grande. Las costumbres se van relajando, porque los migrantes de Puno y Cuzco venían de comunidades que no

⁴⁹³ Martín MONSALVE ZANATTI, «Población y sociedad», en *Perú. Mirando hacia adentro*, vol. 4, 5 vols., América Latina en la Historia Contemporánea (Taurus, 2015).

⁴⁹⁴ MEZA y CONDORI, *Historia mínima de Arequipa*.

⁴⁹⁵ Juan Guillermo CARPIO MUÑOZ, *Texao. Arequipa y Mostajo*, vol. X (Arequipa: Fondo Editorial de la Universidad Católica de Santa María, 2019), 81.

⁴⁹⁶ En un radiomensaje con motivo del Segundo Congreso Eucarístico Nacional celebrado en 1940, el papa Pío XII había llamado a Arequipa la «Roma del Perú».

tenían experiencia religiosa o era una religiosidad de una vez al año, de fiesta patronal».⁴⁹⁷ Asimismo, la casi totalidad de los migrantes eran de origen andino con lo que sus costumbres contrastaban con los de Arequipa, una ciudad mucho más criolla y occidentalizada. Además, la mayoría de migrantes había recibido una educación muy escasa, la mitad contaba tan solo con estudios primarios.⁴⁹⁸

Por otro lado, la formación de barriadas en las periferias generó que las clases medias y altas en el Perú, ante la cercanía física de estas nuevas realidades, tomaron mayor conciencia de la precariedad en la que vivía gran parte de la población.⁴⁹⁹ Eso, a su vez, generó un auge de posturas políticas reformistas y el avance de la radicalización política. Surgieron partidos reformistas como la Democracia Cristiana, Acción Popular y el Movimiento Social Progresista que propugnaban, con distintos matices, reformas en la estructura del Estado, en la educación, en el crédito, en la empresa y en la propiedad agraria.⁵⁰⁰ Estas alternativas políticas, sobre todo la Democracia Cristiana y Acción Popular, encontraron en Arequipa una importante base política en la extensa clase media profesional y en la clase de pequeños propietarios ganaderos que surgieron a raíz del incremento en el fraccionamiento de la propiedad agraria surgido por establecimiento de la planta de leche «Gloria», que hizo más rentable la ganadería intensiva que la extensiva.⁵⁰¹

Asimismo, el comunismo que hasta entonces no había tenido mayor importancia en el Perú, en los años cincuenta empezó a ganar un mayor espacio entre los obreros y a posicionarse entre los estudiantes universitarios, proceso que coincide con el comienzo de la masificación de la educación universitaria.⁵⁰² Este ambiente se alimentó del clima internacional de tendencia revolucionaria generado por la revolución cubana que, con su halo romántico, sedujo a gran parte de la juventud de la época.

Hasta entonces, la Federación Universitaria de Arequipa (FUA) había sido dominada por los apuristas bajo el Frente Único Reformista (FUR). En los años cincuenta, la presidencia de la Federación había sido disputada por los socialcristianos de la Unión Nacional de Estudiante Católicos reunidos en torno al Movimiento Universitario de Renovación (MUR) y los comunistas del Frente Estudiantil Revolucionario (FER). En 1962, el FER ganó la presidencia de la Federación Universitaria y se mantuvo en ella por varios años. Se valieron de esta hegemonía

⁴⁹⁷ Justino CRUZ, Entrevista al R.P. Justino Cruz, 11 de diciembre de 2019.

⁴⁹⁸ MEZA y CONDORI, *Historia mínima de Arequipa*.

⁴⁹⁹ PEASE GARCÍA y ROMERO SOMMER, *La política en el Perú en el siglo XX*.

⁵⁰⁰ PEASE GARCÍA y ROMERO SOMMER.

⁵⁰¹ MONSALVE ZANATTI, «Población y sociedad».

⁵⁰² En el Perú, la educación secundaria creció ostensiblemente. De 72 526 alumnos en 1950 se pasó a 198 250 en 1960. Asimismo, la población universitaria creció 14,8% anual entre 1959 y 1969, y entre 1960 y 1970 se crearon 25 universidades. Pease García y Romero Sommer, *La política en el Perú en el siglo XX*.

para purgar a los catedráticos conservadores, nombrar a sus miembros y allegados, usar las cátedras y la academia de preparación con fines proselitistas y de adoctrinamiento, promover constantes paros y huelgas, usar el mimeógrafo de la Universidad para publicar textos de adoctrinamiento marxista, entre otras medidas.⁵⁰³

Eusebio Quiroz Paz Soldán, historiador y miembro del grupo social-cristiano de la Universidad en esos años, nos contó su experiencia sobre la relación entre los estudiantes socialcristianos y los comunistas:

Hacían polémicas en el patio [de la universidad] en contra de los comunistas. Unos con la Biblia y los otros con Marx. [...] El grupo organizador del partido comunista eran todos opositores a nosotros. Nosotros éramos social-cristianos. Éramos totalmente opuestos. [...] Cuando me presenté en concurso a la UNSA [Universidad Nacional de San Agustín], en el tiempo del más alto rango de los comunistas, me pusieron cero en el examen del concurso. Las autoridades de la UNSA eran comunistas.⁵⁰⁴

Asimismo, el periodista José Valdez Pallete relató:

Cuando yo llegué a la universidad [fines de los años cuarenta], se peleaban la presidencia de la Federación Universitaria un grupo de “chicos bien” con los apristas. Esos “chicos bien” terminaron siendo demócrata-cristianos y resulta que se peleaban con los apristas la dirección de los grupos universitarios. Y entonces el FER era el grupo marxista y era insurgente y presionaba y cada vez estaba más cerca del gobierno estudiantil hasta que llegó el momento con Soto León Velarde y otros. Había un grupo de estudiantes universitarios muy estudiosos, muy estudiosos y muy capaces, muy inteligentes y llegaron a la cátedra. Ese grupo de estudiantes dirigentes marxista llegaron a la cátedra.⁵⁰⁵

La literatura comunista fue ampliamente difundida en la ciudad, como señala el antiguo militante comunista Francisco del Carpio:

Por el año 60 la librería «Nuevo Mundo» de Puente Bolognesi inició la venta de los manuales de la Academia de Ciencias de la URSS como Economía Política, «Marxismo-Leninismo», de Filosofía, etc.; editados por Grijalbo. El año 62, Ventura Zegarra comenzó a distribuir las obras escogidas de Marx-Engels y Lenin y folletería suelta de editorial «Paz y Progreso».

El año 61 ingresaba ya, vía universidades, literatura marxista de procedencia soviética. El año 62 el círculo Sandino de la JCP editó «Principios elementales de Filosofía» de George Politzer en el mimeógrafo de la FUA. El 63 el CR de la JCP hizo lo mismo con «Principios de Comunismo» de Engels. El año 64 ya circulaba hasta propaganda china.⁵⁰⁶

Ante el monopolio comunistas en la Universidad Nacional de San Agustín, la única existente en Arequipa; el arzobispo Rodríguez Ballón promovió la creación de una

⁵⁰³ Ver Juan Guillermo CARPIO MUÑOZ, *Texao. Arequipa y Mostajo*, vol. XII, XII vols. (Arequipa: Fondo Editorial de la Universidad Católica de Santa María, 2019).

⁵⁰⁴ Eusebio QUIROZ PAZ-SOLDÁN, Entrevista a Eusebio Quiroz Paz-Soldán, 14 de agosto de 2019.

⁵⁰⁵ José VALDEZ PALLETE, Entrevista a José Valdez Pallete, 22 de octubre de 2019.

⁵⁰⁶ Francisco DEL CARPIO, «Arequipa: El PC, ensayo para completar», Slideshare, accedido 7 de abril de 2021, <https://es.slideshare.net/krakatoaa/jornal-de-arequipa-arequipa-el-pcensayo-para-completar>.

nueva universidad de carácter católico, la Universidad Católica de Santa María, cuyas clases empezaron en 1962. Al respecto, Eusebio Quiroz Paz Soldán afirma que:

La creación de la católica obedeció a un fin: tener algo para «aguantar» al comunismo. Aunque en mi impresión este fin no se logró, porque no tenían un núcleo académico. Una universidad no es nombre ni es una casa ni es un local; es un espíritu de trabajo, es una forma de trabajo, una comunidad que comparte ciertas ideas.⁵⁰⁷

A la par de este proceso, se operaba un profundo cambio cultural en Arequipa que implicó la pérdida de las virtudes católicas y el reemplazo por un sistema de valores distinto, en gran medida formado por el cine y la televisión, la que se empezó a emitirse regularmente en Arequipa en 1959. Sobre este cambio, se lamentó el historiador Juan Guillermo Carpio Muñoz:

Poco a poco se perdió la honorabilidad como norma de vida. Me parece que esa pérdida empezó en los años '60, cuando la vida moderna que exaltaba el cine, no la traía. Cuando la religiosidad de los arequipeños empezó a amainar. Cuando la escuela y los mismos hogares comenzaban a abandonar o descuidar la educación moral. Cuando los mayores ya no enseñaban con el ejemplo. Cuando la llegada de miles de migrantes relajaron los usos y costumbres. Y, por esas y otras razones, poco a poco se comenzó a ver como ñoñería o antigualla propia de viejos la indispensable honorabilidad.⁵⁰⁸

3.2.3. *La Iglesia: aggiornamento y Concilio*

Paralelo a los intensos cambios sociales, políticos y culturales de mediados del siglo XX, la Iglesia católica sufrió importantes transformaciones que es necesario conocer para comprender el cambio de la visión de la política por parte de los católicos en esta época.

En los anteriores capítulos señalamos como en el siglo XIX surgieron corrientes católicas que proponían un acercamiento al mundo moderno y los principios ilustrados. Vimos como ante la cuestión social surgió el catolicismo social y que este tuvo dos desarrollos distintos a los que Julio Loredó denominó catolicismo social conservador y catolicismo social liberal. En el primero de ellos podemos enmarcar la labor de promoción social de Juan Ambrosio Huerta y de Mariano Holguín. Del catolicismo social liberal dijimos que, a diferencia del catolicismo social conservador que planteaba que la cuestión social era principalmente un problema moral y religioso al que había que responder generando un renacimiento espiritual, planteó el problema en términos muy cercanos al socialismo, echando la culpa a la estructura de la sociedad industrial y buscando la solución en fuertes intervenciones del estado para regularla. Asimismo, acotamos que esta corriente estaba impregnada de optimismo hacia el mundo moderno, un rechazo a la sociedad

⁵⁰⁷ QUIROZ PAZ-SOLDÁN, Entrevista a Eusebio Quiroz Paz-Soldán.

⁵⁰⁸ CARPIO MUÑOZ, *Texao. Arequipa y Mostajo*, 2019.

tradicional y a la jerarquía eclesiástica y de un espíritu naturalista, igualitario y permisivo. Encuadramos dentro de esta corriente a *Ouvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers* en Francia o la *Opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici* en Italia.

Retomando la evolución de esta corriente, hay que señalar que del ala más progresista del catolicismo social liberal y enfatizando aún más su carácter naturalista, surgió, a fines del siglo XIX, otras corrientes que asumieron el nombre genérico de «democracia cristiana»⁵⁰⁹. Según Julio Loredó:

La principal característica de la corriente demócrata cristiana era la renuncia al ideal de un orden social específicamente católico, o sea de una civilización cristiana inspirada por la Iglesia, y la aceptación, por el contrario, de la sociedad plasmada por las revoluciones modernas, en que la Iglesia no sería más que una presencia y no el elemento fundacional y dirigente. No se hablaba más de restaurar la civilización cristiana, sino de «cristianizar» el mundo moderno, aceptando sus fundamentos, empezando por el liberalismo y el socialismo. Todo esto aderezado por el espíritu igualitario y liberal propio de la Revolución.⁵¹⁰

Según Loredó, los democristianos proponían un primado de la militancia social y política, así como una reforma profunda de la Iglesia para que se acomode al mundo moderno. Asimismo, proclamaban la necesidad de cambios profundos en la estructura de la sociedad para corregir las injusticias fruto de la desigual distribución de la riqueza, llegando incluso a exhortar a la lucha de clases.

Ante este talante naturalista del catolicismo social liberal y de la democracia cristiana, León XIII, en su encíclica *Graves de communi*, sentenció:

En opinión de algunos la llamada cuestión social es solamente económica, siendo por el contrario certísimo, que es principalmente moral y religiosa y por esto ha de resolverse en conformidad con las leyes de la moral y de la religión. Aumentad el salario al obrero, disminuíd las horas de trabajo, reducid el precio de los alimentos, pero si con esto dejáis que oiga ciertas doctrinas y se mire en ciertos ejemplos, que inducen a perder el respeto debido a Dios y a la corrupción de costumbres, sus mismos trabajos y ganancias resultarán arruinados.⁵¹¹

Como representantes de la corriente demócrata cristiana encontramos al sacerdote italiano Romolo Murri, inspirador de los llamados *Fasci Democratici Cristiani* y de la *Federazione Universitaria Cattolica Italiana*. En Francia destacó Marc Sangnier y el *Sillon*, condenado por San Pío X en la carta apostólica *Notre Charge Apostolique* de 1910.

Dentro de esta deriva progresista del catolicismo social también podemos encontrar la obra de Jacques Maritain (1882-1973), quien influyó enormemente en el laicado

⁵⁰⁹ No hay que confundirlos con los partidos demócrata cristianos que surgieron en occidente a partir de los años cuarenta del siglo XX a partir de la Acción Católica e inspirados en las teorías de Maritain y Mounier. De ellos trataremos posteriormente.

⁵¹⁰ Julio LOREDO, *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres* (Lima: Tradición y Acción por un Perú mayor, 2015), 36-37.

⁵¹¹ LEÓN XIII, «Graves de communi», 1901, 10.

católico militante en todo el mundo, sobre todo en el agrupado en torno a la Acción Católica. Maritain postula que el avance de la modernidad y la adaptación de todos los pueblos a ella es irreversible por lo que ya no es posible una restauración de la Cristiandad y de la cultura cristiana. En consecuencia, no se debía gastar esfuerzos en luchar por un Estado confesional, sino que se debía apuntar a un estado laico inspirado por los valores cristianos, la *Nueva cristiandad*.

Resumiendo este panorama, el padre Matthias Gaudron⁵¹² señala cuatro «oleadas» de católicos liberales: 1) La primera fue conducida por Lammenais (1782-1854) y condenada por Gregorio XVI en *Mirari Vos*; 2) La segunda liderada por el obispo de Orleans Monseñor Dupanloup (1802-1878) y Charles de Montalembert (1810-1870) y condenada por Pío IX en *Quanta cura* y el *Syllabus*; 3) La tercera sería a de los democristianos y *Le Sillon* de Marc Sangier (1873-1950), denunciados por San Pío X, y 4) La cuarta sería la propiciada por el pensamiento de Jacques Maritain.

A la par de estas corrientes modernizantes que nacen a partir de una inquietud social, surgen otras corrientes que parten desde un punto de vista más filosófico y teológico. Ya hemos tratado de Felicité de Lammenais y del nacimiento del catolicismo liberal, que tenía por característica principal su oposición a los principios de autoridad y jerarquía y la promoción de la absoluta igualdad y la libertad sin límites, así como por su radical optimismo acerca de los tiempos modernos. Asimismo, hemos tratado de las múltiples condenas de las que fue objeto el catolicismo liberal por parte de Gregorio XVI, Pío IX y León XIII.

Estas condenas no fueron óbice para que hacia fines del XIX y comienzos del veinte surgiera el modernismo teológico combatido vigorosamente por San Pío X, que le dedicó la encíclica *Pascendi Dominici gregis* de 1907. Esta lucha tuvo cierto éxito, pero los principios modernistas sobrevivieron y fueron expuestos con mayor claridad, cohesión y estructura en la *nouvelle theologie* de mediados del siglo XX.

De Mattei, siguiendo a San Pío X, señala que el núcleo del modernismo consiste en la aceptación del principio de inmanencia y explica que:

La inmanencia es un concepto filosófico que entiende la experiencia como el valor absoluto y excluye toda realidad trascendente. Para los modernistas, nace de un sentimiento religioso que, al no apoyarse en premisas racionales, es en realidad fideísmo. La fe no es la adhesión de la inteligencia a una verdad revelada por Dios, sino una exigencia religiosa que se libera del fondo oscuro (subconsciente) del alma humana. Las representaciones de la realidad divina son meros símbolos, cuya *fórmula intelectual* varía con arreglo a la experiencia interior del creyente. Para los modernistas, las fórmulas del

⁵¹² Matthias GAUDRON, *Catecismo católico de la crisis en la Iglesia*, trad. Jean-Michel Gomis (Buenos Aires: Río Reconquista, 2013), 103-4.

dogma no contienen verdades absolutas; son imágenes de la verdad que es preciso adaptar al sentimiento religioso.⁵¹³

Por otro lado, Dominique Bourmaud identifica al ignorantismo, al egologismo y al revolucionismo como las características más importantes tanto del modernismo como de la *nouvelle theologie*.⁵¹⁴ El ignorantismo niega la posibilidad de conocer una realidad externa, el conocimiento queda reducido a las apariencias y a las imágenes. El pretender no estar sometido a ninguna realidad conlleva a la disolución de todo pensamiento racional. El ignorantismo implica una negación de todo principio, ya no hay verdad, esta se reduce a la coherencia de las ideas, a la conformidad del pensamiento consigo mismo. Por el egologismo se renuncia a toda autoridad exterior al hombre, el sujeto es la medida de las cosas, solo tienen valor los sentimientos y la conciencia individual. El revolucionismo niega la estabilidad del Ser, todo es flujo: «Dios queda reducido al puro cambio, al fruto del sentimiento de la conciencia religiosa».⁵¹⁵

Podemos complementar esto con la explicación de Philip Trowers, que afirma que:

Para los modernistas no ha existido una revelación de contenidos inmutables que procedería de Dios a través de un portavoz especialmente nombrado y que habría finalizado con la muerte del último apóstol. En la medida en que Dios habla a los hombres, lo hace, sobre todo, o sólo, a través de la experiencia religiosa personal, y lo que dice cambia constantemente, o se modifica, según cambia la situación del mundo y del hombre. [...] De aquí se desprendería que la doctrina cristiana tiene sólo un significado simbólico y debe ser continuamente reinterpretada.⁵¹⁶

Estas corrientes permearon el pensamiento católico y generaron una influencia importante en la Iglesia, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II fue el vigésimo primer concilio ecuménico de la Iglesia, fue convocado por Juan XXIII tres meses después de ascender al solio pontificio y en él se reunieron cerca de dos mil obispos de todo el mundo. Se desarrolló en cuatro sesiones entre 1962 y 1965. La primera de ellas fue dirigida por Juan XXIII y en ella se desecharon los esquemas que había propuesto la comisión preparatoria. Las siguientes tres fueron dirigidas por Pablo VI.

Este Concilio tuvo la particularidad de declarar que no definiría dogmas ni condenaría errores, sino que dictaría directrices pastorales. Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio expresó que no se pretendía cambiar el depósito de la fe,

⁵¹³ Roberto DE MATTEI, «El modernismo: raíces y consecuencias históricas», 2018, <https://adelantelafe.com/el-modernismo-raices-y-consecuencias-historicas/>.

⁵¹⁴ Dominique BOURMAUD, *Cien años de modernismo. Genealogía del concilio Vaticano II*, trad. Luz Freire (Buenos Aires: Fundación San Pío X, 2006).

⁵¹⁵ BOURMAUD, 220.

⁵¹⁶ Philip TROWER, *Confusión y verdad. Raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el siglo XX*, trad. Federico De Carlos Otto (Madrid: El Buey Mudo, 2010), 37.

sino buscar una mejor forma de exponerlo más acorde al mundo moderno.⁵¹⁷ A diferencia de los Concilios anteriores, esta adaptación al mundo moderno, no consistió en resaltar los errores del mundo para poder enfrentarlos mejor, sino en buscar una conciliación con ellos. Así lo señaló en 1964 Pablo VI en la encíclica *Ecclesiam Suam*:

Como es claro, las relaciones entre la Iglesia y el mundo pueden revestir muchos y diversos aspectos entre sí. Teóricamente hablando, la Iglesia podría proponerse reducir al mínimo tales relaciones tratando de apartarse de la sociedad profana; como podría también proponerse apartar los males que en ésta puedan encontrarse, anatematizándolos y promoviendo cruzadas en contra de ellos [...] Pero nos parece que la relación entre la Iglesia y el mundo, sin cerrar el camino a otras formas legítimas, puede representarse mejor por un diálogo.⁵¹⁸

Muchos de los teólogos de la *nouvelle theologie*; como Karl Rahner, Henri de Lubac, Yves Congar, Edward Schillebeeckx o Hans Küng, jugaron papeles trascendentales en el Concilio en su rol de peritos. Su influencia fue particularmente intensa en el grupo de obispos progresistas que formó la «Alianza del Rin», llamada así porque sus principales miembros gobernaban diócesis en las riberas del río Rin. Entre estos teólogos, destaca la figura de Karl Rahner. Si bien era el consultor del cardenal König, de Viena, la mayoría de los obispos de lengua alemana lo tenían como una autoridad. El cardenal Frings, arzobispo de Colonia, lo llamó «el teólogo más grande del siglo».⁵¹⁹ Ralph Wiltgen, en su relato del Concilio Vaticano II titulado *El Rin desemboca en el Tiber*, comenta al respecto:

Siendo la posición de los obispos de lengua alemana regularmente adoptada por la alianza europea (la Alianza del Rin) y siendo la posición de esta alianza, a su vez, la más frecuentemente adoptada por el Concilio, bastaba que un solo teólogo hiciera adoptar sus puntos de vista por los obispos de lengua alemana para que el Concilio los hiciera también suyos. Ahora bien, tal teólogo existía: era el Padre Karl Rahner, S.J.⁵²⁰

El Concilio promulgó dieciséis textos: cuatro constituciones dogmáticas, nueve decretos conciliares y tres declaraciones conciliares. Si bien, no se puede decir que estos documentos contengan afirmaciones heréticas, las diferentes interpretaciones que se dieron a dichos textos demuestran cierta ambigüedad que fue aprovechada por quienes querían cambios radicales en la Iglesia.⁵²¹ Aparecen entonces dos

⁵¹⁷ JUAN XXIII, «Solemne apertura del Concilio Vaticano II. Discurso de Su Santidad Juan XXIII», 11 de octubre de 1962, http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html.

⁵¹⁸ PABLO VI, *Ecclesiam Suam*, 1964, 37, http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.

⁵¹⁹ Ralph WILTGEN, *El Rin desemboca en el Tiber. Historia del Concilio Vaticano II*, trad. Carmelo López-Arias Montenegro (Madrid: Criterio Libros, 1999), 94.

⁵²⁰ WILTGEN, 93-94.

⁵²¹ En Iota Unum, Romano Amerio señala el «carácter anfibológico de los textos conciliares». Romano AMERIO, *Iota Unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia católica en el siglo XX*, trad. Carmelo López-Arias Montenegro (Madrid: Criterio Libros, 2003), 83.

hermenéuticas del Concilio, la que decía que había que leerlo a la luz de la tradición y la de la discontinuidad o de la ruptura que presentaba el Concilio como un acontecimiento crucial que cambiaba drásticamente la doctrina hasta entonces enseñada por la Iglesia y lo colocaba como un nuevo pentecostés. Así, en la etapa posterior al Concilio, se apelaba al «Espíritu del Concilio»⁵²² para a veces superar su letra u otras para interpretarlo de una manera que contradecía la tradición.⁵²³

Matthias Gaudron señala que las ambigüedades fueron introducidas a propósito en los textos conciliares, para ello cita el testimonio de Karl Rahner y Herbert Vorgrimler quienes dijeron que se «dejaron abiertas ciertas cuestiones teológicas importantes sobre las que no se llegaba a cerrar un acuerdo, eligiendo formulaciones que podían ser interpretadas de manera diferente por grupos y tendencias teológicas particulares».⁵²⁴

En todo caso, el Concilio significó un profundo giro antropológico en el catolicismo. En la alocución que hace durante la última Sesión pública del Concilio, el 7 de diciembre de 1965, Pablo VI, reflexionando sobre la relación entre la Iglesia y el hombre, afirmó que el hombre «es el principio y la razón de ser de toda la realidad» y que es necesario «amar al hombre para amar a Dios».

Este giro antropológico surgió por la afirmación de la autonomía de las realidades terrenas. Estas ya no eran vistas como medios para el fin último, la salvación, sino como buenas en sí mismas. Así el fin temporal del hombre se escinde radicalmente del fin espiritual. Juan Fernando Segovia señala al respecto:

La llamada “revolución copernicana” del Concilio consistió en separar los fines sobrenaturales de los terrenales procurando que el cristiano redescubra al mundo y las ocupaciones profanas como intrínsecamente buenas, autónomas, queridas así por Dios.⁵²⁵

En materia política el giro antropológico que conllevó el Concilio significó el abandono del Reinado Social de Cristo, de ahí que se promueva abiertamente la libertad religiosa y se vea con buenos ojos la separación Iglesia-Estado.

⁵²² «Entendiéndose con esta expresión una actitud psicológica de ruptura con el pasado y de confianza optimista en el futuro de la Iglesia, basado, fundamentalmente, en su “aggiornamento” y en su “diálogo” con el mundo». Roberto DE MATTEI, *Concilio Vaticano II. Una historia nunca escrita*, trad. María Tecla Portela Carreiro (Madrid: Homo Legens, 2018), 439.

⁵²³ Según Roberto De Mattei, un aspecto revolucionario del Concilio fue la forma en la que se expresaban sus documentos: «Cuando una institución se expresa en términos diferentes a los del pasado, significa aceptar una transformación cultural más profunda. de lo que puede parecer. [...] Por norma, el aspecto pastoral es accidental y secundario respecto al aspecto doctrinal; pero, a partir del momento en que pasa a tener una dimensión sustancial y prioritaria, el modo como la doctrina es expuesta se transforma también en doctrina, y adquiere mayor importancia que la que objetivamente se transmite». DE MATTEI, 21-22.

⁵²⁴ GAUDRON, *Catecismo católico de la crisis en la Iglesia*, 75.

⁵²⁵ Juan Fernando SEGOVIA, «La reforma conciliar en materia política “El comienzo de un comienzo”», en *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, ed. Bernard Dumont, Miguel Ayuso, y Danilo Castellano (Madrid: Itinerarios, 2013), 28.

El Concilio Vaticano II en la Declaración *Dignitatis Humanae* «declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa».⁵²⁶ Hay que hacer hincapié en que se le considera un derecho. No se trata de afirmar la tolerancia religiosa como se había hecho tradicionalmente como medida de prudencia en el gobierno, sino que la posibilidad de practicar otra religión se establece como un derecho natural por el cual ninguna persona puede ser impedida de ejercer el culto que desee. No solo el culto privado, como en la tolerancia religiosa, sino también el culto público y el proselitismo religioso. Esto implica poner a la religión católica y a las demás religiones en el mismo plano, es decir, la religión católica abandona su pretensión de verdad absoluta. Esto conduce a que el Estado debe abandonar toda idea de promover la religión católica y esté ajeno a todo fin espiritual.

Esto es contrario a la anterior enseñanza de la Iglesia que predicaba que si bien el fin de la sociedad política es temporal (el mantenimiento de la paz, del orden) este se ordena hacia un fin sobrenatural (el culto debido a Dios y la salvación de las almas). En la nueva cosmovisión política católica, se identifica lo temporal con natural por lo que la sociedad política ya no se ordena según un fin sobrenatural, sino que tiene uno propio, totalmente diferenciado de lo espiritual. De ahí que se excluya la religión de lo público y del bien común. Dios queda circunscrito solamente a la libertad personal. Se genera una nueva antropología en la que el hombre queda escindido entre su ámbito privado y público, es por un lado católico y por otro, ciudadano.

De este cambio surge el concepto de «sana laicidad», que es a fin de cuentas la exclusión de toda verdad religiosa de la esfera política, la separación entre la Iglesia y el Estado que había sido condenada por el magisterio de los últimos ciento cincuenta años.

El fin de las sociedades políticas antes era la beatitud. En ese sentido se promovía el Reinado Social de Cristo ya que una civilización cristiana intenta predisponer a los hombres hacia la virtud, impidiendo, en la medida de lo posible, las ocasiones de pecado y promoviendo la acción de la gracia. Por ellos antes se entendía que el bien común se ordenaba hacia el Sumo bien: Dios. Es decir, existía un bien común temporal ordenado hacia un bien común espiritual. En la nueva concepción, el fin de la sociedad política, al ser meramente temporal, se convierte en la promoción y respeto de los derechos humanos.

La labor del católico en la política ya no es más procurar que Cristo reine en las sociedades (es decir, restaurar la Cristiandad, entendida como un orden temporal

⁵²⁶ CONCILIO VATICANO II, *Declaración Dignitatis Humanae sobre la libertad religiosa*, 1965, 2, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html.

cuyo fin es Cristo), sino instaurar la «Civilización del Amor», hacer más humanas las sociedades liberando al hombre de las opresiones materiales, una liberación ya no teológica, sino social y política. Como señala Segovia, «el principio de legitimidad de los gobiernos ya no es el bien común sino la protección de la persona humana y sus derechos».⁵²⁷ El bien común, de haber sido entendido como el bien del hombre en tanto a hombre pasó a comprenderse como el conjunto de condiciones que permitan el desarrollo de la persona. El bien común ya no es un bien superior a los bienes particulares. Por otro lado, el político católico tiene como misión simplemente ser un ejemplo de civismo y responsabilidad en la política.

Al respecto, señala Calderón Bouchet:

La cristianización de la sociedad no consiste en poner las instituciones políticas al servicio del apostolado, sino en purificarlas dentro de un orden puramente humano. Una sociedad *democrática*, en la que reina la libertad, igualdad y fraternidad, es en realidad una sociedad *cristiana*. Todo lo cristiano que puede y debe ser una sociedad.⁵²⁸

3.2.4. Posconcilio y crisis

Luego del Concilio, en los años sesenta y setenta del siglo XX se produjo una importante crisis en la Iglesia que se plasmó en una drástica disminución en el número de sacerdotes, ya sea por la defección de estos como por la escasez de vocaciones; la clausura de colegios, seminarios y casas religiosas; la disminución de la asistencia dominical a misa; el aumento en el número de divorcios y nulidades matrimoniales; conversiones masivas al protestantismo en Hispanoamérica; la crisis de fe de muchos católicos que dejaron de creer en el infierno o en que la religión católica sea la única verdadera; la pérdida de significado del pecado en muchos católicos; el aumento del rechazo de la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio o sobre la anticoncepción; etc.

En el Perú, la crisis también fue palpable: en 1950 había en Lima un sacerdote por cada 1822 católicos, en 1980 había 5163 católicos por cada sacerdote.⁵²⁹ En Arequipa en 1959 había un sacerdote por cada 1854 católicos. En 1980, había un sacerdote por cada 4310.⁵³⁰

Esta crisis también se manifestó en el rechazo y abierto desafío a la autoridad pontificia, como ocurrió con el caso del catecismo holandés. En 1966 se publicó el Nuevo Catecismo holandés, elaborado por los obispos de los Países Bajos. Este documento contenía afirmaciones ambiguas sobre puntos trascendentales de la doctrina católica, como el pecado, la Virginitad de María, etc. A pesar de que una

⁵²⁷ SEGOVIA, «La reforma conciliar en materia política “El comienzo de un comienzo”», 38.

⁵²⁸ ÁLVARO CALDERÓN BOUCHET, *Prometeo. La religión del hombre. Ensayo de una hermenéutica del Concilio Vaticano II* (Buenos Aires, 2010).

⁵²⁹ CATHOLIC HIERARCHY, <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dlima.html>

⁵³⁰ CATHOLIC HIERARCHY, <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dareq.html#hist>

comisión de cardenales propuso correcciones y añadiduras al Catecismo, estas fueron contestadas por la jerarquía eclesiástica holandesa. Tres años más tarde, en enero de 1969, se reunió el Consejo Pastoral Holandés en el que se encontraban representados los obispos, sacerdotes y fieles de los Países Bajos. Este Consejo declaró su rechazo a las correcciones sugeridas por Roma a su catecismo. Asimismo, aprobó una «Declaración de Independencia» en la que se recomendaba a los fieles de este país a rechazar la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI.

En la encíclica *Humanae Vitae* Pablo VI reafirmó la doctrina tradicional de rechazo a los métodos anticonceptivos, esto supuso una decepción para los católicos progresistas que esperaban un cambio en la doctrina de la Iglesia que favoreciera el control de natalidad, la planificación familiar y la liberación de la mujer. No solo los obispos holandeses rechazaron la doctrina de la *Humanae Vitae*. El 20 de julio de 1968, se publicó en el *New York Times* la declaración «Contra la encíclica del Papa Pablo», en la que doscientos teólogos se manifestaban en este sentido. Asimismo, episcopados como el belga y el alemán publicaron declaraciones en contra de la encíclica. También se mostraron públicamente contrarios a la *Humanae Vitae* los cardenales Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas y primado de Bélgica; Alfrink, arzobispo de Utrecht y primado de los Países Bajos; Heenan, arzobispo de Westminster; Döpfner, arzobispo de Múnich y Frisinga; König, arzobispo de Viena; Pellegrino, arzobispo de Turín; entre otros.

La crisis fue reconocida por el Papa Paulo VI, que, en un discurso del 7 de diciembre de 1968, afirmó: «la Iglesia se encuentra en una hora inquieta de autocrítica o, mejor dicho, de auto demolición. Es como una inversión aguda y compleja que nadie se habría esperado después del Concilio».⁵³¹ Asimismo, en su famosa Homilía del 39 de junio de 1972, Pablo VI se lamentaba: «por alguna rendija se ha introducido el *humo de Satanás* en el templo de Dios».

En este mismo sentido, el cardenal Joseph Ratzinger afirmó en 1985:

Resulta incontestable que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, comenzando por las del papa Juan XXIII y, después, las de Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la antigüedad. Los Papas y los Padres conciliares esperaban una nueva unidad católica y ha sobrevenido una división tal que –en palabras de Pablo VI– se ha pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo, y se ha terminado con demasiada frecuencia en el hastío y en el desaliento. Esperábamos un

⁵³¹ «La Chiesa attraversa, oggi, un momento di inquietudine. Taluni si esercitano nell'autocritica, si direbbe perfino nell'autodemolizione. È come un rivolgimento interiore acuto e complesso, che nessuno si sarebbe atteso dopo il Concilio». DISCORSO DI PAOLO VI AI MEMBRI DEL PONTIFICIO SEMINARIO LOMBARDO, Sabato, 7 dicembre 1968. La traducción ha sido extraída de: <https://infovaticana.com/blogs/adelante-la-fe/la-crisis-en-la-iglesia-segun-pablo-vi-y-juan-pablo-ii/>

salto hacia adelante, y nos hemos encontrado ante un proceso progresivo de decadencia que se ha desarrollado en buena medida bajo el signo de un presunto «espíritu del Concilio», provocando de este modo su descrédito.⁵³²

El padre Henri De Lubac también reconoció la crisis y la atribuyó al abuso de la interpretación de los documentos conciliares. En una conferencia dictada en la Universidad de Saint-Louis, Misouri, en mayo de 1969, dijo:

La Constitución Dei Verbum ofrece el pretexto para un biblicismo restringido que desprecia toda la tradición y se devora a sí mismo, elaborando “la noción de una ‘fe del porvenir’ que ya no se ve qué elementos conserva del Evangelio de Jesucristo”; la Constitución Lumen Gentium se interpreta “con la intención de transformar la Iglesia en una gran democracia y criticar a la que se llama “‘Iglesia institucional’ en nombre de un ideal de ‘Cristianismo amorfo’, que pone en causa la constitución divina de la Iglesia”. La apertura al mundo de la Gaudium et Spes se convierte en “un distanciamiento del Evangelio, un rechazo de la Cruz de Cristo, un camino para la secularización, un descuido de la fe y de las costumbres, en pocas palabras, en una disolución en el mundo, en una abdicación, en una pérdida de identidad, o sea, en la traición de nuestros deberes para con el mundo (...). Y vemos también como el decreto sobre la libertad religiosa se la falseado, cuando, contrariamente a su enseñanza más explícita, se pretende concluir que ya no es necesario anunciar el Evangelio (...) ¿Y cuántas observaciones no podrían hacerse a propósito de la constitución sobre la liturgia, también ésta frecuentemente mal entendida, a veces incluso sacrilegamente escarnecida? ¿O del Decreto sobre el ecumenismo? (...) ¡Que escarnio, aún, lamentablemente tan frecuente, en la osada pretensión de aplicar los principios enunciados por el Concilio para la ‘renovación adaptada’ de la vida religiosa, mientras se la contradice! Es quizás aquí donde se muestra la devastación de la crisis y se revela al mismo tiempo más grave y más significativa (...). ¡Qué miserable realidad, qué abandonos de todo tipo, qué degradaciones que llegan, en algunos casos, al nivel de la perversión, se esconden entonces bajo la bandera del ‘profetismo’ o de las ‘exigencias de la verdad’, bajo la mentira de la palabra ‘renovación’!⁵³³

Para explicar este fenómeno de generalizada confusión dentro de la Iglesia, Philip Trower plantea que hacia mediados del siglo XX existían dos corrientes en la Iglesia: la de la reforma y la de la rebelión.⁵³⁴ La de la reforma pretendía actualizar las prácticas y las formas de presentar el mensaje de la Iglesia al mundo contemporáneo, mientras que la de la rebelión era el modernismo, infiltrado en la *nouvelle theologie*, que reducía la religión a lo subjetivo y promovía la secularización. El problema estribaba en que estas corrientes estaban íntimamente imbricadas:

La mezcla natural del partido de la reforma y de la nueva teología es la primera y principal razón por la que reforma y rebelión han estado tan desconcertantemente imbricadas, y el

⁵³² Card. Joseph RATZINGER y Vittorio MESSORI, *Informe sobre la fe*, 2da ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985), 35-36.

⁵³³ Citado en DE MATTEI, *Concilio Vaticano II. Una historia nunca escrita*, 464-65.

⁵³⁴ TROWER, *Confusión y verdad. Raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el siglo XX*.

porqué de la rebelión empezara a manifestarse no sólo simultáneamente Concilio, sino también, y en cierto modo, a través de él.⁵³⁵

Los quince años posteriores al Concilio los teólogos impregnados de modernismo se convertirían en «los intérpretes del Concilio para los medios de comunicación y también para la mayoría de los católicos occidentales».⁵³⁶ Hay que tener en cuenta que la mayoría de fieles no conoció el Concilio a través de sus textos, sino a través de la versión que presentaron los medios de comunicación

Una causa complementaria a la confusión de los fieles, además de mezcla de la corriente de la reforma y de la rebelión, fue la nueva terminología usada: «Los fieles, ya nunca – o solo rara vez, oían hablar del pecado, la gracia, la santificación o la salvación. Los sermones estaban llenos de palabras como compromiso, encuentro, comunidad, pluralismo, diálogo, reconciliación y experiencia de la fe».⁵³⁷ Que la enseñanza del concilio use el mismo lenguaje que la herejía contribuyó a que los fieles concluyeran que el Concilio había cambiado la doctrina de la Iglesia.

Asimismo, Trower señala que el cambio de énfasis que supuso presentar la enseñanza de la Iglesia para el mundo moderno hizo que algunos puntos se exacerbaban hasta hacer desaparecer otros. Así, por ejemplo, se señalaba tanto el amor de Dios y no su justicia que muchos creyeron que la salvación era una certeza. Este clima de efervescencia en la Iglesia, que coincidió con las revoluciones de 1968, desembocó en dos direcciones: el pentecostalismo católico y la teología de la liberación.⁵³⁸ El primero añoraba la disolución de las instituciones tradicionales de la Iglesia y la exaltación de un vago espíritu carismático. La segunda buscaba una salvación mundana del hombre que se realizaba mediante la política.

3.2.5. La Teología de la liberación

La Teología de la Liberación se desarrolló notoriamente en Hispanoamérica, donde hacia fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, el desarrollismo había tenido bastante eco, sobre todo bajo el impulso dado por la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas (CEPAL) y la Alianza para el Progreso de Kennedy. El tema del desarrollo había sido tocado especialmente en la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI. En este contexto se realizó la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Cerca de 130 obispos de Hispanoamérica se reunieron entre el 20 de agosto y el 6 de setiembre de 1968 con la intención de plantear lineamientos que sirvan para la aplicación del Concilio Vaticano II en la región. Fueron figuras gravitantes en la conferencia importantes

⁵³⁵ TROWER, 52.

⁵³⁶ TROWER, 50.

⁵³⁷ TROWER, 57.

⁵³⁸ DE MATTEI, *Concilio Vaticano II. Una historia nunca escrita*.

personalidades ligadas a la Teología de la Liberación como Gustavo Gutiérrez Merino y monseñor Hélder Câmara. Fueron temas destacados la dependencia económica de Hispanoamérica, la necesidad de un cambio en las estructuras socioeconómicas, la opción preferencial de los pobres y la dimensión política de la fe.

El historiador jesuita Jeffrey Klaiber, interpretando la Conferencia de Medellín, afirmó:

La Conferencia de Medellín despertó mucho interés en toda América Latina y en el mundo católico en general. Nunca antes se había pronunciado la Iglesia de una manera tan clara y enérgica acerca de la realidad sociopolítica que le tocaba vivir. Más que cualquiera otra reunión, Medellín significó el nacimiento de una Iglesia latinoamericana con un sentido de su propia identidad y con una penetrante comprensión del medio social en que se encontraba. [...] a partir de Medellín la Iglesia se convertiría, en algunos casos dramáticos, en la voz principal de desafío a la opresión política y de denuncia frente a la violación de los derechos humanos. Por eso, lo que más llamó la atención en Medellín no fue tanto el contenido inspirador de los documentos sino, sobre todo, la audacia y el gesto profético parte de los obispos, cualidades inusitadas en la generalmente conservadora Iglesia latinoamericana.⁵³⁹

Esta conferencia fue de suma importancia para la consolidación y difusión de la Teología de la Liberación. Schillebeeckx afirmó que esta representó «el espíritu de Medellín vertido en una teología».⁵⁴⁰

El núcleo doctrinal de la teología de la liberación es el «inmanentismo historicista». Esto significa que «Dios es concebido como inmerso en la historia e indistinguible de ella».⁵⁴¹ Es decir, los teólogos de la liberación creen en un Dios que no es extrínseco a la creación, un Dios no trascendente. Esto implica que para conocer a Dios es necesario encontrarlo en los procesos históricos, no se le conoce a través de la contemplación del orden natural y la Revelación sobrenatural.

Por ello, Julio Loredó destaca que el objeto de la teología de la liberación no es Dios, sino los procesos revolucionarios mediante los que el hombre se libera de las múltiples opresiones que sufre.⁵⁴² De ello se colige que la teología de la liberación no parte de la Revelación sino de la realidad social concreta y de su desarrollo. La Revelación se convierte en algo en constante evolución, ya no existen verdades perennes y objetivas. Así lo sentencia el teólogo liberacionista brasileño Hugo Assmann: «Hoy, la Palabra de Dios surge del proceso colectivo de toma de conciencia histórica, del análisis y de la participación, esto es, de la praxis».⁵⁴³ En la Teología de la liberación hay, entonces, una primacía de la praxis, la que antecede

⁵³⁹ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 134-35.

⁵⁴⁰ Citado en DE MATTEI, *Concilio Vaticano II. Una historia nunca escrita*, 459.

⁵⁴¹ LOREDO, *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres*, 2015, 127.

⁵⁴² LOREDO, *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres*, 2015.

⁵⁴³ LOREDO, 107.

a la reflexión teológica, por lo que la teología se convierte en «reflexión crítica sobre la praxis».⁵⁴⁴

Los criterios adoptados para el análisis de los procesos y movimientos que liberan al hombre son básicamente tomados del marxismo. Al respecto afirma Gustavo Gutiérrez:

Sea como fuere, de hecho, la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo. Y es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del ser humano en la historia.⁵⁴⁵

El concepto de liberación de esta doctrina merece especial interés por sus consecuencias en el ámbito político. Para los teólogos de la liberación, el termino liberación tiende a relegar al segundo plano la redención de carácter espiritual para adquirir un carácter meramente temporal. Es una liberación mundana, de las estructuras socio-políticas, económicas y culturales. Así por ejemplo Gutiérrez, al tratar sobre el Éxodo, afirma: «Ahora bien, la liberación de Egipto es, ante todo, un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden».⁵⁴⁶

El concepto de pecado también subvertido. Deja de ser un acto individual para convertir en social, en las estructuras que oprimen a la persona. Al respecto afirma Gutiérrez:

El pecado se da en estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales. El pecado surge, entonces, como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación. [...] El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación política.⁵⁴⁷

Esto lleva a que la conversión signifique la desalienación del individuo y la evangelización se identifique con la concientización política del pueblo.

