

ORIGINAL

Editores

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,
Breno Martins Campos

Conflicto de intereses

No hay conflicto de intereses.

Recibido

27 jun. 2024

Versión final

6 marzo 2025

Aprobado

7 mayo 2025

Crisis y continuidad en una relación. La iglesia católica y el gobierno revolucionario de la fuerza armada (Perú, 1968-1980)

*Crisis and continuity in a relationship.
The catholic church and the revolutionary
government of the armed forces
(Peru, 1968-1980)*

Fernando Armas Asín¹ 

¹ Universidad del Pacífico. Departamento Académico de Humanidades. Lima, Perú. E-mail: <armas_fa@up.edu.pe>.

Cómo citar este artículo: Armas Asín, F. Crisis y continuidad en una relación. La iglesia católica y el gobierno revolucionario de la fuerza armada (Perú, 1968-1980). *Reflexão*, v. 50, e2513751, 2025. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e13751>

Resumen

El estudio plantea cómo la vieja alianza corporativa entre la Iglesia y el Estado, que había caracterizado al Perú republicano, entró en crisis en la década de 1970. Describe diversos enfrentamientos que se produjeron entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno militar, entre 1968 y la separación de la Iglesia y el Estado en 1980, en contraposición con sus cordiales relaciones en otros aspectos, y analiza las causas de los hechos. El estudio puede servir para entender los cambios a largo plazo en las relaciones entre ambas instituciones en el Perú, el impacto de los nuevos enfoques pastorales de la Iglesia, así como las transformaciones sociopolíticas ocurridas.

Palabras clave: Estado. Iglesia católica. Medellín. Perú. Régimen militar.

Abstract

This study explores how the longstanding corporate alliance between the Church and the State, which had characterized republican Peru, entered into crisis in the 1970s. It describes various confrontations between the ecclesiastical hierarchy and the military government from 1968 until the separation of Church and State in 1980, contrasting these with their cordial relations in other aspects, and analyzes the causes of these events. The study provides insight into the long-term changes in the relationship between these two institutions in Peru, the impact of the Church's new pastoral approaches, and the sociopolitical transformations that occurred.

Keywords: State. Catholic Church. Medellín. Peru. Military Regime.

Introducción

Hacia 1968, año de la irrupción en el poder del llamado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (1968-1980), el Perú, como otros países de América Latina, se mostraba como un país esencialmente católico. El censo de 1961 arrojó que el 98.09% de la población lo era, y el censo de 1972, ya en tiempos del régimen militar, lo cifró en 96.4% (Perú, 1965, p. 82; Marzal, 2000). Unos pocos miles eran evangélicos así como los que no tenían alguna creencia. Había, así, una continuidad que se originó en la época virreinal y que se reflejaba no solo en los números, sino también en el hecho de que, aunque existía la libertad religiosa, todas las constituciones hasta la última de 1933 declaraban a la nación como católica y al Estado como confesional, existiendo una protección de este hacia la Iglesia, a través del patronato nacional. Los obispos eran nominados por el presidente, así como el clero en las diversas circunscripciones diocesanas y en los servicios gubernamentales -en hospitales, escuelas, Fuerzas Armadas- se les consideraba cuasi parte del Estado, cuando no funcionarios públicos. El carácter oficial permitió también la existencia de una legislación contra las faltas a la religión o a la moral religiosa y, hasta antes de 1968, hubo incluso diversas campañas eclesiológicas con el apoyo del Estado contra prácticas sociales consideradas inmorales (Armas, 2022; 2024; García, 1991; Klaiber, 1988).

De esta manera, la relación del Estado con la Iglesia fue muy estrecha, particularmente tras el final de la llamada República Aristocrática (1895-1919) y hasta 1968, durante un periodo de gobiernos mayormente de tendencias autoritarias (Armas, 2022)². Sin embargo en la década de 1970, durante el régimen militar aludido, en el contexto de cambios socioeconómicos y de ideas, hubo diversos enfrentamientos entre este y miembros del clero, e incluso con algunos obispos, con acusaciones mutuas de no favorecer al pueblo o favorecer la lucha de clases o el marxismo, según los casos. ¿Qué había ocurrido para que se produjera ese cambio de postura? Y también, ¿lo era en todos los ámbitos de la relación?

Para responder a estas interrogantes, nos interesa abordar diversos hechos que afectaron a ambas instituciones en esos años, que nos permitan establecer las causas que llevaron al cambio en las relaciones así como remarcar la importancia de esas transformaciones. Pero también, por otro lado, nos interesa señalar los aspectos en los que las relaciones prosiguieron de manera tradicional. Para alcanzar estos objetivos hemos dividido el trabajo en cuatro partes. En la primera hacemos una descripción de las relaciones y desempeños de la Iglesia y el Estado antes de 1968, así como de la sociedad peruana en general, visualizando diversos cambios que nos permitan entender, en la segunda parte, las razones que llevaron por un lado al surgimiento del régimen militar reformista que se instaló en el Estado a la vez de las nuevas corrientes pastorales eclesiales que surgieron en la Iglesia. En esta parte, situada entre 1968 y 1973, veremos las relaciones armoniosas, basadas en viejas ideas corporativas, pero también el surgimiento de algunas fricciones. En la tercera parte, situada entre 1973 y 1978, analizaremos cómo cambió el contexto de la realidad, en medio de diversos enfrentamientos entre ambas instituciones. Analizaremos por qué razones se dieron y quiénes fueron sus protagonistas. Finalmente, en la cuarta parte, veremos cómo las relaciones con la jerarquía eclesiológica fueron vitales en la transición a la democracia a partir de 1978, que le permitió al clero obtener ventajas formalmente cuando se derrumbó la unidad legal que había existido entre la Iglesia y el Estado. En la conclusión se resume lo hallado y se busca resaltar su significancia, en función de los objetivos propuestos.