Un aspecto importante que es necesario entender sobre la Teología de la liberación es el concepto que tiene sobre el Reino de Dios. Para esta teología, el Reino de Dios no es una realidad de carácter espiritual y religiosa como se creía tradicionalmente (el Reino de los Cielos, el Reino de Dios en las almas y la Iglesia como Reino visible de Dios), sino que es utopía terrena en la que el hombre vive liberado de todas las opresiones. Por ello, «construir el Reino» es la lucha revolucionaria contra las estructuras opresoras hacia la liberación social, política, económica y cultural. Gutiérrez señala:

⁵⁴⁴ GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima: CEP, 1971), 20.

⁵⁴⁵ GUTIÉRREZ, 25.

⁵⁴⁶ GUTIÉRREZ, 194.

⁵⁴⁷ GUTIÉRREZ, 226.

Situarse en la perspectiva del Reino es participar de la lucha por la liberación de los hombres oprimidos por otros hombres. Esto es lo que han comenzado a vivir muchos cristianos al comprometerse con el proceso revolucionario latinoamericano. Si esta opción parece alejarlos de la comunidad cristiana es porque muchos en ella, empeñados en domesticar la Buena Nueva, los ven como miembros díscolos y hasta peligrosos.⁵⁴⁸

Ante esto, la Congregación de la Doctrina de la Fe, en la instrucción *Libertatis Nuntius* de 1984, advirtió:

Se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación está en oposición con la fe de la Iglesia, tal como la ha recordado el Concilio Vaticano II.⁵⁴⁹

Otro aspecto fundamental es el relacionado a la salvación. Como se vio, la teología de la liberación postula a un Dios inmanente, inmerso en los procesos históricos e indistinguible de la creación, por lo que tampoco diferencia el orden natural del sobrenatural, esto conlleva a que la salvación se relacione «no tanto con la fe y la práctica de las virtudes cristianas, cuanto con el empuje en las causas revolucionarias».⁵⁵⁰ La teología de la liberación identifica la vida de gracia y la militancia revolucionaria. El activismo político se sacraliza. Esto llevó a que la Congregación para la Doctrina de la Fe advirtiera:

Se pondrá en guardia contra una politización de la existencia que, desconociendo a un tiempo la especificidad del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, conduce a sacralizar la política y a captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias.⁵⁵¹

3.3. La Iglesia peruana frente a una época de cambios

3.3.1. Una nueva sensibilidad

La preocupación por la situación material de las clases desfavorecidas era un tema recurrente en la reflexión y la pastoral de la Iglesia peruana desde inicios del siglo XX, sin embargo, las décadas de los cincuenta y sesenta se caracterizaron por la aparición de una nueva sensibilidad, producida por los importantes cambios que hemos analizado anteriormente, y que, exacerbando esta preocupación, pone a la cuestión social como el centro de la preocupación y la actividad religiosa.

Esta nueva sensibilidad de exacerbación de lo social se hace presente hacia fines de los cuarenta e inicios de los cincuenta en grupos laicales como la Acción Católica

⁵⁴⁸ GUTIÉRREZ, 253.

⁵⁴⁹ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación»*, 1984, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html.

⁵⁵⁰ LOREDO, *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres*, 2015, 153.

⁵⁵¹ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación»*.

y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, pero su alcance es aún reducido. Sin embargo, hacia mediados de los sesenta, gran parte de la Iglesia peruana ya está impregnada por la nueva sensibilidad, de lo que da cuenta múltiples declaraciones sociales de parte del clero y los obispos. Dos puntos de inflexión importante son la encíclica *Mater et Magistra* (1958) de Juan XXIII, que dio prioridad a los problemas sociales, y la *Carta Pastoral del Episcopado Peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú* (1958). Otro hito importante es el Concilio Vaticano II, que acarrió un cambio de actitud que hacía prevalecer el diálogo a la confrontación, por lo que hubo un acercamiento hacia algunas de las posturas del «mundo moderno» que antes eran rechazadas por contrarias al cristianismo (o, en todo caso, sospechosas).

El reformismo desarrollista entonces se presentó entonces como la opción más adecuada para los católicos con «inquietud social». Sin embargo, Tovar y Romero afirman que esto se explicaría porque el reformismo desarrollista surge como una opción frente a los postulados revolucionarios en boga luego de la revolución cubana; es decir, en buena medida el acercamiento a la «mentalidad moderna y progresista» se realizaría por el temor que acarrearía el comunismo y la revolución.⁵⁵²

Otro punto importante para entender la proliferación de esta nueva mentalidad es la aparición de las barriadas, también llamadas «pueblos jóvenes», que empiezan a proliferar desde los cincuenta, como ya se ha tratado. Las barriadas son una realidad totalmente diferente a la que los católicos conocían y que produce una serie de reacciones que van permeando la conciencia social y religiosa. Así, por ejemplo, las parroquias que surgen en los pueblos jóvenes tiene un marcado carácter social y se convierten en complejos que brindan a la población servicios de salud, educación, entre otros, orientando la acción parroquial a ayudar con el desarrollo material de las comunidades que allí se forman.

A continuación, desarrollaremos como se manifiesta esta nueva sensibilidad en la Iglesia peruana.

3.3.1.1. Los laicos

Como se ha señalado el cambio de mentalidad con respecto a la cuestión social y la vivencia de la fe empezó en el laicado. La Acción Católica, que nació en el Perú a mediados de los treinta con una lógica de defensa de la Iglesia y de la civilización cristiana se convirtió desde fines de los años cuarenta en el principal vehículo de la nueva sensibilidad social. A través del estudio de la Doctrina Social de la Iglesia

⁵⁵² ROMERO y TOVAR, «Cambios en la Iglesia Peruana».

bajo el filtro de autores como Maritain, Mounier y Lebreton se operó un cambio significativo respecto a los deberes que exigía la religión.

De este modo, según señala Klaiber, el rol que asumieron los laicos a partir de los años sesenta había cambiado drásticamente del que tenían en los años treinta: «para el laico de los años treinta la misión que le tocaba era un llamado ineludible para defender la Iglesia; para el cristiano de los años sesenta y setenta, la misión consistía en un llamado a cambiar tanto la Iglesia como el mundo».⁵⁵³

Asimismo, también señala Klaiber el rol que cumplió la Acción Católica en generar esta sensibilización hacia la pobreza y la transformación en la mentalidad de los católicos:

Fue, sobre todo, en la Acción Católica donde muchos profesionales, maestros y universitarios aprendieron los elementos rudimentarios del mensaje social de la Iglesia. Por primera vez en la historia moderna del Perú, centenares de católicos comenzaron a identificar la justicia social con su propio cristianismo.⁵⁵⁴

La sección universitaria de la Acción Católica, la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), jugó también un papel de suma relevancia para la formación de varias generaciones de laicos comprometidos con la acción social. Es importante resaltar también que uno de los introductores de la *nouvelle theologie* en el Perú, el padre Gerardo Alarco (que había sido parte de la generación de jóvenes social cristianos de los años treinta que participaron en FIDES, en la Unión Popular y fueron de los primeros miembros de Acción Católica) fue el asesor de la UNEC en Lima durante los años cincuenta y que, durante los años sesenta, este cargo lo ocupó el teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez. De esta manera la nueva teología y el radical giro antropológico que esta implica permearon las generaciones de jóvenes militantes católicos.

Esta sensibilización del laicado contribuyó a que hacia mediados de los cincuenta se formara el Partido Demócrata Cristiano, que encontraba entre sus líderes y militantes a destacados miembros de la Acción Católica y la UNEC como Ernesto Alayza Grundy y Luis Bedoya Reyes, en Lima, y Héctor Cornejo Chávez, Jorge Bolaños y Roger Cáceres, en Arequipa. Así lo señala Klaiber: «En la medida que avanzaban los años 50, algunos dirigentes de la Acción Católica llegaron a la conclusión de que su misión en la vida debía consistir en la reestructuración de toda la sociedad mediante la acción política directa».⁵⁵⁵ También afirma: «es así que

⁵⁵³ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 91.

⁵⁵⁴ KLAIBER, 66.

⁵⁵⁵ Citado en ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 216.

sobre todo para el clero progresista, la DC representó una concretización del mensaje que ellos habían venido sembrando en grupos de la Acción Católica».⁵⁵⁶ Asimismo, la aparición de este partido sirvió como vehículo para que el mensaje socialcristiano tuviera un mayor alcance y difusión en el Perú. Hay que tener en cuenta que el término «socialcristiano», desde este cambio de mentalidad, va a ser asociado con el compromiso social de los católicos, cierta visión antropocéntrica de la religión y con opciones políticas reformistas. Es también necesario resaltar que, al no ser un partido confesional, la Democracia Cristiana significó una cierta independización del laicado que actuaría desde entonces en la vida pública desligado del clero y la jerarquía.

Parece importante destacar que bajo la inspiración y la militancia en el Partido Demócrata Cristiano surge un nuevo paradigma de católico militante, como lo señala Klaiber:

El militante de la DC representaba un nuevo tipo de cristiano en el Perú: un hombre moderno, con buena formación profesional y con una acusada sensibilidad social. Ya no fue renuente a entrar en la política, que en épocas anteriores muchos consideraban un mundo sórdido e inmoral. Aunque siempre fue respetuoso de la jerarquía, no obstante, poseía un claro sentido de su propia identidad de laico. Frecuentemente conocía el mensaje social de la Iglesia mejor que muchos obispos y sacerdotes y, en general, tenía una formación intelectual y una visión del mundo más amplias que las de la mayor parte del clero nacional.⁵⁵⁷

Aunque esto último es algo bastante discutible, teniendo en cuenta que, como ya se dijo, el mensaje social que era estudiado y difundido por estos nuevos católicos militantes estaba pasado por el filtro del antropocentrismo de la filosofía personalista de Maritain.

Sobre las asociaciones laicales y el Partido Demócrata Cristiano trataremos más extensamente en subsiguientes subcapítulos. Ahora analizaremos el cambio operado en la mentalidad del clero peruano.

3.3.1.2. *El clero*

El cambio de mentalidad y la exacerbación de la sensibilidad social en el clero se produjo principalmente a través de dos grupos para luego expandirse por el resto. Estos grupos fueron el clero extranjero y los sacerdotes nacionales que estudiaron fuera del Perú.

Numerosas órdenes y congregaciones religiosas llegaron al Perú durante el siglo XX, sin embargo, esta se intensifica durante los episcopados de Pío XII y Juan

⁵⁵⁶ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 97.

⁵⁵⁷ KLAIBER, 95.

XXIII.⁵⁵⁸ Estos papas exhortaron a las Iglesia del primer mundo a mandar misioneros a América Latina, que, ante el cierre de China y otros países de oriente a recibirlos, se convirtió en la receptora de una cantidad considerable de vocaciones extranjeras. Asimismo, el nuncio en Perú Rómulo Carboni también fue un importante promotor del envío de vocaciones, especialmente de los Estados Unidos.

Sim embargo, es fundamental señalar un cambio en el perfil de los misioneros que llegaron al Perú. Las anteriores generaciones eran en su mayoría españoles o italianos y simpatizaban con el régimen de Franco y la derecha autoritaria europea, sin embargo, los que llegaron desde los años sesenta (con mayor representatividad de estadounidenses, canadienses e irlandeses) tenían, en opinión de Klaiber, una «mentalidad más abierta y democrática»⁵⁵⁹ y contaban, según Pásara, con «criterios pastorales que diferían profundamente de los tradicionales».⁵⁶⁰ Los nuevos misioneros se encargaron especialmente de los pueblos jóvenes y del campo, especialmente del sur andino. Además, muchos de ellos estaban acostumbrados a otro tipo de relaciones frente a la autoridad política, diferentes a las que aún imperaban en el Perú. Según Klaiber, ellos fueron los principales portadores de la modernización del clero, eran más abiertos e informales y son quienes plantearon la cuestión social en términos de necesidad de cambios estructurales.⁵⁶¹

Los estadounidenses fueron, luego de los españoles, el grupo más numeroso de religiosos extranjeros. El cardenal Cushing, de Boston, eligió al Perú como país predilecto para el envío de misioneros. En los años sesenta, el 68% de los sacerdotes diocesanos de Estados Unidos en Latinoamérica estaban en el Perú.⁵⁶² En este país, que había gozado de una importante bonanza de vocaciones, enviar misioneros a Hispanoamérica se convirtió en el «canal de expresión del idealismo de muchos católicos».⁵⁶³ El clero estadounidense estaba imbuido en una mentalidad social que según el jesuita Klaiber (quien también era norteamericano y llegó al Perú por primera vez en 1963 para establecerse en él la década siguiente) «identificaban con su vocación misionera».⁵⁶⁴

Según Klaiber los cuatro grupos principales de religiosos extranjeros que llegaron al Perú en esas épocas fueron los combonianos, los de la Sociedad Norteamericana para las Misiones Extranjeras (Maryknoll), los columbanos y los de la Sociedad de Santiago Apóstol. Los primeros llegaron en 1938, se hicieron cargo del Seminario

⁵⁵⁸ Por ejemplo, en la encíclica de 1957 *Fidei Donum* de Pío XII se resalta la preocupación misionera de la Iglesia.

⁵⁵⁹ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 91.

⁵⁶⁰ Luis PÁSARA, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana* (Lima: El Virrey, 1986), 15.

⁵⁶¹ KLAIBER, «El laicado y la cuestión social en el Perú».

⁵⁶² KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*.

⁵⁶³ KLAIBER, 114.

⁵⁶⁴ KLAIBER, 116.

de Huánuco, de la prelatura de Tarma y de algunas parroquias. A esta congregación pertenecieron los obispos Antonio Kühner y Lorenzo Unfried. Este último fue obispo auxiliar de Arequipa entre 1969 y 1980.

Los primeros cinco sacerdotes de Maryknoll que llegaron a Perú lo hicieron en 1943 por invitación del obispo de Puno, donde asumieron la dirección del seminario. En 1945, establecieron casas permanentes en Lima y Arequipa. Se caracterizaron por la aplicación de métodos pastorales novedosos. Fundaron parroquias, postas médicas, cooperativas de ahorro, colegios y una escuela radiofónica. Eduardo Fedders fue prelado, y posteriormente obispo, de Chucuito y Huancané. A mediados de la década del sesenta residían en el Perú cerca de setenta sacerdotes y hermanos de esta sociedad, sin embargo, en los diez años siguientes la mitad de ellos abandonaron el sacerdocio fruto de la crisis posconciliar.

Por invitación del arzobispo de Lima, llegaron los primeros columbanos en 1952 a hacerse cargo de una extensa zona semiurbana. En ella fundaron varias parroquias, tres colegios de educación secundaria y más de medio centenar de colegios de educación primaria. Del mismo modo tuvieron presencia en el campo de Cusco. Como los Maryknoll, los columbanos también sufrieron una crisis en los años setenta, producto de la cual gran cantidad de ellos colgaron los hábitos.

Los sacerdotes de la Sociedad de Santiago Apóstol, fundada por el cardenal Cushing de Boston, se establecieron en Apurímac, Abancay, Andahuaylas, Tacna, Cusco y Lima.

Otro papel fundamental en el cambio que se operó la sensibilidad católica les cupo a los sacerdotes nacionales que, empapados en la nueva teología e impresionados por las experiencias de la Iglesia en Europa y Estados Unidos,⁵⁶⁵ regresaron al Perú luego de estudiar en el extranjero. Entre ellos se encuentran Romeo Luna Victoria, Gustavo Gutiérrez, Jorge y Carlos Álvarez Calderón Ayulo, Felipe McGregor, Ricardo Antoncich, Ricardo Morales Basadre, entre otros. A fin de ilustrar el cambio en el clero, repasaremos brevemente el itinerario de algunos de ellos.

Romeo Luna Victoria estudio ciencias sociales en Inglaterra, al llegar fue uno de los principales promotores de las reformas sociales, especialmente de la reforma agraria. Fue cercano colaborador del régimen militar (1969-1975), aunque no se adhirió a la Teología de la Liberación. Pásara lo caracterizó como «una especie de democristiano extremadamente radical, firme en que convicciones socio-políticas eran alternativas a los marxistas».⁵⁶⁶ El padre Luna Victoria hacía giras para exponer

⁵⁶⁵ Según Pásara muchos de ellos vivieron una «experiencia alternativa de Iglesia en naciones donde la ubicación institucional no estaba entera o fundamentalmente dada por la alianza que se hubiera logrado con los poderes dominantes» PÁSARA, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, 14.

⁵⁶⁶ PÁSARA, 68.

sus ideas. En octubre de 1962 estuvo en Arequipa y tuvo reuniones con grupos de jóvenes, especialmente universitarios. En una entrevista que le hizo *El Pueblo* afirmó:

El Social Humanismo, es la respuesta científica al problema de la autoridad y del Estado, ya que, para estos problemas ha habido muchas respuestas filosóficas o teológicas; pero para algo es tangible –como es el poder coercitivo de la autoridad, no se puede responder con soluciones intangibles, filosóficas o teológicas.⁵⁶⁷

En esa entrevista también dijo que «de una respuesta filosófica al problema de la autoridad vienen todos los abusos que se plantean en los estados totalitarios, ya que no hay relación entre la filosofía (algo intocable) y los problemas políticos del Estado que son cosas tangibles».⁵⁶⁸

Esta primacía de la praxis sobre la reflexión teológica sería agudizada por el mayor teólogo de la liberación en el Perú: Gustavo Gutiérrez. Él fue miembro militante de la Acción Católica mientras estudiaba medicina y letras en la Universidad Nacional mayor de San Marcos, en Lima. Tuvo un primer contacto con la teología modernista gracias al padre Gerardo Alarco, quien la había estudiado en Lyon.⁵⁶⁹ Profundizó sus estudios en esta corriente teológica en Lovaina y Lyon, donde tuvo como profesores a De Lubac, Chenu, Congar, entre otros. Esta teología le sirvió para desarrollar su pensamiento liberacionista plasmado en múltiples publicaciones, entre las que destaca *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971). En los sesenta fue asesor de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos en Lima.

Compañeros de Gutiérrez en la UNEC fueron los hermanos Jorge y Carlos Álvarez Calderón Ayulo. Provenían de una familia rica. Carlos, cuatro años mayor, empezó estudios de filosofía y letras y Jorge, de agronomía. Ambos tuvieron como asesor espiritual al padre Alarco quien, luego de decididas sus vocaciones, los promovió para que vayan a estudiar a Lyon. Ante la negativa del cardenal Guevara (que quería que estudiaran en Roma), realizaron sus estudios en Francia gracias al dinero de sus padres.⁵⁷⁰ A su regreso, realizaron labores pastorales en barrios populares y entre movimientos obreros, como la Juventud Obrera Católica, de la que Carlos fue asesor. Ambos pertenecieron al grupo ONIS. Carlos se retiró del sacerdocio y se casó con la ex-monja Nelly Evans, quien lo abandonó a él y a sus hijos para unirse a la banda terrorista Sendero Luminoso.

⁵⁶⁷ «Entrevista a Padre Luna Victoria: “Están muy bien las bases para reforma agraria”», *El Pueblo*, 23 de octubre de 1962, 3.

⁵⁶⁸ «Entrevista a Padre Luna Victoria: “Están muy bien las bases para reforma agraria”», 3.

⁵⁶⁹ Santiago PEDRAGLIO, «Entrevista a Gustavo Gutiérrez», en *Conversaciones con ojos del siglo XX* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2014).

⁵⁷⁰ Jorge ÁLVAREZ CALDERÓN, Padre Jorge Álvarez Calderón: “Juan Luis Cipriani y Carlos Castillo son dos mundos distintos”, entrevistado por Patricia Wiesse y Gerardo Saravia, *Revista Ideele*, julio de 2019, <https://www.revistaideele.com/2020/07/11/padre-jorge-alvarez-calderon-juan-luis-cipriani-y-carlos-castillo-son-dos-mundos-distintos/>.

Felipe McGregor, nacido en el Callao, entró al noviciado jesuita de Córdoba, Argentina, en 1931. En este país se ordenó sacerdote la década siguiente. De 1963 a 1977 fue rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú, durante cuyo mandato se produjo un profundo viraje hacia la izquierda de la universidad que había sido fundada para servir de dique ante el liberalismo de las primeras décadas del siglo XX.

El cambio también afectó ostensiblemente a las órdenes religiosas femeninas. Con el fin de hacer más entendible y atractiva la vida de las religiosas al mundo moderno y la juventud se empezó un proceso de desinstitucionalización que implicó cambios en la vida comunitaria y otros aspectos como el abandono del hábito. Asimismo, se dio un viraje de la acción de las religiosas a nuevos ámbitos, sobre todo de servicio hacia las clases desfavorecidas. Según Klaiber,⁵⁷¹ en 1961 dos tercios de las religiosas se dedicaban a la enseñanza en colegios y un tercio a obras de caridad y apoyo en hospitales o clínicas. En cambio, en 1986 se dedicaba a la enseñanza un cuarto de las religiosas y el resto a la asistencia social, aunque en nuevos ámbitos como postas, cárceles, clubes de madres, fábricas, mercados, etc.

Con respecto a los obispos, es indudable que desde fines de los cincuenta ya se encuentran permeados por la nueva sensibilidad social y exhortan a cambios urgentes para la sociedad y la economía. De esto da fe la «Carta Pastoral del Episcopado Peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú», publicada en 1958; la convocatoria a las Semanas Pastorales, y otras cartas pastorales colectivas como «Los católicos y la política», de 1961, y «Política. Deber cristiano», de 1963.⁵⁷²

⁵⁷¹ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*.

⁵⁷² Un obispo de la época que destacó por su inquietud social fue José Dammert Bellido, obispo auxiliar de Lima entre 1958 y 1962 y de Cajamarca entre 1962 y 1992. Él, en Cajamarca, como Carlos María Jurgens en Cusco, dieron pasos hacia la enajenación y venta de las tierras de la Iglesia adelantándose a la reforma agraria. Esto surtió un efecto contradictorio ya que hubo campesinos que se quejaron por dichas afectaciones. En el diario El Pueblo, el 26 de julio de 1963, en un artículo sobre el tema, se señala que es de justicia que la Iglesia, con el dinero obtenido de la enajenación de sus bienes agrarios, adquiera otros bienes que produzcan una renta con la que se cumpla la labor de la Iglesia a la que favoreció quien en primera instancia donó los bienes agrarios a la iglesia. Según Klaiber, Dammert «en pocos años transformó la que fue una diócesis típica de la sierra, de poca vida y aferrada a sus costumbres, en un modelo de la nueva Iglesia posconciliar» (Klaiber, 111.) al implementar catequistas rurales, cooperativas de crédito, viviendas y clínicas. Asimismo, Dammert tuvo un papel importante en concientizar política y socialmente a los campesinos de Cajamarca convirtiendo su diócesis en un modelo para las Iglesia del sur andino.

Hacia fines de los sesenta y en los setenta fueron ordenados obispos de tendencia más progresista y, algunos de ellos, afines a postulados de la teología de la liberación. Entre ellos es destacable el caso del jesuita Luis Bambarén Gastelumendi, obispo auxiliar de Lima entre 1968 y 1978, y obispo de Chimbote entre 1978 y 2003. Estando en Lima, fue un importante promotor de la labor social en las barriadas, de las cuales estuvo a cargo.

Asimismo, la Iglesia en el sur andino jugó un papel clave en la politización de los campesinos y fue un foco importantísimo de difusión de la teología de Teología de la Liberación. Las diócesis de Cusco, Ayaviri, Sicuani, Puno, Juli y Chuquibambilla fueron gobernadas durante los años setenta por obispos progresistas que mantuvieron una estrecha cooperación, fruto de la cual surgió en

3.3.1.3. La Carta Pastoral del Episcopado Peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú, 1958

Esta Carta empieza determinando que el problema económico social es el problema más urgente que afecta la vida religiosa del Perú ya que «condiciona el desarrollo y la efectividad de nuestras iniciativas apostólicas y afecta la buena disposición para recibir el mensaje evangélico».⁵⁷³ Continúa haciendo un análisis de los principales problemas económicos sociales que afectan al Perú: la gran distinción entre zonas desarrolladas y no desarrolladas, la presión demográfica en el campo, la brecha económica que se iba profundizando, la inestabilidad económica y el alza del costo de vida. Asimismo, denuncia que existen determinados grupos humanos que se ven afectados especialmente por la evolución económica: indígenas de los pueblos de la sierra, obreros, jornaleros agrícolas, entre otros, los que viven en condiciones paupérrimas.

Haciéndose eco del Radio Mensaje de Navidad de 1953 de Pío XII y de otros de sus discursos, los obispos del Perú denuncian la actitud materialista tanto de derecha como de izquierda, afirman que los conflictos sociales no pueden resolverse solo con la técnica o la economía, que la prosperidad material no es la felicidad de los pueblos y que esta actitud ahoga la vida espiritual alejando al hombre de la reverencia debida a Dios. En este sentido, exhortan a los fieles a practicar la caridad cristiana y procurar el bienestar material de todos los peruanos, que permita que estén más abiertos al mensaje evangélico.

En la segunda parte de esta Carta, los obispos exponen el remedio a los males sociales señalando los principios que deben guiar a los católicos en el mejoramiento económico-social del Perú. Estos son: la dignidad de la persona humana, que hace intolerable que viva en condiciones míseras o explotado por otros o sin libertad; el recto concepto de la empresa, que se asemeje a una familia «penetrada de sentimientos humanos» y a una «asociación voluntaria y libre de personas» que deben guiarse por el trato fraternal y en la que debe procurarse el salario justo,⁵⁷⁴ la seguridad de los empleados y su participación en los beneficios de la producción; y el correcto manejo de las asociaciones profesionales, ya que los sindicatos son necesarios pero deben mantenerse dentro de los límites de representar y defender

1969 el Instituto de Pastoral Andina (IPA), dedicado al estudio de culturas indígenas, formación de catequistas y animadores, promoción del laicado y bajo el cual se produjo una renovación intelectual.

⁵⁷³ EPISCOPADO PERUANO, *Carta pastoral colectiva del Episcopado peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en la república* (Lima, 1958), 8, <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/52641>.

⁵⁷⁴ «Como salario justo entendemos aquel, que, por lo menos, cubre las necesidades del trabajador y de su familia. Por necesidades entendemos, no solo la alimentación, el vestido y la vivienda, sino también la cultura, la educación de los hijos, el justo esparcimiento, la previsión y la posibilidad de llegar a la propiedad». EPISCOPADO PERUANO, 15.

los intereses de los trabajadores y no deben imponer asuntos de interés político partidario.

En la tercera parte de la carta hay una exhortación a los fieles para que actúen con justicia y señalan los deberes de los empresarios y de los trabajadores: los empresarios deben pagar el salario justo, los trabajadores laborar con lealtad, dedicación y esfuerzo. Asimismo, hacen notar que esto no es una enseñanza nueva, sino que ya se encuentra en los concilios provinciales Limenses, desde los presididos por el arzobispo Loayza y Santo Toribio de Mogrovejo, hasta los celebrados en 1912 y 1927.

En esta parte se denuncia también que la secularización y descristianización de la sociedad peruana ha acrecentado la superficialidad y el consumo innecesario y se condena enérgicamente:

...el lujo excesivo, la frivolidad de la vida, la desmedida ambición de placeres. Es una provocación en esta época de miseria el derroche de dinero en el vestir, en las diversiones, y en otros múltiples gastos innecesarios o superfluos cuando hermanos nuestros, como nosotros redimidos por la sangre de Jesucristo, y en muchos casos activos productores de la misma riqueza que se malgasta no pueden dar lo necesario a sus hijos.⁵⁷⁵

Posteriormente se exhorta a los fieles a la reflexión sobre las condiciones miserables en las que viven los pobladores de las barriadas y se exhorta a la difusión de la doctrina social católica para que se haga en todas las publicaciones católicas, que lo sacerdotes la prediquen y la enseñen los profesores de religión. Se promueve la sensibilización de los católicos con respecto a los temas socioeconómicos, especialmente en los estudiantes: «Particularmente en los Colegios de la Iglesia deben esforzarse los educadores por desarrollar la sensibilidad social de sus educandos de acuerdo con las repetidas enseñanzas de la Iglesia católica».⁵⁷⁶

Según autores como Klaiber, Romero y Tovar, la *Carta Pastoral del Episcopado Peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú* significó un punto de inflexión en el mensaje social del episcopado nacional. Desde esta carta el episcopado cambiaría su actitud confrontacional contra el mundo moderno y las amenazas de contra el cristianismo a uno de apertura a la modernidad y exigencia de cambios estructurales en la sociedad.

Klaiber afirma que esta carta es el «primer mensaje verdaderamente social del episcopado peruano en la época contemporánea»⁵⁷⁷ ya que las anteriores cartas se referían a abusos concretos pero no cuestionaban las «estructuras» que los originaron. Agrega que:

⁵⁷⁵ EPISCOPADO PERUANO, 19.

⁵⁷⁶ EPISCOPADO PERUANO, 19-20.

⁵⁷⁷ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 104.

...además, los mensajes anteriores se habían escrito en un tono un tanto apologético, pues enfatizaban los peligros que representaban ciertas ideologías materialistas que proponían un cambio radical. Por el contrario, la cara de 1958 constituye un claro y positivo llamado a los cristianos en favor del cambio social en todo ámbito.⁵⁷⁸

Es necesario cuestionar la exactitud de estas afirmaciones, ya que las cartas anteriores, como la de 1931⁵⁷⁹ o la de 1938,⁵⁸⁰ sí denunciaban una «estructura» que ocasionaba los males sociales: el pecado. Estas cartas, como se ha visto, tendían a identificar el problema social con un problema espiritual y la solución de los problemas sociales con la conversión. Sin embargo, y esto es algo constante en su obra, Klaiber asocia el «mensaje social» a la búsqueda del bienestar (casi exclusivamente) material de las clases desfavorecida y la denuncia del sistema capitalista.

La Carta del Episcopado Nacional de 1958 efectivamente cuestiona las «estructuras» de la sociedad capitalista que generan y agudizan la cuestión social, hace un mayor énfasis en las condiciones de vida material de los peruanos, así como señala que la solución cristiana de la cuestión social se fundamenta en el respeto de la dignidad de la persona humana; sin embargo, no deja de lado el aspecto espiritual siguiendo la línea de las anteriores cartas colectivas de los obispos peruanos. En este sentido, esta carta tiene un auténtico sentido social al no limitarse a tratar sobre la prosperidad material. Por último, es importante destacar que a diferencia de las anteriores cartas hay una mayor preocupación de los obispos por la sensibilización social de los fieles, esto sí en concordancia con la época y la cambiante situación socioeconómica del Perú en los años cincuenta.

La *Carta Pastoral del Episcopado Peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú* termina convocando a la Primera Semana Social del Perú.

3.3.1.4. Las Semanas Sociales

Las semanas sociales significaron la concreción de la nueva sensibilidad social que ya se manifestaba en la Carta del Episcopado de 1958. El artífice principal de la primera Semana Social del Perú fue monseñor José Dammert Bellido, obispo auxiliar de Lima desde abril de 1958. Fue una reunión entre clero y laicado discutir problemas sociales. En el texto que introduce el tomo en el que se publicaron las ponencias de esta semana, el obispo Dammert señala que el tema central “Exigencias sociales del catolicismo en el Perú” fue elegido por la «necesidad de

⁵⁷⁸ KLAIBER, 104-5.

⁵⁷⁹ EPISCOPADO PERUANO, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano a los Venerables Cabildos, Clero y Fieles de la República, sobre problemas de orden religioso social.*

⁵⁸⁰ EPISCOPADO PERUANO, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano, reunido en asamblea sobre algunos peligros religiosos-sociales.*

presentar un panorama general de la realidad peruana»⁵⁸¹ y que la finalidad de esta semana era «inquietar la conciencia de los cristianos frente a la realidad nacional y promover un amplio y vehemente deseo de investigar a fondo los temas presentados».⁵⁸²

La participación de personas relacionadas a la Acción Católica en estas semanas fue de tal magnitud, que Klaiber señala que prácticamente fue un congreso de esta asociación.⁵⁸³ Entre los 348 delegados presentes cerca de doscientos eran miembros activos de Acción Católica.⁵⁸⁴ Se encontraban asimismo representantes de 15 diócesis y de 106 instituciones católicas.

Hubo seis ponencias.⁵⁸⁵

1. «Las clases sociales en el Perú», José Luis Bustamante y Rivero
2. «Las relaciones de trabajo», Jorge del Busto Vargas
3. «La promoción cultural», César Arróspide de la Flor
4. «Orientaciones para la acción de las personas y de las corporaciones privadas», Luis Echeopar García
5. «Orientaciones para la acción en la vida cívica», Ernesto Alayza Grundy
6. «Orientaciones para la acción de la Iglesia», José Dammert Bellido

Uno de los asistentes más destacados de este evento fue el abate Pierre, conocido por su actividad misionera en barrios urbanos, labor entre los mendigos de París. Llegó en 1958 al Perú invitado por el obispo Dammert, dio conferencias y estuvo presente en la Primera Semana Social.

Esta primera Semana Social significó un hito para la toma de conciencia de la cuestión social entre los laicos y el clero. Del mismo modo, el estilo ya no de confrontación, sino de «diálogo y apertura», que según Klaiber, marcó el tenor de las ponencias y participaciones, marcó significativamente la transformación de la mentalidad que se operaba en la Iglesia peruana. Klaiber concluye que:

lo que había sido un mensaje novedoso de los intelectuales en los años treinta, ahora se convirtió en un tema de urgencia para toda la Iglesia. Además, la Semana creó un ambiente favorable para las innovaciones que vendrían con el segundo concilio vaticano.⁵⁸⁶

La Segunda Semana Social se realizó en Arequipa en agosto de 1961. Su principal organizador fue el padre Santiago Delgado Butrón, asesor de la UNEC, con el apoyo de la Acción Católica de Arequipa. El tema central fue la propiedad. A raíz de la

⁵⁸¹ SECRETARÍA GENERAL DEL EPISCOPADO DEL PERÚ, *Primera semana social del Perú. Exigencias sociales del catolicismo en el Perú* (Lima, 1959), 7.

⁵⁸² SECRETARÍA GENERAL DEL EPISCOPADO DEL PERÚ, 8.

⁵⁸³ KLAIBER, *La Iglesia en el Perú*.

⁵⁸⁴ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*.

⁵⁸⁵ SECRETARÍA GENERAL DEL EPISCOPADO DEL PERÚ, *Primera semana social del Perú. Exigencias sociales del catolicismo en el Perú*.

⁵⁸⁶ KLAIBER, «El laicado y la cuestión social en el Perú», 385.

convocatoria a esta semana, el arzobispo Rodríguez Ballón escribió una carta pastoral sobre el tema. El padre Gerardo Alarco hizo una introducción doctrinal que trató sobre «El Derecho de la Iglesia a intervenir en la cuestión social». Posteriormente hubo cinco ponencias:⁵⁸⁷

1. «Función personal de la propiedad», César Delgado Barreto
2. «Función social de la propiedad», Andrés Ruszkowski
3. «La propiedad agraria en la costa», Pedro Alibert del Busto
4. «La propiedad agraria serrana en el caso de Puno», Guillermo Bustamante y Rivero
5. «La vivienda urbana (El problema de la vivienda)», David Vega Christie

La imagen que dejaron estas semanas sociales fue la de que se abría una nueva etapa en la Iglesia peruana, signada por la preocupación social. Se empezó a difundir la idea de que la jerarquía de Iglesia no se había preocupado antes por los desfavorecidos y que recién empezaba a hacerlo, a instancias del cambio de mentalidad en el laicado, manifestado en la Acción Católica, la formación de grupos social cristianos universitarios y la participación política de los católicos a través del reformista Partido Demócrata Cristiano. En este sentido, Antonino Espinoza Laña, definidor doctrinario del Partido Demócrata Cristiano y, posteriormente, del Partido Popular Cristiano, así como miembro de la Acción Católica, señala sobre estas semanas: «la Semana Social fue uno de esos pocos momentos en que la Jerarquía no estuvo totalmente ausente de su deber del magisterio».⁵⁸⁸

3.3.1.5. Las cartas del episcopado nacional sobre temas políticos

A principios de los años sesenta, el episcopado nacional divulgó dos cartas pastorales con respecto a la participación política de los católicos: *Los católicos y la política: carta pastoral del Episcopado del Perú a los sacerdotes y fieles*, de 1961 y *Política, deber cristiano. Carta pastoral colectiva del Episcopado peruano sobre la actividad social y política en la hora presente*, de 1963.

Los católicos y la política (1961)

A fines de 1961, se publicó la carta pastoral *Los católicos y la política*. Los obispos del Perú empiezan esta carta tratando sobre el amor al prójimo y como es necesario que los fieles lo profesen para ser verdaderos cristianos. Señalan que el amor al prójimo exige trabajar «para que haya bienestar legal y social propicio para el

⁵⁸⁷ Fernando ÉLLEGREN, «La obra de la Iglesia peruana en las semanas sociales nacionales (1958-2008)», *Phainomenon* 12, n.º 1 (2013): 67-110.

⁵⁸⁸ Jaime REY DE CASTRO, ed., «Entrevista a Antonino Espinosa Laña», en *Testimonio de una generación: los social cristianos* (Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985), 227.

armonioso desarrollo del hombre, impidiendo que el hambre, la desocupación, la ignorancia, la falta de seguridad y tantos otros males sociales se ensañen con nuestros hermanos»⁵⁸⁹ y que «entre las formas de amar a los hombres, de trabajar por el bien temporal de los hombres, una de las más excelentes es la actividad política»,⁵⁹⁰ ya que al tener la política un ámbito tan amplio es también la política el campo más amplio para ejercer el amor al prójimo.

A partir de ahí desarrolla algunas ideas sobre cómo deben los católicos concebir la política y los deberes que tiene respecto a ella. Se señala primero que la política debe ser entendida a la luz de la ley divina y natural y debe conformarse a las exigencias de la moral cristiana y que existe interdependencia moral entre el individuo y el Estado y que esta es «el fundamento inquebrantable de toda la doctrina cristiana sobre la vida política».⁵⁹¹ También se señala la doctrina sobre el origen divino de la autoridad, que implica la existencia de límites morales que no puede sobrepasar y la importancia de la obediencia a las autoridades legítimamente establecidas. Asimismo, se señala que para asegurar la colaboración de los ciudadanos con la autoridad es necesaria, «la más profunda comunidad de sentimientos e ideas»,⁵⁹² es decir, la comunidad en la fe, por lo que aunque sea solo en el ámbito temporal y pragmático una creencia trascendente común es necesaria para la vida pública, ya que donde no se ha desterrado la religión se ha tenido que crear una suerte de religión civil. De ahí se concluye la necesidad de la educación religiosa para asegurar la comunidad política.

Con respecto a los deberes de quienes intervienen en la vida pública, los obispos distinguen entre los gobernantes, las sociedades intermedias y los ciudadanos. Los gobernantes deben velar por el bien común dejando de lado sus intereses particulares. Aclaran que el bien común en el Perú reclama una atención especial a la población indígena para elevar su nivel de vida, un esfuerzo por mejorar la distribución de la producción de las empresas, mejorar la legislación laboral, mejorar la educación, mejorar la administración de justicia y que esta sea capaz de conocer las responsabilidades de empresarios y obreros en conflictos laborales. Del mismo modo, los gobernantes deben velar por la soberanía nacional. Sobre lo que aclaran que el Perú pertenece al bloque occidental, pero este debe fundamentarse más allá de los intereses económicos en una comunidad espiritual, ya que el falso sentido de comunidad podría hacer al Perú perder su fisionomía y menoscabar su tradición cristiana. En ese sentido, los obispos alertan contra las relaciones desiguales dentro

⁵⁸⁹ EPISCOPADO PERUANO, *Los católicos y la política: carta pastoral del Episcopado del Perú a los sacerdotes y fieles*, 1961, 620, <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/52640>.

⁵⁹⁰ EPISCOPADO PERUANO, 620.

⁵⁹¹ EPISCOPADO PERUANO, 621.

⁵⁹² EPISCOPADO PERUANO, 622.

del bloque occidental (en clara referencia a la hegemonía de los Estados Unidos), pero también de la falaz solidaridad americana de quienes buscan implantar una federación de repúblicas socialistas.

Con sociedades intermedias, los obispos se refieren a cuerpos ya naturales o voluntarios que median en la relación del individuo con el Estado. Señalan que hay quienes usan estas asociaciones para que sirvan sin medida al beneficio propio promoviendo huelgas injustificadas, concertando subidas de precios arbitrarios, formando monopolios económicos, etc. Luego pasan a tratar sobre los partidos políticos y afirman que su actividad es fundamental para el progreso político del país y que tienen como misión formar la conciencia cívica del pueblo para que este pueda intervenir en la vida política. De este modo deben cuidar que el orden político-social esté de acuerdo con las exigencias del bien común. Sin embargo, señalan que hay materias inaceptables para los católicos en la política por lo que no es lícito para un católico apoyar o pertenecer a un partido que promueva dichas materias:

Hay cuestiones de técnica u organización de los Estados que son libres y opinables. Un partido puede elegir las y un católico aceptarlas. Pero hay planteos doctrinales que tocan a la entraña misma de la vida espiritual del hombre; y esos planteos un partido de una nación católica no los puede aceptar, y si los acepta, por el mismo hecho se cierra para aquellos ciudadanos que quieren ser fieles a las enseñanzas de Cristo.⁵⁹³

Entre los errores doctrinales que pueden adoptar los partidos y que los católicos deben rehuir se encuentra el laicismo en la vida pública o en la actividad estatal; la separación de la iglesia del orden jurídico, político y educativo; la soberanía absoluta del Estado por sobre la ley moral y religiosa; la afirmación de que el origen de los derechos es el Estado; el poder ilimitado del Estado sobre los hombres, las sociedades intermedias o los bienes; la afirmación de que la autoridad proviene de la voluntad popular y no de Dios, y el totalitarismo. Sentencian que:

Ningún católico puede pertenecer a un partido que asiente su actividad sobre alguno de estos falsos enunciados, ni puede votar por él, pues no le es lícito adherirse a doctrinas contrarias a su fe, ni subordinarse a una autoridad que le obligue a acciones ilícitas.⁵⁹⁴

Por otro lado, también afirman que ningún partido político puede asumir la representación de la Iglesia y que esta no pertenece a ningún partido. Si bien es cierto, el Partido Católico (1913) y la Unión Popular (1931) no eran los partidos de la Iglesia, estos partidos, que nacieron con un claro fin de defensa de la Iglesia y la civilización cristiana, contaron con el apoyo y la promoción del clero y el episcopado. Como se ha visto, incluso monseñor Mariano Holguín reprendía vigorosamente a los católicos que no apoyaron al Partido Católico en 1917. Es necesario anotar que en

⁵⁹³ EPISCOPADO PERUANO, 628.

⁵⁹⁴ EPISCOPADO PERUANO, *Los católicos y la política: carta pastoral del Episcopado del Perú a los sacerdotes y fieles*.

1961 cuando se escribió la Carta pastoral en análisis no existía un partido confesional como lo fueron el Partido Católico y la Unión Popular. Funcionaba el Partido Demócrata Cristiano, fundado en 1956, que reivindicaba la doctrina social de la Iglesia, pero era un partido no confesional y sin ningún nexo con el clero. De todos modos, es indudable que se operó un cambio en la forma de entender cómo los católicos debían participar en la política partidaria.

Respecto a los deberes de los ciudadanos en la política, se señala la obligación de intervenir en ella, ya sea ejerciendo responsabilidades gubernamentales, participando en partidos políticos o ejerciendo el derecho de sufragio. Se resalta la obligación de sufragar ya que es una forma de interesarse por el bien de la patria. La negligencia en esto puede ser grave como cuando esta contribuye a que se establezca un partido o régimen contrarios a la verdad cristiana. Asimismo, los ciudadanos tienen el deber de informarse sobre las ideas que representan los partidos y candidatos. Señalan además los obispos que militar en un partido no debe significar comprometerse a tal punto de secundarlo cuando este atente contra la Iglesia o el bien común.

Además de la importancia que se le otorga a la exigencia de reformas sociales y económicas en el Perú y la necesidad de que estas sean promovidas desde la actividad política, es significativo señalar el concepto de actividad política que proponen los obispos: «la actividad política, lo hemos dicho muchas veces, es la ordenada búsqueda del bien temporal de los hombres, referido a su bien espiritual y eterno». Así como en la carta de 1958, se nota la gravitante importancia de la cuestión social en la mentalidad de los católicos, sin embargo, aún se tiene la concepción de que la sociedad se debe ordenar hacia fines espirituales.

Luego de esta Carta, se publicó un documento que contenía «principios directivos» sobre cómo deben guiarse los católicos en la política, una suerte de resumen de la Carta con aprobación de la Autoridad eclesiástica. En este documento se señalan los objetivos básicos que deben perseguir los católicos en la política: «Los católicos deben procurar ante todo y sobre todo que la sociedad, y en primer lugar su propia Patria, se rija y gobierne de acuerdo con los principios de la justicia, de la sumisión a la Ley de Dios y de respeto a los derechos de la persona humana».⁵⁹⁵ Para lo cual se deben elegir gobernantes que obren de acuerdo a las enseñanzas de la Iglesia Católica.

Asimismo, en este documento se precisan los partidos o candidatos que son elegibles por los católicos. Estos debían tener las siguientes cualidades:

⁵⁹⁵ EPISCOPADO PERUANO, 635.

- a) que profesen un ideario o doctrina que esté en consonancia con las enseñanzas de la Iglesia Católica, teniendo en cuenta que la doctrina social expuesta por los Papas es parte integrante de dichas enseñanzas;
- b) que presente un programa constructivo, con soluciones positivas para los graves problemas de la hora actual;
- c) que demuestren una auténtica preocupación social, propugnando una reordenación jurídica, política, social y económica basada en la justicia y en la caridad, de acuerdo con las exigencias del bien común;
- d) en todo caso, debe preferir aquellos que parezcan que han de mirar mejor por los supremos intereses de la Religión y de la Patria en el ejercicio de su cargo.⁵⁹⁶

Luego, se señala los partidos a los que los católicos no pueden apoyar ni dar su voto. Entre ellos están los que pertenezcan a un partido o movimiento condenado por la Iglesia como el comunismo marxista; los que profesen el materialismo ateo, el liberalismo laicista, la lucha de clases como instrumento de mejora social o de reformas sociales, el socialismo económico o colectivismo, el materialismo económico, el evolucionismo científico técnico (que considera como único valor supremo el progreso material llevado a cabo por la ciencia y la técnica), el absolutismo o socialismo de Estado; tampoco a los que se alían o favorecen la acción de los comunistas.

Este documento, como la Carta pastoral que lo precede, deben entenderse en el contexto de la Guerra fría y la exacerbación de la dicotomía entre el comunismo y el capitalismo. La Iglesia peruana no puede dejar de condenar el comunismo, pero advierte que por ello no se puede caer en un sistema que también atenta contra la dignidad de las personas al verla como un engranaje más en el sistema económico.

Política, deber cristiano (1963)

Con ocasión de las elecciones que se celebrarían el 9 de junio de 1963, el primero de mayo de ese año se publicó el documento *Política, deber cristiano. Carta pastoral colectiva del Episcopado peruano sobre la actividad social y política en la hora presente*. En ella, los obispos del Perú constatan la preocupación generalizada en la población sobre los problemas económicos y sociales y la necesidad de elevar el nivel de vida de los peruanos, la mayoría de los cuales no tienen los suficientes para cubrir sus necesidades básicas. Constatan también la labor que la Iglesia había tenido para esclarecer estos puntos con la doctrina social de la Iglesia. Al respecto nombran la Carta del episcopado de 1958, las Semanas Sociales de 1959 y 1961 y la constante predicación del clero con respecto a la cuestión social; además señalan las iniciativas que partieron de la Iglesia para mejorar la vida de los peruanos «como

⁵⁹⁶ EPISCOPADO PERUANO, 637.

la formación de sindicalistas cristianos, las cooperativas de crédito y los institutos de educación rural».⁵⁹⁷

En esta Carta, el episcopado nacional pretende fijar los principios del obrar cívico y político de los católicos frente a la situación del país y las elecciones próximas. En ese sentido, aclaran en primer lugar que «la Política es el servicio a los demás mediante el ejercicio del poder público».⁵⁹⁸ Luego constatan que la transformación social que se da en el Perú es muy lenta y urge acelerarla, pero sin llegar a la revolución. Afirman que «las tensiones actualmente experimentadas reclaman con urgencia una seria revisión de la orientación de nuestra política económica y social».⁵⁹⁹

Luego de eso señalan los elementos que necesitan una urgente reforma aclarando que «primero y fundamentalmente debe desaparecer la complaciente pasividad de quienes creen que el orden actual es justo o cuando menos tolerable, o que los males no pueden ser remediados».⁶⁰⁰ En este sentido, afirman la urgencia de reformas y de la concientización sobre la grave cuestión social en el Perú: «es menester que se haga general una conciencia sobre la necesidad y urgencia de un cambio profundo».⁶⁰¹

Sin embargo, se cuidan de advertir que el móvil de las reformas debe ser el respeto de la dignidad humana, no el rencor o el odio. Esto probablemente en referencia al aumento de la influencia marxista en la juventud que se manifestó en la aparición de partidos como el Frente de Liberación Nacional que participó en las frustradas elecciones de 1962 y la organización de las nacientes guerrillas que surgieron a inicios de los sesenta.

Los obispos señalan la importancia de la educación como ingrediente necesario para promover el desarrollo económico y labor de la Iglesia en este aspecto. Asimismo, dan importancia al desarrollo del campo y del campesino y afirman que es necesario educarlos para que se inserten en el desarrollo económico de la nación. En este sentido, el tema de la reforma agraria aparece en esta Carta y será constante en las declaraciones de los obispos durante todos los años sesenta. También exhortan a una mejor distribución de la riqueza y a la acción del gobierno para que dé facilidades para producir más riqueza.

Se concluye en la Carta que la acción política y social de los cristianos se debe apoyar en la dignidad de la persona humana y en la suprema dignidad de Dios y que

⁵⁹⁷ EPISCOPADO PERUANO, *Política, deber cristiano. Carta pastoral colectiva del Episcopado peruano sobre la actividad social y política en la hora presente* (Lima, 1963), 229, <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/52639>.

⁵⁹⁸ EPISCOPADO PERUANO, 229.

⁵⁹⁹ EPISCOPADO PERUANO, 231.

⁶⁰⁰ EPISCOPADO PERUANO, 231.

⁶⁰¹ EPISCOPADO PERUANO, 232.

es necesario desterrar la idolatría de los falsos dioses como la sensualidad, la riqueza o el poder.

Los obispos señalan que los cristianos tienen el deber de promover la reforma de la sociedad y terminan la carta exhortando a reflexionar sobre la difícil situación social y trabajar por la reforma social desde la actividad política. Asimismo, disponen que se difunda el documento con los «principios directivos» que resumían la carta de 1961.

Según Klaiber:

lo más importante de las dos cartas [la de 1961 y la de 1963] era su llamado a favor de una nueva “mentalidad social” y la necesidad de llevar a cabo grandes cambios sociales. Los obispos condenaron la concentración del poder económico en manos de unos pocos y respaldaron explícitamente una reforma agraria.⁶⁰²

Sin embargo, no se puede soslayar todo el magisterio de los obispos sobre la forma de entender la política. Los obispos aún resaltan el origen divino de la autoridad y a Dios como fin de la sociedad, así como la condena de sistemas que solo toman en cuenta el bienestar material de las personas, dejando de lado todo aspecto espiritual. De cualquier modo, Klaiber tiene razón al señalar la importancia que va tomando la cuestión social en el magisterio episcopal, importancia que será cada vez más gravitante en la medida de que avance la década de los sesenta.

3.3.2. *La radicalización en la Iglesia peruana*

A fines de los sesenta, la exacerbación de la inquietud social de los católicos llevó a determinados grupos de laicos; como los que participan en la política mediante el Partido Demócrata Cristiano y partidos de la llamada «nueva izquierda», y de sacerdotes, como los que conformaron ONIS,⁶⁰³ a radicalizarse y a tomar posturas revolucionarias (muchas de ellas cercanas al marxismo) que reemplazaron la opción por el reformismo desarrollista en boga en los años precedentes.

Asimismo, las declaraciones del Episcopado nacional de los últimos años de la década de los sesenta e inicios de los setenta traslucen una lógica distinta a la mostrada en documentos anteriores y un sobredimensionamiento de lo político. La reforma de las estructuras de la sociedad y las medidas necesarias para construir una sociedad nueva que sea «más humana» (o directamente socialista) es absolutamente central en los documentos de esta época.

El Concilio Vaticano II había acelerado el cambio de mentalidad, sin embargo, los puntos de inflexión fueron la Conferencia Episcopal de Medellín y el golpe del general Juan Velasco Alvarado, ambos en 1968. Desde entonces la politización del

⁶⁰² KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 108.

⁶⁰³ Oficina Nacional de Información Social. Movimiento sacerdotal que será analizado en las siguientes páginas.

campesinado y de los sectores populares será un punto principal de la agenda de amplios sectores del clero, así como la liberación de la dependencia económica y de las «estructuras sociales que perpetuaban la injusticia». Paralelamente, la teología de la liberación gozó de una amplia difusión en esta época, bajo la mirada complaciente del arzobispo de Lima, Juan Landázuri Ricketts. Asimismo, importantes miembros de la Iglesia colaboraron con el estatizante «Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas» del general Velasco, quien, a su vez, buscó la legitimación de su gobierno de origen antidemocrático en la participación de la Iglesia. Una constante de esta época fue la toma de templos en símbolo de protesta, así como la participación de sacerdotes en huelgas y manifestaciones de obreros y campesinos.

Klaiber, sobre la Iglesia entre 1968 y 1975, afirma:

En la fase de la Iglesia moderna los conceptos que primaron fueron los de “diálogo”, “desarrollo” y “apertura”. Ahora [a partir de 1968], en cambio, las nociones fundamentales de la visión intelectual de los grupos de avanzada eran “concientización”, “liberación” y “lucha popular”.⁶⁰⁴

3.3.2.1. La 36 Conferencia Episcopal de la Iglesia Peruana (1969)

La 36 Conferencia Episcopal de la Iglesia Peruana, desarrollada en 1969 tuvo como misión profundizar y aplicar las conclusiones de Medellín a la realidad peruana.⁶⁰⁵ En sus conclusiones se puede observar un importante cambio de lógica con respecto a las declaraciones anteriores del episcopado. Ya en el primer párrafo se hace mención a la «liberación», término que fue un *leitmotiv* del documento y que tendría una principalísima presencia en las declaraciones posteriores de los obispos. La «liberación» de las «estructuras injustas» que impiden el desarrollo fue el tema central del magisterio de la Iglesia peruana durante los siete años que duró el gobierno de Juan Velasco Alvarado.

Las conclusiones se dividen en cuatro campos que estuvieron a cargo de sendas comisiones. La primera fue sobre la problemática social (Comisión “Justicia y Paz”; la segunda, sobre la búsqueda de la Iglesia peruana de la pobreza evangélica (Comisión “Pobreza de la Iglesia”); la tercera, sobre el papel del laico y los movimientos apostólicos (Comisión “Apostolado de los laicos”), y la última, sobre los problemas de la educación (Comisión “Educación”).

En el primer campo, se denuncian las desigualdades económicas, políticas y culturales que, según el documento, conllevan un rechazo de Nuestro Señor. Esta

⁶⁰⁴ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 132.

⁶⁰⁵ En Medellín estuvieron presentes el cardenal Landázuri; Ricardo Durand Flórez, S.J., arzobispo del Cuzco; Luciano Metzinger, SS.CC., prelado de Ayaviri; José Dammert Bellido, obispo de Cajamarca; Fidel Tubino, obispo auxiliar de Lima, y Eduardo Picher Peña, obispo del Callao.

situación de injusticia sería producto de la concentración de los medios políticos y económicos en pocos y la acción del «imperialismo internacional del dinero que opera en complicidad con la oligarquía peruana»⁶⁰⁶, asimismo se señala que los «restos del feudalismo colonial» que aún perviven en el país impedirían el cambio.

Se denuncian enérgicamente las brechas económicas, la fuga de capitales al extranjero, la desocupación y el subempleo, la «injusta distribución de la propiedad de los bienes de producción que hace que el trabajador no sea dueño de su trabajo»,⁶⁰⁷ el injusto régimen de tenencia de la tierra, el régimen de aguas, «una estratificación social rígida y vertical»,⁶⁰⁸ los bajos niveles de vida que conllevan hacinamiento y promiscuidad, la falta de servicios en zonas apartadas, las malas condiciones de habitación, la desnutrición, el analfabetismo y la marginación de las mayorías en la política.

Luego se afirma que la visión de esta realidad desde una perspectiva cristiana les urge a asumir su puesto «en la creación de una nueva humanidad».⁶⁰⁹ La que pasa por la «liberación del hombre peruano», la que implica un proceso de personalización y socialización que lleva consigo:

- Una toma de conciencia de que las actuales estructuras son injustas;
- Una capacitación de las personas para reaccionar contra tales estructuras.
- Y que se promueva la creación de nuevas estructuras sociales según sus legítimas aspiraciones y necesidades.⁶¹⁰

Posteriormente, los obispos se acusan de tener responsabilidad en la formación de estas estructuras injustas: «Reconocemos, ante todo, que los cristianos, por falta de plena fidelidad al evangelio, hemos contribuido con nuestras palabras y actitudes, con nuestros silencios u omisiones a la actual situación de injusticia»,⁶¹¹ y se comprometen a denunciar la injusticia y colaborar en la construcción de un orden nuevo y la liberación del país.

En el segundo campo, se buscaba evaluar las actitudes y los compromisos de la Iglesia peruana y hacerlas acorde «con el llamado del Señor en esta particular situación histórica de nuestro país»⁶¹² para ello se debía revisar todas las propiedades de cada diócesis, comunidad y obra para orientarlas al «sentido de la pobreza evangélica y del servicio».⁶¹³ Lo que querían era vivir «más auténticamente

⁶⁰⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, «Conclusiones de la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana. Enero de 1969», en *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977* (Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977), 7.

⁶⁰⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 8.

⁶⁰⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 8.

⁶⁰⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 9.

⁶¹⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 10.

⁶¹¹ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 11.

⁶¹² CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 13.

⁶¹³ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 14.

el Evangelio», ya que, según ellos, a veces la Iglesia con sus propiedades daba un «contratestimonio». En este sentido, debía revisarse las ayudas que ligaban a la Iglesia con los «grupos de poder» y promover que la educación en los colegios de la Iglesia comprometiera a los estudiantes con la «liberación del hombre». Se repite la exigencia de denunciar la injusticia la opresión y se alienta especialmente a las comunidades religiosas a que vivan y trabajen con los pobres. Por último, concluyen que se debía crear un grupo asesor en la CEAS con el fin, entre otros, de «continuar la sensibilización del clero, religiosos y laicos sobre la actual problemática de la Iglesia frente a la liberación del hombre peruano».⁶¹⁴

La Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), a la que se le dio mucha importancia en esta Conferencia, estaba a cargo de Luis Bambarén, obispo auxiliar de Lima, cuyo secretario fue Ricardo Antoncich, S.J. Esta comisión se encargó de la formación social de clero y laicado, así como de asesorar a la jerarquía en temas socioeconómicos.

En el tercer campo, los obispos reconocen «el valor apostólico del trabajo cotidiano de los cristianos en su lucha contra el subdesarrollo por la promoción humana integral. Los alentamos, además, a perseverar del hombre y del cambio de las estructuras que lo oprimen».⁶¹⁵ Asimismo, afirman que confían «en el espíritu de responsabilidad que anima al laico para contribuir a los cambios necesarios a fin de tratar de superar nuestra situación de subdesarrollo».⁶¹⁶ De esta forma reconocen la importancia de la labor de los laicos y las asociaciones laicales, y declaran que «los grupos de apostolado tiene hoy que comprometerse a fondo en el cambio de estructuras injustas en las que vivimos».⁶¹⁷

En el campo referido a la educación, se afirma que «la Iglesia, como Cristo, tiene por misión liberar a todo el hombre y a todos los hombres de cualquier servidumbre, sea cultural, social o económica».⁶¹⁸ En esta misión liberadora la educación es fundamental por lo que debe estar dirigida a fomentar «la formación de un espíritu crítico, creativo y responsable».⁶¹⁹ Se debe promover una educación liberadora que cambie la mentalidad y la actitud de los alumnos.

3.3.2.2. ONIS

Si durante los años cincuenta y sesenta el proceso de cambio de mentalidad y concientización social y política había sido liderado por los laicos de la Acción

⁶¹⁴ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 16-17.

⁶¹⁵ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 17-18.

⁶¹⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 18.

⁶¹⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 18.

⁶¹⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 19.

⁶¹⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 20.

Católica, la UNEC y la Democracia Cristiana, hacia 1968 el eje de la radicalización pasa hacia a los sacerdotes.⁶²⁰

En marzo de 1968, un grupo de sacerdotes se reunieron en Cieneguilla para discutir la situación social y económica peruana. El principal promotor de la reunión fue el jesuita Romeo Luna Victoria y en ella estuvo presente el obispo José Dammert Bellido. En total fueron unos treinta sacerdotes. El grupo decidió establecerse de forma permanente y tomó el nombre de Oficina Nacional de Información Social (ONIS). Luego es esta primera reunión, publicaron un documento donde denunciaban la injusticia social en el Perú. Se formaron otros grupos en el Perú, incluido uno en Arequipa, pero los más activos fueron el de Lima y el de Trujillo-Chimbote.

Posteriormente se unió otro grupo de sacerdotes de tendencia más radical,⁶²¹ entre los que se encontraban Gustavo Gutiérrez, Gastón Garatea, Jorge Álvarez Calderón, Harold Griffiths, German Schmitz, Luis Velaochaga, Fernando Crespo y Alfredo Pastor. En julio de ese año, Gutierrez dio una ponencia sobre la teología de la liberación, que se encontraba desarrollando, frente a los miembros del movimiento y cuatro obispos. Esta exposición lo convirtió en el líder de ONIS, según Young-Hyun Jo:

...aportó a la orientación y a la formación de la identidad del movimiento, puesto que la tendencia de la teología de la liberación sustituyó al alineamiento a la Doctrina Social de la iglesia, que dirigían el jesuita Romeo Luna Victoria y el sacerdote diocesano de Lima, Julián Salvador.⁶²²

Según Jorge Álvarez Calderón, «el padre jesuita Romeo Luna Victoria, tenía mucha inquietud, pero muy mala formación. Él, en el fondo, lo que quería era hacer una célula de la Democracia Cristiana y Gustavo se opuso. Lo nuestro es profético, no político».⁶²³ El desplazamiento del padre Luna Victoria convirtió a ONIS en el principal centro de irradiación de la teología de la liberación en el Perú, a la vez que la experiencia en este grupo aportó significativamente en la obra de Gutierrez, como lo señala Young-Hyun: «la experiencia pastoral de este movimiento sacerdotal ayudó a desarrollar la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez. Por medio de la colaboración conjunta de otros sacerdotes, ONIS fue orientada por la teología de liberación del teólogo peruano».⁶²⁴

La doctrina detrás del grupo se basaba en la teoría de la dependencia para establecer los principales problemas nacionales. De allí fuerte acento anticapitalista,

⁶²⁰ PÁSARA, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*.

⁶²¹ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*.

⁶²² Young-Hyun JO, «Movimiento Sacerdotal "Oficina Nacional de Información Social" y Gustavo Gutiérrez», *Anatéllei: se levanta* 20 (2008): 36.

⁶²³ ÁLVAREZ CALDERÓN, Padre Jorge Álvarez Calderón: "Juan Luis Cipriani y Carlos Castillo son dos mundos distintos".

⁶²⁴ JO, «Movimiento Sacerdotal "Oficina Nacional de Información Social" y Gustavo Gutiérrez», 35.

al que consideraban deshumanizante y las constantes denuncias a la oligarquía nacional y al imperialismo estadounidense. Frente a ello propusieron la liberación del hombre peruano y la construcción de una nueva sociedad de impronta socialista. Según Young-Hyun, los sacerdotes de ONIS «consideraron al socialismo como el canal eficaz para la liberación del pueblo».⁶²⁵

ONIS consideraba que su misión era politizar al pueblo para que de este surgieran iniciativas que llevaran al socialismo, la evangelización significaba para ellos la concientización del pueblo de una realidad opresora a la que debían combatir, «el pueblo explotado debería hacer la lucha que se orientaba a la toma del poder, a fin de cambiar el sistema capitalista imperante».⁶²⁶ La labor pastoral se convirtió para este grupo en la concientización política de las masas.⁶²⁷

Según Ramírez Aguilar, ONIS tuvo dos etapas, la primera de 1968 a 1971 más eclesial, que buscaba infundir ideas nuevas en un clero que consideraban muy conservador; y la segunda de una postura más social entre 1971 y 1975, a raíz de la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, «Teología de la Liberación. Perspectivas» (1971) y que ponía «énfasis en la vía socialista».⁶²⁸ Coincidiendo con esto último, Macaulay afirma que a partir de 1970 las declaraciones de este grupo se hacen más radicales haciendo énfasis en la revolución y usando considerablemente menos citas del magisterio de la Iglesia.⁶²⁹

La actividad de ONIS se desarrolló a partir de la elaboración de numerosos pronunciamientos, que difundía a través de las radios limeñas y de hojas volantes repartidas en las parroquias, así como la participación en huelgas de hambre y protestas. Es importante acotar que se cuidaron mucho de no oponerse directamente a los obispos, por lo que no tuvieron, como otros grupos similares en Suramérica, enfrentamientos con la jerarquía. El cardenal Landazuri no solo los toleró, sino que recurrió a ellos en numerosas ocasiones.

Con respecto a sus relaciones con el régimen militar, Pásara ha anotado que:

...no suscribía del todo el proyecto militar sino que le formulaba objeciones similares a las planteadas por los grupos de izquierda. Es decir, los sacerdotes radicales trataron de apoyarse en las diferencias internas en las fuerzas armadas y optaron por respaldar selectivamente aquellas medidas encaminadas a la cancelación del viejo orden,

⁶²⁵ Jo, 38.

⁶²⁶ Jo, 39.

⁶²⁷ «La promesa de plena liberación del Evangelio, la Buena Nueva de un Reino de amor entre los hombres, confirma al mismo tiempo nuestra esperanza y nuestro compromiso por hacerlo hoy realidad histórica». Comunicado de ONIS en 1975 citado en PÁSARA, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, 81.

⁶²⁸ Juan RAMÍREZ AGUILAR, «Movimiento Sacerdotal ONIS: La Iglesia en el Perú ante las demandas de justicia social (1968-1975)», *Phainomenon* 13, n.º 1 (2014): 141.

⁶²⁹ Citado en PÁSARA, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, 47.

reservándose el derecho de crítica respecto a aquellas otras que consideraban tímidas o incluso conciliadoras con los intereses anti-populares.⁶³⁰

Aunque fue un movimiento principalmente urbano y que, en su mejor momento, representó el 8% del clero nacional, de los cuales solo el 38% eran peruanos de nacimiento⁶³¹ (lo que no fue óbice para que se arrogaran ser los voceros del pueblo), así como su carácter elitista (la redacción de sus documentos y la forma de difundirlos no estaba al alcance de las masas populares);⁶³² «para muchos peruanos ordinarios, la ONIS fue la voz de la nueva Iglesia progresista».⁶³³ Su intensa actividad propagandística, a través de manifiestos y participación en huelgas, lo posicionaron como una de las caras más visibles de la iglesia peruana. Según Pásara, ONIS fue el primer actor del sector católico radical en tener relevancia pública. Por su parte, Young-Hyun Jo afirma que ONIS fue «la entidad más progresista en la historia eclesial peruana».⁶³⁴

Paralelamente surgieron otros grupos radicales como el Equipo de Misión Obrera (EMO) formado por exmiembros del grupo Calama que dispersados por el golpe de Pinochet se establecieron en el Callao y se dedicaron a concientizar a los obreros, difundir ideas marxistas y promover el radicalismo. El obispo del Callao Ricardo Durand no renovó su contrato y en 1978 el grupo salió del Perú. Lo mismo ocurrió con el Instituto Español de Misiones Extranjeras (IEME) que se establecieron en Chimbote, que apoyó causas políticas radicales y se opuso al obispo, y tuvieron que retirarse en 1981.

3.3.2.3. *Documentos sociales y políticos del Episcopado Peruano en los setenta*

Como ya se ha visto, la radicalización de la Iglesia peruana a través de la exacerbación de inquietud social puso en el centro del magisterio los conceptos de liberación y construcción de una nueva sociedad. En los documentos pastorales de la Iglesia peruana de los años setenta se hace patente esta orientación.

Justicia en el mundo (1971)

Este documento del Episcopado Nacional empieza diagnosticando la realidad peruana calificándola como una situación de dependencia: «compartimos con las naciones del Tercer Mundo el ser víctimas de sistemas que explotan nuestros

⁶³⁰ PÁSARA, 73.

⁶³¹ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*.

⁶³² PÁSARA, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, 91.

⁶³³ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 137.

⁶³⁴ JO, «Movimiento Sacerdotal "Oficina Nacional de Información Social" y Gustavo Gutiérrez», 36.

recursos económicos, controlan nuestras decisiones políticas, nos imponen la dominación cultural de sus valores y de su civilización de consumo».⁶³⁵

Ante ello, se declara que la Iglesia se ven en la necesidad y la urgencia de enfrentar los problemas de injusticia en el mundo. Eso mediante un proceso de liberación:

Construir una sociedad justa en América Latina y en el Perú, significa la liberación de la actual situación de dependencia, de opresión y de despojo en que viven las grandes mayorías de nuestros pueblos. La liberación será, por un lado, ruptura con todo aquello que mantiene al hombre imposibilitado de realizarse como tal, personal y comunitariamente; y por otro lado, es construcción de una sociedad nueva más humana y fraterna.⁶³⁶

El pueblo debe liberarse a sí mismo, «debe tener una participación real y directa en la acción revolucionaria contra las estructuras y actitudes opresoras y por una sociedad justa para todos».⁶³⁷ Lo que se busca es crear una nueva sociedad que rechace al capitalismo, una sociedad «cualitativamente distinta» regida por la justicia, la solidaridad y la igualdad. Según el documento, la Iglesia debe comprometerse con el pueblo, respaldarlo y ayudar a derribar prejuicios alentándolo a buscar «una sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano».⁶³⁸

Es interesante la identificación entre labor evangelizadora y politización que se hace patente en este documento:

El Evangelio predicado auténticamente a un hombre oprimido cumple necesariamente una función concientizadora, es decir, contribuye a hacerle percibir su calidad de persona, su situación de despojo e injusticia en que se halla con todas sus implicancias económicas, sociales y políticas y a luchar contra ellas.

[...]

El papel de la Iglesia es el de informar y animar la implantación de la justicia, y de cambiar interiormente al hombre, creando en él una nueva escala de valores y un sentido de corresponsabilidad en el logro de una nueva sociedad.⁶³⁹

Carta sobre el sesquicentenario (1971)

En la Carta que en conmemoración del sesquicentenario de la emancipación del Perú publican los obispos se repite el enfoque liberacionista. A propósito de la conmemoración señalan la necesidad de la liberación:

La jura de la Independencia significó de inmediato el cambio político. Sin embargo, en su entraña encierra el profundo anhelo de la liberación general, alma del proceso secular,

⁶³⁵ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, «Documento de la Asamblea General del Episcopado sobre la justicia en el mundo, para el Sínodo de los Obispos. Agosto de 1971», en *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977* (Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977), 142.

⁶³⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 146.

⁶³⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 147.

⁶³⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 151.

⁶³⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 156-60.

que busca realizar con hechos positivos una libertad consciente, persona, exenta de trabajas externas, y que sea la efectiva libertad de todos y cada uno de los peruanos.⁶⁴⁰

Concluyen en esta carta que la celebración del sesquicentenario debía ser «un estímulo para responder a las exigencias de libertad y justicia, que el Perú reclama hoy con particular apremio dentro de un proceso de cambio, que ha de ser humanamente integral».⁶⁴¹

Evangelización (1973)

En la Asamblea General del Episcopado peruano de 1972 se acordó elaborar «Las líneas generales para una Pastoral de conjunto en el Perú» y estaría centrado en tres puntos: evangelización, agentes pastorales y religiosidad popular. Durante dicha Asamblea, sus miembros, junto a los delegados de las asambleas regionales, trabajaron el primero de los puntos. Fruto de ese trabajo se elaboró el documento *Evangelización (1973)*.

Este documento es también una reflexión teológica en torno al concepto de liberación. Los obispos empiezan afirmando la necesidad de la salvación del pueblo y la identificación de la salvación con la liberación:

Conocedores de lo alejados que estamos en el Perú de los planes salvíficos de Dios, nos preocupa el clamor de liberación que brota de muchos corazones y reafirmamos como pastores nuestra entrega al servicio de la salvación de todo el hombre y de todos los hombres. [...] En nuestro pueblo, que cada día es más consciente de las injusticias y desigualdades que está sufriendo a nivel nacional e internacional, la salvación integral se expresa particularmente en términos de liberación.⁶⁴²

Afirman luego que la liberación tiene necesariamente una dimensión política ya que la situación de dominación se apoya en estructuras y actitudes mantenidas y favorecidas por opciones políticas concretas. Denuncian de nuevo una realidad injusta y que los cristianos no actúan adecuadamente frente a ella, a pesar de que existen minorías concientizadas y comprometidas. Asimismo, los obispos señalan que la misión salvífica de la Iglesia está relacionada con la reestructuración de la sociedad: «precisamente porque es misión de la Iglesia salvar al hombre, lo es también comprometerse en la instauración de un orden social, económico y político, que sea capaz de sostener e impulsar la promoción del hombre».⁶⁴³

⁶⁴⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, «Mensaje del Episcopado Peruano con ocasión del Sesquicentenario de la Independencia Nacional (Julio 1971)», en *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977* (Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977), 114-15.

⁶⁴¹ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 119.

⁶⁴² CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, «Documento de la Asamblea General del Episcopado sobre “Evangelización: algunas líneas pastorales.” (Enero de 1973)», en *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977* (Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977), 181-82.

⁶⁴³ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 191.

En este documento se reitera el concepto de evangelización entendida como la concientización y politización del pueblo: «evangelizar es, pues, proclamar la Palabra de la Buena Nueva y contribuir a que esa Palabra tenga la efectividad histórica y social que le es propia, dentro de su acción transformadora del mundo».⁶⁴⁴ En este sentido la Iglesia debe comprometerse en el proceso de la liberación integral del hombre transformando al hombre y a la sociedad.

Sin embargo, es necesario anotar que en el documento se señala que la liberación no se reduce a lo político pero también afirma que no se puede soslayar que «la Iglesia asume lo político como terreno en que la liberación se va realizando también en el aquí y ahora».⁶⁴⁵ La Iglesia, según el documento, debe anunciar los principios, denunciar las injusticias, estimular a que los laicos cumplan con su deber cristiano, impulsarlos «a asumir responsablemente su propio destino histórico en solidaridad con los demás».⁶⁴⁶ El Evangelio, afirman, invita «a un compromiso consciente y eficaz orientado a la superación de todo aquello que en nuestra sociedad rebaja al hombre, trabajando por la transformación radical de las estructuras sociales».⁶⁴⁷

3.3.2.4. La Iglesia peruana y el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada

Como se ha podido ver el vínculo entre la Iglesia y el gobierno que se implantó luego del golpe de Estado del 3 de octubre de 1968 que encumbró como Jefe de Estado y de Gobierno a Juan Velasco Alvarado fue bastante estrecha. El llamado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, que implantó una serie de reformas radicales que impactaron en la sociedad peruana, sirvió de catalizador para los cambios que ocurrían en la Iglesia. Asimismo, este gobierno se apoyó en ella para legitimarse.

La relación entre la Iglesia y los militares de izquierda era muy anterior al golpe de 1968. En el Centro de Altos Estudios Militares (CAEM), en el que había estudiado gran parte de los militares radicales y que fue un agente fundamental en el viraje a la izquierda de las Fuerzas Armadas, habían dictado cursos el padre Le Bret y el padre Romeo Luna Victoria. Asimismo, varios de los militares con tendencia socialista habían formado parte de Cursos de Cristiandad. «Entre 1973 y 1974 nueve de los once miembros del Comité de Asesoramiento de la Presidencia (COAP) eran cursillistas».⁶⁴⁸ En este sentido Sánchez Martínez afirma que «el progresismo católico no era simplemente un movimiento paralelo al socialismo militar, sino que lo habían generado».⁶⁴⁹

⁶⁴⁴ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 186.

⁶⁴⁵ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 191.

⁶⁴⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 194.

⁶⁴⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, 196.

⁶⁴⁸ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 142.

⁶⁴⁹ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el ocaso de la república criolla peruana (1821-1980)», 135.

Jorge Fernández Maldonado, uno de los generales más izquierdistas del régimen velasquista, declaró en la entrevista que le hizo María del Pilar Tello: «mi vocación y mi preocupación revolucionaria proviene de la vertiente cristiana».⁶⁵⁰ Y, luego de acusar a los católicos de no conocer el verdadero mensaje de Cristo, señaló sobre el documento *Justicia en el mundo* (1971):

Documento extraordinario que todo peruano y cristiano debe leer y releer [...]. Siendo Jefe de Estado Mayor del Ejército, dirigí una carta al Presidente de la Comisión Episcopal de Acción Social, Monseñor Bambarén para que me autorizara la reproducción del documento... Es tan extraordinario que inclusive lo utilicé en muchas de las exposiciones que desarrollé dentro de la Fuerza Armada para que vieran cual era la vertiente cristiana en los aspectos ideológicos de la Revolución.⁶⁵¹

Posteriormente concluye que «la tónica que se refleja en este documento es plenamente coincidente con los postulados ideológicos de la Revolución Peruana».⁶⁵² Refiriéndose a la parte del documento en el que se afirma que hay que buscar una «sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano», Fernández Maldonado afirma categóricamente: «¡Esa es mi opción!».⁶⁵³

Adicionalmente, luego del golpe, gran parte del clero se sumó con entusiasmo al rumbo que tomaba el gobierno y celebró las reformas. Según Klaiber:

En casi todos los grupos eclesiales, desde la jerarquía hasta los agentes pastorales en las áreas más remotas de la selva o del altiplano, surgió una inquietud colectiva por contribuir activamente al proceso de transformación que se había puesto en marcha en octubre de 1968.⁶⁵⁴

Además de la cercanía del cardenal Landázuri a Velasco, varios sacerdotes tuvieron puesto destacados en el régimen, como los jesuitas Ricardo Morales Basadre y Romeo Luna Victoria en el Ministerio de Educación y Juan Julio Wicht en el Instituto Nacional de Planificación.

También hubo apoyo de los laicos militantes al gobierno de Velasco, sobre todo de los miembros de la Democracia Cristiana que prestaron muchos de sus cuadros al gobierno. El indiscutible líder del partido, Héctor Cornejo Chávez, fue un estrecho colaborador de Velasco en el Consejo Nacional de Justicia y dirigiendo el expropiado diario *El Comercio*. Velasco, en una entrevista que le realizó César Hildebrandt para la revista *Caretas* en 1977 (dos años después de haber sido derrocado) manifestó su identificación con los postulados del Partido Demócrata Cristiano, al que se sentía más cercano que a cualquier otro partido.

⁶⁵⁰ María del Pilar TELLO, «Socialismo militar. Jorge Fernández Maldonado», en *Golpe o revolución? Hablan los militares del 68*, vol. 1 (Lima: Ediciones Sagsa, 1983), 129.

⁶⁵¹ TELLO, 130.

⁶⁵² TELLO, 131.

⁶⁵³ TELLO, 131.

⁶⁵⁴ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 163.

Las reformas impulsadas por los militares fueron aprobadas por la jerarquía, que publicó documentos en las que manifestaban su acuerdo con estas. Klaiber comenta que la Iglesia

En principio, apoyó la expropiación de la IPC [International Petroleum Company], pero luego pidió elecciones y el retorno a la democracia. Pero cuando el gobierno empezó a emprender un camino hacia la realización de verdaderas reformas sociales, el cardenal y los obispos ya no hablaron de elecciones inmediatas, sino que se mostraron dispuestos al diálogo con el fin de influir en el curso de las reformas.⁶⁵⁵

La jerarquía también avaló la Ley de Reforma Agraria (1969),⁶⁵⁶ la ley de Comunidad Industrial (1970) y a Ley de Empresas de Propiedad Social (1974).⁶⁵⁷ Sin embargo, según Pásara, no todos los obispos estuvieron de acuerdo, no difundieron las declaraciones del Episcopado aunque la tuvieron que firmar para no disentir públicamente.⁶⁵⁸ El más destacado de los obispos peruanos que se opusieron a la deriva revolucionaria de la Iglesia y a las interpretaciones heterodoxas del Concilio fue monseñor Ignacio Arbulú Pineda, obispo de Huánuco, que falleció en 1969.

En julio de 1974, cuando el régimen de Velasco se desmoronaba por tensiones internas, se decretó la estatización de los principales periódicos del país, acusados de defender a la oligarquía y a intereses económicos por sobre el pueblo peruano. Se decretó también que estos tendrían unos directores provisionales nombrados por el gobierno en tanto se transferían a sectores representativos de la ciudadanía: obreros, maestros, campesinos, etc.

La ONIS saludó con entusiasmo la medida, mientras que la Conferencia Episcopal exhortó al Gobierno para que cumpliera con entregar los medios a los grupos representativos del país. No se condenó la vulneración del derecho a la propiedad y no fue hasta casi un año y medio después que la CEAS advirtió de los riesgos de la manipulación de la opinión pública. Incluso algunos sacerdotes, como Romeo Luna Victoria, incluso colaboraron con los diarios expropiados.

Sin embargo, el respaldo público al gobierno por parte de la Iglesia, así como la participación en el régimen, no evitó que se dieran ciertos roces, muchas veces porque algunos clérigos estaban más a la izquierda que los militares. La más notoria de estas fricciones fue la del obispo auxiliar de Lima encargado de las barriadas, monseñor Luis Bambarén, y el ministro del interior, general Armando Artola. Esta rivalidad comenzó con las críticas de Bambarén a Artola por las visitas que realizaba

⁶⁵⁵ KLAIBER, 145.

⁶⁵⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, «Declaración del Episcopado del Perú sobre la Ley de Reforma Agraria. Julio de 1969», en *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977* (Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977), 28-32.

⁶⁵⁷ COMISIÓN EPISCOPAL DE ACCIÓN SOCIAL, «Declaración de la Comisión Episcopal de Acción Social sobre el Proyecto de Ley de Propiedad social. (Setiembre de 1973)», en *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977*, de Conferencia Episcopal Peruana (Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977), 381-85.

⁶⁵⁸ PASARA, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*.

a las barriadas regalando alimentos y vestimenta, visitas que el obispo calificaba de «paternalistas». El 10 de mayo de 1971, el obispo Bambarén fue detenido luego de celebrar una misa entre los pobladores de Pamplona, una zona que había sido invadida ilegalmente. El general Artola acusó al obispo de instigar a los invasores. Poco después el general Velasco mandó liberar a Bambarén.⁶⁵⁹

3.3.2.5. Conflictos y tensión

Sería erróneo creer que el proceso de radicalización de la Iglesia peruana fue uniforme, generalizado y libre de conflicto. Un caso de conflicto generado por las radicales posturas adoptadas por algunos miembros del clero se dio cuando la ONIS-Norte se solidarizó con los obreros de la empresa Industrias Metalúrgicas Triumph y tomaron la Catedral, asimismo se manifestaron contra la inauguración de un Country Club en la ciudad. El arzobispo de Trujillo manifestó su intención de sancionar a Gonzalo Martín, Carmelo Bonnín, Mariano Cortez, sacerdotes del Seminario que participaron en las protestas. Los seminaristas tomaron el local del seminario en protesta y obligaron al arzobispo a retroceder en su medida.

Asimismo, se generó un problema cuando se designó a Luis Baldo Riva como obispo auxiliar de Trujillo. Los grupos radicales protestaron enérgicamente por considerarlo demasiado conservador. Esto afectó mucho la imagen de la Iglesia de Trujillo y de su arzobispo.

El nuncio Rómulo Carboni mandó una carta a monseñor Andrés Ulises Calderón, unos de los “sacerdotes rebeldes”, criticando a los sacerdotes de ONIS y especialmente a Alejandro Cussiánovich, Carlos y Jorge Álvarez Calderón y Gustavo Gutiérrez: «estos señores sacerdotes han hecho un mal inmenso a no pocos sacerdotes, religiosos, religiosas y fieles del Perú que [...] han disminuido notablemente [...] su adhesión a la autoridad eclesiástica».⁶⁶⁰ Mando cartas similares a al arzobispo de Lima, algunos otros obispos y a el ministro del Interior quejándose de ello. Ante esto, ciento cincuenta y cinco sacerdotes mandaron una carta al cardenal en forma de protesta. Asimismo, en solidaridad con los sacerdotes, movimientos laicales, como la JOC, también mandaron cartas en contra del nuncio. Fue tal el revuelo que monseñor Carboni tuvo que ser remplazado.

En general, desde mediados de los años sesenta, la Iglesia peruana sufrió, al igual que la Iglesia mundial, la intensa crisis del posconcilio, marcada por la crisis de vocaciones y el abandono de la vida religiosa. Uno de los casos más sonados fue el

⁶⁵⁹ Desde la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), el obispo Bambarén siguió denunciando violaciones de derechos humanos y cuestionando la orientación del proceso de revolucionario peruano. En 1971, la CEAS emitió un comunicado contra la actuación de la Guardia Civil en una protesta, denunció su falta de «una mística revolucionaria».

⁶⁶⁰ Citado en Young-Hyun Jo, *Sacerdotes y transformación social en Perú (1968-1975)* (México D.F.: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2005), 119.

de Mario Cornejo, obispo auxiliar de Lima, que dejó el sacerdocio para contraer matrimonio.⁶⁶¹

3.4. Los cambios en la Iglesia de Arequipa

3.4.1. El aumento de la importancia de la cuestión social

El cambio de actitud del laicado respecto a la cuestión social se puede notar a través de las opiniones que se encuentran en los diarios locales respecto a temas como el capitalismo, la reforma agraria o el lujo.

En el diario *El Pueblo* durante la década de los sesenta es constante la condena del capitalismo y la exigencia de la justicia social. Del mismo modo, son frecuentes los artículos en los que se trata sobre la necesidad de una reforma agraria y cómo esta se está dando en otros países, así como artículos en los que se explican los límites al derecho de propiedad. Por ejemplo, en la editorial del 6 de setiembre de 1962 se afirma la necesidad de la reforma agraria, apoyándose en el magisterio eclesiástico:

Una reforma agraria significa en último término la consecución de un estado de cosas que permita desarrollar al país sin perjudicar las justas aspiraciones de todos los peruanos, sin injusticia social pero sin errores técnicos, y sin desproporcionada utilización de los campos de cultivo. Y en este desarrollo del país se tiene que considerar que es primero el interés colectivo y la propiedad privada debe ordenarse armónicamente en busca del Bien Común conforme a las Encíclicas Papales.⁶⁶²

También se puede encontrar artículos en contra del lujo y del boato. Así, en una editorial de *El Pueblo* del año 1963 se celebra que el arzobispo de Medellín limite las celebraciones lujosas luego de los sacramentos:

Esta decisión de la máxima autoridad eclesiástica de Medellín es un paso ejemplar para el resto de América Latina, ya que debe ser precisamente la Iglesia la que dé el ejemplo y marque los rumbos de la práctica cristiana en sus propios fieles tan influenciados por un paganismo absurdo heredado de las épocas en que el lujo y el boato eran las únicas formas del rito, precisamente no cristiano.⁶⁶³

En las páginas de *El Pueblo*, durante los años sesenta, es notoria la construcción de una dicotomía entre los cristianos concientizados y que quieren cambiar la sociedad y los cristianos conservadores que explotan al prójimo por su bienestar personal y traicionan la vocación revolucionarios del cristianismo.

Asimismo, otro signo de la exacerbación de la inquietud por la cuestión social en la Iglesia de Arequipa se manifestó en el aumento de las obras de caridad. Durante esta época fue significativa la creación de la Obra Social *Pax Christi* y la llega de Cáritas a Arequipa.

⁶⁶¹ En el diario *El Pueblo* de Arequipa son comunes las noticias sobre sacerdotes que abandonan su ministerios y artículos en los que se discute sobre la crisis de la Iglesia.

⁶⁶² «La reforma agraria», *El Pueblo*, 6 de setiembre de 1962, sec. Editorial, 2.

⁶⁶³ «Renovación religiosa», *El Pueblo*, 12 de marzo de 1963, sec. Editorial, 2.

La Obra Social *Pax Christi* se creó el 24 de diciembre de 1957 con el fin de administrar almuerzo y comida gratuitos a jóvenes y niños de escasos recursos económicos. También apoyaron con ropa, medicina, pago de alquileres y pensiones escolares. Durante varios años José María Pérez de Guereñu, secretario privado del arzobispo, fue el presidente de la Obra. En 1965 la Obra promovió la creación de una Escuela Fiscal y posteriormente de una Academia de Corte y Confección. También sostenía un colegio primario de mujeres y un refectorio.

Cáritas Diocesana Arequipa se creó el 8 de octubre de 1960 y estuvo bajo la responsabilidad del padre Santiago Delgado Butrón. Tuvo una intensa labor de promoción social, como lo especifica Espinoza de la Borda:

Entre las acciones emprendidas podemos mencionar el programa de Apoyo Alimentario, dirigido a los menos favorecidos; el de Nutrición Aplicada a población de bajos ingresos económicos, tratando de corregir malos hábitos alimentarios; Apoyo al Minusválido, tratando de incluir a esas personas dentro de la sociedad y que ésta participe en su solución; Supervisión y Capacitación, cuidando la distribución de alimentos Y capacitar a los beneficiados con ellos; Servicio Médico, asistiendo a impedidos, niños y sanos en postas y parroquias; Educación Especial, preparando para el trabajo.⁶⁶⁴

También organizaron un curso de cooperativas para párrocos, en julio de 1960, dictado por el padre Mc Lellan.

Pax Christi y Cáritas se añadieron a muchas obras promovidas por la Iglesia que se venían desarrollando en la diócesis, como las que enumera el arzobispo en su Carta Pastoral sobre la cuestión social de 1959:

A las ya existentes, con una historia gloriosa, entre las que creemos es un deber citar el Hospital de Goyeneche, el Orfanatorio, el Asilo para los ancianos desamparados, el Hogar de la joven obrera, las escuelas gratuitas de los Sagrados Corazones y Madres Esclavas, la Sociedad de San Vicente de Paúl y otras más, vienen a sumarse las establecidas en Nuestro Episcopado, tales como la nueva casa de Chilina para convalecencia de niñas pobres y escuela gratuita, fruto de un alma que vive "escondida con Cristo en Dios" (Col. 3,3), la Sección Gratuita del Colegio Santa Rosa de Viterbo, el hogar Clínica San Juan de Dios para niños lisiados, el Instituto para niños ciegos (MM Terciarias Franciscanas, el Instituto de educación industrial (PP Salesianos), el Instituto nocturno San José (PP Jesuitas), la Escuela de especialización catequística, la Escuela Social para obreros, la Colonia climática de Camaná para niños y otras más, como las fundadas en las parroquias con academias de corte y confección, servicio médico gratuito, botiquines perfectamente organizados, y con la ayuda de "Cáritas del Perú", los comedores gratuitos, repartos de víveres a miles de personas necesitadas y controladas con ficheros, teniendo como aspiración máxima la rehabilitación de esos hogares, el otorgamiento de becas y

⁶⁶⁴ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 241-42.

medias becas en los colegios particulares por intermedio de la 'Obra Social Pax Christi'.
etc.⁶⁶⁵

Además de las incontables obras que promovió, el arzobispo de Arequipa Leonardo José Rodríguez Ballón,⁶⁶⁶ publicó una serie de cartas sobre la cuestión social que traslucen el cambio de mentalidad y el aumento de la inquietud social que, al igual que en el resto del Perú, se daba en Arequipa. Las más significativas serán analizadas a continuación.

3.4.2. *Las cartas pastorales sociales y políticas del arzobispo de Arequipa*

Carta pastoral con motivo de la Primera Semana Social del Perú (1959)

Luego de empezar la carta mencionando todas las obras sociales que se realizan en la diócesis, el arzobispo pregunta: «¿Por qué la Iglesia fomenta estas instituciones, las protege, las defiende y las bendice?». ⁶⁶⁷ A lo que responde que es por la dignidad de la persona humana, la dignidad de la familia y la dignidad del trabajo. Sobre la primera dice que todos los hombres fueron creados a imagen y semejanza de Dios, dotados de un alma inmortal y libre. Cristo, por la Redención, nos hizo hijos del Padre Celestial. Por ello la Iglesia cumple con su misión sagrada al defender los derechos del hombre.

Aquí aprovecha para denuncia cómo el comunismo vulnera esta dignidad:

Sin embargo, es un hecho que en pleno Siglo XX existen regímenes totalitarios y muy especialmente el comunismo, que en la forma más cruel e inhumana (todavía está fresco el caso de Hungría) han implantado la más humillante dominación, que a millones de hombres, de inocentes niños, mujeres indefensas, sacerdotes intachables y Prelados dignísimos, hacen sufrir los más inauditos tormentos. Con gran pena de Nuestro corazón vemos renovada la tragedia del Calvario en los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia Católica, que sufren y mueren perdonando a sus verdugos y ofrendando su vida para que vuelva la paz al mundo y todos nos sintamos hermanados en Cristo Jesús.⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ Leonardo José RODRÍGUEZ BALLÓN, *Carta pastoral del Excmo. y Revdmo, Sr. Arzobispo de la Arquidiócesis Mons. Leonardo José Rodríguez Ballón, con motivo de la próxima Primera Semana Social del Perú* (Arequipa, 1959), 4.

⁶⁶⁶ «Asilo de Ancianos a cargo de las Religiosas de los Ancianos Desamparados; el anterior edificio quedó completamente en ruinas por el terremoto de 1958. El gestionó la ida a Arequipa de las Religiosas Franciscanas de sordomudos y se preocupó de la construcción del moderno y amplio local donde se da a los ciegos instrucción primaria Y secundaria con valor Oficial y se les enseña artes y Oficios. Lo mismo debemos decir de diversas obras sociales en el Hospital Goyeneche, del refectorio escolar de nuestro convento de La Recoleta, de la fundación de los esposos López de Romaña en Alto Selva Alegre y principalmente del moderno Y confortable Hogar Clínica 'Hortensia Espinoza de Salinas', atendida con tanto esmero Y Sacrificio por los Hermanos de San Juan de Dios». Maestu citado en ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 208.

⁶⁶⁷ RODRÍGUEZ BALLÓN, *Carta pastoral del Excmo. y Revdmo, Sr. Arzobispo de la Arquidiócesis Mons. Leonardo José Rodríguez Ballón, con motivo de la próxima Primera Semana Social del Perú*, 4.

⁶⁶⁸ RODRÍGUEZ BALLÓN, 5.

Con respecto a la dignidad del hogar, señala que Dios es el autor de la familia y advierte contra la excesiva vida social, plagada de fastos y lujos:

La aparente abundancia llevará a ese pueblo a la miseria, la lucha de clases, al desquiciamiento social. En cambio, la austeridad, la moderación, la dedicación al trabajo, la honesta administración pública, en un palabra el cumplimiento de la moral cristiana, son las mejores bases para el engrandecimiento de los pueblos.⁶⁶⁹

A su vez, hace una crítica sobre la existencia del matrimonio civil y el divorcio.

Con respecto a la dignidad del trabajo, monseñor Rodríguez Ballón predica que el cristianismo acabó con la diferencia entre trabajo digno e indigno, que todo trabajo es digno si tiene una recta intención y se sabe ofrecer a Dios. Asimismo, señala que cuando el trabajador se pone al servicio de una empresa, pueden darse situaciones no deseables, por un lado, la explotación por parte de la empresa y, por otro, el abuso del derecho a la huelga. Agrega que los obreros tienen sanas y justas aspiraciones, pero deben alcanzarlas solo usando medios legítimos, el abuso de la huelga daña la economía y la paz social: «Si el obrero lucha contra las injusticias del capitalismo y pide una mejor distribución de las riquezas, está en la verdad: lo que exige es justo. Mas, no olvide las palabras de León XIII: POR MEDIOS LEGÍTIMOS».

El arzobispo concluye esta carta lamentándose del triste contexto de la época, en el que por un lado se tenía al egoísmo capitalista y por el otro, los obreros con una orientación marxista que con su violencia generan una crisis que les hace más daño a sí mismos. Es fundamental, finaliza, la formación de la clase trabajadora inculcándoles la dignidad del ser humano, la santidad del hogar y la excelencia del trabajo.

Esta carta pastoral, a diferencia de la carta del Episcopado del año anterior, no hace tanto énfasis en el capitalismo y en las estructuras socioeconómicas del Perú como los causantes de la miseria y las deplorables condiciones en la que vivían gran parte de peruanos. Ni siquiera menciona especialmente este último punto. El arzobispo de Arequipa se centra en los puntos que deben fortalecerse para combatir la cuestión social, por lo que el tono del documento es apreciablemente distinto a los que publicó el episcopado nacional. Aunque, como se mencionó la Carta del Episcopado del año 1958 no constituye una ruptura con el tenor socialcristiano de las cartas anteriores, sí se puede afirmar que esta carta del arzobispo de Arequipa se parece más a las cartas sociales de los años treinta, está menos permeada de la inquietud social omnipresente de finales de los cincuenta y de la década de los sesenta. Es de notar que las críticas de la carta están dirigidas con mayor firmeza contra la teoría marxista y la lucha de clases.

⁶⁶⁹ RODRÍGUEZ BALLÓN, 6-7.

Carta frente al comunismo (1960)

Antes de la carta pastoral sobre el comunismo del 23 de diciembre de 1960,⁶⁷⁰ el arzobispo Rodríguez Ballón ya había tenido varias intervenciones en las que condenaba su doctrina y su praxis. Por ejemplo, en las palabras radiales que da en celebración del día del seminario (noche del 19 de setiembre), dice las siguientes palabras que destacan por su firmeza:

El comunismo, amados hijos, ha fracasado en todos sus aspectos. Pero digo mal; ha triunfado, pero sólo ha triunfado en una cosa que es su mayor baldón. ¿Sabéis cuál? en sembrar la ruina, la muerte, la destrucción, el odio, la esclavitud y la miseria [...] El comunismo ha destruido la familia, ha negado los más elementales derechos del hombre, ha suprimido toda facultad de asociación, y familia, individuos, instituciones, policía y ejército, prensa y radio, ciencia y arte, todo queda drásticamente supeditado a unos cuantos déspotas que quisieran dominar hasta en el pensamiento y en la voluntad de todos los hombres. Esto y no otra cosa es el régimen comunista: compendio de todos los errores, negación de todos los derechos y cúmulo inaudito de los más horrendos crímenes.⁶⁷¹

Esta preocupación frente al comunismo está muy presente en la Iglesia y, como se verá más adelante, en la sociedad arequipeña. Tuvo especial relevancia en los años treinta, sobre todo a propósito de la guerra civil española.⁶⁷² Sin embargo, este temor y animadversión se exacerbó en los años sesenta a partir del triunfo de la revolución cubana y la amplia difusión del marxismo en las universidades. Frente a esta situación, el arzobispo de Arequipa publicó una Carta frente al comunismo.

La carta empieza denunciando los crímenes perpetrados por el comunismo, así como, la amenaza que significa para América y el Perú. Luego, analiza cuatro razones por las que se difunde el comunismo: sus promesas deslumbradoras; el desconocimiento de la mayoría de personas sobre la verdadera naturaleza del comunismo; la presentación de sus fines que se muestran como legítimos, y la «explotación que ha sabido hacer de los abusos, errores y fallas» del sistema liberal: «los efectivos y lamentables abusos, errores y fallas del mundo liberal, también opuesto al Catolicismo, han contribuido como causa importantísima, a que el comunismo capte las inmediatas simpatías del pueblo».⁶⁷³

Resalta este último punto haciendo una crítica al sistema liberal imperante en el Perú:

⁶⁷⁰ Esta Carta también fue publicada en el diario El Pueblo entre el 4 y el 7 de enero de 1961.

⁶⁷¹ Leonardo José RODRÍGUEZ BALLÓN, «Palabras radiales en celebración del día del seminario (noche del 19 de setiembre)», *Gaceta Eclesiástica. Boletín oficial del arzobispado de Arequipa*, diciembre de 1953, 12.

⁶⁷² Véase Juan Carlos NALVARTE LOZADA, «Representación de la guerra civil española por la prensa escrita arequipeña (1936 -1939)», *HiSTOReLo. Revista de historia regional y local* 11, n.º 21 (2019): 173-210.

⁶⁷³ Leonardo José RODRÍGUEZ BALLÓN, *Carta Pastoral del Arzobispo de Arequipa. La Iglesia frente al peligro comunista* (Arequipa: Diario El Pueblo, 1961).

Desgraciadamente, la desacertada actuación de muchos católicos responsables de la marcha de la sociedad, al estar imbuida de principios liberales y, por lo mismo, al margen de la auténtica Doctrina Social de la Iglesia, a la estrategia del comunismo ha ofrecido una nueva oportunidad de volver en su favor y en contra de la Iglesia, el modo de sentir principalmente de los grupos obreros.⁶⁷⁴

Posteriormente desarrolla qué es el comunismo. Afirma que muchos lo definirían como «un ideal de redención alimentado en las masas por la miseria en que viven y la injusticia que sufren, con promesas de un ilimitado progreso económico colectivo».⁶⁷⁵ Sin embargo aclara que esto es falso que en el paraíso prometido de los comunistas el hombre es privado de su libertad y su dignidad y se reduce a la pieza de una maquinaria, la familia prácticamente desaparece por su sujeción absoluta al Estado y por la concepción puramente materialista de las relaciones humanas; en la sociedad, por último, desaparece el bienestar particular, la idea de lo trascendente y la moral. Continúa denunciando la negación de Dios que hacen los comunistas y añade que a ellos «les es indiferente la verdad o la mentira, el derecho o el atropello, la amistad y aún el vínculo familiar con tal de conseguir sus torvos fines».⁶⁷⁶ Por último califica de «realidad satánica» al comunismo y afirma que este está «en abierta pugna con las exigencias de la naturaleza y de la razón humanas». Asimismo, en la carta se resume el decreto del Santo Oficio que establece que no están admitidos a los sacramentos quienes pertenezcan a partidos comunistas o les presten apoyo, así como quienes difunden publicaciones comunistas, también establece que los que profesan la doctrina comunista incurren en excomunión “ipso facto”.

El arzobispo señala que lo que hay de bueno del comunismo (que es los deseos de mejora social) no son propios de él, sino que han sido tomados de la tradición cristiana y continúa contraponiendo varios aspectos al comunismo con la enseñanza de la Iglesia. Tal vez la afirmación más importante al respecto, y con lo que se adelanta poco más de un lustro a refutar la teología de la liberación, es la siguiente:

El comunismo promete un paraíso terrenal de alcance meramente materialista. La Iglesia se ha afanado siempre por la creación de un mundo mejor aquí en la tierra con una distribución más justa de los bienes de este mundo, pero no olvida que el destino del hombre no es desarrollar exclusivamente su vida animal, sino conocer, amar y servir a Dios mientras vive desterrado en la tierra, para después gozar de su amor de Padre por toda la eternidad.⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ RODRÍGUEZ BALLÓN.

⁶⁷⁵ RODRÍGUEZ BALLÓN.

⁶⁷⁶ RODRÍGUEZ BALLÓN.

⁶⁷⁷ RODRÍGUEZ BALLÓN.

En esta afirmación está buena parte de la doctrina política del arzobispo, resumida en el principio de que el fin de la sociedad no es el bienestar material sino la beatitud.

Hace también una importante advertencia al señalar que hay católicos mal formados que no aceptan postulados sociales por creerlos comunistas.

Luego de esto, el arzobispo desarrolla los remedios contra el comunismo que son la renovación de la vida cristiana, el desprendimiento de los bienes terrenos, la práctica de la justicia y la caridad, el estudio y práctica de la doctrina social de la Iglesia y la acción de los católicos en el campo social. Con ello exhorta a que los católicos sean consecuentes con su fe al cumplir con todos los deberes que manda Dios y critica a los que tienen desmedidas ansias de bienes terrenales. Asimismo señala la necesidad de la justicia en las relaciones sociales y en la distribución de los bienes temporales:

El primer fruto de la verdadera caridad evangélica, ha de ser la justicia; esa virtud moral que manda dar a cada uno lo que tiene derecho a exigir en los contratos de trabajo, en la distribución de los cargos públicos y en el cumplimiento de todas las leyes justas.⁶⁷⁸

Termina la carta señalando que el comunismo ateo y materialista es «el más irreconciliable enemigo de todos»⁶⁷⁹ y alentando a los católicos a ponerse en acción ya que «el cristianismo y solo él, tiene la legítima e integral solución de los problemas sociales».⁶⁸⁰ Esta última aseveración señala un tema que se reitera en toda la carta y que es de suma importancia para entender la visión social y política del arzobispo, que si bien critica férreamente al comunismo, no deja de atacar al liberalismo.

El análisis que hace el arzobispo de la realidad nacional es bastante interesante. Acepta la urgente necesidad de una más justa distribución de los bienes temporales, sin embargo, advierte contra la tentación marxista. Asimismo, enseña que la Doctrina Social de la Iglesia ponen en su justa dimensión al hombre, la familia y la sociedad, por lo que es la única solución a la cuestión social, ya que para que esta sea abordada no puede soslayarse el aspecto espiritual del hombre. Por ello, el arzobispo señala, y este principio parece que se va diluyendo conforme avanzan los años sesenta pero que estaba muy presente en la carta de 1959, que la sociedad se ordena a un fin no temporal.

Orientaciones sociales en el momento presente (1963)

En mayo de 1963, a poco más de dos semanas de las elecciones presidenciales de ese año, el arzobispo de Arequipa publicó la Carta Pastoral *Orientaciones sociales*

⁶⁷⁸ RODRÍGUEZ BALLÓN.

⁶⁷⁹ RODRÍGUEZ BALLÓN.

⁶⁸⁰ RODRÍGUEZ BALLÓN.

en el momento presente.⁶⁸¹ Con ella quería difundir las enseñanzas de la carta del episcopado nacional publicada a inicios de ese mes y titulada *Política, deber cristiano*, desarrollando puntos que afectan especialmente a la arquidiócesis y tratando otros temas a la luz de la doctrina social de la Iglesia.

Empieza la carta denunciando la precaria situación social y económica del Perú: la falta de alimentación, el problema de la vivienda, la falta de trabajo, los salarios insuficientes, la migración del campo a la ciudad, el elevado índice de crecimiento demográfico y la injusta distribución de la riqueza.⁶⁸² Señala, que es especialmente preocupante la situación del campesino indígena:

Olvidamos fácilmente lo que debería ser la preocupación más apremiante de todo peruano: la promoción humana e integral de nuestro campesinado indígena, depauperado, analfabeto, debilitado por las enfermedades y la subalimentación, sin vivienda adecuada, y en buena parte, tarado por la coca y el alcohol.⁶⁸³

Luego de esta denuncia, hace una condena del liberalismo político y económica. Afirma que a pesar de que sea se ha ido cristianizando y socializando, esta evolución es demasiado lenta y superficial con relación a otras naciones. El Perú, según el arzobispo, necesita un cambio urgente basado en los principios de la doctrina social de la Iglesia. Caso contrario, esta situación podría, mediante la acción de agitadores profesionales, exacerbarse y llevar al colapso social. Continúa criticando la demagogia de izquierda que promete cambios radicales y rápidos, pero también la de derecha que promete reformas que no va a cumplir porque tiene interés en mantener la injusticia social.

El arzobispo indica, después, las medidas que deben tomarse. En primer lugar, dice que es necesaria una política económica que haga crecer la producción y la productividad nacional aceleradamente, pero también es necesaria una adecuada justa y eficaz distribución de los bienes, la que implica una distribución justa de las cargas fiscales proporcional a las ganancias, la aplicación de leyes laborales y de seguro social, la institución legal de un régimen de salario familiar, programas de promoción de vivienda, etc.

Con respecto a la redistribución de los bienes, el arzobispo aclara que no solo se refiere a los bienes de consumo, sino también bienes productivos (propiedad agrarias, acciones de empresas, etc.):

¿La restauración de un auténtico orden social en el Perú no está pidiendo una redistribución justa de los bienes de producción? Otro tanto habría que decir de la paz social que todos anhelamos, fundada en la justicia. Mientras el trabajador peruano no mire

⁶⁸¹ Fue publicada en dos partes en el diario *El Pueblo* el 23 y 24 de mayo de 1963.

⁶⁸² «El capital y la tierra —estamos cansados de oír el testimonio hiriente de estadísticas fidedignas— son patrimonio, en el Perú, de unos centenares de familias privilegiadas»

⁶⁸³ Leonardo José RODRÍGUEZ BALLÓN, *Carta Pastoral del Excmo. Arzobispo de Arequipa Mons. Rodríguez Ballón. Orientaciones sociales en el momento presente* (Arequipa: Diario El Pueblo, 1963).

como propia la tierra que trabaja, continuará desarrollándose inevitablemente el fermento social de la lucha de clases, el resentimiento y la violencia. La experiencia de otras naciones nos asegura que una redistribución justa de la tierra, hecha en una reforma agraria sensata, técnica e integral ha traído automáticamente la estabilidad y paz social.⁶⁸⁴

Luego desarrolla los aspectos morales y sociales de la ansiada reforma agraria. Señala que su finalidad debe ser la promoción humana del campesinado, aunque esto genere menos provecho momentáneo para la economía del país. Sin embargo, dice será necesaria la concentración de minifundios y la habilitación de nuevas tierras y que es necesaria una reforma agraria integral que incluya educación, asistencia social técnica y crediticia, vías de comunicación, implementación de industrias de transformación de los productos, una política de precio y solución de problemas del mercado.

El arzobispo, al igual que la mayoría de peruanos de la época, cree que es necesaria y urgente una reforma agraria, pero como se ve, pide que esta se haga de forma inteligente, teniendo en cuenta las condiciones y posibilidades de la realidad peruana (y especialmente arequipeña) y que no se cree propiedad social (como hizo Velasco con la reforma agraria que empezó en 1969), sino que se creen pequeñas propiedades. Esta primacía de la realidad sobre la retórica demagógica de los años sesenta diferencia al arzobispo de Arequipa de muchos católicos progresistas que, en los setenta, se plegaron al gobierno de Velasco.

Este asunto, le permite al arzobispo enseñar a sus fieles sobre la función social del capital, señalándoles que los capitales están gravados con una importante obligación social, no puede disponerse libremente, sino que deben tener las necesidades socioeconómicas de la comunidad.

Después trata sobre la educación y se muestra a favor del derecho de los padres de educar a sus hijos, así como contrario a la estatización de la educación y de la infiltración comunista en este ámbito.

Luego como en sus anteriores cartas, condena al comunismo y hace notar su incompatibilidad con el catolicismo al señalar que el comunista tiene que ser ateo y que si no lo es, es ignorante. Luego explica que el ateísmo del comunista es militante y desea destruir la religión, por lo que el comunismo es anticristiano. Advierte también que los comunistas no se presentan con su verdadera faz, sino que se ocultan bajo tácticas como organizar frentes de varios partidos, pero controlados por ellos (en clara referencia al Frente de Liberación Nacional que se presentó en las elecciones del año precedente); la promesa de tierras para los campesinos; buscan a sacerdotes incautos que enseñen que no hay incompatibilidad entre comunismo y

⁶⁸⁴ RODRÍGUEZ BALLÓN.

religión, etc. Para los comunistas, indica el arzobispo, no existen las normas absolutas y universales por lo que la moral cristiana es un enemigo. El hombre para el comunista solo aspira a gozar de bienes materiales, no se distingue de los animales, por tanto, no tiene dignidad.

Estas son las razones, que, según el arzobispo, deben mover a los católicos a rechazar y combatir el comunismo. Sin embargo, advierte que hay cristianos que rechazan al comunismo por intereses bastardos: «Hay quienes son anticomunistas porque temen por sus bienes. Creer que nuestra oposición como católicos al comunismo nace del deseo de mantener intacto el presente estado de cosas, es calumniar a la Iglesia».

De aquí que también condene el liberalismo capitalista, que, aunque en menor medida, es contrario a la civilización cristiana por promover el individualismo egoísta y ser materialista.

Finalmente da unas directrices para que los fieles ejerzan el voto en las elecciones presidenciales. Les dice que deben votar por un partido que:

- ofrezca garantías de llevar a cabo una transformación honda del Perú, conforme a las directrices de la Iglesia es decir que:
- promueva eficazmente un desarrollo de la nación, no solo económico, son también social. Esto es, que lleve consigo una redistribución real de los bienes de consumo y de producción de la nación, especialmente tierras (aspecto esencia de la reforma agraria, y obligue al capital a cumplir su función social);
- rechace lealmente todo laicismo y totalitarismo estatal en la enseñanza, y lleve a efecto su democratización;
- excluya verdaderamente el comunismo como solución aceptable al problema peruano y se niegue a pactar con él.⁶⁸⁵

Carta pastoral con motivo de sus bodas de plata episcopales (1968)

Cinco años después y con motivo de los veinticinco años de su consagración como obispo, monseñor Leonardo Rodríguez Ballón dirigió una carta pastoral a todos los cristianos de su diócesis. En ella, con abundantes referencias a la recientemente realizada Conferencia Episcopal de Medellín, el arzobispo hace una evaluación de la realidad socioeconómica y religiosa, las respuestas que viene desarrollando la Iglesia, las perspectivas y los objetivos que deben tener los cristianos ante esta situación.

Los más apremiante de la realidad socioeconómica, según esta carta, es la existencia de barriadas, donde las condiciones de vivienda son infrahumanas y donde cunde el analfabetismo.⁶⁸⁶ Como ya se ha visto en las cartas anteriores, en

⁶⁸⁵ RODRÍGUEZ BALLÓN.

⁶⁸⁶ «Como en tantas ciudades grandes de Iberoamérica encontramos el fenómeno de las urbanizaciones populares o barriadas. Con dolor de pastor comprobamos que la situación de estos

las cartas del episcopado nacional y en el cambio de actitud del laicado, este es el factor determinante para la exacerbación de la inquietud social y la difusión de una mentalidad reformista entre los católicos.

Por otro lado, el arzobispo acusa la precariedad de la vida religiosa en Arequipa: «Es lógico que la religiosidad y la vida espiritual tradicional de Arequipa hayan sufrido modificaciones por el influjo del ambiente en el mundo y las circunstancias antes mencionadas».⁶⁸⁷ Advierte sobre el proselitismo protestante, la difusión de ideologías ateas, el ambiente de indiferencia religiosa entre los jóvenes y la propaganda anticatólica. También señala con preocupación que la población arequipeña cada vez asiste menos a la misa dominical, que los sacramentos y la adhesión al magisterio son cada vez más débiles y que existe una religiosidad al margen de la Iglesia.

El arzobispo se lamenta de que, ante este deterioro espiritual y la apremiante situación socioeconómica, muchos permanezcan indiferentes confiados en el fondo católico del pueblo. Señala que estos se engañan al creer que viven en «una realidad cristiana que dejó de existir».⁶⁸⁸ Agrega que es inaceptable que los católicos de Arequipa no estén viviendo la caridad en su dimensión social: «grave falta y escándalo de nuestra vida cristiana es la desconexión tremenda entre la caridad con Dios y con el prójimo».⁶⁸⁹

Más adelante en esta carta, el arzobispo condenó la indiferencia de los católicos:

Recordemos que una actitud pasiva en momentos tan críticos es una traición para la Patria y la mayor injuria que podemos inferir a la Iglesia posconciliar. El cristiano que hoy en el Perú puede aportar una solución a la grave crisis social y económica y queda indiferente, habría que equipararlo a la condición de pecador público, indigno de participar en los misterios litúrgicos de la Iglesia.⁶⁹⁰

Ante la situación, enumera las obras que se encontraba realizando la Iglesia, pero afirma que no son suficientes, que es un deber y una urgencia construir un «mundo más humano»:

Estamos, pues, llamados a trabajar por una comunidad justa y libre, por una familia de los hijos de Dios que se amen como hermanos por una Iglesia faro de luz y salvación en los momentos actuales. Un mundo más humano, el Reino de Dios en la tierra, la Iglesia como

hermanos nuestros, a quienes debemos acoger con la mayor caridad y comprensión, es semejante con algunas mejoras, a la que nos describen de otras ciudades: han venido del campo o de los pueblos menos privilegiados por la imposibilidad de seguir viviendo, se instalaron en barriadas de la periferia en 'viviendas de desecho, faltas de saneamiento, hacinamiento, tamaño pequeño de tugurios', las circunstancias hacen vivir a estos hombres en situaciones infrahumanas». Leonardo José RODRÍGUEZ BALLÓN, *Carta pastoral del Exmo. Sr. Arzobispo de Arequipa Mons. Leonardo José Rodríguez Ballón, con motivo de sus bodas de plata episcopales, a todos los cristianos de su arquidiócesis*, 1968, 6.

⁶⁸⁷ RODRÍGUEZ BALLÓN, 7.

⁶⁸⁸ RODRÍGUEZ BALLÓN, 11.

⁶⁸⁹ RODRÍGUEZ BALLÓN, 10.

⁶⁹⁰ RODRÍGUEZ BALLÓN, 20.

testimonio de salvación y caridad. He ahí los objetivos en los que estamos llamados a trabajar.⁶⁹¹

Para cumplir esta tarea, indica el arzobispo, existen dos objetivos: la renovación interior y la renovación de las estructuras. Con respecto a la primera, dice que debe generarse un hombre nuevo, más atento a las relaciones sociales sin las cuales no puede darse una auténtica vida cristiana. Con respecto a la segunda, señala el deber de los católicos de colaborar con la solución de la crisis social y económica del Perú, ya que «la fe cristiana entraña una gravísima responsabilidad social».⁶⁹²

Es importante destacar que, a diferencia de las otras cartas tratadas, esta se da luego de concluido el Concilio Vaticano II. Este generó mucha expectativa y entusiasmo en Arequipa, como se refleja en los numerosos artículos y noticias publicados en el diario *El Pueblo*. Asimismo, se generó un clima de renovación de la Iglesia y apertura a los cambios. Asuntos como la de libertad religiosa, el ecumenismo y la reforma litúrgica fueron recibidos favorablemente. Se creaba, de este modo, una nueva imagen de la Iglesia, caracterizada por la actitud dialogante y el afán reformista.

Todo eso es notorio en la carta del arzobispo de Arequipa. Que si bien, no tuvo un viraje radical como los sacerdotes de ONIS o algunos obispos como monseñor Bambarén, sí acentuó la importancia que tenía la cuestión social en su magisterio. De ahí la fuerte condena que hace de los católicos que permanecen indiferentes a la situación socioeconómica y la identificación entre el celo apostólico y la actuación en pro de la reforma de las estructuras sociales.

3.4.3. *El clero en Arequipa*

El clima de entusiasmo frente a los cambios del Concilio Vaticano II, el aumento de la inquietud social entre los católicos y el consiguiente auge de posturas reformistas afectó significativamente la mentalidad del clero Arequipeño. Asimismo, la llegada de sacerdotes y congregaciones extranjeras, al igual que en el resto del Perú, significó una renovación en las posturas del clero frente a los problemas sociales y políticos, así como su estilo pastoral.⁶⁹³

⁶⁹¹ RODRÍGUEZ BALLÓN, 18.

⁶⁹² RODRÍGUEZ BALLÓN, 22.

⁶⁹³ En un artículo de *El Pueblo* de 1963 titulado «Renovación en el clero de hoy», firmado por Carmela Fuentes, se saluda con entusiasmo los cambios que se dan en el clero. La periodista comenta el uso de motocicletas por sacerdotes y religiosas en Arequipa y los cambios en la vestimenta (abandono de la sotana y adopción del clergyman) que se estaban implementando en diócesis de Brasil, haciendo votos porque se den en el Perú: «Con esa nueva indumentaria, los religiosos, se adaptan a la vida moderna, porque es en parte absurdo y además incómodo vivir en pleno siglo XX, con la vestimenta de la Edad Media. ¿Cómo se puede montar una moto, si primero hay que batirse con los pliegues abundantes de un antiguo hábito franciscano?». Carmela FUENTES, «Renovación en el clero de hoy», *El Pueblo*, 9 de julio de 1963, 2. La misma autora publica otro artículo en el que comenta la necesidad de que el clero se aleje del boato y no use indumentarias lujosas

En 1948, monseñor Rodríguez Ballón, en una Carta Pastoral sobre las vocaciones sacerdotales, se quejaba de la escasez de sacerdotes: «todos reclaman sacerdotes, de todas partes nos llegan peticiones de uno o más sacerdotes, y la respuesta siempre es para Nos tan constante como dolorosa: no tenemos sacerdotes, no hay Clero en la Arquidiócesis, no nos da los suficientes nuestro Seminario».⁶⁹⁴ En esta misma carta señalaba la gravedad de esta circunstancia:

Porque a menos sacerdotes, menos culto; a menos sacerdotes, menos predicación de la divina palabra, menos catequesis, menos frecuencia de Sacramentos, menos Asociaciones piadosas y en las que ya hay, menos vida; a menos sacerdotes, en una palabra, menos vida cristiana. Y así se extiende la ignorancia religiosa; los bautizos, confesiones y comuniones decaen de manera alarmante; crecen los hogares ilegítimos; aumentan los indiferentes en materia de religión, se afirman los incrédulos y apartados prácticamente de la Iglesia; las malas lecturas se difunden; las agrupaciones hostiles a la Religión se multiplican; el protestantismo, solícito siempre de los lugares desatendidos por el sacerdote, extiende su red de propaganda herética, y el mal avanza y triunfa con menoscabo y triste derrota del bien y de la Religión.⁶⁹⁵

Según Espinoza de la Borda, hacia 1968 solo había 60 sacerdotes diocesanos, la mayor parte de los cuales bordeaba los cincuenta años.⁶⁹⁶

Debido a esta situación, el arzobispo de Arequipa realizó una intensa actividad para atraer a sacerdotes foráneos. Aprovechó cada viaje que hacía al extranjero para invitar sacerdotes a que vayan a Arequipa.⁶⁹⁷

Fue significativa la colaboración que obtuvo de la diócesis de Odenburg (Nueva York) que mando a los sacerdotes Pablo Hagan y Roger Martin, que se hicieron cargo de la parroquia San Martín de Porres en Mollendo. De esta misma diócesis llegaron los presbíteros Bernard Kellog y J. Leo Snow a encargarse del anexo parroquial que formaban la Ensenada, Arenal, La Curva y el distrito de Deán Valdivia, en la provincia de Islay.

Asimismo, desde la toma de posesión de la diócesis de monseñor Leonardo Rodríguez Ballón, se establecieron en Arequipa numerosas órdenes y congregaciones religiosas que desarrollaron una intensa labor social, sobre todo en los pueblos jóvenes.⁶⁹⁸ Así, en 1949, llegaron los claretianos y se encargaron de los barrios de Miraflores y Vallecito.

⁶⁹⁴ Leonardo RODRÍGUEZ BALLÓN, *Carta pastoral del exmo. y rvdmo. Mons. Leonardo Rodríguez Ballón, arzobispo de Arequipa, Sobre el problema de las Vocaciones Sacerdotales, con motivo de la Santa Cuaresma* (Arequipa: Emp. Gráf. Tt. Scheuch. S. A., 1948), 7.

⁶⁹⁵ RODRÍGUEZ BALLÓN, 14.

⁶⁹⁶ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 131.

⁶⁹⁷ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*.

⁶⁹⁸ Esta información está más detallada en ESPINOZA DE LA BORDA.

Los Hermanos de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios fueron nombrados capellanes de la Iglesia de San Juan de Dios en 1955. En 1962 se les encargó la parroquia de San Juan de Dios, que en ese entonces era una parroquia rural y en la actualidad se encuentra prácticamente en el centro de la ciudad. Asimismo, realizaron una significativa labor educativa, dirigiendo una escuela inicial y primaria y dedicándose a la enseñanza de oficios variados.

También en 1955 se otorgó permiso a los Hermanos Franciscanos Capuchinos de establecerse en Arequipa, se les encargó la parroquia Madre de Misericordia de Umacollo, que al igual que la de San Juan de Dios, en ese entonces era rural. Los capuchinos crearon un refectorio y una posta médica.

Los Padres de los Sagrados Corazones llegaron en 1965 y se encargaron de la parroquia de Santa Gertrudis de Sachaca, cuyo territorio pasó de ser rural a estar ocupado por barriadas. Los sacerdotes de esta congregación promovieron intensamente la participación laical.

A los mercedarios se les encargó el sector de Miguel Grau, en el distrito de Paucarpata, en el que se ubicaban varios pueblos jóvenes. Allí se fundaría la parroquia de San Pedro Nolasco. También atendieron la parroquia de San Juan Bautista, en el distrito de Characato. Asimismo, se encargaron del barrio de Santa Rosa, en el distrito de Mariano Melgar. En este popular distrito, ubicado en las periferias de la ciudad y en el que se establecieron numerosos pueblos jóvenes, trabajaron, además de los mercedarios, los redentoristas y los jesuitas.

Los dominicos establecieron la vice-parroquia de San Martín de Porres, también en un pueblo joven, en ella fundaron una escuela primaria, un club de madres y un curso de educación básica laboral para adultos. En su convento, en el centro de la ciudad, también establecieron una escuela primaria gratuita.

En 1971 llegaron a Arequipa los Misioneros de San Pablo y se establecieron en algunos los pueblos del distrito Cayma económicamente desfavorecidos: Acequia Alta, La Tomilla, Buenos Aires y Alto Cayma. En ellos promovieron refectorios, guarderías, postas y escuelas.

Los franciscanos de la provincia misionera San Francisco Solano (de donde provenía el arzobispo Rodríguez Ballón y su predecesor, monseñor Holguín) también fundaron refectorios, obras de entrega de alimentos, escuelas, escuelas tecnológicas, posta médica, capacitación profesional básica, club de madres, entre otros.

Asimismo, realizaron una importante labor en Arequipa los carmelitas descalzos, los agustinos recoletos, los franciscanos de la provincia de Los XII apóstoles y los padres de Maryknoll, quienes establecieron una casa permanente en Arequipa en

1945, tuvieron su cargo la parroquia Nuestra Señora de los Dolores y la de Nuestra Señora del Pilar, y fueron los pioneros en fundar colegios parroquiales.

En cuando a las religiosas, estas también efectuaron una importante labor social, muchas de ellas abandonaron sus conventos para tal efecto. Las Siervas de María, en el pueblo joven San José de Tiabaya, se dedicaron a la enseñanza, a la atención de enfermos y realizaron constantes repartos de alimentos, medicinas y útiles escolares. La Congregación Hijas de María Inmaculada hicieron cursillos de formación para mujeres y brindaron asistencia médica. Las Hermanitas de la Asunción se dedicaron al cuidado de los enfermos. Las Hijas de María Auxiliadora establecieron una academia de corte y confección y un colegio para niñas. Las Hermanas de la Caridad de San Vicente de Paúl fundaron una cuna jardín para atender a los niños de los trabajadores del mercado San Camilo.

El padre Justino Cruz, seminarista en los años sesenta y ordenado a principios de los setenta, afirma la importancia de las barriadas en el cambio de mentalidad del clero de la época:

Es un descubrimiento del pueblo, después del Concilio. Los religiosos y religiosas toman conciencia de eso y salen a los pueblos jóvenes. Aquí en Arequipa, las que eran del Sofiano, dejan el convento y se van a los Pueblos Jóvenes. Las Hermanas Misionera Médicas se van a Alto Misti, las Hermanas de San José de Carondelet se van a Alto Selva Alegre, las Camilas se van también a Alto Selva Alegre. Es todo un movimiento de integrar a los migrantes a la Iglesia.⁶⁹⁹

Esta exacerbación de las inquietudes sociales a partir de la toma de conciencia de la precariedad en la que se vivían en los pueblos jóvenes motivó a la adopción de posturas reformistas que, en algunos, con el pasar del tiempo y luego de los cambios de la Iglesia hacia fines de los sesenta, se convertirían en revolucionarias.

El jesuita Pablo Menor que trabajó durante los años cincuenta en la Parroquia de Nuestra Señora del Pilar, antes de que esta sea entregada a los Maryknoll, manifiesta de manera harto ilustrativa los cambios que se operaron en la forma de ver la actividad de promoción social:

Aún, para el año 55 debió ser, ante las apremiantes advertencias del P. General sobre la Cuestión Social, llegué a caer en la cuenta que yo estaba equivocado. Porque no era la caridad por la limosna, sino la justicia por la promoción humana del pobre lo que había que mirar en esta materia. Y entonces fue cuando empezó a preocuparme el modo de elevar a aquella gente por todos los medios, para hacerlos aptos, para que ellos, por sí mismos, salieran de su pobreza.⁷⁰⁰

⁶⁹⁹ CRUZ, Entrevista al R.P. Justino Cruz.

⁷⁰⁰ Citado en ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 209.

Este cambio de actitudes, estilos y prioridades se manifestó de manera más patente en algunos sacerdotes que se colocaron a la vanguardia de la transformación de la mentalidad clerical.

Fue importante en este cambio de mentalidad el nombramiento de dos obispos auxiliares hacia fines de los sesenta: José Benavides Morriberón y Lorenzo Unfried. Unfried era alemán y luchó en la segunda guerra mundial, luego de la cual fue prisionero de los rusos y realizó tres años de trabajos forzados. Se ordenó sacerdote en 1950 y viajó al Perú. Fue consagrado obispo auxiliar de Arequipa en 1969, puesto que ocupó hasta 1980, cuando fue nombrado prelado de Tarma. Murió siendo obispo de esa diócesis en 1988.

Realizó una intensa labor en los pueblos jóvenes: «En nuestra ciudad, por su cercanía al pueblo, por su preocupación de la formación Catequética y levantando estructuras de iglesias y centros parroquiales, recibe el nombre de “Obispo de los Pueblos Jóvenes”». ⁷⁰¹ Su inquietud por la cuestión social no solo estuvo dirigida a las barriadas, cuando mineros de Cuajone tomaron como protesta la iglesia de Santo Domingo, el obispo Unfried les garantizó que no serían desalojados ni denunciados. En la editorial de *El Pueblo* del 15 de diciembre de 1980, con motivo de su partida de Arequipa, se narra la intensa labor social que llevó a cabo Unfried:

Se le veía en los Pueblos Jóvenes, los domingos ayudando en la construcción de casas, estudiando problemas y necesidades para ayudar a las soluciones. Contribuyó a incrementar los fondos de organizaciones de crédito populares. Organizó a los vecinos para fines de auto ayuda en la construcción de casas. Mostró que a través de la organización católica, las acciones promovidas por la Iglesia se podían hacer y se hicieron realmente milagros para mejorar las condiciones de vida, para cimentar solidaridad y progreso a través de nobles ideales de superación. ⁷⁰²

El obispo José Benavides Morriberón fue obispo de Chachapoyas desde 1958 hasta que fue nombrado obispo auxiliar de Arequipa en 1968. Como Unfried, tenía una profunda inquietud social. En abril de 1972, junto a otros sacerdotes como Santiago Delgado Butrón, Manuel Butrón Valencia y Manuel Alfonso Castro, se solidarizó con los obreros que realizaron un paro general.

Un sacerdote que ejerció una influencia importante en el aumento de la inquietud social en Arequipa fue Manuel Alfonso Castro. Él fue asesor de la Acción Católica, fundador de la Juventud Independiente Católica (fundada en 1945 agrupaba a alumnos del Colegio Independencia Americana) y la Juventud Obrera Católica. Tuvo entre sus alumnos a miembros muy destacados del movimiento estudiantil católico de Arequipa, como Arturo Villegas, muerto en la revolución de 1950; Jorge Bolaños, uno de los fundadores de la Democracia Cristiana, y Luis Sánchez Moreno Lira,

⁷⁰¹ ESPINOZA DE LA BORDA, 87.

⁷⁰² ESPINOZA DE LA BORDA, 88.

quien llegaría a ser arzobispo de Arequipa entre 1996 y 2003. El padre Manuel Alfonso Castro fue director de *El Deber* desde 1948 hasta que el general Odría los desterró por manifestarse en contra de la Ley de Seguridad Interior. A su regreso, trabajó muchos años en Mollendo, donde formó la Cooperativa de Crédito Inmaculada (1961). A raíz de sus bodas de plata sacerdotales, en 1961, se publicó un artículo en el que se afirmaba que educó a «generaciones de jóvenes estudiantes y obreros que vivieron la doctrina de Cristo en su auténtico sentido social»⁷⁰³ y que fue un «forjador de nuevos hombres con auténticos principios cristianos».⁷⁰⁴

Santiago Delgado Butrón fue uno de los sacerdotes de avanzada en la diócesis. Se desempeñó como asesor de la UNEC y organizó la II Semana Social que se realizó en 1961. Según el padre Justino Cruz, el padre Delgado Butrón junto con Manuel Butrón Valencia, Alfredo Prado y otros, formó parte de un grupo de sacerdotes diocesanos que estudiaron en Argentina y que habían regresado a Arequipa con una nueva mentalidad de transformación y su actuación facilitó el cambio de mentalidad en el clero.⁷⁰⁵ Según el padre Cruz, este grupo de sacerdotes habría regresado de la Argentina a mediados de los años sesenta y fueron encargados para asesorar movimientos laicales juveniles como la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Independiente Católica (JIC) y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC). El padre Delgado Butrón condujo la Oficina Regional de Educación Católica fundada en 1968 y permaneció allí hasta 1984. Asimismo, enseñó en vario colegios privados y nacionales, así como en la Universidad Nacional de San Agustín.

En 1968 llegó de España el padre Eloy Arribas Lázaro, quien tuvo una activa labor en los pueblos jóvenes, especialmente en la recién fundada parroquia de Cristo Obrero. El padre Justino Cruz dice de él que:

Trabaja abriendo zanjas para la instalación del agua y desagüe, se inicia como líder del pueblo y, junto con otros, orienta, anima, organiza la construcción de locales escolares, nivelación de calles y exige el cumplimiento de promesas de las autoridades. De esta manera, la parroquia es el centro de movilización popular en busca de mejores condiciones de vida. En este marco se da inicio a un proyecto de desarrollo que, en términos religiosos, es la construcción del reino de Dios.⁷⁰⁶

El padre Arribas Lázaro habilitó bibliotecas, comedores populares, puestos de salud, entre otros. Asimismo, editó un boletín parroquial y participó en la fundación de radio Yaraví.⁷⁰⁷

⁷⁰³ «Un sacerdote del siglo XX. Manuel Alfonso Castro», *El Pueblo*, 3 de enero de 1961, 3.

⁷⁰⁴ «Un sacerdote del siglo XX. Manuel Alfonso Castro», 3.

⁷⁰⁵ CRUZ, Entrevista al R.P. Justino Cruz.

⁷⁰⁶ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 101.

⁷⁰⁷ ESPINOZA DE LA BORDA, 101.

Los anteriores ejemplos han servido para ilustrar la labor de los sacerdotes de avanzada. Como se ha visto, los campos de acción en los que ejercieron directamente su influencia y labor pastoral fueron dos: los pueblos jóvenes y los movimientos laicales de la juventud. Esto produjo que mientras en ellos cundía una mentalidad progresista (y cierto viraje a la izquierda en el espectro político) en los distritos tradicionales de la ciudad se seguía viviendo una piedad bastante tradicional.

Es paradigmática de esta nueva sensibilidad y viraje a la izquierda del catolicismo militante la adhesión de gran cantidad de religiosos arequipeños a la declaración de ONIS en abril de 1968 que, profundamente influida por la *Populorum Progressio* de Pablo VI, demandaba cambios sustanciales en la situación social y económica del Perú.

En esta declaración manifiestan: «nos sentiríamos ahora culpables de una gran traición al desarrollo del Perú si calláramos la riqueza doctrinal del Evangelio como una mística revolucionaria capaz de “transformaciones audaces, profundamente innovadoras” (PP. 32)».⁷⁰⁸ Asimismo, califican al Perú de «nación proletaria», denuncian la «injusta distribución en la propiedad», que las cargas tributarias solo afectan a los pobres, el entreguismo de los recursos nacionales al extranjero, la fuga de divisas producto de «una irrestricta política liberal», «la falta de honestidad de nuestra clase dirigente», que la educación religiosa no genera un «auténtico sentido de servicio», el abuso de los trabajadores y la sistemática vulneración de las leyes laborales, la «mentalidad capitalista», culpan a la «oligarquía latifundista» y a los ricos en general, solicitan una reforma integral del sistema educativo, la orientación de la educación hacia lo técnico, construir «un Perú nuevo para todos los peruanos» y exhortan a «una auténtica segunda Independencia del Perú, que emancipe a los hijos de Dios de odas sus servidumbres», independencias que debía hacerse «sin ninguna clase de confesionalismos». El aspecto espiritual de la redención está totalmente ausente de la declaración. La salvación que propugna es puramente material. Este punto constituye una novedad que se volverá usual en las declaraciones e intervenciones del clero en los años siguientes.

Entre los adherentes del clero de Arequipa se encuentra monseñor Leónidas Bernedo Málaga (Deán de la Catedral, director del diario católico “El Deber”, eminente profesor y arqueólogo), José M. Pérez de Guereñu O.F.M. (cercano colaborador del arzobispo de Arequipa), Santiago Delgado Butrón (uno de los introductores de las nuevas corrientes teológicas en Arequipa), José Rivera Martínez (Deán de la Catedral desde 1977, Secretario General de Cáritas Diocesana,

⁷⁰⁸ «Declaraciones de sacerdotes peruanos», *El Pueblo*, 31 de marzo de 1968, 3.

capellán del Hospital Regional, profesor del Seminario San Jerónimo y del Colegio Nacional Independencia Americana), Carlos S. Pozo S.J. (fundador de CIRCA), los padres De La Vega S.J. y Morín S.J. (que tuvieron un trabajo importante apoyando CIRCA), Carlos A. Escudero (corresponsal del diario El Pueblo en el Concilio Vaticano II), José María Cánovas del Castillo S.J. (director del colegio de los jesuitas en Arequipa a inicios de los años cincuenta), los profesores del seminario Buenaventura Folgado y Casto Martos Cabeza, entre otros.

Sobre el clero de la época y la disolución de lo espiritual en el activismo social afirmó Jorge Pacheco que:

...muchos curas en sus parroquias, animados por la cuestión social, transformaron las parroquias en policlínicos. Alrededor de las parroquias crecieron policlínicos. Y los curas terminaron abrumados por el trabajo social y perdieron de vista su formación espiritual.⁷⁰⁹

Otro ejemplo de esta nueva sensibilidad y forma de entender la Iglesia se encuentran en las declaraciones del padre Urbano Sánchez, vicerrector del Seminario Arquidiocesano de San Jerónimo en el año 1969, que manifestó que «la Iglesia jerárquica de los últimos años está haciendo progresos muy notables para imitar a Cristo pobre. Pero existen en la Iglesia, muchos cristianos aferrados a una piedad sin caridad fraterna»

Como se puede entender de esta declaración, se había creado y difundido en el ambiente religioso la dicotomía entre cristianos comprometidos con posturas políticas reformistas o revolucionarias y los cristianos que no son fieles al evangelio y al aspecto social de la fe.

La mejor expresión de este nuevo ambiente y cambio de mentalidad se dio cuando, a fines de setiembre e inicios de octubre de 1969, se realizó una Semana Pastoral en Arequipa que tenía por objetivo la sensibilización del clero y la actualización de la Iglesia en Arequipa según lo lineamientos del Vaticano II y de Medellín. Así lo narra el diario *El Pueblo*:

Decenas de religiosos y varios laicos participaron en la Semana Pastoral que ha remarcado el nuevo rumbo que está tomando la iglesia avanzada, llevando la contraria a todo lo que se encierra en la Iglesia tradicionalista, teniendo destacadas intervenciones llamando la atención y guiando a la iglesia hacia su nuevo camino, hacia la obra social, hacia las barriadas o pueblos jóvenes.⁷¹⁰

Este evento se realizó en la Casa de Ejercicios de Manresa, donde concurrieron, además del arzobispo de Arequipa y sus dos obispos auxiliares, doscientos representantes del apostolado seglar y de todas las instituciones religiosas. La primera conferencia estuvo a cargo del padre Gustavo Gutiérrez, que manifestó que

⁷⁰⁹ Jorge PACHECO TEJADA, Entrevista a Jorge Pacheco Tejada, 16 de diciembre de 2019.

⁷¹⁰ «La Semana Pastoral. ¿Qué pasó?», *El Pueblo*, 12 de octubre de 1969, sec. Suplemento, 7.

«la teología es progresiva»⁷¹¹ y que «seguir viviendo la pastoral tradicional con parches o pequeños arreglos sería infidelidad a la palabra de Dios, al Evangelio o Teología actual»,⁷¹² además señaló que la pastoral debía adaptarse a «los signos de los tiempos». En el segundo día de la reunión, Lorenzo Unfried, obispo auxiliar de Arequipa, pronunció una conferencia en la que exhortó a «una renovación permanente, no solo de reestructuración de los problemas existentes, sino cambio de mentalidades».⁷¹³

Según el diario *El Pueblo* fueron «seis días de amplia toma de conciencia sobre los problemas que confronta la Iglesia Católica en nuestro medio y sobre la necesidad de enfocarlos con el nuevo espíritu de renovación que exigen los actuales tiempos».⁷¹⁴ La Semana Pastoral, se afirma en *El Pueblo*, «ha marcado definitivamente un nuevo rumbo para los católicos, transformando el espíritu de religiosos y seglares por la influencia de las nuevas corrientes en la iglesia católica mundial».⁷¹⁵

El suplemento de *El Pueblo* cuenta una anécdota harto ilustrativa respecto a este ambiente de exacerbación de lo social y decaimiento de lo espiritual. Se narra que en una de las sesiones:

...surgió un clamor patético que decía “Qué ganamos discutiendo de los sacramentos cuando en estos momentos hay gente, muchísima gente que se muere de hambre en las barriadas”. Esta intervención, transformada en rumor mereció aplausos, muchísimos aplausos.⁷¹⁶

3.4.4. Conflicto

Así como en el resto del Perú, en Arequipa se produjeron ciertos desencuentros en medio del crispado clima de cambios dentro de la Iglesia. Así, por ejemplo, se dio un enfrentamiento público entre ONIS y sacerdotes contrarios que trabajaban en la provincia de Caylloma, el arzobispo emitió un comunicado mediante el que llamó la atención a los implicados.⁷¹⁷

Otro de estos conflictos se zanjó con la expulsión del Perú en 1972 del sacerdote jesuita José Luis Gómez Morales por acción del gobierno militar. Según Klaiber, como no tenía el apoyo del arzobispo de Arequipa, la expulsión no se pudo evitar, ya que, en casos similares, el respaldo de los obispos de la diócesis habría calmado los ánimos de las autoridades.

⁷¹¹ «200 religiosos y seglares iniciaron semana pastoral», *El Pueblo*, 30 de septiembre de 1969, 1.

⁷¹² «200 religiosos y seglares iniciaron semana pastoral», 1.

⁷¹³ «En la Semana Pastoral. Renovación permanente planteó obispo Unfried», *El Pueblo*, 1 de octubre de 1969, 3.

⁷¹⁴ «Semana Pastoral: una toma de conciencia», *El Pueblo*, 4 de octubre de 1969, 1.

⁷¹⁵ «La Semana Pastoral. ¿Qué pasó?», 7.

⁷¹⁶ «La Semana Pastoral. ¿Qué pasó?», 7.

⁷¹⁷ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 102.

En una entrevista que se le hizo al padre Gómez Morales en 2018 el manifestó:

Yo, cuando vine del Perú, venía tocado por la pobreza que vi allí. Asistí al nacimiento de la teología de la liberación y teníamos grupos. Precisamente por pertenecer a uno de esos grupos estoy aquí: la policía me puso en el avión por presiones, parece, clarísimas del arzobispo, que no estaba de acuerdo con los teólogos de la liberación.⁷¹⁸

En esa entrevista también señala que el colaboraba íntimamente con el Partido Comunista Español.

En octubre de 1970, hubo un desencuentro entre el padre Pozzo, Vicario Episcopal encargado de los pueblos jóvenes, y los Padres del Espíritu Santo que administraban dos parroquias en ellos. Ante esto, los padres decidieron retirarse de Arequipa, entre ellos el padre Carlos Coffey, párroco de la parroquia del Espíritu Santo de Alto Selva Alegre. Ante ello, un grupo de sacerdotes reclamó al arzobispo y los fieles tomaron la parroquia como protesta. Manifestaron su apoyo a la protesta, la UNEC, ONIS y el Centro de Egresados y Profesionales de la Acción Humanista (CEPAHC), una organización que publicaba artículos sobre el socialcristianismo en el diario *El Pueblo*.

Tuvieron que intervenir el obispo Unfried y el padre Delgado Butrón para que los protestantes desalojaran la parroquia y se acordara una solución. Esta consistió en destituir al padre Pozzo y encargar a monseñor Unfried la labor. Ante esta medida doscientas personas, habitantes de los pueblos jóvenes y miembros de CIRCA, partidarios del padre Pozzo, tomaron el palacio arzobispal.

Todo el conflicto se solucionó manteniendo al padre Pozzo como director de CIRCA y designándolo como Delegado Episcopal en determinadas urbanizaciones de los pueblos jóvenes. A monseñor Unfried, por su lado, lo nombraron «obispo de los Pueblos Jóvenes».

3.4.5. La Iglesia de Arequipa frente al comunismo

Un aspecto a tomar en cuenta sobre la Iglesia arequipeña y que permitirá comprender mejor la cultura política que en su seno se genera es su fuerte anticomunismo. La Iglesia arequipeña, y la sociedad de Arequipa en general, ya era muy anticomunista, pero ante la amenaza del avance del comunismo en los años sesenta, producto del triunfo de la revolución cubana y la difusión de literatura soviética y china y las ideas comunistas entre los jóvenes universitarios y obreros, se reavivó.

⁷¹⁸ José Luis GÓMEZ MORALES, José Gómez sj: «María Victoria estaba con los perdedores, los atacados, los represaliados, los descalificados», entrevistado por José Manuel Vidal, Periodista Digital, 22 de enero de 2018, <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/20180122/jose-gomez-sj-maria-victoria-perdedores-atacados-represaliados-descalificados-noticia-689400254826/>.

Como ya se ha visto, en diciembre de 1960, el arzobispo de Arequipa escribió una Carta Pastoral alertando a sus fieles frente al comunismo. Sin embargo, el sentimiento anticomunista ya era muy fuerte entre el laicado. Resulta ilustrativo de esto, un artículo que se publicó en el diario *El Pueblo*, en enero de 1960:

Profetas de cuño materialista. Así podríamos calificar a aquellos fanáticos turbadores de la paz y el amor entre los seres. Mensajeros de ideas absurdas, que han llegado hasta el cinismo de negar la existencia de Jesucristo, calificando de mito y leyenda la más bella fiesta del género humano, como es la Navidad, estampa de amor, de esperanza y fe, que engrandece los corazones bajo el sublime llamado de "Paz entre los hombres de buena voluntad".

Por eso, la cristiandad toda rechaza con justa indignación la cínica y torva posición comunista, proclamada por el vocero rojo de Moscú y reactualizada y hace suyo el llamado del Consejo Episcopal Latinoamericano que previene a los fieles contra los peligros del comunismo, el cual al negar los valores espirituales y sobre todo la existencia de Jesucristo, Dios supremo, no puede dar al hombre la felicidad y el bienestar verdadero que promete en sus campañas de perturbación. Quienes pretenden instaurar un imperio sobre la base del odio y el materialismo, así como uso indiscriminado de la violencia y que no comprenden ni quieren comprender que existe en el mundo, cada vez más vigoroso, el imperio espiritual de la cristiandad levantado sobre sólidas bases de fraternidad entre los hombres, el amor y la persuasión de las palabras evangélicas, no llegarán nunca al corazón de los hombres de buena voluntad que siempre tiene en el Cristianismo su guía y su luz.⁷¹⁹

Asimismo, este anticomunismo se manifestó en el radical rechazo del gobierno de Castro en Cuba, desde 1960. Un ejemplo de esto es una editorial de *El Pueblo* en la que se dice que en Cuba «no hay ningún periódico ni partido que pueda criticar ni al gobierno ni al comunismo, y donde a los contrarios se les aplica la pena de muerte».⁷²⁰ Fidel Castro y la revolución cubana son un tema recurrente en los diarios. Se les condena continuamente y se manifiestan los deseos para que al Papa lo excomulgue. En otro artículo del mismo diario también se rechaza al gobierno cubano y la utilización del catolicismo por parte de los revolucionarios para favorecer fines incompatibles:

Fidel, como todos los barbudos, bajó de Sierra Maestra llevando medallas y hasta rosarios... ahora sabemos por qué lo hizo. Lo hizo por engañar, porque si Fidel ha sido comunista desde su época universitaria –como ha confesado- no podía ser católico ni creer en Cristo y la Virgen. Ha sido Fidel, por tanto, no sólo un apóstata y un renegado sino un farsante.⁷²¹

En un artículo titulado «Principios de los independientes» haciendo referencia a los democristianos se hace una profunda crítica al comunismo y se le contrapone la inspiración cristiana de la política:

⁷¹⁹ «Cristo y el comunismo», *El Pueblo*, 12 de enero de 1960, 3.

⁷²⁰ «El proyecto de ley contra el comunismo», *El Pueblo*, 7 de enero de 1961, sec. Editorial, 2.

⁷²¹ «Fidel y la Iglesia», *El Pueblo*, 1 de enero de 1962, 19.

En la lucha contra esta subversión –que se alza como el más amenazante peligro ante el Perú y ante América- es imperativo enarbolar las enseñanzas cristianas como filosofía y como ideario normativo de la acción. Es preciso convocar a todos los peruanos libres a la acción política para defender a la Iglesia de las asechanzas comunistas para poner en práctica sus doctrinas, para asumir la defensa de la familia, planteando el amparo de la mujer y del niño como deber primordial del Estado y del matrimonio como una de las funciones más importantes de la sociedad.

Esta posición nos conduce a una negativa rotunda a todo compromiso con sectores y grupos que siguen las aguas del fidelismo cubano, perseguidor de la Religión y enemigo de la Iglesia Católica, y a un combate decidido por las vías legales contra todas las formas, por sutiles que fueran, que traten de destruir nuestra civilización cristiana y democrática.⁷²²

Otro punto álgido en las relaciones con el comunismo se dio a propósito de las elecciones realizadas el 10 de junio de 1962. En ellas los principales contendientes fueron Víctor Raúl Haya de la Torre, por el ya aburguesado Partido Aprista Peruano; el general Manuel Odría, por la Unión Nacional Odríista, de carácter liberal en lo económico y conservador en lo social; el arquitecto Fernando Belaunde Terry, por el partido Acción Popular, de carácter reformista. Hubo otros partidos menores entre los que estaban el Partido Demócrata Cristiano, con mucha llegada en Arequipa y el Frente de Liberación Nacional, una coalición promovida por los comunistas que presentaba a la presidencia al general César Pando Egúzquiza y a la vicepresidencia al sacerdote suspendido Salomón Bolo Hidalgo. A este último partido, y particularmente al «cura Bolo» fueron dirigidos innumerables ataques periodísticos por los irritados periodistas arequipeños.

En el diario *El Pueblo* sobre Salomón Bolo se decía que era «Un cura renegado, vendido al comunismo, un traidor que lleva su traición hasta el extremo de mantener una sotana que es ahora solo un disfraz y una injuria».⁷²³ Asimismo, se acusaba a la izquierda de usarlo para confundir y dividir a los católicos: «Si la izquierda reaccionaria persiste en sus métodos de destrucción de nuestra Fe utilizando a renegados o dementes, los católicos nos veremos obligados a defendernos. No vamos a tolerar que nos envenene impunemente».⁷²⁴ En este mismo sentido, en la portada del 8 de febrero de 1962 de *El Pueblo*, en una clara alusión al Frente de Liberación Nacional y al cura Bolo, se advertía de un plan de Fidel Castro para dividir a los católicos usando sacerdotes renegados.

⁷²² «Principios de los independientes», *El Pueblo*, 04701/62, 3.

⁷²³ «Comunismo y contubernio», *El Pueblo*, 7 de mayo de 1962, sec. Editorial, 2.

⁷²⁴ «Acercas del tráfico de la izquierda reaccionaria», *El Pueblo*, 31 de enero de 1962, 6.

Este malestar contra Salomón Bolo también afectó al clero. Según la declaración de fray Pacífico Zegarra, O.F.M., un insulto común a inicios de los sesenta era gritarle a los sacerdotes «cura Bolo», lo que les molestaba en demasía.⁷²⁵

Durante la campaña electoral de 1962 se publican en el diario *El Pueblo* numerosas editoriales, artículos, caricaturas (donde crean el personaje de fray Judas, que ejemplifica la hipocresía de ser sacerdote y comunista) y cartas de los lectores en contra de Salomón Bolo. En ellos se resalta las contradicciones entre el catolicismo y el comunismo.

Destaca por su expresividad el comunicado que la Federación de Círculos Sociales Católicos emitió ante la presencia del cura Bolo en la ciudad:

Ante la deplorable presencia en Arequipa del indigno sacerdote Salomón Bolo Hidalgo, la Asamblea de la Federación de Círculos Sociales Católicos hace pública su protesta porque su venida a Arequipa constituye un atentado contra los sentimientos reciamente católicos, apostólicos y romanos de todos los arequipeños que no piensan tolerar las intrigas de ese indigno clérigo en nuestra ciudad.⁷²⁶

En este comunicado también denunciaban el intento de los comunistas de provocar la división entre los católicos al usar al sacerdote renegado. Añaden que luego de todo el magisterio de la Iglesia en contra del comunismo y sus peligros, no puede existir un sacerdote que se declare como tal y se considere partidario de Fidel Castro, «comprueba con esa actitud su apostasía de la Iglesia, su rebeldía contra el Papa y los pasos de Judas que está dando».⁷²⁷

Terminan exhortando a todas las instituciones católicas a expresar su repudio «a la torcida actuación de este individuo, que en lugar de confundirse con el pueblo defendiendo sus verdaderos intereses ha aprovechado su sotana para apoyar una política materialista y atea».⁷²⁸

Pero la campaña no solo fue periodística, sino que incluso se realizaron mítines en contra del sacerdote. En la portada de diario *El Pueblo* del 19 de marzo de 1962 se publica un titular que dice «Católicos harán mitin el miércoles» y a continuación se exhorta a participar en la manifestación que se realizaría el 21 de marzo:

En esta hora de vacilaciones, de cobardía y de intrigas, los Católicos seglares queremos dar un testimonio público de nuestra fe. Creemos que esta es una tierra de mujeres y hombres fuertes, capaces de mostrar una pauta a los Católicos de todo el país y aún de toda Latinoamérica.⁷²⁹

El día de la manifestación el diario publicó una nota que decía:

Debe advertirse que la reunión de hoy no tiene ninguna finalidad política partidaria y sólo una condena al comunismo ateo y a sus cómplices que no solo persiguen

⁷²⁵ Pacífico ZEGARRA, Entrevista a Fr. Pacífico Zegarra O.F.M., febrero de 2019.

⁷²⁶ «Círculos Católicos emiten una protesta», *El Pueblo*, 9 de febrero de 1962.

⁷²⁷ «Círculos Católicos emiten una protesta».

⁷²⁸ «Círculos Católicos emiten una protesta».

⁷²⁹ «Católicos harán mitin el miércoles», *El Pueblo*, 19 de marzo de 1962, sec. Portada, 1.

despiadadamente a los católicos, sino que han iniciado en el Perú la campaña para dividir a la Iglesia Católica.⁷³⁰

Al día siguiente se publicó un titular en la portada que decía «Grandiosa concentración católica en la Plaza de Armas. Miles hicieron pública su fe».

El veintitrés de ese mes, el diario *El Pueblo* publicó un editorial en la que resaltaba la importancia del evento, afirmando que lo más importante es que el catolicismo señaló un rumbo necesario para el país, el de la «Justicia social», concepto extraño, continúa la editorial, tanto para comunistas (por ignorar lo que es justicia) como para capitalistas.⁷³¹ El veinticinco se publicó un artículo donde se volvía a señalar la importancia de la manifestación que abarrotó la plaza de armas de la ciudad y que contrastaba con el silencio que frente al Frente de Liberación Nacional y su intención de dividir al ejército y a la Iglesia tenía Lima: «Arequipa, ciudad caudilla ha señalado un camino, no es la defensa de intereses materiales de un grupo, es la defensa de la Fe, la Libertad, la Dignidad Humana».⁷³² Es importante resaltar como seguía vigente el carácter militante del catolicismo arequipeño y su contraposición con Lima.

En los días siguientes se siguen publicando noticias y artículos al respecto. Es interesante señalar como muchos de ellos inciden en la importancia de la Justicia social y de una importante reforma de la sociedad que incluya una reforma agraria y una reforma de la empresa. Las declaraciones respecto a esto se hacen más frecuentes en los periódicos.

El viernes 11 de mayo se realizó una manifestación de los simpatizantes del Frente de Liberación Nacional. Un grupo de católicos, que habían pedido al prefecto que no se permita que Salomón Bolo hablase frente a la Catedral y no fueron oídos, fueron a manifestarse contra el sacerdote y fueron víctimas de la violencia de los manifestantes del FLN. Una mujer colaboradora de CIRCA terminó perdiendo un ojo. Las protestas contra la «violencia de los comunistas» fue generalizada. El obispo de Puno publicó una carta pastoral previniendo a sus feligreses sobre el comunismo en las próximas elecciones. Fue publicada en *El Pueblo* entre el 6 y el 8 de junio.

En julio de 1962, las Fuerzas Armadas dieron un golpe de estado, anularon las elecciones, formaron un gobierno provisional y convocaron elecciones para el siguiente año. Con motivo de estas, en una revista católica se señaló a un partido como el candidato favorito del catolicismo nacional. Ante esto, en *El Pueblo* se publicó un editorial en la que se aclaró que la Iglesia no tiene potestad para entrometerse en la política partidaria, que ella solo da principios. Sin embargo,

⁷³⁰ «Los católicos se concentrarán hoy dando testimonio público de su fe», *El Pueblo*, 21 de marzo de 1962, 1.

⁷³¹ «Arequipa católica de pie», *El Pueblo*, 23 de marzo de 1962, sec. Editorial, 2.

⁷³² «Breve historia de un fracaso comunista», *El Pueblo*, 25 de marzo de 1962, 2.

resaltan que, en cuanto al comunismo, la Iglesia sí lo condena tajantemente y ningún católico puede afiliarse a un partido de esta tendencia:

Lo único que sí limita la Iglesia es la labor en favor del comunismo, cuya teoría y cuya práctica están reñidas con la doctrina de Cristo. Por eso, en el Perú no hay recomendación o prohibición alguna acerca del partidismo político de parte de la Iglesia. Los católicos pueden afiliarse a cualquier partido político siempre y cuando no se trate del comunismo.⁷³³

Por otro lado, como ya se ha señalado, la difusión del comunismo entre los universitarios y la toma del control de la Universidad Nacional de San Agustín por el grupo comunista FER (Frente Estudiantil Revolucionario) desde 1962 generó una profunda preocupación por la juventud y por el rol de la Universidad de San Agustín en la sociedad de Arequipa:

Nuestra Universidad del Gran Padre San Agustín cumplió históricamente un rol destacado en la república, pero desde que la primera guerra mundial trajo los nuevos vientos del marxismo, el subdesarrollo de los países fue presa fácil para aquello que se ha dado en llamar la "reforma universitaria". Este pretexto sirvió para que los estudiantes –orientados por los interés político-partidarios- hiciera de la Universidad Peruana un centro de luchas políticas que se amparó caprichosamente en lo que se considera como libertad de cátedra o autonomía universitaria.⁷³⁴

Hay muchos artículos en *El Pueblo* contra el FER, varios de ellos firmados por el padre Eduardo Bastos S.J., docente de esa casa de estudios, en los que se denuncia la doctrina marxista y atea que profesan y la forma en la que actúan: «son demasiado sagaces los dirigentes del FER para caer en la insensatez de declarar pública y oficialmente su posición materialista militante frente a la Iglesia Católica. Eso sería demasiado ingenuo, en Arequipa».⁷³⁵

Durante todos los años sesenta hay una intensa polémica en las páginas de *El Pueblo* sobre la problemática universitaria. Se publican al respecto noticias, editoriales, artículos, cartas de los lectores y cartas colectivas de grupos de estudiantes.

Como se ha visto, esto llevó a que el arzobispo de Arequipa promoviera la fundación de una universidad católica. Fruto de esto se fundó en 1962 la Universidad Católica de Santa María. En su discurso de inauguración el arzobispo Rodríguez Ballón manifestó:

Es obligación nuestra, según el mandato de Cristo, reglamentado por los Sagrados Cánones y por las prescripciones de los Romanos Pontífices, velar porque los niños y los jóvenes, hijos de Dios por el bautismo, vayan adquiriendo una concepción cristiana del

⁷³³ «La Iglesia y la política», *El Pueblo*, 12 de junio de 1963, sec. Editorial, 2.

⁷³⁴ «La U. Católica ya es una realidad», *El Pueblo*, 18 de febrero de 1962, 2.

⁷³⁵ Eduardo BASTOS S.J., «Que es el FER (III)», *El Pueblo*, 1 de septiembre de 1962, 2.

mundo. Esto supone una formación sólida y profunda, y a la vez libre de interpretaciones erróneas de las ideas y experiencias humanas.⁷³⁶

3.5. La acción social de los católicos durante el episcopado de Leonardo Rodríguez Ballón

3.5.1. Las asociaciones laicales y el asistencialismo católico

En los primeros años del episcopado de monseñor Rodríguez Ballón, el movimiento laical, que tomó impulso en las primeras décadas del siglo XX y se consolidó con la fundación de la Acción Católica, mantuvo su enérgico desarrollo y se organizó a partir de la Acción Católica. Sin embargo, hacia los años sesenta, la Acción Católica se fue diluyendo ante la aparición de grupos, entre los que destaca el de Cursillos de Cristiandad, con un carácter y un estilo más apropiados a los nuevos tiempos en los que la confrontación había dado paso a la apertura y el diálogo y las inquietudes sociales se encontraban a flor de piel. Un punto que hay que tener en cuenta es que, ante la escasez de sacerdotes y la explosión demográfica, se hacía urgente integrar a los laicos en la labor pastoral de la Iglesia.

3.5.1.1. La Acción Católica y la UNEC

En la *Exhortación pastoral del Excmo. y Rvmo. Mons. Leonardo Rodríguez Ballón, Arzobispo de Arequipa, sobre la Acción Católica, con ocasión de la renovación de cargos de 1948*, se dice que la Acción Católica:

Por mandato del Santo Padre se coordina a la Jerarquía, se subordina a ella, siempre a sus órdenes y bajo su dependencia para la consecución del mismo fin que el Maestro Jesús le encomendara, que es el de llevar la gracia a las almas, la vida cristiana a las familias y a los pueblos la paz, propagando su divino reinado.⁷³⁷

Este carácter de subordinación y obediencia a la Jerarquía con el que fue concebida la Acción Católica fue cambiando paulatinamente. La Acción Católica, sobre todo a través de la profunda influencia de Maritain,⁷³⁸ empezó a concebirse cada vez menos como un organismo de apoyo al clero y empezó a adoptar un carácter diferente, más social y «más propia de los laicos».⁷³⁹

⁷³⁶ Leonardo José RODRÍGUEZ BALLÓN, «Discurso de Inauguración de la Universidad Católica de Santa María» (Discurso, Arequipa, 1963), 11.

⁷³⁷ Leonardo José RODRÍGUEZ BALLÓN, «Exhortación pastoral del Excmo. y Rvmo. Mons. Leonardo Rodríguez Ballón, Arzobispo de Arequipa, sobre la Acción Católica, con ocasión de la renovación de cargos», *Gaceta Eclesiástica. Boletín oficial del arzobispado de Arequipa*, 21 de diciembre de 1948, 30.

⁷³⁸ Según Garland Barrón, en *Como lobos rapaces*, en estos ambientes «se difundieron los enfoques maritainianos de la “Nueva Cristiandad”; y “Humanismo” se convirtió en texto de obligatoria lectura». Citado en LOREDO, *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres*, 2015, 58.

⁷³⁹ KLAIBER, «El laicado y la cuestión social en el Perú», 385.

Según Jeffrey Klaiber S.J.,⁷⁴⁰ la historia de la Acción Católica Peruana se puede dividir en tres periodos: 1) organización (1935-1949), que se caracteriza por un gran entusiasmo y un rápido crecimiento de la asociación, así como del intenso apoyo y promoción de los obispos; 2) autocrítica (1949-1953), en la que se da un cuestionamiento sobre la naturaleza de la asociación y su eficacia en el medio peruano, y 3) cuestión social y declive (1953-), que empieza luego de la Tercera Semana Internacional de Acción Católica que se realizó en la ciudad pesquera de Chimbote en 1953, producto de la cual la Acción Católica peruana toma un pronunciado giro social, convirtiéndose los problemas sociales en los temas recurrentes en las discusiones y actividades de la asociación.

Se puede afirmar que la etapa de la autocrítica estuvo signada por dos ejes. El primero es la crítica hacia el poco alcance que tuvo en las clases populares, reduciéndose a ser un movimiento de clases altas y medias. El segundo es sobre los motivos de la acción social de la asociación. Según Espinoza de la Borda, se tenía la idea de que en la Acción Católica sus elementos se movían por piedad y compasión, pero no por justicia.⁷⁴¹

Campañas como las que se hicieron durante los años cuarenta e inicios de los cincuenta para promover el cumplimiento del precepto dominical o contra los espectáculos inmorales parecían ya no tener relevancia ante la apremiante situación de miseria en que vivían gran cantidad de peruanos y la consiguiente exacerbación de las inquietudes sociales.

Este cuestionamiento produjo un profundo giro social. En un artículo de *El Pueblo* de 1963, titulado «Avanzada renovadora y atrayente», que trata sobre la Acción Católica, se empieza afirmando que ellos tienen un «criterio moderno de lo que la cuestión social significa». Se agrega que:

La Acción Católica, incomprendida organización de la Iglesia, es esta respuesta del cristiano que ha asomado la cabeza al mundo y lo ha encontrado plagado de miserias y de injusticias ha descubierto ha mucho tiempo, que la situación del mundo es todo lo contrario a lo que el cristianismo es; ha recorrido el velo de los vericuetos de la inhumanidad en que viven miles de miles de hombres. [...] A este nuevo criterio se suman miles y miles de hombres, siguiendo los pasos de los revolucionarios documentos pontificios acerca de lo que se espera de una sociedad que se dice basada en los principios cristianos. [...] La Acción Católica como la intervención del laico, del seglar, en el secular problema del cristianismo que se practica o debe practicarse en el ámbito personal y social de la vida, constituye esta avanzada, renovadora, nueva, atrayente. En el mundo desorientado de hoy constituye un faro que ilumina la angustia del hombre por ser más hombres y son miles de miles de jóvenes que han encontrado la razón auténtica

⁷⁴⁰ KLAIBER, *La Iglesia en el Perú*.

⁷⁴¹ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 138.

de su vida, el objetivo concreto de sus afanes nobles de renovación, en las filas de la Acción Católica.⁷⁴²

En el seno de la Acción Católica surgieron grupos juveniles como la JOC, la JIC y la UNEC. La Juventud Obrera Católica (JOC) empezó a tener sus primeros grupos en el Perú a finales de la década de los treinta, aunque recién en 1948 tuvo su primera Convención Nacional. Sin embargo, solo contaba con 373 miembros hacia 1959 según un informe de la Acción Católica que cita Klaiber.⁷⁴³ En Arequipa fue fundada en 1951 por el padre Manuel Alfonso Castro, quien también fundó la Juventud Independiente Católica (JIC), grupo que congregaba a los alumnos del emblemático colegio Independencia Americana.

Hacia mediados de la década de 1960 la Acción Católica fue desapareciendo. No se encuentra mención a ella en Declaración del Episcopado Peruano sobre la actividad Apostólica de los Seglares de 1966. En la que, por otra parte, se dice:

En las circunstancias presentes es de todo punto necesaria la formación asociada y organizada del apostolado seglar. Este debe desarrollarse bajo el signo de la coordinación y teniendo en cuenta las técnicas modernas de la organización. [...] «Para lograr la coordinación en los varios planos de los Movimientos de Apostolado seglar, se encarga al Obispo delegado, forme una comisión integrada por los grupos que se encuentran en actividad la cual estudie la organización conveniente y los métodos apostólicos apropiados a las varias zonas del Perú, así como un plan de acción debidamente fundamentado. El proyecto será presentado a la próxima reunión de la Asamblea Episcopal. La Comisión también podrá promover y asesorar trabajos de seglares en las diócesis cuyo Prelado lo solicite, empleándose los fondos otorgados al efecto por la CAL.⁷⁴⁴

Esta ausencia hace pensar que la Acción Católica ya no estaba vigente para entonces, teniendo en cuenta que era ella la que estructuraba el trabajo seglar. Asimismo, contrario al uso anterior, tampoco es mencionada en la Carta Pastoral de monseñor Rodríguez Ballón de 1968 cuando se trata de la actividad de los laicos.⁷⁴⁵ Por otro lado, también decayó el Círculo de Obreros Católicos (de gran actividad durante el episcopado de Mariano Holguín) que, luego de la muerte de su director, el padre Cabré, en 1956, se convirtió solamente en una asociación pro vivienda.⁷⁴⁶

⁷⁴² «Avanzada renovadora y atrayente», *El Pueblo*, 26 de octubre de 1963, 2.

⁷⁴³ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*.

⁷⁴⁴ EPISCOPADO PERUANO, «Declaración del Episcopado Peruano sobre la actividad Apostólica de los Seglares», *Gaceta Eclesiástica. Boletín oficial del arzobispado de Arequipa*, diciembre de 1966, 16.

⁷⁴⁵ Según Jorge Pacheco, «la Acción Católica se diluyó, porque aquí en Latinoamérica el movimiento de una Iglesia más comprometida con los pobres fue fuerte. La teología de la liberación era un espacio que daba fundamento y razón de ser. Algunos de las organizaciones se van a los extremos y terminan politizados y asumidos por el marxismo. Hay mucha gente que fue movida por la opción preferencial por los pobres... gente que se ideologizó con la izquierda y terminó perdiendo la fe, porque se volvieron activistas». PACHECO TEJADA, Entrevista a Jorge Pacheco Tejada.

⁷⁴⁶ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 222.

Sin embargo, el movimiento universitario católico que nació a partir de la Acción Católica se mantuvo vigente unas décadas más. La Unión de Estudiantes Católicos (UNEC) se formó en 1943 y a lo largo de los años cincuenta se fue haciendo más independiente de la Acción Católica.⁷⁴⁷ En Arequipa, tuvo en el Movimiento de Renovación Universitaria (MUR) su principal actor dentro de la Universidad Nacional de San Agustín, única universidad de la ciudad hasta 1962.

En los cincuenta el padre Gerardo Alarco (que como ya se vio fue introductor de la *nouvelle théologie* y maestro de los más importantes sacerdotes progresistas y teólogos de la liberación) fue su asesor nacional y en los sesenta, Gustavo Gutiérrez. De 1966 a 1978, Felipe Zegarra Russo, un seguidor de Gutiérrez, lo reemplazó en la dirección de la UNEC. En Arequipa la UNEC fue dirigida por los sacerdotes Santiago Delgado Butrón y Flavio Morales.

En un inicio la UNEC tomó la postura socialcristiana, muchos de sus cuadros fueron fundadores del Partido Demócrata Cristiano y a fines de los cincuenta e inicios de los sesenta era natural que los dirigentes de la UNEC pasaran a formar parte de este partido.⁷⁴⁸ Sin embargo, a partir de los años sesenta las posiciones de la UNEC empezaron a radicalizarse y «se convirtió en uno de los núcleos para la formación de la izquierda católica».⁷⁴⁹ Al respecto, afirma Loredo que:

...en sectores donde prevalecía el empeño socio-político, las prácticas de piedad establecida eran sustituidas por formas novedosas de apostolado social. De ahí comenzó una resbalosa confusión entre la esfera espiritual y la temporal, entre práctica religiosa y activismo socio-político, entre la vida de la gracia y el empeño revolucionario.⁷⁵⁰

Según el historiador Eusebio Quiroz que fue miembro de la UNEC en Arequipa en los años cincuenta y sesenta, «en la UNEC hubo infiltración marxista. El Partido Comunista Peruano vio que era una buena cantera y se infiltraron con ánimos de meter ideas marxistas y derribaron la UNEC».⁷⁵¹

De la UNEC surgió en 1963 la Coordinación de Frentes Estudiantiles Social Cristianos, que a su vez se convirtió en 1965 en la Izquierda Universitaria y, posteriormente luego de abrazar abiertamente el marxismo, en el Comité Organizador Revolucionario, que participó activamente en el gobierno izquierdista y autoritario del general Velasco Alvarado.⁷⁵²

⁷⁴⁷ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*.

⁷⁴⁸ VALDEZ PALLETE, Entrevista a José Valdez Pallete.

⁷⁴⁹ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 62.

⁷⁵⁰ LOREDO, *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres*, 2015, 52.

⁷⁵¹ PACHECO TEJADA, Entrevista a Jorge Pacheco Tejada.

⁷⁵² LOREDO, *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres*, 2015, 58.

3.5.1.2. *Cursillos de Cristiandad*

Un grupo paradigmático entre los que llenaron el vacío dejado por la Acción Católica fue el de Cursillos de Cristiandad. Este surgió en Arequipa alrededor del año 1958 y se expandió luego a Lima, Cuzco y el resto del Perú. Fueron intensamente promovidos por el arzobispo, quien en una carta pastoral de 1962 manifestaba que:

El laicado católico ha adquirido felizmente una más viva conciencia de su incorporación a la vida de la Iglesia por el bautismo. Esto ha hecho que sean hoy más numerosos los fieles que desean vivir su cristianismo con todas las exigencias de su fe y de su vida de gracia, como miembros activos del Cuerpo Místico de Cristo. Toda esta promisoría vitalidad está reclamando con urgencia una esmerada atención y cauces nuevos de participación activa de los seglares en la actividad múltiple de la Iglesia.⁷⁵³

En la carta pastoral por sus bodas de plata episcopales, el arzobispo de Arequipa indica que «por varios años se hizo sentir el impulso apostólico de los Cursillos de Cristiandad. En pocos meses unos 2000 cursillistas entre hombres y mujeres salieron a la vida apostólica».⁷⁵⁴

El grupo tuvo como asesor al padre José María Cuadrado. Luego, el arzobispo estableció el Secretariado Arquidiocesano de Cursillos de Cristiandad. En 1961, el padre Cuadrado informaba que cada mes se reunían treinta hombres en jornadas de tres días «en un ambiente de fervor, oración, estudio, alegría y entrega apostólica de sacerdotes y dirigentes seglares, viviendo a presión un Cristianismo que antes desconocían».⁷⁵⁵

Según Klaiber, en estas reuniones se buscaba «renovar la fe de los hombres mediante una experiencia intensiva del cristianismo en un retiro que se valía de algunas técnicas de la dinámica de grupo».⁷⁵⁶ El periodista Alfonso Baella Tuesta explica la dinámica de los cursillos de cristiandad en su libro sobre los primeros días del gobierno de Velasco para dar luces sobre la mentalidad de de los militares progresistas que participaron en los Cursillos:

Solían reunirse los predicadores y sus amigos en locales religiosos y casas particulares, para practicar retiros novedosos. Era una confesión pública de pecados.

Con un lenguaje espontáneo, revelaban, en una especie de catarsis, sus culpas o sus angustias. Después de esta original liberación de conflictos internos, los cursillistas se dedicaban a la oración, al canto religioso, al arrepentimiento y a la comunión. En más de

⁷⁵³ Citado en ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 61.

⁷⁵⁴ RODRÍGUEZ BALLÓN, *Carta pastoral del Exmo. Sr. Arzobispo de Arequipa Mons. Leonardo José Rodríguez Ballón, con motivo de sus bodas de plata episcopales, a todos los cristianos de su arquidiócesis*, 15.

⁷⁵⁵ Citado en ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 227.

⁷⁵⁶ KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 113.

una oportunidad, los cursillistas, terminaban unos en brazos de otros sumidos en llanto pero transidos de felicidad.⁷⁵⁷

Los Cursillos de Cristiandad no constituían solamente un curso intensivo, sino que habían formado «un movimiento perfectamente estructurado, para convertir en apóstoles, a seculares con grandes cualidades humanas, pero apartados de la Iglesia, encauzando su acción apostólica en forma jerárquica».⁷⁵⁸

Asimismo, el grupo tenía una «Escuela de dirigentes» además del «Cursillo mensual», que era estas jornadas intensivas. También formaban células de hasta ocho miembros que se reunían semanalmente brindándose apoyo espiritual mutuo. Además, contaban con una oficina permanente que coordinaba acciones y editaba una publicación semanal.

Fue un grupo que tuvo una importante influencia en la ciudad de Arequipa dado que fueron cursillistas profesores de la Universidad Nacional de San Agustín, de la Escuela Normal, así como de distintos colegios privados y nacionales. En los setenta, el grupo de Arequipa se disolvió para resurgir en los ochenta bajo el asesoramiento del jesuita Jorge Carlos Beneito.⁷⁵⁹

Grupos como los Cursillos de Cristiandad surgieron en respuesta a las críticas a la Acción Católica, que aparentemente no se acomodaba a la nueva forma de entender la religión, en la que preponderaba la centralidad del hombre, el sentimentalismo y el protagonismo excluyente de la acción social.

César Arróspide de la Flor, veterano miembro de la Acción Católica, pionero del movimiento socialcristiano manifestó que los eventos de la Acción Católica eran «muy externos, formales y oratorios, al interior de los cuales era difícil percibir una vibración evangélica honda».⁷⁶⁰ Por su lado, Klaiber critica la mística militante de la Acción Católica: «como la de un soldado, la participación de un militante de esa época en los actos litúrgicos y las grandes asambleas públicas era un tanto formal y estática».⁷⁶¹ Agrega también que la Acción Católica «desconocía los métodos y técnicas de la dinámica interpersonal para entrar en un diálogo más hondo y afectivo con los coparticipantes».⁷⁶²

En todo caso, este tipo de nuevos grupos generó un importante cambio en la mentalidad del laicado, que se volvió más abierto al cambio y que comenzó a entender las relaciones con el clero y las autoridades eclesiales de manera horizontal.

⁷⁵⁷ Alfonso BAELLA TUESTA, *El poder invisible* (Lima: Editorial Andina, 1976), 79.

⁷⁵⁸ Citado en ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 227.

⁷⁵⁹ PACHECO TEJADA, Entrevista a Jorge Pacheco Tejada.

⁷⁶⁰ Citado en KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 65.

⁷⁶¹ KLAIBER, 65.

⁷⁶² KLAIBER, 65.

3.5.1.3. CIRCA y la acción social en las parroquias

Los Círculos Católicos (CIRCA) fueron fundados en 1959 por el padre jesuita Carlos Spallarossa Pozzo (1918-2008), reconocido por el arzobispo como Vicario de los Pueblos Jóvenes. Primero fueron pequeños grupos de carácter cultural formados por jóvenes que estudiaban la Doctrina Social de la Iglesia y que empezaron a hacer acciones en provecho de las comunidades de las barriadas.⁷⁶³

El grupo que organizó los círculos fue formado por un centenar de personas. Su primera reunión se realizó en junio de 1959. Ese mismo mes se formó el primer grupo y poco después se instaló la directiva. El 10 de agosto entró en funcionamiento cuando se estableció una oficina de asistencia social, un consultorio médico gratuito, entre otros.⁷⁶⁴

El arzobispo Rodríguez Ballón apoyó decididamente la iniciativa. que empezó en el distrito de Alto Selva Alegre, pero luego se extendió toda una red en diversos pueblos jóvenes. Su trabajo consistió en organizar grupos que colaboraran en la solución de sus propios problemas a través del trabajo solidario. De este modo se organizaron para construir viviendas, centros de madres, escuelas primarias, colegios secundarios, postas médicas, centros educativos para adultos, guarderías, etc. Su objetivo, según Espinoza de la Borda, fue la promoción social, el desarrollo educativo y cultural y la promoción de la salud nutricional.

En 1968 eran 34 los Círculos, 15 escuelas parroquiales, 2 colegios secundarios, 56 grupos de ayuda mutua, 30 centros infantiles, 42 centros de madres, 14 centros deportivos, 3 postas médicas, 27 centros de trabajos comunales. Además, brindaba servicios de asistencia social, centro social del menor, asesoría jurídica, asesoría laboral y Oficina técnica de construcciones. La población estudiantil ascendía a 2500 alumnos matriculados en sus colegios.⁷⁶⁵

En los años sesenta, establecieron cooperativas (Alto Selva Alegre, Ulrich Neisser y Santa Marta). La cooperativa Alto Selva Alegre, fundada por el padre Pozzo, tenía en 1971 cuatro mil socios y más de dieciséis millones de soles de capital.⁷⁶⁶

Es de destacar los múltiples pedidos públicos y denuncias que realizaron, como el de que se crease el salario familiar,⁷⁶⁷ la creación del seguro social para trabajadores independientes, la condena a los centros de gran lujo,⁷⁶⁸ la facilitación

⁷⁶³ «Círculos Social Católicos. Un hombre y una obra al servicio del pobre», *El Pueblo*, 23 de septiembre de 1962, 2.

⁷⁶⁴ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 233-34.

⁷⁶⁵ ESPINOZA DE LA BORDA, 236.

⁷⁶⁶ ESPINOZA DE LA BORDA, 237.

⁷⁶⁷ «A Junta Militar lo pedirán los católicos», *El Pueblo*, 1 de septiembre de 1962, 1.

⁷⁶⁸ «Los círculos católicos condenan aперuta de centros de gran lujo», *El Pueblo*, 28 de septiembre de 1962, 1.

de la reforma agraria por parte de los terratenientes,⁷⁶⁹ la expropiación de las fábricas Portland de Lima, la oposición a la suba de los materiales de construcción, la disolución de la Comisión Reguladora de Transporte, la protesta contra la suba de los pasajes, etc.⁷⁷⁰ Asimismo, construyeron capillas en pueblos jóvenes y editaron semanarios, hojas y revistas.

Durante los años sesenta y setenta se formaron activos grupos parroquiales en concordancia a la mayor participación laical que sugerían los lineamientos del Concilio Vaticano II. Esto produjo que se construyeran grandes centros parroquiales en los que funcionaron clubes de madres, clases de alfabetización, enseñanza de algunos oficios, centros de atención médica, entre otros.

3.5.2. La buena prensa

Espinoza de la Borda sobre la prensa católica durante el episcopado de Rodríguez Ballón señala:

Consciente de la importancia de la prensa como medio de comunicación social, promovió y apoyó diversas publicaciones. En junio de 1949 comenzó a publicarse la hoja mensual «Toma y Lee», por la Junta Arquidiocesana de Acción Católica, redactada por el P. Cabré, que alcanzó el tiraje de 1 0000 ejemplares. El 30 de noviembre de 1949 daba licencia al párroco Oswaldo Alemán para editar una hoja mensual llamada «Adelante». En el Anuario Eclesiástico de 1951 se menciona «Alborada Estudiantil» (Órgano del Colegio Nacional de la Asunción), que iba en su sexto año; «Cadetes de la Reina» (Órgano de la Congregación Mariana de Jóvenes); «Forja» (Órgano de la Congregación Mariana del Colegio San José), también con seis años de aparición; y «Hieronymianum» (Revista trimestral del Seminario San Jerónimo), con quince años. El 23 de abril de 1953 concedía licencia a la Juventud Obrera Católica para la publicación de una hojita mensual de divulgación doctrinaria y moral titulada «Juventud Obrera». Al comenzar los 1950, aparecían «Ana de los Ángeles» (Órgano de los Círculos Monteagudo) y «Verdad» (Semanao de los PP Dominicos). En 1961 el Secretariado Arquidiocesano de Cursillos de Cristiandad publicaba un periódico semanal destinado a la orientación y formación religiosa de los cursillistas. En 1964 la Acción Católica sacaba la hoja «Testimonio», fuera de «El Amigo», «Vence» y «Cruzada, entre 1938 y 1948. Además de numerosos boletines parroquiales. Fue muy activa la prensa católica.⁷⁷¹

Al inicio de su episcopado, el arzobispo de Arequipa se preocupó por el funcionamiento del diario *El Deber* e hizo que se implementara nueva maquinaria. Sin embargo, el diario se clausuró a fines de setiembre de 1962 por «razones económicas insuperables». Ese mismo año había sido distinguido, en el II Congreso Latinoamericano de Prensa Católica, como el diario católico más antiguo de

⁷⁶⁹ «Círculos católicos piden a terratenientes facilitar reforma agraria», *El Pueblo*, 22 de octubre de 1963, 2.

⁷⁷⁰ ESPINOZA DE LA BORDA, *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*, 234-35.

⁷⁷¹ ESPINOZA DE LA BORDA, 195.

Sudamérica. El diario *El Pueblo*, de clara tendencia socialcristiana a partir de mediados de los años cincuenta, se convirtió en el decano de la prensa arequipeña y en el medio periodístico más importante de la ciudad.

Otro medio importante en ese tiempo fue la *Gaceta Eclesiástica*, fundada en 1946 como un órgano oficial eclesiástico. El arzobispo ordenó que todos los sacerdotes seculares se suscriban a este medio y recomendó que lo hagan también las comunidades religiosas. El director fue el padre Francisco Cabré O.F.M. hasta 1954, cuando tomó la posta Vicente Belmonte. En 1966 el director era Joaquín Gómez Fernández. En este medio se difundieron disposiciones legislativas de la Iglesia, noticias concernientes al clero y elementos de cultura religiosa moderna. Tuvo una frecuencia bimensual y se publicó de forma más o menos regular entre 1947 y 1957. A partir de esa fecha salieron números esporádicos hasta fines de los sesenta.⁷⁷²

A pesar de las numerosas publicaciones, es innegable que la prensa católica a partir de la década de los sesenta no tuvo la importancia que había tenido durante la primera mitad del siglo XX. La clausura de *El Deber* significó un menoscabo significativo para la causa católica y la pérdida de un excelente medio de comunicación entre la jerarquía eclesiástica de Arequipa y el laicado.

3.6. La acción política de los católicos de Arequipa en tiempos de monseñor Rodríguez Ballón

3.6.1. El camino hacia la DC: Bustamante, El MPD (1948) y la Liga Democrática (1949)

El 28 de junio de 1948, siendo presidente de la República, José Luis Bustamante y Rivero pronunció un discurso radial en el que señaló la difícil situación política que vivía su gobierno, acosado por el APRA y por la oligarquía.

En este discurso señalaba que su gobierno estaba decidido a que impere la democracia y que «la verdadera democracia no está en el grito demagógico, en el libertinaje anárquico o en el gesto insultante del resentimiento, sino en el orden, en el respeto a las garantías humanas y en el sacrificio de las prerrogativas personales ante las exigencias del bien público».⁷⁷³

En el Perú no existía un sistema de partidos por lo que el juego democrático no contaba con contrapesos y tendía a la demagogia. El único partido era el APRA, que, en los quince años anteriores, se había distinguido por su intransigencia y sus posiciones radicales. Del otro lado del espectro político estaba lo que podríamos

⁷⁷² Por ejemplo, el número 80 correspondió a los meses de mayo-junio de 1964 y el número 81, a los meses de setiembre-octubre de 1966.

⁷⁷³ José Luis BUSTAMANTE Y RIVERO, «Mensaje radial del Dr. José Luis Bustamante y Rivero del 28 de junio de 1948», en *Testimonio de una generación: los social cristianos*, ed. Jaime REY DE CASTRO (Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985), 419.

llamar el «anti-APRA», en el que cabía amplios sectores de la clase media y el ejército, dirigidos por la oligarquía.

Ante el receso indefinido del parlamento por la protesta de los parlamentarios antiapristas y la insostenible situación de presión por parte del APRA y la oligarquía, Bustamante, en este discurso, invocó a la ciudadanía a:

...crear una gran fuerza de contención y de equilibrio que modere las extralimitaciones y los egoísmos de los partidos extremistas, así de la derecha como de la izquierda, y haga ingresar de lleno al Perú en el carril de la organización social contemporánea, dentro de las pautas del humanismo y de la ley, es el imperativo cívico de esta hora.⁷⁷⁴

Hay que tener en cuenta que cuando Bustamante hace referencia a los partidos de la derecha no se refiere a ningún partido concreto, sino a la oligarquía peruana, que no se estructuraba tras ningún ideario político, sino tras sus intereses económicos.

Agregaba luego que lo que se debía crear era:

...una fuerza que no sea simplemente agrupación electoral de circunstancias o que esté al servicio de un hombre o de los intereses de un grupo, sino un gran partido constructivo y moderno, libre y limpio, cuyo programa sea el fruto de consultas con sus comités de toda la república, cuyos hombres rectores inspiren fe por la honradez de sus actos a la masa de nuestro pueblo y convivan con ella, y en cuyos puestos de jerarquía sea impuesta la rotación como medio que asegure el advenimiento periódico de nuevas capacidades.⁷⁷⁵

Dos días después de ese discurso, Bustamante recibió a una comisión que se acercó a manifestarle su adhesión, entre ellos se encontraban Honorio Delgado, José León Barandiarán y Javier Correa Elías. A ellos, Bustamante les señala que él quiere «un partido grande y alto que vaya más allá de los convencionalismos transitorios, que responda a la voz de las conciencias y no a la de un caudillo y que garantice un futuro definitivo e integral de la nacionalidad»⁷⁷⁶ y que la lucha es por «la renovación social, por la superación económica del pueblo trabajador, por el establecimiento de un sentido cristiano de la vida».⁷⁷⁷ Luego de esta reunión se forma un Comité promotor del nuevo partido.

Dos semanas después, el 14 de julio, Bustamante recibió otra comisión conformada por cientos de jóvenes, entre quienes se encontraban Guillermo Skinner; el futuro jurista Carlos Fernández Sessarego; Antonino Espinosa Laña, quien posteriormente redactaría el ideario de Partido Demócrata Cristiano y luego del Partido Popular Cristiano, y Alfonso Baella Tuesta, que se convirtió posteriormente en un destacado periodista. Ante esta comisión, Bustamante afirmó su deseo de que se creara un

⁷⁷⁴ BUSTAMANTE Y RIVERO, 419-20.

⁷⁷⁵ BUSTAMANTE Y RIVERO, 420-21.

⁷⁷⁶ Citado en PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*, 128-29.

⁷⁷⁷ Citado en PLANAS, 129.

partido cuyo ideario esté inspirado por el socialcristianismo, alejado del «totalitarismo político y económico».⁷⁷⁸

A fines de agosto se realizó la asamblea de constitución del nuevo movimiento, bautizado como «Movimiento Popular Democrático». En esta asamblea, Carlos Fernández Sessarego señaló que se tomaba el nombre de movimiento en vez de partido por «la finalidad nacional y permanente que le queremos asignar» y agrega que «será una democracia popular, válido para todo el país y no para un reducido sector de privilegiados o de audaces el que forme la estructura interna del Movimiento».⁷⁷⁹

Se puede notar que el partido surge frente a dos situaciones de fondo, más allá de la coyuntura política que sufría el gobierno de Bustamante. Estas son: 1) que el poder político en el Perú durante todo el siglo XX se había concentrado en unos pocos, ya sea en la oligarquía agroexportadora que se había valido del ejército para manejar las riendas del país, o en caudillos como Leguía. Y 2) la existencia de un solo partido político, el APRA, con un discurso demagógico y en un inicio revolucionario, pero que no dejaba de sustentarse en su caudillo, Víctor Raúl Haya de la Torre.

De ahí que se deseara con fervor implantar una democracia moderna, con instituciones fuertes y contrapesos claros que permitan la participación política de todos los peruanos y que abra el camino para una política inspirada por ideas y no por el carisma personal. Esta exacerbación del anhelo de la forma democrática de gobierno, hasta el punto de señalarla como la única capaz de instaurar la justicia social y un orden estable, produjo una transformación en la visión que de esta tenían los católicos de entonces llegando a aceptar la democracia como fuente de gobierno y ya no solo como forma de gobierno, diluyendo, con el paso de los años, el concepto de Reinado Social de Cristo. Este proceso se acentuará en la siguiente década, sobre todo gracias a la dictadura del general Odría, y desembocará en el Partido Demócrata Cristiano.

Es de destacar también el acento que se hace en las ideas socialcristianas, tomadas estas como un programa de reformismo social, de aplicación urgente en el Perú. De ahí que, en la *Declaración de Principios del Movimiento Popular Democrático*, aprobada en la asamblea de constitución, se señale en su primer punto: «El Movimiento afirma la democracia política, económica y social inspirada en los principios social-cristianos. De acuerdo con ellos encarnará las aspiraciones populares»⁷⁸⁰ y en el tercer punto que «El Movimiento promueve la instauración de un humanismo económico y social, en el cual se asegure la primacía de la moral

⁷⁷⁸ PLANAS, 130.

⁷⁷⁹ Citado en PLANAS, 133.

⁷⁸⁰ «Ayer quedó constituido el nuevo partido político», *El Deber*, 27 de agosto de 1948, 6.

sobre el lucro, el ordenamiento de la producción a las necesidades del consumo, y la ascensión de los trabajadores al poder político, económico y cultural».⁷⁸¹ Posteriormente se señala la importancia de la función social del trabajo y de la propiedad, la exigencia del salario familiar y la participación de los trabajadores en las utilidades de las empresas, la importancia de los fueros sindicales y su defensa, la cooperación del trabajo y el capital, la descentralización económica y administrativa, el mejoramiento de la población indígena, la necesidad de la participación de la mujer en la vida cívica, la unidad indisoluble de la familia, la libertad de educación, el rechazo del totalitarismo, entre otros.

Destaca de esta declaración el deslinde que se hace de la Iglesia y la afirmación de su carácter no confesional: «El fundamento social-cristiano del Movimiento no significa, en forma alguna, su identificación con la Iglesia ni con instituciones de tipo religioso. Proclama su carácter no confesional y su respeto a las demás creencias». De ahí que se pueda afirmar que el socialcristianismo es entendido solamente como un programa reformista.

Desde su constitución, el Movimiento fue atacado y ridiculizado, sin embargo, su más importante reto se dio luego de la deposición de Bustamante y Rivero por el golpe de estado del general Manuel A. Odría. El Movimiento, que se había proyectado para las elecciones de la asamblea constituyente que Bustamante pretendía realizar en 1949, vio frustradas sus aspiraciones por la imposición de un régimen de excepción en el que se suspendieron las libertades políticas y se sometió a la prensa a la censura. Así, el periódico *El Popular*, patrocinado por el movimiento solo publicó dos ejemplares antes de ser cerrado. No sin antes divulgar una carta en la que criticaban el régimen de Odría.

Luego de su deposición Bustamante fue exiliado en Buenos Aires. Allí se encontraba, como diplomático, Mario Polar Ugarteche, futuro fundador de la Democracia Cristiana en Arequipa. Según cuenta Polar, Bustamante le insistió en que al regresar al Perú dijera sus amigos «que lo fundamental, lo más urgente, era forma un partido político».⁷⁸²

En 1950, Odría, que había gobernado los últimos dos años bajo un régimen de excepción, bajo la Ley de Seguridad Interior, con la que había perseguido a sus opositores, sobre todo a los apristas, convoca a elecciones para obtener legitimidad democrática y mantenerse en el gobierno. Para ello renunció a la presidencia dejándola en manos del general Zenón Noriega.

⁷⁸¹ «Ayer quedó constituido el nuevo partido político», 6.

⁷⁸² Jaime REY DE CASTRO, ed., «Entrevista a Mario Polar Ugarteche», en *Testimonio de una generación: los social cristianos* (Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985), 332.

Ante esta oportunidad se organiza desde Lima la Liga Democrática. Su principal patrocinador es el periodista Guillermo Hoyos Osoreo. Pretende organizar «una gran coalición democrática bajo cuyas banderas pueden reunirse gentes de izquierda y de derecha, no al servicio de ambiciones menguadas sino para trabajar por el retorno del Perú a la constitucionalidad efectiva y auténtica».⁷⁸³ Esta agrupación reúne a varios grupos, entre los que destacan el Movimiento Popular Democrático, el Partido Social Republicano⁷⁸⁴ y la Unión Revolucionaria. Una delegación de Lima viajó a Arequipa para sumar a los líderes democráticos arequipeños a la causa. Se suman, entre otros, el liberal anticlerical Francisco Mostajo; los futuros democristianos Jaime Rey de Castro, Roberto Ramírez del Villar, Mario Polar, Javier de Belaunde; el líder de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos y gerente del diario *El Deber*, Arturo Villegas, entre otros. En Arequipa, la Liga publica el semanario *Sur* que junto a *El Deber* hicieron propaganda en su favor, con lo que logran gran adhesión por parte del pueblo arequipeño.

Mario Polar, al respecto de este movimiento, señala que al ser pluralente no tenía una finalidad socialcristiana sino puramente democrática, pero agrega luego:

Esa transitoria alianza fue sin embargo importante porque nos sirvió para precisar nuestras diferencias, pues ya se vio claro que no sólo queríamos el restablecimiento de las libertades públicas sino algo más profundo con relación a la persona humana, lo que me atrevo a considerar como la simiente de un planteamiento socialcristiano.⁷⁸⁵

La Liga Democrática postula como candidato a las elecciones de 1950 al general en retiro Ernesto Montagne Markholz, antiguo ministro del mariscal Benavides y senador durante los gobiernos de Prado y Bustamante. En la primera vicepresidencia se postula a Ernesto Delgado y en la segunda, a Francisco Mostajo. Sin embargo, el gobierno apresó a Montagne e impidió su inscripción electoral, por lo que el general Odría fue el único candidato en las elecciones.

Al día siguiente del apresamiento del general Montagne, el doce de junio de 1950, se produjo en Arequipa una huelga por parte de los estudiantes del emblemático colegio Independencia Americana. El gobierno, temiendo que fuera una manifestación política patrocinada por la Liga Democrática, usó desmedidamente la fuerza ocasionando que varios estudiantes resultasen heridos. Ante esto, los universitarios y obreros se unen a la huelga el día 13 y salen a las calles. Los militares los reprimen con mayor dureza y se producen los primeros decesos. Los disturbios duran varios días y los futuros fundadores del partido demócrata cristiano

⁷⁸³ Editorial de Hoyos Osoreo en el diario *Jornada* citado en PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*, 167-68.

⁷⁸⁴ Partido que se organiza en torno a la figura del gran historiador de la República peruana, Jorge Basadre Grohnam. En él militaron dos futuros fundadores de la Democracia Cristiana en Arequipa: Javier de Belaunde y Roberto Ramírez del Villar.

⁷⁸⁵ REY DE CASTRO, «Entrevista a Mario Polar Ugarteche», 333.

toman un especial protagonismo, junto con el anticlerical Mostajo. Una de las víctimas mortales de las jornadas, denominadas popularmente como «La revolución del 50», fue Arturo Villegas Romero, prometedor líder de la juventud católica y destacado periodista de *El Deber*,⁷⁸⁶ quien fue acribillado mientras cruzaba la Plaza de Armas en una comisión que, levantando una bandera blanca, se dirigía a parlamentar con los militares. Al final la «revolución» no fructifica y el gobierno se impone, sin embargo, el liderazgo político de los socialcristianos se fortalece en Arequipa y se convierten en los referentes de la lucha por la democracia.

En la edición del 19 de junio de 1950 de *El Deber*, en un artículo titulado «Nuestra Palabra», luego de relatar los hechos de las últimas jornadas y señalar los deberes que tienen los ciudadanos con el Estado y el que debe tener las Fuerza Armadas, se condena al marxismo ateo y al capitalismo individualista y se reafirma el anhelo democrático:

El sistema anhelado, pues, de equilibrio, es el de la Democracia; y como tanto se ha jugado y se juega con ese término, al extremo de que se dicen “democráticos” tanto el sistema político de Washington como el de Moscú, con más propiedad podríamos señalar como sistema ideal en nuestros días y que debemos luchar por implantar definitivamente en el Perú, el conocido bajo el nombre de “Social Cristiano”, sistema éste que en forma sabia comparte de la realidad social expresada por la voluntad popular, debidamente acondicionada por los eternos principios de la Filosofía Cristiana. De otra manera no se logrará sino sistemas pasajeros y sin raigambre alguna, que son factores determinantes de crisis como la que acaba de soportar Arequipa de forma sangrienta.⁷⁸⁷

Es importante anotar que esas declaraciones se dan en el contexto de los primeros años de la Guerra Fría, por lo que los socialcristianos pretenden es conformarse como una tercera vía.

3.6.2. *El Partido Demócrata Cristiano (PDC)*

En enero de 1955, el emblemático diario *El Pueblo*, que llevaba publicándose cincuenta años, fue vendido por su dueño y director, Edilberto Zegarra Ballón, al magnate Juan Pardo Heeren, hijo José Pardo, presidente del Perú a inicios del siglo XX. El nuevo dueño nombró como su representante en Arequipa a Mario Polar Ugarteche y como director del diario, al que dotó de un nuevo local y moderna maquinaria, a Roberto Ramírez del Villar. Este integró al diario a otros políticos como Jaime Rey de Castro, Javier de Belaunde y Héctor Cornejo Chávez, que se convirtió en el jefe de la página editorial. Pronto, el diario se posicionó en la oposición al

⁷⁸⁶ «El Dr. Villegas, de corta pero brillante carrera será un modelo por esa nobleza de católico en el nuevo campo de lucha, en el cual no claudicó ni un instante, puesto siempre en su sitio de vanguardia en la milicia de Cristo». «Nuestra palabra», *El Deber*, 19 de junio de 1950, 3.

⁷⁸⁷ «Nuestra palabra», 3.

gobierno autoritario del general Odría, que se encontraba en medio de una crisis económica y con cada vez menos apoyo de la población.

El 25 de abril de ese año, se publicó en las páginas de *El Pueblo* una «Invocación a la ciudadanía», firmada por Javier de Belaunde Ruiz de Somocurcio, Héctor Cornejo Chávez, Juan Chávez Molina, Alberto Florez Barrón, Mario Polar Ugarteche y Roberto Ramírez del Villar. En este pronunciamiento se invoca a que se realicen limpiamente y con libertad las elecciones que, teniendo en cuenta que el mandato presidencial tenía una duración de seis años y que Odría había salido ganador de las elecciones de 1950, debían realizarse el año siguiente. Asimismo, se manifiestan en contra del centralismo y la burocracia, solicitan derogatoria de la ley de seguridad y piden una reforma del Estatuto Electoral, así como una ley de amnistía. Por último, se exhorta a los políticos a que sean descentralistas y a la ciudadanía a que participe en el proceso electoral.

Existe una continuidad en este pronunciamiento con los movimientos precedentes respecto al anhelo democrático exacerbado por las históricas frustraciones ante los continuos gobiernos autoritarios:

En lo político, la democracia no ha funcionado satisfactoriamente en el Perú porque nuestro pueblo carece de la base que es indispensable crear, aún al precio de aventurados períodos de transición. Esa base democrática no es otra que el establecimiento de gobiernos central y locales representativos. Sólo los pueblos que tienen capacidad de autodeterminación aprenden a ser responsables; sólo teniendo responsabilidad es posible elegir, esto es, escoger y seleccionar, Y, únicamente, cuando se cumple deberes se puede reclamar y defender derechos.⁷⁸⁸

Este grupo tuvo constantes reuniones en sus casas o estudios y terminaron formando, hacia fines de agosto de 1955, el Movimiento Demócrata Cristiano. El 28 de setiembre firmaron en el «Documento de Constitución del Movimiento Demócrata Cristiano Arequipa» en el que señalan cuatro finalidades: en lo político, la lucha por el establecimiento y mantenimiento de una democracia genuina y la creación de institucionalidad; en lo económico, la promoción de la producción nacional y el mejoramiento de los niveles de vida de las clases populares, en lo institucional la descentralización, y en lo moral, la honestidad de las instituciones del Estado.⁷⁸⁹

Ramírez del Villar señaló que el partido era de clara tendencia anti-dictatorial, descentralista y moralizadora y que surgió como «natural reacción ante el estado de cosas en el país y en vista de la casi total ausencia de partidos con base que canalizaran las diversas inquietudes del mundo contemporáneo hacia campos que

⁷⁸⁸ Jaime REY DE CASTRO, ed., «Invocación a la ciudadanía», en *Testimonio de una generación: los social cristianos* (Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985), 424.

⁷⁸⁹ Jaime REY DE CASTRO, ed., «Documento de Constitución del movimiento Demócrata Cristiano, Arequipa», en *Testimonio de una generación: los social cristianos* (Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985), 426-32.

no fueran el liberal y el marxista». ⁷⁹⁰ Según Javier De Belaunde, el partido surge con dos propósitos: «uno, combatir la dictadura de Odría para conseguir con ello la vuelta a la constitucionalidad; y otro, organizar un partido que, inspirado en las ideas del socialcristianismo y guiado por la justicia y la libertad, realice la gran tarea de transformar el Perú». ⁷⁹¹ Para Cornejo Chávez la democracia cristiana hace sobre tres ideas-fuerza: la centralidad del hombre como protagonista de la historia, la necesaria reforma radical de las estructuras del país y su calidad de tercera vía entre el capitalismo y el comunismo. ⁷⁹²

Es interesante señalar que del grupo fundador, solo Héctor Cornejo Chávez y Alberto Flórez Barrón venían de movimiento católico militante, siendo ambos miembros de la Acción Católica. ⁷⁹³ Incluso Javier de Belaunde habían tenido acercamientos con el marxismo en su juventud y Jaime Rey de Castro con el APRA. ⁷⁹⁴ Sin embargo, según Planas, todos:

...se identificaban con los principios de la Doctrina Social de la Iglesia como una postura avanzada, que conciliaba la democracia política y la reforma social y cuestionaba, por su propia naturaleza ideológica, los extremos encarnados en las posturas del liberalismo económico y del socialismo marxista. ⁷⁹⁵

Asimismo, era común en todos su afinidad con José Luis Bustamante y Rivero. Por otro lado, todos habían participado en distintos grados en la política. Polar y Cornejo habían sido funcionarios del gobierno de Bustamante. Rey de Castro y De Belaunde habían participado activamente en el Frente Democrático Nacional. Javier De Belaunde era el que mayor experiencia tenía, había sido diputado desde 1939 y también había formado parte del Partido Social Republicano, en el que también militó Roberto Ramírez del Villar.

Paralelamente existía un importante movimiento universitario socialcristiano que se había formado a partir de los años cuarenta para enfrentar a apristas y a comunistas en la Universidad Nacional de San Agustín. Este movimiento estudiantil era muy vigoroso, gracias a la activa labor de la Acción Católica, la lucha política contra Odría y la difusión por parte de *El Deber* de la Doctrina Social de la Iglesia. Se convirtió,

⁷⁹⁰ Citado en PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*, 191.

⁷⁹¹ Jaime REY DE CASTRO, ed., «Entrevista a Javier de Belaunde R. de S.», en *Testimonio de una generación: los social cristianos* (Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985), 161.

⁷⁹² Héctor CORNEJO CHÁVEZ, *Socialcristianismo y revolución peruana* (Lima: Centro Andino de Capacitación y Estudios, 1975), 163.

⁷⁹³ Alberto Flórez Barrón era secretario de la junta Directiva y Presidente del Consejo Diocesano de la Acción Católica de la juventud Masculina.

⁷⁹⁴ Manifiesta Javier de Belaunde: «En la universidad, yo había tenido un baño marxista. Lo declaro con franqueza: en muchos de sus aspectos fui simpatizante del marxismo, del que me desengañé paulatinamente, sobre todo por los excesos del régimen de Stalin» En REY DE CASTRO, «Entrevista a Javier de Belaunde R. de S.», 162.

⁷⁹⁵ PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*, 190.

con el paso del tiempo, en una caja de resonancias de los intelectuales socialcristianos de la época, desde Maritain hasta el chileno Eduardo Frei.⁷⁹⁶

En 1954 se creó el Movimiento de Renovación Universitaria (MUR), que gana la Federación Universitaria contra los apristas. Hace presidente a Roger Cáceres ese año y al siguiente, a Jorge Bolaños. Entre sus miembros se distinguieron, además de los ya mencionados, Álvaro Belaunde, Enrique Chirinos Soto, Gustavo Quintanilla y Luis Rey de Castro.⁷⁹⁷

Este movimiento estudiantil fue la «principal fuente de reclutamiento y organización»⁷⁹⁸ del Partido Demócrata Cristiano. Vale la pena citar, al respecto, la declaración de José Valdez Pallete, miembro del movimiento católico universitario de la época, quien además da una interesante caracterización socioeconómica de sus miembros:

Entramos a la Acción Católica Universitaria y los de la Acción Católica Universitaria tenían actividades políticas y llegaron al Partido Demócrata Cristiano y allí ya empezaron los intereses particulares para ser candidatos al parlamento. Y había intereses de esa clase. Estudiantes exlasallistas y ex San José [jesuitas]. Esos chicos, así un poco... distinguidos. Porque los católicos pobres se iban al otro partido, preferían irse con los comunistas, por razones económicas.⁷⁹⁹

Asimismo, Valdez señala era natural que militantes de la Acción Católica pasasen a la Democracia Cristiana, que esta una especie de célula política de la Acción Católica y que prácticamente la Juventud Demócrata Cristiana y la Acción Católica Universitaria eran lo mismo.

Hacia fines de diciembre de 1955 se produjo una manifestación que posicionó al Movimiento Demócrata Cristiano de Arequipa en un lugar expectante en la política nacional. El 21 de diciembre se convocó en el Teatro Municipal de Arequipa a un mitin de la Coalición Nacional de Pedro Roselló, una agrupación contraria a Odría formada en Lima, en la que participaba Pedro Beltrán, director del diario limeño *La Prensa* e importante hacendado agroexportador. Miembros del partido de Odría impidieron el ingreso al evento, los democratacristianos, a pesar de ser críticos con la Coalición Nacional y sus líderes los apoyaron y se enfrentaron a los odriístas. Empezaron una serie de manifestaciones y protestas a las que se unieron obreros y otros sindicatos. La manifestación del 23 congregó a cerca de 30 mil personas. Ante

⁷⁹⁶ La figura y la acción de Eduardo Frei en Chile fue ampliamente reseñada por el diario *El Pueblo* en los años siguientes.

⁷⁹⁷ José JIMÉNEZ MOSTAJO a José Luis Bellido Nina, «Adenda a la Entrevista», 18 de noviembre de 2019.

⁷⁹⁸ Fernando TUESTA, «La fundación de la Democracia Cristiana», *Politika. Blog de Fernando Tuesta Soldevilla* (blog), 30 de julio de 1998, <http://blog.pucp.edu.pe/blog/fernandotuesta/1998/07/30/la-fundacion-de-la-democracia-cristiana/>.

⁷⁹⁹ VALDEZ PALLETE, Entrevista a José Valdez Pallete.

esto, el gobierno tuvo que ceder y destituyó a Esparza Zañartu, el temido Ministro de Gobierno y Policía de la dictadura.

En Lima, paralelamente, se formó otro grupo que, al congregarse con el de Arequipa, formaron el Partido Demócrata Cristiano. Este grupo surgió a partir de la segunda etapa del Centro Fides (1949-1952), una agrupación, que asesorada por Gerardo Alarco (antiguo miembro del primer Fides y ya por entonces ordenado sacerdote), se abocó a estudiar la realidad nacional desde los principios de la Doctrina Social de la iglesia. Tuvieron una importante labor de difusión de la doctrina social y de las obras de Luis-Joseph Lebret, Jacques Maritain, Romano Guardini, Nicolas Berdiaeff, entre otros.⁸⁰⁰ A tal efecto realizaron ciclos de conferencias de divulgación y tuvieron un boletín quincenal. Mediante este también difundieron las noticias de los éxitos de la democracia cristiana europea, resaltando las figuras de De Gasperi y Adenauer. Procuraron en su labor ofrecer soluciones concretas a la problemática social y económica nacional. Asimismo, el grupo tuvo una importante labor de proyección social ofreciendo consultas médicas y asesoría jurídica gratuita a los obreros.

El 1 de octubre de 1955, se constituye el Movimiento Demócrata Cristiano de Lima. Entre sus fundadores se encuentran Ernesto Alayza, Luis Bedoya Reyes, Javier Correa Elías, Julio Ernesto Portugal, Ismael Bielich, Honorio Delgado, Carlos Fernández Sessarego, José Barrera Moller, Mario Alzamora Valdez, entre otros. A diferencia del grupo de Arequipa, que se encontraba enfrascado en la lucha política contra la dictadura de Odría, el grupo de Lima estaba formado sobre todo por académicos.

Además, es importante señalar que el Movimiento Demócrata Cristiano de Lima surge de los católicos con «inquietudes sociales» que se consideraban a sí mismos como progresistas, en contraposición con los «católicos conservadores». Así lo señala Espinosa Laña:

Vale advertir que alguna parte del clero, partidario del franquismo e incluso del fascismo, consideraba las ideas de Maritain no sólo peligrosas, sino hasta condenables. Repito, los laicos cristianos que buscaban una orientación de filosofía política cabal y cristiana, sabían que en Maritain encontraban el pensamiento “aggiornado”, de un tomismo serio como disciplina filosófica que al mismo tiempo incidía en los fenómenos sociales y políticos con autenticidad. Este tipo, de adhesión de algunos laicos, que se inclinaban o tenían inquietud social, es lo que va conformando la mentalidad entre nosotros de hombres como Ernesto Alayza o el propio Lucho Bedoya, que participa con Alayza en el

⁸⁰⁰ «Así pues, Lebret y otros pensadores con formación sociológica y económica ayudaron a los democristianos a traducir los conceptos abstractos de las encíclicas papales a nociones más concretas y prácticas para la realidad de América Latina». KLAIBER, *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*, 93.

trabajo juvenil en el Centro de Miraflores, en el Centro que el Padre Plasencia había iniciado, donde no solo se hacía trabajo religioso sino algún trabajo social.⁸⁰¹

Espinosa Laña también hace un claro distanciamiento entre el grupo socialcristiano y a quienes llama «católicos conservadores», a los que trata despectivamente y los relaciona, con cierta ligereza, al fascismo. Relata, por ejemplo, que los «católicos conservadores» trajeron al Perú al padre Julio Menvielle a dar una charla en el Instituto de Cultura Hispánica. Dice que este era caracterizado por «su fascismo tan cerrado»,⁸⁰² al que contraponen las ideas de Maritain y Lebreton. Espinosa relata cómo le dieron «una batalla terrible en Lima [...] una recepción muy amarga».⁸⁰³

Asimismo, también marca distancia de la jerarquía. Sobre las reuniones del segundo Centro Fides señala:

La Iglesia nos abría las puertas –hablo de la Iglesia-jerarquía- del Palacio Arzobispal, pero no nos acompañaba. Las reuniones eran en unos cuartos traseros que estaban prácticamente abandonados. No olvidemos que la jerarquía estaba con Odría; estaba vigente el régimen del patronato, la Iglesia totalmente unida al Estado, y el Estado era Odría, el dictador.⁸⁰⁴

En el mismo sentido, Rafael Roncagliolo, antiguo militante democristiano en los sesenta y fundador del Partido Socialista Revolucionario en los setenta, señala que el trasfondo intelectual de la Democracia Cristiana no estaba constituido por «dudosos antecedentes locales (como, por ejemplo, Víctor Andrés Belaúnde)», sino, sobre todo, por pensadores franceses como Maritain y Mounier. Sobre esta contraposición con lo que se podría llamar «socialcristianismo conservador», señala:

Por un lado está el Instituto Riva Agüero en la Universidad Católica, donde se ubican Víctor Andrés Belaúnde, José Agustín de la Puente y otras personalidades conservadoras. La Democracia Cristiana no aparece como una prolongación de este pensamiento, sino más bien como una irrupción ajena y hasta rebelde frente a él.⁸⁰⁵

Roncagliolo agrega que, en la UNEC, que fue la cantera de la Democracia Cristiana, se operó una «renovación del pensamiento cristiano» de la mano de los asesores Gerardo Alarco y Gustavo Gutiérrez, empapados de la nouvelle theologie. Otro factor del distanciamiento con los «católicos conservadores», según Roncagliolo, fue la creación de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Católica, dirigida por Luis Velaochaga, que significó una «instancia de apertura a una perspectiva científica ajena a la antigua tradición católica». Y concluye: «Por todo esto la

⁸⁰¹ REY DE CASTRO, «Entrevista a Antonino Espinosa Laña», 222.

⁸⁰² Antonino Espinosa Laña, *Siembra, Convicción y Peripección. El socialcristianismo en el Perú (1532-2010)* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013), 224.

⁸⁰³ ESPINOSA LAÑA, 224.

⁸⁰⁴ ESPINOSA LAÑA, 224.

⁸⁰⁵ Rafael RONCAGLILO, «La democracia cristiana: marcos de referencia y momentos iniciales», en *Pensamiento político peruano 1930-1968*, ed. Alberto Adrianzén (Lima: DESCO, 1990), 291.

Democracia Cristiana no es la heredera del pensamiento católico conservador, sino más bien su contestación y contraposición».⁸⁰⁶

En el Documento de Constitución del Movimiento en Lima, del 1 de octubre de 1955, los fundadores señalan que creen en la «profunda vocación democrática de nuestro pueblo»,⁸⁰⁷ en coincidencia con lo que se venía haciendo en Arequipa. Asimismo, acuerdan, en el primer punto «constituir en Lima el Movimiento Demócrata Cristiano que luche por instaurar en el Perú una democracia verdaderamente humana en la que imperen la libertad y la justicia»;⁸⁰⁸ en el segundo, «lograr que la doctrina social cristiana comience a ser en el Perú efectivamente un instrumento de redención del pueblo, instrumento que este considere suyo y lo aplique eficazmente en su propia lucha».⁸⁰⁹ También aclaran que el movimiento no tiene carácter confesional y declaran que rechazan cualquier concepción totalitaria de la vida, por lo que combatirán al comunismo y al anticomunismo en lo que tiene de reacción antidemocrática. Adicionalmente, el aspecto reformista del movimiento también se hace patente cuando declaran que «la vida económica debe orientarse hacia el predominio de la moral sobre el lucro, la supeditación de la producción a las necesidades del consumo y la subordinación del capital y del trabajo a las exigencias del bien común».⁸¹⁰ Este frase se repetirá exactamente en los Postulados del Partido Demócrata-Cristianos aprobados en la primera Convención Nacional.

A diferencia del movimiento de Arequipa, el aspecto doctrinal socialcristiano es más manifiesto y se desarrolla con mayor profundidad en el movimiento limeño. Por otro lado, la exaltación de la democracia y la visión de su eficaz instauración como una suerte de panacea para el Perú es común en ambos movimientos. De allí, la exaltación de la figura de Bustamante y Rivero.

El *Mensaje al Perú* de José Luis Bustamante y Rivero, un análisis de la realidad peruana y los importantes problemas sociales a los que se enfrentaba el país, escrito en Ginebra y publicado en 1955, circuló clandestinamente a pesar de la oposición del gobierno de Odría. Este documento tuvo un gran calado en la juventud de entonces y, según Espinoza Laña,⁸¹¹ inspiró la fundación de los tres partidos reformistas de los años cincuenta: el Movimiento Social Progresista, el Frente Nacional de Juventudes Democráticas (luego Acción Popular) y la Democracia Cristiana.

⁸⁰⁶ RONCAGLILO, 291.

⁸⁰⁷ Jaime REY DE CASTRO, ed., «Documento de Constitución del movimiento Demócrata Cristiano, Lima», en *Testimonio de una generación: los social cristianos* (Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985), 433.

⁸⁰⁸ REY DE CASTRO, 434.

⁸⁰⁹ REY DE CASTRO, 434.

⁸¹⁰ REY DE CASTRO, 435.

⁸¹¹ «Nacimos todos en 1955 por la chispa encendida del mensaje de Bustamante». ESPINOSA LAÑA, *Siembra, Convicción y Peripezia. El socialcristianismo en el Perú (1952-2010)*, 227.

A fines de 1955, Luis Bedoya Reyes, en representación del Movimiento Demócrata Cristiano de Lima viajó a Arequipa para contactarse con el grupo de la ciudad. Esta visita generó mucho entusiasmo y los dos movimientos se agruparon en enero de 1956 fundando el Partido Demócrata Cristiano. Mario Polar fue elegido presidente del partido y Luis Bedoya Reyes, vicepresidente.

Ese mismo mes se desarrolló la Primera Convención Nacional del Partido Demócrata Cristiano en el que se aprueban sus postulados. En ellos se señala que el partido es demócrata porque quiere que prevalezca la voluntad de las mayorías, es cristiano por proclamar la eminente dignidad de la persona humana. En este mismo documento se señala la importancia de la familia, de la economía con sentido social, del trabajo, de la educación, de los municipios y de las regiones (demostrando su carácter descentralista). Al final del documento se señala cuatro repudios: 1) al individualismo «que desconoce la obligaciones del hombre para la comunidad social», 2) al capitalismo «cuando concentra la riqueza en una minoría excluyente, sin tener en cuenta la dignidad humana de los trabajadores, y el carácter social de la actividad económica», 3) al totalitarismo «y a todo tipo de dictadura que ponga obstáculo a la libre voluntad del pueblo» y a los partidos que tengan estas prácticas que socavan la democracia y 4) al marxismo «por su concepción materialista en desmedro de la dignidad espiritual del hombre».⁸¹²

Es importante que se señale el profundo carácter reformista del nuevo partido. Como otros movimientos que surgieron entre los cincuenta y los sesenta, hay en la Democracia Cristiana una profunda animadversión hacia el pasado. No solo es Odría y su gobierno dictatorial, sino es la oligarquía peruana en general y la manera como se practicaba la política hasta entonces, dominada por el caudillismo. Si bien, estos aspectos ya son notorios en los partidos socialcristianos anteriores como la Unión Popular, en el Partido Demócrata cristiano son exacerbados de tal manera que solo puede entenderse en el clima de crispación y profundo cambio cultural de los años cincuenta y sesenta. En este sentido, Espinoza Laña, comentado los postulados del PDC, cuando hace referencia a la parte en la que se dice que en el Perú se debe operar una «renovación eficaz», comenta: «ffjense, signo de cambio, nunca conservadores, nunca atados al pasado».⁸¹³

Por otro lado, el rechazo hacia el pasado no solo se ve en el ámbito político y social, sino también en el eclesiástico, de ahí que Espinosa Laña use, como ya se ha

⁸¹² Cornejo Chávez hace un interesante matiz sobre la oposición de la Democracia Cristiana frente al capitalismo y al comunismo: «pero mientras la oposición al primero se puso de manifiesto con frecuencia y asumió una tónica de cercana confrontación, la; discrepancia con el segundo se situó más bien en el plano de la cosmovisión filosófica y de los valores éticos que presiden la praxis política». CORNEJO CHÁVEZ, *Socialcristianismo y revolución peruana*, 159.

⁸¹³ ESPINOSA LAÑA, *Siembra, Convicción y Peripecia. El socialcristianismo en el Perú (1953-2010)*, 232.

anotado, términos como «católicos ultraconservadores, fundamentalistas»⁸¹⁴ para referirse a los católicos que practicaban una piedad tradicional.

Asimismo, el término «revolución», que hasta entonces no había sido bien visto en los ambientes católicos, es usado profusamente. En la VII Asamblea Nacional del Partido Demócrata Cristiano en noviembre de 1962 se discutió un texto, escrito por Espinosa Laña, titulado *El voto por la revolución socialcristiana* en el que se señala:

El partido sostiene que el camino de realización de ese proyecto tiene que ser revolucionario. Con lo cual no se predica violencia, que podría por el contrario malograr, precisamente, el proceso de cambio social, ni se empuja a unas clases contra otras, pues la obra de todas es imprescindible. Simplemente se afirma, con toda claridad, que el cambio tiene que ser radical. Que no puede haber compromisos con los males nacionales. Que hay un gesto de ruptura en esa afirmación de cambio de rumbo fundamental.⁸¹⁵

Este no llegó a ser aprobado pero fue firmado por algunos de los más importantes líderes del partido, tanto los que posteriormente se separaron y fundaron el Partido Popular Cristiano como los que se mantuvieron en el Partido Demócrata Cristiano.

Cornejo Chávez resume la postura profundamente reformista y «revolucionaria» de los democristianos cuando señala que estos nacieron a la vida política «para luchar por la instauración en el Perú de un orden nuevo»⁸¹⁶ y que este no se podría dar «sin una radical transformación de las estructuras socioeconómicas de la Nación».⁸¹⁷

Esta revolución social cristiana es vista por los democristianos como la única alternativa ante el comunismo y la solución para el problema social del Perú. Héctor Cornejo Chávez, cuando era candidato del partido para las elecciones presidenciales de 1962 pronunció, el 8 de junio de ese año, un discurso radiotelevisado (reseñado el día siguiente en el diario *El Pueblo*) en el que queda clara esta posición:

No es una elección cualquiera dijo, en la que se trate de cambiar en palacio a un hombre por otro, lo que se definirá pasado mañana. Precisó que si el cambio social, que es inevitable, será hacia un orden marxista o un orden cristiano, porque según afirmó el orden actual debe necesariamente ser cambiado antes de que se produzca el estallido inevitable. Este orden no es un orden cristiano declaró. No es cristiano quien lo apoya aunque haya sido bautizado. Dijo que tres actitudes se ven frente a la situación presente. La de quien apoya el continuismo, la de los partidarios de una revolución sangrienta de corte marxista y la de quienes propugnan una revolución pacífica de dirección social

⁸¹⁴ ESPINOSA LAÑA, 286.

⁸¹⁵ ESPINOSA LAÑA, 265.

⁸¹⁶ CORNEJO CHÁVEZ, *Socialcristianismo y revolución peruana*, 149.

⁸¹⁷ CORNEJO CHÁVEZ, 149.

cristiana. [...] El único camino en estas tres alternativas señaló es el de la revolución social cristiana que garantiza la justicia social y las libertades.⁸¹⁸

A continuación descalificó a los demás partidos y candidatos: a los del Frente de Liberación Nacional y a los del Movimiento Social Progresista por seguidores de Fidel Castro; a los socialistas por marxistas; a Odría porque no cambiaría el modelo y por la corrupción y violación a los derechos humanos durante su gobierno; al APRA por su pasado revolucionario y terrorista; a Acción Popular por carecer de doctrina y por tener infiltrados comunistas, además de ser fácilmente copada por la izquierda, dijo que «de ser elegido Belaunde el Perú deberá enfrentarse para 1968 con un partido comunista fuerte y peligroso». Luego recordó que, según los decretos del Santo Oficio, para un católico no es lícito votar por partidos comunistas o que hagan alianza con ellos.

Con respecto a su relación con la Iglesia, el PDC se preocupó mucho por presentarse como un partido no confesional sin conexiones con el clero, a diferencia del Partido Católico de Arequipa y la Unión Popular (que, aunque no era un partido confesional, sí mantenía importantes relaciones con el clero). Inclusive cuando participaron en elecciones los candidatos renunciaron a sus cargos en la Acción Católica para no vincular a la Iglesia. Ante la publicación de una revista limeña que señalaba que era el partido político preferido de la Iglesia para las elecciones de 1963, se publicó una editorial en el diario *El Pueblo* que decía:

Lamentablemente hay quienes confunde a los católicos con la iglesia y con los partidos de inspiración social cristiana. Los católicos pueden actuar y opinar de acuerdo a su conciencia sin que ello comprometa en lo más mínimo a la Iglesia; la Iglesia es la institución espiritual que da pautas morales y de principios para orientar la vida de los feligreses; los partidos de inspiración social cristiana toman voluntariamente un cuerpo de doctrina cuya aplicación y traducción a la política partidaria puede ser feliz o infeliz pero ni es confesional ni actúa siguiendo directivas eclesásticas. Y la cosa va mucho más allá todavía: los partidos pueden seguir los principios social cristianos sin necesidad de llamarlos por su nombre y sin necesidad de ponerse membretes alusivos. En este caso no importa la etiqueta sino el contenido.⁸¹⁹

Esta preocupación por no ser vistos como el partido de la Iglesia produjo cierta tensión al elegir el nombre del partido. Javier de Belaunde cuenta que cuanto se discutió el nombre del movimiento en Arequipa sucedió lo siguiente:

Algunos, de tendencia aún un poco liberal, creían que no defería llamarse “cristiano” porque eso alejaría a muchos que no eran católicos. Entonces se explicó que eran muy diferentes los términos cristiano y católico, que el cristianismo es un término muy amplio, inclusive se puede ser cristiano sin ser católico. Se aceptó por mayoría la denominación

⁸¹⁸ «Cuatro candidatos a la Presidencia», *El Pueblo*, 9 de junio de 1962, 5.

⁸¹⁹ «La Iglesia y la política», 2.

“Cristiano”. Me acuerdo que los que más defendimos esta tesis fuimos Cornejo Chávez, Alberto Flórez Barrón y yo.⁸²⁰

A pesar de ello, Mario Vargas Llosa, que en su juventud militó en la Democracia Cristiana, cuenta en sus memorias que:

El nuevo partido declaraba en sus estatutos que no era confesional, pero la verdad es que ese local del partido [...] parecía una iglesia, o cuando menos una sacristía, pues estaban allí todos los beatos conocidos de Lima, desde don Ernesto Alayza Grundy hasta los dirigentes de la Acción Católica y la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos) y todos los jóvenes parecían ser alumnos de la Universidad Católica. Me pregunto si en esa época había en la Democracia Cristiana algún otro sanmarquino fuera de mí y de Guillermo Carrillo.⁸²¹

En 1956 fueron las primeras elecciones en las que participó el Partido Demócrata Cristiano. Estas se realizaron en junio, seis meses luego de su fundación. El Partido decidió no presentar candidato a la presidencia. En un inicio apoyaron a Hernando de Lavalle, un banquero que se enfrentaba al expresidente Manuel Prado y al arquitecto Fernando Belaunde Terry, hijo de Rafael Belaunde y sobrino de Víctor Andrés Belaunde. Sin embargo, después de que Lavalle proclamara que continuaría con la obra de Odría, los democratacristianos le quitaron su apoyo. En cuando a los candidatos para el parlamento, solo en Arequipa fueron con una lista propia. En otras regiones se presentaron dentro de otras listas congresales. Dos de los tres senadores por Arequipa fueron de la Democracia Cristiana: Julio Ernesto Portugal y Mario Polar Ugarteche. De los 9 diputados de Arequipa, 5 eran del PDC: Javier de Belaunde, Jorge Bolaños, Héctor Cornejo Chávez, Roberto Ramírez del Villar y Jaime Rey de Castro. Otros parlamentarios del partido que obtuvieron escaños fueron José Barreda Moller, Ismael Bielich, Mario Alzamora Valdez, Juan Chávez Molina y Roger Cáceres Velásquez.

En el periodo presidencial de Prado, entre 1956 y 1962, el grupo democratacristiano pasó de ser antidictatorial a ser antioligárquico. Sin embargo, su oposición al régimen de Prado (que no había investigado las irregularidades del régimen de Odría y no había propiciado mayores cambios en la sociedad peruana) y las medidas reformistas que plantearon no dieron mayores frutos por no encontrar el apoyo de otros grupos parlamentarios. Espinosa señala la frustración ante tal situación: «para todo el que quisiera ver la realidad del país esos seis años habían sido una pérdida de tiempo terrible. Todos los problemas se habían postergado, nada se había investigado a fondo, no queríamos afrontar la realidad».⁸²²

⁸²⁰ REY DE CASTRO, «Entrevista a Javier de Belaunde R. de S.», 165.

⁸²¹ MARIO VARGAS LLOSA, *El pez en el agua* (Lima: Alfaguara, 2010), 332.

⁸²² ESPINOSA LAÑA, *Siembra, Convicción y Peripecia. El socialcristianismo en el Perú (1952-2010)*, 254.

El PDC nunca fue un partido de masas. Era un partido de intelectuales, por ello su reducido impacto en la política durante ese periodo. A pesar de ello, el grupo parlamentario de 1956-1962 recibió importantes elogios. Uno de ellos vino del eminente historiador y político Raúl Porras Barrenechea, quien señaló las características fundamentales del partido y las ligó a la ciudad en las que nació: Arequipa. Resulta ilustrativo transcribir determinados pasajes del discurso que dio Porras en el Senado para mostrar cómo era visto el partido y el carácter político de Arequipa en aquella época:

El Partido Demócrata Cristiano surge, en esta realidad peruana nuestra, después de la última dictadura y del renacimiento no solamente del caudillaje militar sino de la oligarquía militar del último ochenio. Y renace con todas las virtudes y los gestos propios y característicos de la tierra lírica y rebelde de Arequipa y, sobre todo, de la estirpe ética del pueblo arequipeño. Yo veo, una absoluta afinidad de espíritu, de ideas y de mentalidad del pueblo arequipeño y el Movimiento Democrático Cristiano a pesar de que son tan importantes las cuestiones de Lima como las cuestiones de Sur del Perú.⁸²³

En Arequipa, donde la integridad del sentimiento cívico y democrático de ese pueblo, despertado en su rechazo, contra la dictadura, se pronunció por el Partido Demócrata Cristiano en un movimiento cívico que se inició, como casi todos los grandes pronunciamientos, de barricadas y manifiestos, de paisanos armados y de juristas insignes. En esa ciudad a la que, como he dicho yo mismo anteriormente, el desierto enseñó aislamiento, individualismo y pureza de costumbres, y le dio su característica hurañez, su dignidad y su orgullo regionalista: y a la que el volcán fue maestro, como enseñanza diaria, del temor de la muerte, de ascetismo y de piedad y enseñó al pueblo arequipeño su fe religiosa más pura e incontrastable.

De estos elementos, que había señalado anteriormente como característicos de la psicología arequipeña, parece forjada la hechura moral cívica del Partido Demócrata Cristiano.⁸²⁴

En las elecciones que se celebraron en 1962, esta vez el PDC sí presentó un candidato a la presidencia: Héctor Cornejo Chávez. Sin embargo, solo obtuvo el 2.9% de los votos, quedando en cuarto lugar. De todos modos, una Junta Militar depuso al presidente Prado, anuló las elecciones y convocó unas nuevas para el año siguiente. En las elecciones de 1963, el PDC se presentó en una alianza con Acción Popular, colocando a Mario Polar como candidato a la segunda vicepresidencia. La Alianza AP-DC ganó las elecciones y formó un gobierno que debería haber durado hasta 1969, pero fue interrumpido por el golpe de Juan Velasco Alvarado.

⁸²³ Raúl PORRAS BARRENECHEA, «Discurso pronunciado por el Dr. Raúl Porras Barrenechea, Senado de la República del Perú», en *Testimonio de una generación: los social cristianos*, ed. Jaime Rey de Castro (Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985), 17.

⁸²⁴ PORRAS BARRENECHEA, 15.

3.6.3. El Partido Popular Cristiano (PPC)

El clima de apertura de la Iglesia durante y después del Concilio Vaticano II permitió un intenso diálogo con el marxismo por parte de la juventud universitaria católica. Esto, aunado a la predica liberacionista de Gustavo Gutiérrez, por entonces asesor de la UNEC, llevó a que muchos militantes del Partido Demócrata Cristiano, sobre todo los jóvenes, radicalizaran sus posturas revolucionarias. Javier de Belaunde comenta al respecto:

Expresé mi preocupación a Héctor Cornejo cuando todavía ambos éramos diputados. Héctor Cornejo me contestó que, dentro de la orientación social cristiana, era necesario presentar a la juventud una tendencia de izquierda para evitar que se fuese al marxismo.⁸²⁵

Esta radicalización, que se manifestó principalmente en la juventud de la Democracia Cristiana, fue aprovechada por Héctor Cornejo Chávez, quien se convirtió en la figura más preminente en la estructura del partido y el líder indiscutible su ala izquierdista. Resulta ilustrativa la imagen que de Cornejo hace Vargas Llosa en sus memorias:

...yo, con otros jóvenes más bien radicales, descubrimos dentro de los líderes del Partido Demócrata Cristiano a un abogado arequipeño, que, aunque tan beato como los otros, nos pareció desde un principio un hombre de ideas más avanzadas y progresistas que sus colegas, alguien empeñado no solo en moralizar y democratizar la política peruana, sino en llevar a cabo una profunda reforma para poner fin a las iniquidades de que eran víctimas los pobres: Héctor Cornejo Chávez. [...] A mediados de los cincuenta, cuando se vino a Lima desde su Arequipa natal, ese joven abogado parecía un dechado de pureza política, un hombre animado por un ardiente celo democrático y una indignación a flor de piel contra toda forma de injusticia. [...] Lo modesto y casi frugal de su vida nos hacían pensar a muchos que, con él a la cabeza, la Democracia Cristiana podría llevar a cabo la transformación del Perú.⁸²⁶

Esta admiración de la juventud por Cornejo se exacerbó durante el gobierno de Belaunde (es importante anotar que la imagen que narra Vargas Llosa es de mediados de los cincuenta) quien al no poner en práctica las promesas que formuló en campaña, como la reforma de la empresa y la reforma agraria, en gran medida por la oposición del APRA y la Unión Nacional Odríista, produjo una grave desilusión del proyecto reformista. La juventud del partido miraba cada vez con mayor reproche la alianza entre la Democracia Cristiana y Acción Popular y a las figuras que ejercían algún cargo en el régimen, como Mario Polar, el segundo vicepresidente de Belaunde; Luis Bedoya Reyes, el alcalde de Lima, y Roberto Ramírez del Villar, ministro de Justicia en 1966.

⁸²⁵ REY DE CASTRO, «Entrevista a Javier de Belaunde R. de S.», 171.

⁸²⁶ VARGAS LLOSA, *El pez en el agua*, 333-34.

El rechazo al gobierno y la creciente radicalización de la juventud democristiana fueron comentadas por Espinoza Laña de la siguiente manera:

Debíamos tener el realismo de ver al gobernante no como un demonio en el poder ni tampoco como un ángel inmaculado, sino como un hombre con el cual podemos coincidir en que tales cosas se hagan y otras no. Este “trato político civilizado” no era admitido ya por algunos jóvenes del partido con una actitud totalmente fanática. Para ellos todo acercamiento, toda actitud de apertura hacia otro, era ya traición a los principios.⁸²⁷

Asimismo, Espinoza Laña relata cómo Héctor Cornejo Chávez se convirtió en un ídolo de cierto sector del partido:

Esa actitud de un personalismo morboso, podemos decir, llevó en la Democracia Cristiana a que un sector de ella desarrollase un “culto a la personalidad” de Cornejo, realmente, inaguantable. Los que habíamos querido un partido de ideas y programas nos encontrábamos con una juventud que gritaba desaforada: “HA- CHE, CE, CHE -iniciales del nombre Héctor Cornejo Chávez-, GLORIA DEL PERÚ!”. ¡Qué vergüenza!

A la biblioteca del partido le pusieron de nombre Biblioteca Héctor Cornejo Chávez, como si ya se hubiera muerto.⁸²⁸

A fines de ese año, pretextando que tenía cercanía con los empresarios, el ministro de Justicia, Roberto Ramírez del Villar, fue expulsado del PDC. Ante esto y viendo que el ala izquierdista había copado totalmente el partido (hacia 1966, según Jiménez Mostajo,⁸²⁹ solo en Arequipa y el Callao la directiva del partido no era de izquierda), un grupo moderados, entre los que destacan Luis Giusti La Rosa, Luis Bedoya Reyes, Antonino Espinoza Laña, Mario Polar Ugarteche, Roberto Ramírez del Villar Beaumont, José Jiménez Mostajo y Ernesto Alayza Grundy, fundan el Partido Popular Cristiano, el 18 de diciembre de 1966.

Frente a la supuesta pérdida de rumbo del PDC, en la Declaración Constitutiva del nuevo partido se señala que este reivindica en su totalidad los principios socialcristianos.⁸³⁰ A esto comenta Espinosa Laña: «¿por qué se usaba la palabra “reivindicamos? ¿Qué se reivindica? Se reivindica lo que se está perdiendo, lo que se está debilitando. Se refuerza lo que se está arruinando».⁸³¹

Asimismo, en esta Declaración, los firmantes reafirmaron su vocación democrática, reformista y antimarxista:

Nuestra aceptación del término revolución, sí designa una acción en pos de cambios sociales estructurales y rápidos; sí define que no puede haber compromisos con los males nacionales; sí afirma que hay un gesto de ruptura en el cambio de rumbo fundamental que

⁸²⁷ ESPINOSA LAÑA, *Siembra, Convicción y Peripezia. El socialcristianismo en el Perú (1532-2010)*, 259.

⁸²⁸ ESPINOSA LAÑA, 287.

⁸²⁹ JOSÉ JIMÉNEZ MOSTAJO, Entrevista a José Jiménez Mostajo, 14 de noviembre de 2019.

⁸³⁰ JAIME REY DE CASTRO, ed., «Declaración Constitutiva del Partido Popular Cristiano», en *Testimonio de una generación: los social cristianos* (Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985), 486-88.

⁸³¹ ESPINOSA LAÑA, *Siembra, Convicción y Peripezia. El socialcristianismo en el Perú (1532-2010)*, 291.

supone: aplicar todos los recursos disponibles para obtener las mayores transformaciones posibles, en el plazo más corto y con el menor costo humano y económico.

Nuestro desacuerdo total si con la palabra revolución se predica violencia, se empuja a unas clases contra otras y se pretende un cambio súbito. La violencia malogra el proceso de cambio; la obra de todas las clases es imprescindible y todas son respetables en sus derechos fundamentales; el mejoramiento solo puede ser progresivo.⁸³²

Luego, al igual que había hecho el PDC, los fundadores del PPC señalan su enérgico repudio al sistema liberal capitalista, y a las concepciones totalitarias y colectivistas, especialmente al marxismo-leninismo. Con esto pretenden distanciarse del PDC y constituirse como los verdaderos representantes del socialcristianismo en el Perú.

Sin embargo, es significativo que en el ideario del PPC se señale, respecto a los derechos del hombre, que este tiene derecho a «honrar a Dios según el dictamen de su conciencia». En el ideario de la DC no decía «según el dictamen de su conciencia». Esto demuestra la importante influencia en el ambiente católico del Vaticano II y documentos como la *Lument Gentium*.

El abandono de una política expresamente católica se ve acentuada en el momento fundacional del PPC. En este sentido, cuando se trata del bien común se da una concepción meramente inmanente de este sin ninguna referencia a lo espiritual:

El Partido tiene como misión irrenunciable hacer del Perú una sociedad comunitaria, entendiendo por ello su proclamación del Bien Común como razón suprema del orden político

Esa afirmación del Bien Común no debe confundirse con ninguna concepción colectivista, pues su finalidad no es otra que la promoción humana total y solidaria, la que no puede lograrse sin el respeto a la dignidad de la Persona Humana, y la participación libre y responsable de ella en la conducción de la Comunidad.

El Bien Común así considerado determina la afanosa tarea por una Democracia plena, que no limite la eficacia del régimen representativo, libre e igualitario, a la esfera de lo político, sino que lo ensanche hasta abrazar todas las funciones de la vida social.⁸³³

Queda cada vez más claro que la esencia del socialcristianismo para el PPC, como lo había sido para el PDC, es el reformismo, lo religioso no importa en la esfera pública, el fin de la sociedad política no es la beatitud, como en la concepción tradicional católica, sino el bienestar material.

Con el advenimiento de la dictadura velasquista, el PPC se convirtió en un áspero crítico del gobierno haciendo circular comunicados de prensa (antes de que fuera expropiada en 1974) y hojas volantes. Rechazaron la forma en la que se dio la reforma agraria, expresaron su coincidencia con las metas y las motivaciones de la

⁸³² Jaime REY DE CASTRO, ed., «Partido Popular Cristiano: Ideario. Primera Redacción (1966)», en *Testimonio de una generación: los social cristianos* (Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985), 495.

⁸³³ REY DE CASTRO, 490.

ley de reforma agraria, pero denunciaron su ambigüedad, el olvido de las comunidades campesinas y el uso de las cooperativas como modelo y no el de la empresa reformada. Asimismo, también expresaron su desacuerdo con la expropiación de la prensa y la forma en la que se dio la reforma de la empresa denunciando la destrucción de la empresa privada producto de la imposición de la Propiedad Social y la Comunidad Industrial. Ellos postulaban una economía de propietarios, en que estos sean responsables, no una responsabilidad diluida en lo colectivo, asimismo planteaban un equilibrio entre la necesidad económica y la social. También se manifestaron en contra de la reforma educativa, porque le daba demasiadas facultades al estado, lo que se prestaba a la manipulación ideológica de la juventud. Denunciaron, amparados en el principio de subsidiariedad, la hipertrofia de la intervención del Estado en temas económicos y la disolución del hombre en lo colectivo.

En general, denunciaron que el gobierno se quería legitimar con las reformas aduciendo que estas no se podían hacer mientras existiera el sistema de partidos que favorecía a la oligarquía:

Para el Partido Popular Cristiano las reformas sociales, que son imperiosas, se malograrán sin el empleo de los métodos democráticos y determinarán la instauración de nuevas castas de privilegiados. La libre información y debate, el respeto de los derechos humanos, la participación popular en la designación y fiscalización de la autoridad y en la formación y modificación de las leyes, son condiciones irremplazables de una auténtica revolución humanista.⁸³⁴

Las críticas al gobierno tuvieron como núcleo la falta de democracia. Como lo hizo la Democracia Cristiana en la época de Odría, el Partido Popular Cristiano exacerbó las ansias democráticas durante el velasquismo. En este sentido Mario Polar señaló:

La democracia, bien entendida, es la ruta de la paz, es la única vía abierta a la fraternidad dentro del pluralismo inevitable de la especie. Es el camino en que tendremos que encontrarnos todos so pena de que las pugnas nos destruyan y fracasemos como nación. Debemos, pues, por un lado, reclamarla, armados únicamente con la razón; y, por otro lado, hacer exámenes de conciencia para precisar por qué se han frustrado los intentos anteriores y qué debe hacerse para que no se frustren los posteriores.⁸³⁵

Cuando se realizó Asamblea Constituyente que redactó la constitución de 1979 (que reemplazó a la de 1933), el Partido Popular Cristiano fue el segundo partido más votado (el primero fue el APRA), obteniendo 25 de los 100 escaños. Su participación en la redacción de esta Carta fue muy destacada, al punto de que Espinosa Laña señaló que «el partido fue el alma de la Constitución del 79».⁸³⁶ Asimismo, agregó:

⁸³⁴ Citado en ESPINOSA LAÑA, *Siembra, Convicción y Peripezia. El socialcristianismo en el Perú (1932-2010)*, 300-301.

⁸³⁵ Citado en ESPINOSA LAÑA, 329-30.

⁸³⁶ ESPINOSA LAÑA, 334.

Es muy importante esta identificación nuestra con la Constitución del 79 porque, para mí, es el mayor aporte que el partido le ha dado al país. Hemos servido al Perú en alcaldías, en ministerios, en las Cámaras, pero lo que mejor hemos hecho por nuestro país es ese texto constitucional del 79.⁸³⁷

El preámbulo de la Constitución fue redactado por Roberto Ramírez del Villar con el aporte del aprista Andrés Townsend. En este se señala que todo está ordenado al hombre, todo está al servicio de la persona. El antropocentrismo está totalmente consagrado, así como la absolutización de la democracia. En un discurso de Mario Polar, en la presentación del capítulo primero, sobre la persona, este señala: «aliento hacia la libertad y la democracia es permanente y resurge sin remedio, inevitablemente, porque está en la esencia de la persona humana, porque solo la democracia respeta a los derechos humanos».⁸³⁸

Por otro lado, es importante señalar el cambio con respecto a las relaciones de Iglesia-Estado en esta Constitución. En la carta de 1933 decía: «Respetando los sentimientos de la mayoría nacional, el Estado protege la Religión Católica, Apostólica y Romana». En la de 1979 ya no existe dicha protección (por la que lucharon tanto Holguín y Víctor Andrés Belaunde), sino simplemente un reconocimiento: «Dentro de 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. Le presta su colaboración».

3.6.4. *El PDC cornejista*

Con la partida del ala moderada que fundó el PPC, Héctor Cornejo Chávez se quedó como el único e indiscutible líder del Partido Demócrata Cristiano que tomó una indubitable postura de izquierda revolucionaria.

En Arequipa, el Comité Departamental lo dirigía Jimenez Mostajo (luego de vencer en las últimas elecciones a Alfredo Cornejo Chávez, hermano de Héctor) cuando se produjo la división. Como Jiménez Mostajo fue de los fundadores del PPC, fue expulsado del PDC y se eligió como nuevo secretario general a Óscar Becerra Caballero.

En *El Pueblo* se anunció así la ruptura y la reafirmación de la vocación revolucionaria e izquierdista del Partido Demócrata Cristiano:

“Los adherentes al nuevo partido político –según se acordó- han perdido obviamente su calidad de afiliados al PDC”. Se mantienen todos los organismos dirigentes, los organismos de base con excepción del ex Secretario General Jiménez Mostajo.

“Todos los organismos departamentales ratifican su adhesión y lealtad al Comité Ejecutivo Nacional presidido por el c. Héctor Cornejo Chávez: “por la firme conducción del partido

⁸³⁷ ESPINOSA LAÑA, 334.

⁸³⁸ Citado en ESPINOSA LAÑA, 337.

hacia la redención de los pobres”. Se agrega luego: “definido ahora el PDC como un partido de masas, revolucionario, invita a los trabajadores, obreros, empleados, artesanos, campesinos, profesionales y estudiantes a engrosar sus filas, para, en un esfuerzo masivo, hacer realidad la revolución peruana”.⁸³⁹

En un artículo de *El Pueblo*, firmado con el seudónimo Buril, se señala que la separación de la «derecha del partido», «el sector conservador», «no solamente robustece la posición de Cornejo Chávez, sino que permite a los DC, demostrar su auténtico viraje a la izquierda, sin adoptar poses demagógicas ni utilizar superados esquemas marxistas de proselitismo».⁸⁴⁰

En su libro *Socialcristianismo y revolución peruana*, Héctor Cornejo Chávez señala que en el momento inicial de la Democracia Cristiana en el Perú y en sus primeros documentos (Invocación a la ciudadanía, documentos de constitución en Arequipa y Lima, Ideario) existe un elemento en común que es continuamente enfatizado: la necesidad de instaurar una verdadera democracia representativa. Elemento que, según Cornejo Chávez era propio de las circunstancias históricas que posteriormente fueron «radicalmente superadas».⁸⁴¹ Agrega:

Entonces creíamos en la “democracia representativa”. Todos los espíritus progresistas creían en ella. No podían dejar de creer, casi dogmáticamente, en sus bondades. Nuestra devoción a la “democracia representativa”, honda y sinceramente sentida en aquellas épocas no derivaba, sin embargo, de un conocimiento práctico de sus excelencias. Antes al contrario y curiosamente éramos demócratas, ansiábamos la vigencia real de la democracia, veíamos en ella un poco la panacea de nuestros males, no por haberla conocido y gozado, sino exactamente no haberla jamás tenido ni disfrutado.⁸⁴²

Comenta que creían en ella, «en su bondad intrínseca, en su fecundo poder creador, en su virtualidad redentora».⁸⁴³ Esta visión de la democracia, como lo anuncia Cornejo, fue totalmente superada por la Democracia Cristiana que el comandó desde la separación de los moderados y la fundación del PPC. En su Primer Congreso Ideológico, realizado en diciembre de 1969, el Partido Demócrata Cristiano planteó un modelo de nueva sociedad: la sociedad comunitaria.⁸⁴⁴

Según se plantea en este Congreso Ideológico, el poder público, luego de librar al Perú de la dominación de la oligarquía y del imperialismo extranjero debería construir una sociedad comunitaria:

En el cumplimiento de esa misión, el Estado debe planificar el desarrollo del país; asumir directamente la explotación de aquellos recursos y fuentes de energía o de producción

⁸³⁹ «Secretaría General del PDC en Arequipa asume Oscar Becerra», *El Pueblo*, 21 de diciembre de 1966, 1.

⁸⁴⁰ Buril, «La nueva posibilidad de la Democracia Cristiana en el Perú», *El Pueblo*, 25 de diciembre de 1966, 5.

⁸⁴¹ CORNEJO CHÁVEZ, *Socialcristianismo y revolución peruana*, 139.

⁸⁴² CORNEJO CHÁVEZ, 140.

⁸⁴³ CORNEJO CHÁVEZ, 142.

⁸⁴⁴ Las siguientes citas del I Congreso Ideológico del PDC están extraídas del libro *Socialcristianismo y revolución peruana* de Héctor CORNEJO CHÁVEZ.

que se indicará más adelante; corregir, mediante adquisiciones, expropiaciones y, en su caso, confiscaciones, los defectos o inconvenientes de la organización económica, para asegurar el bien general e impedir el predominio de las antiguas o de nuevas fuerzas oligárquicas; propiciar e impulsar por iniciativa propia la organización del pueblo a todos los niveles y en todos los sectores; y, en suma, adoptar en todos los campos ,las decisiones políticas que lo califiquen como real y verdadero conductor, gestor o gerente del Bien Común.⁸⁴⁵

En esta nueva sociedad, el poder legislativo debía de ser absorbido por el ejecutivo, ya que, según afirman, la separación de sus funciones había fracasado en el Perú, por lo que patrocinaban: «a) La supresión del Parlamento; y b) La unificación en un solo poder gubernativo de las funciones de legislar y ejecutar, aun cuando ellas sean realizadas por órganos específicos».⁸⁴⁶ La fiscalización de este poder correría a cargo del «pueblo organizado». El poder ejecutivo se constituía como el planificador la vida nacional.

En lo económico, el Estado debía asumir el control de la economía y de actividades económicas que sean necesarias para asegurar el desarrollo del país. En cuanto a la propiedad, señalan que el funcionamiento del sistema de apropiación de la propiedad está determinado por las circunstancias históricas, por lo que se debía acabar con el predominio de la propiedad privada individual. Esta solo debía subsistir con respecto de «los bienes de consumo inmediato y de uso prolongado destinados a la utilización por la persona y la familia, así como de los bienes instrumentales aptos para la producción económica doméstica (especialmente en las áreas campesinas y artesanal)».⁸⁴⁷ Para todos los demás casos debían implantarse la propiedad comunitaria o la propiedad estatal. Asimismo, debía impedirse la producción de bienes que no satisfagan necesidades naturales. En cuanto a la empresa solo debía existir la familiar (de reducida envergadura y para las áreas de producción artesanal y agropecuaria), la comunitaria y la estatal.

Respecto a la estructura y dinámicas sociales, la sociedad debía organizarse de manera horizontal en la que toda persona debía trabajar y en merito a ello tener derecho a la alimentación, asistencia médica, educación, vestido, vivienda y esparcimientos mínimos. Había que establecer un ingreso mínimo y uno máximo establecido por la comunidad. También debía implantarse «la rotación de funciones económicas, de cargos políticos, institucionales y “sociales” y de responsabilidades».⁸⁴⁸ En esta sociedad no se permitiría las instituciones sociales que tengan restricciones para su ingreso, como los clubes. Además se debía implantar un «servicio cívico obligatorio» que obligue a todo tipo de profesionales a

⁸⁴⁵ CORNEJO CHÁVEZ, *Socialcristianismo y revolución peruana*, 213-14.

⁸⁴⁶ CORNEJO CHÁVEZ, 214.

⁸⁴⁷ CORNEJO CHÁVEZ, 220.

⁸⁴⁸ CORNEJO CHÁVEZ, 227.

prestar servicios en zonas alejadas, sobre todo de la sierra, «no sólo con una finalidad de promoción económica, sino de contacto y compenetración humanos, es decir como instrumento de combate contra el sistema capitalista».⁸⁴⁹

En cuanto a las relaciones con la Iglesia, en la sociedad comunitaria se debía establecer la separación Iglesia-Estado, así como la desconfesionalización del Estado, para que este no proteja ningún credo, y el reconocimiento del derecho de todas las personas a profesar la religión que deseen según su conciencia o de no profesar ninguna y practicar actos de culto tanto públicos como privados.

En suma, el Congreso Ideológico de la Democracia Cristiana planteaba imponer una sociedad restrictiva y minuciosamente planificada, en el que cualquier noción religiosa sea irrelevante. El tenue utopismo democrático de los inicios del Partido Demócrata Cristiano se ha convertido en un radical utopismo antidemocrático. La democracia que se había planteado como la panacea a todos los males que aquejaban del Perú fue dejada de lado luego de la desilusión que significó la experiencia de la participación parlamentaria entre 1956 y 1962 y formando la alianza del gobierno entre 1963 y 1969. Este abandono de la democracia representativa, y todo lo que implica, por parte de la Democracia Cristiana ha sido llamado por César Sánchez como «el fin de la ilusión republicana, con la que los clérigos liberales de inicios del siglo XIX se habían comprometido y a la que siguieron siendo fieles socialcristianos posteriores como Víctor Andrés Belaunde y Bustamante y Rivero».⁸⁵⁰

Resultan significativas de la influencia de la teología de la liberación en la Democracia Cristiana las palabras de Cornejo Chávez cuando señala que podría ser necesario abandonar la idea democrática para cumplir con el ideal revolucionario cristiano:

Si algún día no resultara posible seguir siendo, al mismo tiempo, demócratas –en el sentido tradicional o formal– y cristianos, no dudaríamos en dejar de ser demócratas para seguir siendo cristianos. En ese punto se marcó la encrucijada entre una devoción democratista que, en homenaje a las formas, pretendía unificar el futuro al pasado, y una convicción cristiana que, calando en el meollo de los problemas, inyectaba en la acción política el fermento de la revolución.⁸⁵¹

Esta transformación ideológica explica el papel que cumplió el PDC durante el gobierno izquierdista y autoritario del general Juan Velasco, quien, en una entrevista en 1977, realizada por el periodista César Hildebrandt para la revista *Caretas*, manifestó que con el partido con el que tenía más simpatía ideológica era con la Democracia Cristiana.

⁸⁴⁹ CORNEJO CHÁVEZ, 228.

⁸⁵⁰ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, «El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el ocaso de la república criolla peruana (1821-1980)», 137.

⁸⁵¹ CORNEJO CHÁVEZ, *Socialcristianismo y revolución peruana*, 143.

Del PDC salieron multitud de cuadros que trabajaron en el gobierno militar. El principal de ellos fue el propio Héctor Cornejo Chávez que presidió el Consejo Nacional de Justicia, el ente con el que el régimen controlaba el Poder Judicial. Asimismo, fue quien redactó el Estatuto de Prensa, en virtud del cual fueron expropiados los diarios para, luego de un periodo de transición, ser entregados a los distintos grupos sociales. El decano de la prensa nacional, el diario *El Comercio*, que teóricamente debía ser entregado a las comunidades campesinas quedó bajo su dirección.

3.6.5. *Los católicos revolucionarios*

En los años sesenta, la UNEC se convirtió en un centro de irradiación de la Teología de la liberación.⁸⁵² Sobre todo, gracias a que su asesor fue Gustavo Gutiérrez. Refiriéndose a Gutiérrez y su influencia, Pásara señala: «su rol y el peso que él tuvo en el desarrollo de la línea que siguió este movimiento durante las dos décadas siguientes difícilmente pueden ser exagerados».⁸⁵³ Durante estos años se dio en el seno de la UNEC una importante tensión entre los miembros demócrata cristianos y los más cercanos a la teología de la liberación. Los primeros se vieron acosados por que la Teología de la Liberación, de la mano de Gutiérrez, se convirtió en una suerte de «postura teológica institucional».⁸⁵⁴ Asimismo, la UNEC desplazó su campo de actuación fuera de la universidad, realizando campamentos en zonas rurales y misiones en las periferias para que sus integrantes tomaran contacto con otras realidades. Fruto de esta experiencia y de la prédica de Gutiérrez surgió una convicción en los jóvenes católicos «comprometidos»:

Los modestos, intentos para mejorar las condiciones de vida de esos sectores populares se estrellaban contra la resistencia casi invencible del orden establecido, confirmando que el problema de fondo estaba en el sistema social y alcanzando, a estos católicos en trance de radicalización, un elemento vital para inclinarse por la vía “revolucionaria” y desechar “las ilusiones del reformismo burgués”.⁸⁵⁵

Pásara trae el testimonio de un antiguo miembro de la UNEC no identificado que atestigua que:

⁸⁵² Otros focos importantes de difusión de la Teología de la Liberación fueron la Juventud Obrera Católica (JOC) y el Movimiento de Trabajadores Cristianos (MTC). La JOC fue fundada a fines de los cincuenta por Carlos Álvarez Calderón a su regreso de Europa. Asimismo, en la Pontificia Universidad Católica del Perú enseñaron los teólogos liberacionistas Luis Fernando Crespo, Felipe Zegarra y Hugo Echeagaray. En esta Universidad se realizaron las «Jornadas de Reflexión Teológica» desde 1971 en las que se difundía la Teología de la Liberación. Consistían en eventos que duraban dos semanas, realizados en el verano, y al que iban representantes de parroquias de todo el Perú y del extranjero. En el año 1974 Gutiérrez fundó el Instituto Bartolomé de las Casas. Vinculado a este Instituto estaba el Centro de Estudios y Publicaciones que editó la revista de reflexión teológica Páginas y la revista divulgativa Signos.

⁸⁵³ PÁSARA, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, 39-40.

⁸⁵⁴ PÁSARA, 41.

⁸⁵⁵ PÁSARA, 42.

Gutiérrez promovió un grupo de estudio y reflexión, conformado por destacados intelectuales peruanos que eran o habían sido militantes católicos, cuya agenda temática y conducción claramente se encaminaban a desembocar en una militancia partidaria en la izquierda.⁸⁵⁶

En este mismo sentido, Romero y Tovar afirman que:

Ya a principios del periodo (1962-1968) los militantes católicos rompieron con la perspectiva social cristiana como única vía posible de participación política, optando por diferentes organizaciones políticas de izquierda como medios de canalización de su vocación revolucionaria.⁸⁵⁷

En este proceso tuvo una importantísima influencia la revolución cubana, ya que se vio como algo posible la transformación radical de la sociedad. Otro antiguo simpatizante no identificado del movimiento católico que fue entrevistado por Pásara reconoce que «después de Cuba, la Democracia Cristiana le quedó chica a todo el mundo».⁸⁵⁸

Resulta revelador señalar que Gustavo Gutiérrez distingue cuatro etapas en la pastoral de la Iglesia: la de la cristiandad; la de la nueva cristiandad, que implica la reconciliación y apertura al mundo; la de la distinción de planos en la que se cuestiona la existencia de una política que sea específicamente cristiana, y una cuarta llamada pastoral profética que conlleva una militancia y compromiso social más allá de lo cristiano.⁸⁵⁹ Según Roncagliolo, la tercera de estas líneas pastorales afectó ostensiblemente a la juventud democristiana ocasionando su ruptura a inicios de los setenta.⁸⁶⁰ Los jóvenes salidos de la democracia cristiana y que pasaron a engrosar los partidos de la nueva izquierda, estarían enmarcados dentro de la cuarta pastoral.

En suma, a causa de la Teología de la Liberación, los jóvenes católicos «comprometidos» rompieron cualquier reparo que tuvieran hacia el marxismo, abrazaron una nueva fe secularizada que se sobrepuso a su inicial cristianismo y militaron en los partidos políticos de la nueva izquierda como el MIR y Vanguardia Revolucionaria, en los sesenta; el Partido Comunista Revolucionario y el Partido Socialista Revolucionario, en los setenta, y la Izquierda Unidad, en los ochenta. Estos jóvenes rechazaban la fe y piedad tradicional y convirtieron el catolicismo en una ideología política, vaciándolo de su elemento sobrenatural, desde la cual construir una nueva sociedad.⁸⁶¹

⁸⁵⁶ PÁSARA, 88.

⁸⁵⁷ ROMERO Y TOVAR, «Cambios en la Iglesia Peruana», 423.

⁸⁵⁸ Citado en PÁSARA, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, 38.

⁸⁵⁹ Gustavo GUTIÉRREZ, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, 9.ª ed. (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1988).

⁸⁶⁰ RONCAGLIOLO, «La democracia cristiana: marcos de referencia y momentos iniciales».

⁸⁶¹ Entre estos «cristianos revolucionarios» se encontraron figuras como Rolando Ames, Manuel Dammert, Henry Pease, Santiago Roncagliolo, Susana Villarán, Gloria Helfer, entre otros.

Según Pásara, el estilo católico revolucionario se caracterizó por su utopismo (que se refleja en sus ansias de construir una sociedad revolucionaria, sin pecado donde los hombres son naturalmente buenos), su clericalismo (que se debía a que los grupos de católicos radicales surgieron a partir de la Acción Católica en la que era natural aceptar las orientaciones de los sacerdotes asesores con pasividad), su elitismo (primaban las actividades de orden intelectual y despreciaban la piedad tradicional) y su verticalidad. Asimismo, Pásara, a través del testimonio de varios entrevistados anónimos, hace notar la inmensa rigidez doctrinal de los cristianos de Izquierda, que ven todo blanco o negro y tienden al autoritarismo. Adicionalmente, señala que «la agresividad desarrollada en sus posiciones por los católicos radicales procuraba desautorizar las otras formas de ser católico».⁸⁶² Otro entrevistado de Pásara sostiene que «La opción por los pobres (...) se radicaliza como excluyente y como opuesta a los no pobres; ser católico implica entonces una alternativa: ser católico del PPC o ser católico de Izquierda».⁸⁶³ Pásara concluye que el estilo católico radical era un estilo bastante antidemocrático.

En Arequipa, ya a inicios de la década de los sesenta, la militancia en grupos marxistas por parte de los católicos había generado polémica. El 5 de setiembre de 1962, se publicó en el diario *El Pueblo* una carta de un grupo de estudiantes universitarios rechazando unos artículos que escribía el sacerdote jesuita Eduardo Bastos (que también solía debatir con los comunistas en el claustro universitario) en contra del Frente Estudiantil Revolucionario, al que ellos pertenecían. Decían que ellos eran católicos de convicción y que el padre Bastos no debía arrogarse la representación de toda la Iglesia para condenar a citado movimiento estudiantil:

Nosotros, católicos, consideramos que los postulados de justicia social de la Iglesia, solo pueden hacerse realidad con la más amplia unión con todos los que persiguen iguales o similares objetivos, sin considerar nuestras discrepancias, sino nuestras identidades, ante todo. Por ello, dentro de la Universidad del Gran Padre San Agustín, hemos coincidido en actuar dentro de las filas feristas.⁸⁶⁴

Teniendo en cuenta la clausura del diario católico *El Deber* en 1962 y que la política nacional se dirigía y se hacía desde Lima (resulta significativo que, en las elecciones de 1963, Héctor Cornejo Chávez y Mario Polar hayan sido elegidos senadores por Lima y no por Arequipa), la información que se tiene sobre la militancia en los partidos de la nueva izquierda por parte de los arequipeños es más bien escasa. En todo caso, teniendo en cuenta el escaso entusiasmo de monseñor Rodríguez Ballón hacia la teología de la liberación (sus principios fueron denunciados por él antes de que esta apareciera, además de que no prestó apoyo al sacerdote radical español

⁸⁶² PÁSARA, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, 131.

⁸⁶³ PÁSARA, 131.

⁸⁶⁴ «Católicos y feristas», *El Pueblo*, 5 de setiembre de 1962, 3.

Gómez Morales cuando fue expulsado por el gobierno) es lógico pensar que fuera de la prédica de algunos sacerdotes, sobre todo en las periferias de la ciudad, esta no tuvo en Arequipa una expresión política relevante.

Conclusiones

Con la separación de España y la proclamación de la república se impone en el Perú una cultura política muy distinta a la que estaba hasta entonces vigente. Los rezagos de la visión política de la Cristiandad (en la que la autoridad política y la religiosa tienen que colaborar en pos de un bien común inmanente orientado hacia un bien común trascendente), que habían pervivido a pesar de la exaltación de lo político que conllevaba el absolutismo monárquico, tenían que ser liquidados para ser consecuentes con las exigencias de la nueva forma de entender lo político de las nuevas sociedades liberal-democráticas. En estas primaba una visión naturalista y racionalista por lo que la religión tenía que dejar de ser el elemento que articula la vida de los peruanos.

José Sebastián de Goyeneche y Barreda (1784-1872), obispo de Arequipa desde antes de la proclamación de independencia, previó las graves consecuencias que para la vida espiritual de Perú traería la separación de España, por lo que en un primer momento se opuso radicalmente a esta. Sin embargo, cuando las tropas realistas se rinden, Goyeneche se vio obligado, por el bien de su grey, a aceptar la emancipación. Sin embargo, trata de defender una forma de entender la república basada en que el sustento de todo gobierno es Dios y que por tanto no se puede prescindir de él en lo público. Esta defensa de la «República Católica», de una política cristocéntrica, marcó toda su labor episcopal.

Por su parte, Bartolomé Herrera (1808-1864) alcanzó la adultez cuando el antiguo virreinato ya había sido liquidado varios años atrás y parte desde una visión cercana al liberalismo que impregnaba los ambientes intelectuales en los primeros días de la república peruana. Esto lo distingue de Goyeneche, quien había sido un férreo defensor del Imperio Hispánico y que durante toda su vida mantuvo una fe contrarrevolucionaria y antiliberal. Sin embargo, la postura de Herrera va evolucionando hacia un fuerte ultramontanismo, que es el que lo caracteriza durante su labor como obispo de Arequipa, entre 1860 y 1864. Para Herrera, como para Goyeneche, el origen de toda autoridad se encuentra en Dios por lo que la religión no puede estar separada del estado y la Iglesia tiene que mantener sus prerrogativas.

Herrera fue una de las mentes más brillantes del siglo XIX en el Perú y su pensamiento impregnó las siguientes generaciones de hombres de Iglesia, reforzando el carácter ultramontano del catolicismo peruano y preservándolo de la expansión de las tendencias galicanas y liberales. Su fructífera labor pedagógica y política, junto con la innegable autoridad que inspiraba Goyeneche entre los

católicos peruanos, evitaron que la raíz católica del Perú pereciera ante los ataques liberales de inicios de la república.

A medida que avanza el siglo XIX, se va consolidando en el Perú un sistema de referencias culturales de un fuerte carácter antropocéntrico y naturalista, inspirado por las ideas ilustradas, que reemplaza la cosmovisión teocéntrica enseñada por la Iglesia católica. La religión fue perdiendo importancia en el espacio público. Ante esta situación la Iglesia católica reacciona condenando este nuevo estado de cosas al que llama «mundo moderno».

Juan Ambrosio Huerta (1823-1897), aventajado discípulo y sucesor espiritual de Bartolomé Herrera y obispo de Arequipa desde 1880 hasta su muerte, se constituye en uno de los más destacados adalides de la lucha contra este «mundo moderno». En sus cartas pastorales condenó las doctrinas que proponían un abandono de la religión como el aspecto central de la sociedad peruana, así como advirtió sobre las medidas de secularización institucional promovidas por las logias masónicas y los nacientes grupos protestantes y denunció la decadencia de la vida espiritual de los peruanos. Asimismo, condenó la postura de los católicos que, o se mantuvieron indiferentes ante esta situación o, queriendo contemporizar con el «mundo moderno», adoptaron el llamado «catolicismo liberal».

Ante este escenario hostil a los ideales cristianos, Huerta opuso la necesidad del Reinado Social de Cristo. Según esta doctrina católica, al ser Cristo el «alfa y omega» de la creación, todo surge de Él y todo va hacia Él, por lo que no solo debe reinar sobre las almas, sino también sobre los cuerpos y las naciones. En este sentido, todo el orden social y político y todos los aspectos de la vida de las personas debían estar inspirados por las enseñanzas de la Iglesia.

Un elemento fundamental para la recristianización de la sociedad, necesaria para alcanzar el Reinado Social de Cristo en el secularizado siglo XIX, era la participación activa de los laicos en la política y en la sociedad. En ese sentido, Huerta promovió asociaciones laicales que debían hacer sentir su presencia en el debate peruano e inculcó en estos movimientos una mística militante de lucha contra los «enemigos de Dios». Esta mística militante del cristianismo y su lucha contra los «errores modernos» resumen la labor pastoral de Juan Ambrosio Huerta.

Mariano Holguín (1860-1945) tomó posesión de la diócesis arequipeña en 1906 luego de que el anterior arzobispo, Manuel Segundo Ballón, se viera obligado a renunciar por la intensa presión y campaña de desprestigio propiciada por los sectores liberales de la ciudad. Siguiendo la línea trazada por sus predecesores y en el marco del pontificado de Pío X y su misión de «restaurar todo en Cristo», Holguín se abocó al fortalecimiento de la presencia de la Iglesia en el espacio público. Para

tal efecto promovió distintas asociaciones laicales como la Unión Católica, el Círculo de Obreros Católicos o, ya en los años treinta, la Acción Católica.

Holguín puede ser considerado como un pionero del catolicismo social en el Perú, lo que imprimió una tónica particular en su actuar y sus enseñanzas. El catolicismo social nace en el último cuarto del siglo XIX ante la pauperización social generada por la revolución industrial y los excesos del liberalismo económico y encuentra en la *Rerum Novarum* de León XIII uno de sus hitos fundantes. Esta corriente propició que la labor de la Iglesia no sea solamente de defensa ante el «mundo moderno», sino que se hiciera énfasis en la promoción social y el mejoramiento de las condiciones de vida materiales de las clases desfavorecidas. Sin embargo, es fundamental considerar que esta promoción social tiene como fin último la reconstrucción de la sociedad cristiana, el Reinado Social de Cristo. No es meramente un plan de reforma social mundano inspirado por pura filantropía y abocado exclusivamente al mejoramiento de las condiciones materiales. Esta reforma social parte de una visión teocéntrica y solo es entendible bajo la lógica de la recristianización de la sociedad moderna. En este sentido, el ideal de la República Católica de Goyeneche, Herrera y Huerta encuentra continuidad en la obra de Holguín.

Asimismo, Holguín promovió la participación en la política de los laicos arequipeños, ya fuera individualmente como a través de partidos políticos. La participación de los católicos arequipeños en la política partidaria nació ante la amenaza de la creciente secularización de inicios del siglo XX. El Partido Católico (1913) surgió ante la imposición de la libertad de culto en el Perú, mientras que la Unión Popular (1931), por su parte, apareció en un ambiente de animadversión contra la Iglesia luego de la caída del presidente Leguía, en cuyo régimen la Iglesia había tenido un papel importante, y luego de la aprobación del matrimonio civil y el divorcio absoluto (1930). Los laicos católicos arequipeños destacaron entre sus pares de otras regiones en la defensa de las prerrogativas de la Iglesia y la conformación de una república inspirada por el cristianismo. De ahí que el Partido Católico (1913) nazca en Arequipa y luego se extienda a todo el Perú, y que la Unión Popular (1931) tenga uno de sus más importantes bastiones en la ciudad.

Se ha querido explicar el acendrado catolicismo del pueblo arequipeño en su utilización con fines políticos por parte de una élite regional marginada de la expansión económica nacional, sin embargo, es necesario entender el desarrollo del catolicismo político en Arequipa desde su propia lógica, impregnada por el magisterio papal de entonces y los intentos de recristianización de las sociedades promovidos por León XIII y Pío X, así como la importancia que Pío XI y Pío XII le dan al Reinado Social de Cristo.

Tanto en la Unión Popular como en el Partido Católico se asume la doctrina de la Iglesia en su totalidad, aunque con énfasis diferentes en determinados elementos. Así, el carácter apologético es mayor en el Partido Católico, aunque también es una nota fundamental en la Unión Popular; mientras que el programa de reformas inspiradas en la Doctrina Social de la Iglesia tiene un mayor protagonismo en la Unión Popular, sin negar el carácter reformista y regeneracionista del partido fundado en Arequipa.

El apoyo a estas iniciativas políticas diferenció a Holguín de Emilio Lissón, arzobispo de Lima entre 1917 y 1930, quien consideraba que era suficiente para hacer frente a la avanzada liberal el que el Perú fuera un Estado confesionalmente católico y que la mayoría de los peruanos profesasen esta fe, y que, por tanto, no debía existir en el Perú un partido expresamente católico. Además, que esto podría generar confusión y división entre los fieles. Por su parte, Holguín era consciente de que la confesionalidad católica del Perú no constituía ningún obstáculo para los enemigos de la Iglesia y que de hecho esta podría desaparecer fácilmente. Asimismo, sabía que no importaba que la mayoría de los peruanos fueran bautizados si muy pocos cumplían con los deberes que exigía su fe para promover y proteger a la Iglesia. Ante una política secularizada y un Estado peruano que se entiende a sí mismo desde principios naturalistas y racionalistas en la política, Holguín consideraba prudente la existencia de un partido que expresamente reuniera los esfuerzos para defender la presencia pública de la Iglesia y la inspiración católica de la vida de los peruanos.

Se ha querido afirmar que la colaboración de Holguín con el Estado (en el caso de Tacna y Arica y organizando la sucesión de Sánchez Cerro luego de su renuncia) y la promoción que hizo de la participación de los católicos en el juego democrático significaron una aceptación de la modernidad. Sin embargo, de diversas manifestaciones de Holguín se puede concluir que él no entendía la democracia como fundamento y sustento de gobierno (la ideología democrático-liberal propia de la modernidad) sino simplemente como una forma de gobierno, ya que ponía el fundamento del gobierno en la autoridad divina. En este sentido la participación en la política debía entenderse como una forma de combatir la secularización que implica la modernidad, no como una aceptación de esta ni como una transacción con esta.

Leonardo José Rodríguez Ballón (1909-1992) fue obispo de Arequipa entre 1946 y 1980, una época de pronunciados cambios sociales, culturales, políticos y eclesiásticos. La intensa migración a la ciudad, la formación de barriadas, la exaltación de la sensibilidad social, la aparición de alternativas políticas reformistas en los años cincuenta, el auge del radicalismo político entre la juventud posterior a la revolución cubana y la revolución estatista e izquierdista del general Velasco son

algunos de ellos. Por otro lado, el Concilio Vaticano II y la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín en 1968 produjeron un ambiente de profunda renovación dentro de la Iglesia peruana que se caracterizó por un rechazo a la “Iglesia tradicional” y una exacerbación de las reivindicaciones sociales en desmedro del aspecto espiritual. Asimismo, la libertad religiosa y la separación Iglesia-Estado empezaron a ser vistos como bienes por lo que se empezó a abandonar el ideal de la restauración de la civilización cristiana.

Esto se ve reflejado en la total pérdida del aspecto espiritual de los partidos que se arrogaban «inspiración cristiana», como el Frente Democrático Nacional (1944), el Partido Demócrata Cristiano (1956) y el Partido Popular Cristiano (1966). Para estos partidos, el socialcristianismo solo significaba un programa de reformas sociales y políticas, el aspecto religioso había perdido toda importancia. A partir de los años cuarenta, la defensa de la causa católica había dejado de ser determinante en la política peruana.

Este cambio puede ser explicado con la exacerbación del ideal democrático. El triunfo de las democracias occidentales, aliadas con el comunismo soviético, en la segunda guerra mundial habían generado un clima propicio para el establecimiento de un régimen democrático luego de una larga sucesión de gobiernos autoritarios. De ahí que muchos de los católicos militante arequipeños hayan visto, hacia mediados de los años cuarenta, la oportunidad de aliarse con los apristas, que en ese entonces constituían la ultraizquierda peruana, para llegar a la presidencia y establecer una democracia real. Sin embargo, el gobierno de Bustamante y Rivero y del Frente Democrático Nacional, que inició en 1945, terminó estrepitosamente, luego de grandes tensiones internas, con el golpe del general Odría en 1948.

El anhelo de una «democracia real» se vio exacerbado por los ocho años de gobierno dictatorial de Odría. La democracia es cada vez más idealizada, deja de ser en la mente de los católicos un medio para procurar el bien común, y se convierte un fin en sí mismo. El caudillismo, el autoritarismo y el limitado alcance de los derechos políticos son vistos como los peores males de la época. En este contexto y ante la perspectiva de las elecciones presidenciales de 1956, surge el Partido Demócrata Cristiano de los ambientes de la Acción Católica permeados por las ideas de Le Bret, Mariatán y Mounier, y de los antiguos colaboradores y simpatizantes de José Luis Bustamante y Rivero. Este partido es uno de los partidos reformistas que surgen para estas elecciones (los otros serían Acción Popular y el Movimiento Social Progresista) y que proponen grandes cambios en las estructuras del país. La Democracia Cristiana es un partido de carácter antropocéntrico y naturalista. Tiene como principal objetivo construir una fuerte institucionalidad que permita generar bienestar material, pero Dios ya no tiene relevancia en su discurso.

El aspecto trascendente de la doctrina social de la Iglesia queda totalmente diluido y de ella solo extraen un programa económico y social. La Democracia Cristiana ya no busca que la sociedad se ordene hacia Cristo, sino que existan las condiciones para el desarrollo material de los hombres.

Esta pérdida del carácter apologético y espiritual fue intensificada con los cambios que sufrió la Iglesia en los años sesenta, lo que propició la radicalización de las posturas dentro del Partido Demócrata Cristiano. Asimismo, esta fue favorecida por la frustración que significó el gobierno de Fernando Belaunde Terry (1963-1968), quien, además de aliado de la Democracia Cristiana, era visto, a diferencia de su predecesor el oligarca Manuel Prado, como un hombre profundamente reformista que revertiría la situación socioeconómica apremiante. Sin embargo, en buena medida por la oposición del parlamento, Belaunde no pudo concretar sus promesas. Por ello, se produjo un significativo viraje hacia la izquierda de una facción del Partido Demócrata Cristiano. Esta facción estaba liderada por el arequipeño Héctor Cornejo Chávez y contaba con el apoyo de la mayor parte de la juventud del partido. Es interesante señalar que se produjo en estos años un importante cambio en el lenguaje dentro de los ambientes católicos. Palabras como «izquierda» y «revolución» dejan de tener una connotación negativa y son usadas profusamente en el magisterio episcopal y en los documentos de los partidos políticos. La palabra «derecha», en cambio, siempre tiene un tinte negativo en estos ambientes.

En el año 1966 la facción menos radical de la Democracia Cristiana se separa del partido y funda el Partido Popular Cristiano, que reivindica la doctrina socialcristiana y denuncia las posturas estatistas y el acercamiento al marxismo del Partido Demócrata Cristiano. Es significativo que en este partido de tendencia moderada sean importantes líderes y fundadores los arequipeños Mario Polar y Roberto Ramírez del Villar, que no tenían una formación religiosa particular ni eran miembros de la Acción Católica, como sí Héctor Cornejo Chávez. Esto nos lleva a pensar que buena parte de la radicalización política de la Democracia Cristiana se debió a la formación recibida en grupos como la Acción Católica y sus sucesores y al clima revolucionario de la Iglesia posconciliar.

Asimismo, para muchos jóvenes la Democracia Cristiana dejó de ser suficiente y buscaron otras opciones políticas ya abiertamente marxistas. De este modo se formó un importante grupo de cristianos revolucionarios que formaron parte de partidos de la nueva izquierda como Vanguardia Revolucionaria, el Partido Comunista Revolucionario y el Partido Socialista Revolucionario.

Definitivamente, durante el episcopado de Rodríguez Ballón, quien por lo demás no tuvo la gravitación entre los laicos comprometidos que Holguín o sus demás predecesores, se operó una transformación radical en la cultura política de los

católicos. Se abandonó la idea de una república católica y se adoptó definitivamente la ideología democrática-liberal. La democracia ya no solo es una forma de gobierno sino su sustento. La beatitud ya no es considerada por los católicos como el fin de la sociedad política. Los esfuerzos de los católicos en la política ya no van dirigidos a instaurar el Reinado Social de Cristo, sino a construir las condiciones materiales para el desarrollo del hombre. La centralidad ha pasado de Dios al hombre. Esto se traduce en que hacia finales de su episcopado se promulga una nueva constitución, la de 1979, en la que el Perú pierde su carácter de estado confesionalmente católico. La Iglesia peruana acepta totalmente la democracia moderna y deja de considerarse a sí misma como la guardiana de la verdad, para convertirse un agente más en el juego democrático.

Bibliografía

1. Fuentes primarias

A) Periódicos

EL DEBER, 1900-1962

EL PUEBLO, 1960-1980

B) Entrevistas

CRUZ, Justino. Entrevista al R.P. Justino Cruz, 11 de diciembre de 2019.

JIMÉNEZ MOSTAJO, José. Entrevista a José Jiménez Mostajo, 14 de noviembre de 2019.

———. Carta a José Luis Bellido Nina. «Adenda a la Entrevista», 18 de noviembre de 2019.

PACHECO TEJADA, Jorge. Entrevista a Jorge Pacheco Tejada, 16 de diciembre de 2019.

QUIROZ PAZ-SOLDÁN, Eusebio. Entrevista a Eusebio Quiroz Paz-Soldán, 14 de agosto de 2019.

VALDEZ PALLETE, José. Entrevista a José Valdez Pallete, 22 de octubre de 2019.

ZEGARRA, Pacífico. Entrevista a Fr. Pacífico Zegarra O.F.M., febrero de 2019.

C) Fuentes primarias impresas

BELAUNDE, Víctor Andrés. *Trayectoria y destino. Memorias*. Lima: Ediciones Ediventas, 1967.

COMISIÓN EPISCOPAL DE ACCIÓN SOCIAL. «Declaración de la Comisión Episcopal de Acción Social sobre el Proyecto de Ley de Propiedad social. (Setiembre de 1973)». En *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977*, de Conferencia Episcopal Peruana, 381-85. Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977.

- CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA. «Conclusiones de la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana. Enero de 1969». En *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977*, 4-27. Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977.
- . «Declaración del Episcopado del Perú sobre la Ley de Reforma Agraria. Julio de 1969». En *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977*, 28-32. Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977.
- . «Mensaje del Episcopado Peruano con ocasión del Sesquicentenario de la Independencia Nacional (Julio 1971)». En *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977*, 113-21. Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977.
- . «Documento de la Asamblea General del Episcopado sobre la justicia en el mundo, para el Sínodo de los Obispos. Agosto de 1971». En *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977*, 142-63. Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977.
- . «Documento de la Asamblea General del Episcopado sobre “Evangelización: algunas líneas pastorales.” (Enero de 1973)». En *Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977*, 179-217. Lima: Editorial Apostolado de la Prensa S.A., 1977.
- CORNEJO CHÁVEZ, Héctor. *Socialcristianismo y revolución peruana*. Lima: Centro Andino de Capacitación y Estudios, 1975.
- DE BELAUNDE Ruiz de Somocurcio, Javier. *Político por vocación. Testimonio y memorias*. Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1996.
- DE VINATEA, Abrahán. *Algo sobre el Catolicismo Liberal*. Lima: Imprenta Calle del Cuzco N° 124, 1888.
- DIRECCIÓN NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Censo nacional de población de 1940*. Vol. VII. Lima, 1949.

EPISCOPADO PERUANO. *Constituciones del VII Concilio Provincial de Lima celebrado el año 1912, bajo la presidencia del Illmo. y Rdmo Mons. Dr. D. Pedro Manuel García XXVI Arzobispo de esta Metrópoli*. Lima: Casa editora de Sanmarti y Cía., 1913.

<http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/52641>.

———. *Carta Pastoral del Episcopado Peruano a los Venerables Cabildos, Clero y Fieles de la República, sobre problemas de orden religioso social*. Lima: Imp. «La Providencia», 1931.

———. *Carta Pastoral del Episcopado Peruano, reunido en asamblea sobre algunos peligros religiosos-sociales*. Lima, 1938.

———. *Carta pastoral colectiva del Episcopado peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en la república*. Lima, 1958.

———. *Los católicos y la política: carta pastoral del Episcopado del Perú a los sacerdotes y fieles*, 1961.

<http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/52640>.

———. *Política, deber cristiano. Carta pastoral colectiva del Episcopado peruano sobre la actividad social y política en la hora presente*. Lima, 1963.

<http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/52639>.

———. «Declaración del Episcopado Peruano sobre la actividad Apostólica de los Seglares». *Gaceta Eclesiástica. Boletín oficial del arzobispado de Arequipa*, diciembre de 1966.

Estatutos del Círculo de Obreros Católicos de Arequipa y Reglamento de la Sección de Socorros Mutuos del Mismo Círculo. Arequipa: Edit. El Deber, 1954.

GOYENECHÉ Y BARREDA, José Sebastián. *Pastoral que con motivo de los impresos que circulan en la república contra la religión, Dirige al Venerable Dean y Cabildo, Clero Secular y Regular, y a todos los fieles de sus Diócesis, el*

Illmo. Señor D. D. José Sebastian de Goyeneche y Barreda Obispo de Arequipa. Arequipa: Imprenta de Francisco Ibañez y Herm., 1855.

HERRERA, Bartolomé. *Sermón pronunciado por el D. D. Bartolomé Herrera Rector del Colegio de San Carlos El Día 28 de Julio de 1846 Aniversario de la Independencia del Perú.* Lima: Imprenta Administrada por L. Herrera, s. f.

HOLGUÍN, Mariano. *Instrucción pastoral que el Illmo. y Rmo. Mons. Fr. Mariano Holguín Obispo de Arequipa dirige al Clero y fieles de su Diócesis con ocasión de la cuaresma.* Arequipa: Tip. Cuadros, 1916.

———. «Grandiosa alocución del Illmo Sr. Obispo». *El Deber.* 2 de abril de 1917.

———. *Instrucción pastoral sobre La Religión a Medias Que el Illmo. y Rmo. Mons. Fr. Mariano Holguín Obispo de Arequipa dirige al clero y fieles de su diócesis con motivo de la presente cuaresma.* Arequipa: Tip. Cuadros, 1917.

———. *Carta Pastoral que el Excelentísimo y Rmo. Mns. Fr. Mariano Holguín, obispo de Arequipa, dirige al clero y fieles de su diócesis contra la Ignorancia Religiosa.* Arequipa: Tip. Cuadros, 1937.

———. «Primera Pastoral de nuestro Arzobispo Exmo. Mns. Fr. Mariano Holguín». *El Deber.* 16 de agosto de 1943.

HUERTA, Juan Ambrosio. *Carta Pastoral que el Ilustrísimo Señor Obispo de Arequipa D. D. Juan A. Huerta dirige al Venerable Dean y Cabildo, clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo de la Instrucción dada por el Supremo Tribunal de la S. Romana y Universal Inquisición á todos los Obispos del Orbe Católico, en orden á las sectas masónicas.* Arequipa: Imprenta de «La Bolsa», 1884.

———. *Carta Pastoral del Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta en que traza á los católicos de su Diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú.* Arequipa: Imprenta de La Crónica Imparcial, 1886.

- . *Carta Pastoral que el Obispo de Arequipa, Dr. D. Juan Ambrosio Huerta, dirige á los fieles de su Diócesis en órden al proyecto de ley presentado al Congreso sobre suspensión de las comunidades religiosas en la República.* Arequipa: Imprenta de La Crónica Imparcial, 1886.
- . *Instrucción Pastoral que el Obispo de la Diócesis Dr. D. Juan Ambrosio Huerta. Dirige al consejo directivo y á todos los miembros de la «Unión Católica» de Arequipa.* Arequipa: Imprenta de La Crónica Imparcial, 1886.
- . *Carta Pastoral que El Ilmo. Sr. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta, dirige al V. Dean y Cabildo Eclesiastico. Clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo del XXIII aniversario del terremoto del 13 de agosto.* Arequipa: Imprenta de «La Bolsa», 1891.
- . *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rdmo. Sr. Obispo de Arequipa dirige á sus amados diocesanos con motivo de la circulación de algunos impresos anticatólicos.* Lima: Tipografía Católica, 1891.
- . *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvdmo. Mons. Obispo de Arequipa Dirige al Clero y fieles de su Diócesis en el vigésimo octavo aniversario del terremoto del 13 de Agosto de 1868.* Lima: Imprenta y Librería de San Pedro, 1896.
- . *Carta del Obispo de Arequipa presentando la encíclica Rerum Novarum de León XIII.* Lima: Tip. Cat., 1891.
- . *Pastoral que El Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Arequipa dirige al clero y fieles de su diócesis.* Arequipa: Tip. Cáceres, 1891.
- . *Carta Pastoral del Ilmo. y Rdmo. Mons. Obispo de Arequipa Dr. D. Juan Ambrosio Huerta sobre Matrimonio Civil.* Lima: Imprenta y Librería de San Pedro, 1896.
- NEIRA VALBUENA, José Pedro. *El Catolicismo Liberal.* Arequipa: Tipografía Mercantil, 1891.
- OFICINA NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS. *Censos nacionales de población, vivienda y agropecuario 1961.* Vol. IV. Lima, 1969.

- RODRÍGUEZ BALLÓN, Leonardo José. «Exhortación pastoral del Excmo. y Rvmo. Mons. Leonardo Rodríguez Ballón, Arzobispo de Arequipa, sobre la Acción Católica, con ocasión de la renovación de cargos». *Gaceta Eclesiástica. Boletín oficial del arzobispado de Arequipa*, 21 de diciembre de 1948.
- . *Carta pastoral del exmo. y rvdmo. Mons. Leonardo Rodríguez Ballón, arzobispo de Arequipa, Sobre el problema de las Vocaciones Sacerdotales, con motivo de la Santa Cuaresma*. Arequipa: Emp. Gráf. Tt. Scheuch. S. A., 1948.
- . «Palabras radiales en celebración del día del seminario (noche del 19 de setiembre)». *Gaceta Eclesiástica. Boletín oficial del arzobispado de Arequipa*, diciembre de 1953.
- . *Carta pastoral del Excmo. y Revdmo, Sr. Arzobispo de la Arquidiócesis Mons. Leonardo José Rodríguez Ballón, con motivo de la próxima Primera Semana Social del Perú*. Arequipa, 1959.
- . *Carta Pastoral del Arzobispo de Arequipa. La Iglesia frente al peligro comunista*. Arequipa: Diario El Pueblo, 1961.
- . *Carta Pastoral del Excmo. Arzobispo de Arequipa Mons. Rodríguez Ballón. Orientaciones sociales en el momento presente*. Arequipa: Diario El Pueblo, 1963.
- . «Discurso de Inauguración de la Universidad Católica de Santa María». Discurso. Arequipa, 1963.
- . *Carta pastoral del Exmo. Sr. Arzobispo de Arequipa Mons. Leonardo José Rodríguez Ballón, con motivo de sus bodas de plata episcopales, a todos los cristianos de su arquidiócesis*, 1968.
- SECRETARÍA GENERAL DEL EPISCOPADO DEL PERÚ. *Primera semana social del Perú. Exigencias sociales del catolicismo en el Perú*. Lima, 1959.
- UNIÓN CATÓLICA DE SEÑORAS. *Memoria de la Unión Católica de Señoras de Arequipa correspondiente al año de 1929*. Arequipa: Tip. Cuadros, 1929.

D) Magisterio pontificio y conciliar

CONCILIO VATICANO II. *Declaración Dignitatis Huamane sobre la libertad religiosa*, 1965.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html.

JUAN XXIII. «Solemne apertura del Concilio Vaticano II. Discurso de Su Santidad Juan XXIII», 11 de octubre de 1962. http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html.

LEÓN XIII. «Diuturnum Illud», 1881.

———. «Inmortale Dei», 1885.

———. «Annum Sacrum», 1899.

———. «Sapientiae Christianae», 1890.

———. «Rerum Novarum», 1891.

———. «Graves de communi», 1901.

PABLO VI. *Ecclesiam Suam*, 1964. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.

PIO IX. «Quanta Cura», 1864.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Libertatis nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación»*, 1984.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html.

2. Fuentes secundarias

ALTUVE-FEBRES LORES, Fernán. *Los Reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*. 2da ed. Lima: Dupla Editorial, 2001.

- . «El pensamiento constitucional de Bartolomé Herrera». En *Bartolomé Herrera y su Tiempo*, 169-86. Lima: Quinto Reino, 2010.
- ÁLVAREZ CALDERÓN, Jorge. Padre Jorge Álvarez Calderón: “Juan Luis Cipriani y Carlos Castillo son dos mundos distintos”. Entrevistado por Patricia Wiese y Gerardo Saravia. *Revista Ideele*, julio de 2019.
<https://www.revistaideele.com/2020/07/11/padre-jorge-alvarez-calderon-juan-luis-cipriani-y-carlos-castillo-son-dos-mundos-distintos/>.
- AMERIO, Romano. *Iota Unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia católica en el siglo XX*. Traducido por Carmelo López-Arias Montenegro. Madrid: Criterio Libros, 2003.
- ARA GOÑI, Jesús. «La Acción Católica y la política en el Perú: La posición de los prelados peruanos a principios de la década de 1920». *Boletín Americanista* 65 (2012): 147-66.
- . *La construcción de la Acción Católica en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2019.
- ARMAS ASÍN, Fernando. *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial PUCP/ Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1998.
- BAELLA TUESTA, Alfonso. *El poder invisible*. Lima: Editorial Andina, 1976.
- BALLÓN LOZADA, Héctor. «Crisis de la autoridad eclesiástica y sus luchas con los liberales de la tercera generación y los protestantes 1900-1940». *Revista Historia UNSA* 4 (2001): 155-65.
- . «100 años de vida política de Arequipa (1890-1990)». En *La vida política en la Arequipa Republicana (1890-2009)*, 19-303. Arequipa: LPG Editores, 2009.
- BELLIDO NINA, José Luis. «El Estandarte de la Cruz: el clero y la grey tradicional-ultramontana de Arequipa en el debate sobre la cuestión religiosa y la

- Revolución en la República del Perú, 1855-1856». Para optar el grado académico de Maestro en Historia, Universidad Católica San Pablo, 2021.
- BOURMAUD, Dominique. *Cien años de modernismo. Genealogía del concilio Vaticano II*. Traducido por Luz Freire. Buenos Aires: Fundación San Pío X, 2006.
- BUSTAMANTE Y RIVERO, José Luis. «Mensaje radial del Dr. José Luis Bustamante y Rivero del 28 de junio de 1948». En *Testimonio de una generación: los social cristianos*, editado por Jaime Rey de Castro, 419-21. Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985.
- CABRÉ, Francisco. *Biografía del Excmo. y Rvmo. Mons. Fr. Mariano Holguín, O.F.M. Primer Arzobispo de Arequipa Perú 1860-1945*. Lima: Editorial «San Antonio», 1959.
- CALDERÓN BOUCHET, Álvaro. *Prometeo. La religión del hombre. Ensayo de una hermenéutica del Concilio Vaticano II*. Buenos Aires, 2010.
- CARPIO MUÑOZ, Juan Guillermo. *Texao. Arequipa y Mostajo*. Vol. X. XII vols. Arequipa: Fondo Editorial de la Universidad Católica de Santa María, 2019.
- . *Texao. Arequipa y Mostajo*. Vol. XII. XII vols. Arequipa: Fondo Editorial de la Universidad Católica de Santa María, 2019.
- CASTELLANO, Danilo. «De la democracia y de la democracia cristiana». En *La tradición política católica frente a las ideologías revolucionarias*. Madrid: Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2019.
- CATERIANO, Mariano Ambrosio. «Memorias de los Iltmos. Srs. Obispos de Arequipa». En *Obras*, 213-432. Arequipa: UNSA, 1998.
- CONTRERAS, Carlos, y Marcos CUETO. *Historia del Perú contemporáneo*. 5ta ed. Lima: IEP/ PUCP/ CIUP, 2013.
- CUBAS, Ricardo. «Una visión católica de la historia del Perú. El pensamiento y labor peruanista de Bartolomé Herrera». En *Raíces católicas del Perú*. Lima: Vida y Espiritualidad, 2001.

———. «La Rerum Novarum y su influencia en el catolicismo social peruano: La experiencia de los Círculos de Obreros Católicos (1891-1931)». *Revista de Historia y Geografía* 36 (2017): 21-43.

———. «La Iglesia frente a la crisis de la década de 1930 en Perú: catolicismo social, movimientos revolucionarios y cambio constitucional». *E. I. A. L.* 29, n.º 2 (2018): 15-39.

DAWSON, Christopher. *Historia de la Cultura Cristiana*. Traducido por Heberto Verduzco Hernández. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

DE MATTEI, Roberto. *Concilio Vaticano II. Una historia nunca escrita*. Traducido por María Tecla Portela Carreiro. Madrid: Homo Legens, 2018.

———. «El modernismo: raíces y consecuencias históricas», 2018.
<https://adelantelafe.com/el-modernismo-raices-y-consecuencias-historicas/>.

DEL CARPIO, Francisco. «Arequipa: El PC, ensayo para completar». Slideshare.
Accedido 7 de abril de 2021. <https://es.slideshare.net/krakatoaa/jornal-de-arequipa-arequipa-el-pcensayo-para-completar>.

ÉLLEGREN, Fernando. «La obra de la Iglesia peruana en las semanas sociales nacionales (1958-2008)». *Phainomenon* 12, n.º 1 (2013): 67-110.

ESPINOSA LAÑA, Antonino. *Siembra, Convicción y Peripezia. El socialcristianismo en el Perú (1532-2010)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013.

ESPINOZA DE LA BORDA, Álvaro. *In Te, Domine Speravi. Monseñor Leonardo José Rodríguez Ballón y la Arquidiócesis de Arequipa*. Arequipa: Cabildo Metropolitano de Arequipa, 2011.

FONSECA, Juan. «Los protestantes, el Estado y la legislación modernizadora en el Perú (1889-1930)». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 30 (2003): 215-32.

GARCÍA JORDÁN, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1991.

- GARREAUD, Emilio. *La acción social y política de los católicos arequipeños*. Un siglo de solidaridad con el pobre. La acción social de la Iglesia en Arequipa 2. San José de Costa Rica: Litografía e Imprenta Segura Hermanos, S. A., 2015.
- . *Las gestas sociales del clero y los consagrados en las tierras del Misti*. Un siglo de solidaridad con el pobre. La acción social de la Iglesia en Arequipa 3. San José de Costa Rica: Litografía e Imprenta Segura Hermanos, S. A., 2016.
- GAUDRON, Matthias. *Catecismo católico de la crisis en la Iglesia*. Traducido por Jean-Michel Gomis. Buenos Aires: Río Reconquista, 2013.
- GÓMEZ MORALES, José Luis. José Gómez sj: «María Victoria estaba con los perdedores, los atacados, los represaliados, los descalificados». Entrevistado por José Manuel Vidal. Periodista Digital, 22 de enero de 2018. <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/20180122/jose-gomez-sj-maria-victoria-perdedores-atacados-represaliados-descalificados-noticia-689400254826/>.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- . *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. 9.ª ed. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1988.
- HOBBSAWM, Eric. *Historia del Siglo XX. 1914-1991*. Traducido por Juan Face, Jordi Ainaud, y Carme Castells. Barcelona: Crítica, 2000.
- IBERICO, Rolando. «La Roma del Perú: resurgimiento católico, espacio público y política en Arequipa (1860-1925)». Para optar el grado académico de Magíster en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.
- JO, Young-Hyun. *Sacerdotes y transformación social en Perú (1968-1975)*. México D.F.: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2005.
- . «Movimiento Sacerdotal “Oficina Nacional de Información Social” y Gustavo Gutiérrez». *Anatéllei: se levanta* 20 (2008): 33-44.

- KLAIBER, Jeffrey. «Los partidos católicos en el Perú». *Historica* VII, n.º 2 (1983): 157-81.
- . «El laicado y la cuestión social en el Perú». En *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo VIII. Perú, Bolivia y Ecuador*, 8:357-86. Salamanca: CEHILA/ Ediciones Sígueme, 1987.
- . *La Iglesia en el Perú*. Lima, 1996.
- . *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016.
- LOREDO, Julio. *Teología de la liberación. Un salvavidas de plomo para los pobres*. Lima: Tradición y Acción por un Perú mayor, 2015.
- LOSSIO, Jorge. «La vida política». En *Perú. Mirando hacia adentro*, Vol. 4. América Latina en la Historia Contemporánea. Taurus, 2015.
- LYNCH, John. «La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930». En *Historia de América Latina. América Latina: Cultura y Sociedad, 1830-1030*, editado por Leslie Bethell, 8:65-122. Barcelona: Crítica, 1991.
- MARTIN, Guillemette. «Cuarenta años de producción periodística en Arequipa (1890-1930). Un acercamiento al dinamismo intelectual arequipeño en el cambio de siglo». *Historia* 9 (2010): 95-106.
- MEZA, Mario, y Víctor CONDORI. *Historia mínima de Arequipa*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2018.
- MONSALVE ZANATTI, Martín. «Población y sociedad». En *Perú. Mirando hacia adentro*, Vol. 4. América Latina en la Historia Contemporánea. Taurus, 2015.
- NALVARTE LOZADA, Juan Carlos. «Representación de la guerra civil española por la prensa escrita arequipeña (1936 -1939)». *HiSTOReLo. Revista de historia regional y local* 11, n.º 21 (2019): 173-210.
- NIETO VELEZ, Armando. «La Iglesia Católica en el Perú». En *Historia del Perú. Procesos e Instituciones*, XI:419-601. Lima: Juan Mejía Baca, 1980.

- PANCORVO, José Antonio. «La ascensión de Bartolomé Herrera». En *Bartolomé Herrera y su Tiempo*, 119-30. Lima: Quinto Reino, 2010.
- PÁSARA, Luis. *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*. Lima: El Virrey, 1986.
- PEASE GARCÍA, Henry, y Gonzalo Romero Sommer. *La política en el Perú en el siglo XX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2013.
- PEDRAGLIO, Santiago. «Entrevista a Gustavo Gutiérrez». En *Conversaciones con ojos del siglo XX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2014.
- PLANAS, Pedro. *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/ Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 1996.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. «Discurso pronunciado por el Dr. Raúl Porras Barrenechea, Senado de la República del Perú». En *Testimonio de una generación: los social cristianos*, editado por Jaime Rey de Castro, 13-20. Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985.
- PUTNAM VELANDO, Jorge. «Herrera y los fundamentos teológicos de su actuación política». En *Bartolomé Herrera y su Tiempo*, 103-11. Lima: Quinto Reino, 2010.
- RADA Y GAMIO, Pedro José. *El Arzobispo Goyeneche y Apuntes para la Historia del Perú*. Roma: Imprenta Políglota Vaticana, 1917.
- RAMÍREZ AGUILAR, Juan. «Movimiento Sacerdotal ONIS: La Iglesia en el Perú ante las demandas de justicia social (1968-1975)». *Phainomenon* 13, n.º 1 (2014): 131-47.
- RATZINGER, Card. Joseph, y Vittorio MESSORI. *Informe sobre la fe*. 2da ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- REY DE CASTRO, Jaime, ed. *Testimonio de una generación: los social cristianos*. Lima: Centro de Investigación Universidad del Pacífico, 1985.

- ROJAS INGUNZA, Ernesto. *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República», Perú 1825-1841*. Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente / Instituto Riva-Agüero, 2006.
- ROMERO, Catalina, y Cecilia TOVAR. «Cambios en la Iglesia Peruana». En *Historia General de la Iglesia en América Latina. Perú, Bolivia y Ecuador*, 8:417-46. Historia General de la Iglesia en América Latina. Salamanca: CEHILA/ Ediciones Sígueme, 1987.
- RONCAGLIOLO, Rafael. «La democracia cristiana: marcos de referencia y momentos iniciales». En *Pensamiento político peruano 1930-1968*, editado por Alberto Adrianzén, 287-98. Lima: DESCO, 1990.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, César Félix. «El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el ocaso de la república criolla peruana (1821-1980)». *Fuego y Raya*, n.º 7 (2014): 101-40.
- . «El gran empate: reflexiones sobre las relaciones entre Iglesia y Estado criollo en el Perú Republicano». *Fuego y Raya*, n.º 15 (2018): 101-49.
- . «En pos de una cultura política olvidada: El discurso sagrado de los realistas de Arequipa (1815-1824)». *Historia* 52, n.º 1 (junio de 2019): 217-39.
<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942019000100217>.
- SARANYANA CLOSA, Josep-Ignasi, y Fernando ARMAS ASÍN. *La Iglesia contemporánea en el Perú (1900-1934). Asambleas Eclesiásticas y Concilios Provinciales*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 2010.
- SEGOVIA, Juan Fernando. «La reforma conciliar en materia política “El comienzo de un comienzo”». En *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, editado por Bernard Dumont, Miguel Ayuso, y Danilo Castellano, 17-52. Madrid: Itinerarios, 2013.
- SERNA, Justo, y Anacleto PONS. *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Madrid: Akal, 2013.

- TELLO, María del Pilar. «Socialismo militar. Jorge Fernández Maldonado». En *Golpe o revolución? Hablan los militares del 68*, 1:117-88. Lima: Ediciones Sagsa, 1983.
- TROWER, Philip. *Confusión y verdad. Raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el siglo XX*. Traducido por Federico De Carlos Otto. Madrid: El Buey Mudo, 2010.
- TUESTA, Fernando. «La fundación de la Democracia Cristiana». *Politika. Blog de Fernando Tuesta Soldevilla* (blog), 30 de julio de 1998.
<http://blog.pucp.edu.pe/blog/fernandotuesta/1998/07/30/la-fundacion-de-la-democracia-cristiana/>.
- VALLE RONDÓN, Fernando. «Iglesia y Estado en Hispanoamérica: Consideraciones historiográficas y culturales desde el caso del Perú». En *Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano. Reflexiones y ponencias*, 19-48. Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2007.
- VARGAS LLOSA, Mario. *El pez en el agua*. Lima: Alfaguara, 2010.
- VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú*. Vol. 5. 5 vols. Burgos, 1962.
- WILTGEN, Ralph. *El Rin desemboca en el Tíber. Historia del Concilio Vaticano II*. Traducido por Carmelo López-Arias Montenegro. Madrid: Criterio Libros, 1999.