Hay que reconocer la importancia de diversos estudios que han analizado el desempeño de la Iglesia católica en el siglo XX y en el periodo de nuestro análisis. Son valiosos los trabajos de Jeffrey

² Entre 1920 y 1968, salvo los regímenes de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948) y de Fernando Belaúnde Terry (1963-1968), los gobiernos fueron mayormente de militares o de civiles apoyados por estos bajo un contexto de restricciones ciudadanas (Contreras; Cueto, 2007).

Klaiber (1980; 1988), que exploraron aspectos de la vida eclesial, entre ellos su relación con el Estado a lo largo del siglo. De manera más específica, han existido exploraciones en el terreno jurídico de estas relaciones, aunque sin detenerse en un análisis coyuntural (Arce, 2007; Huaco, 2005; Ruda, 2000). También se han desarrollado trabajos desde una perspectiva histórica de largo plazo, explorando la relevancia del corporativismo para entender al Estado, en particular en la década de 1970 (Stepan, 1978); o centrados en la concepción corporativa que mantuvo la unidad entre ambas instituciones (Armas, 2022; 2024). De manera más concreta, en nuestro periodo de estudio, los trabajos de Jo (2005) Macaulay (1972), Maloney (1978), Pásara (1986) y Romero (1987) analizaron los cambios internos que sufrió la Iglesia católica en la década de 1970, en particular elementos como las nuevas corrientes teológicas y pastorales, su impacto en ella, y algunas tensiones con el Estado. Así, existe una sólida base de estudios previos sobre la cual se inscribe el presente trabajo, aunque sus objetivos sean diferentes.

Para desarrollar la investigación, se ha hecho uso de diversa documentación del periodo: comunicados, documentos de trabajo, periódicos, revistas y otras publicaciones de la época. También hemos recurrido a diversos estudios secundarios, incluyendo trabajos específicos sobre aspectos contextuales. El enfoque de la investigación es histórico y aborda cualitativamente la información reunida.

Una vieja alianza corporativa y los cambios en la sociedad, el clero y el Estado

Durante cerca de medio siglo, entre 1919 y 1968, no hubo registro de mayores controversias importantes entre el Estado y la Iglesia católica en el Perú. Atrás había quedado el siglo XIX y sobre todo los años de la República Aristocrática, en los que las tendencias laicistas llevaron a leyes como las de matrimonio de no católicos o la tolerancia religiosa, en medio de enfrentamientos con la jerarquía eclesial (García, 1991; Klaiber, 1988). Sobrevinieron gobiernos de corte autoritario donde diversas medidas de secularización retrocedieron -restricciones al matrimonio civil en 1936, a la libertad religiosa en 1945, cursos de religión en las escuelas públicas sancionadas por diversas leyes - e incluso se afianzó en el discurso y la práctica la idea de una fuerte unión entre el Estado e Iglesia, como entes corporativos, en pro de la unidad nacional (Armas, 2024). La irrupción de los partidos de masas - APRA³, el Partido Comunista - y la crisis política de 1930-1932 llevaron a los militares y a las élites a redoblar esfuerzos, desde el Estado, y a asegurar el orden con el apoyo de la jerarquía eclesial. Luego de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), la Guerra Fría y la continuidad del peligro comunista, la subversión, y otros elementos motivaron a que tanto durante el gobierno del general Manuel A. Odría (1948-1956) como durante el segundo gobierno de Manuel Prado Ugarteche (1956-1962) se continuara recurriendo a estos planteamientos. Como dijo el general Odría, en su discurso en el V Congreso Nacional Eucarístico, el catolicismo era fundamental en la formación nacional y él se ponía al servicio de la Iglesia, al ser “Jefe de una nación esencialmente católica” (Odría, 1955, p. 18). O como expresó Prado: “Frente a la sistemática propaganda de las ideas disociantes del comunismo ateo, que atentan contra [...] nuestra organización política, se hace necesario [...]. Mantener en alto las sublimes enseñanzas de Cristo” (Prado, 1961, p. 8).

Este comportamiento corporativo, en las élites gobernantes en el siglo XX, como lo planteó Stepan (1978), bebía no solo de la tradición autoritaria peruana, sino también del propio corporativismo cristiano, de la tradición hispana, y de las ideas de diversos intelectuales que habían insistido en un Estado ordenador de la vida pública y a veces el único ente político para lograr el bien común (Stepan, 1978). En el caso de los militares, no solo era el temor al peligro social, capaz de

³ Alianza Popular Revolucionaria Americana, un partido originalmente de centroizquierda, que a mediados de siglo giró a la centroderecha política.

destruir a la nación, como el comunismo o el APRA, sino además el deseo de orden que condujera a la tranquilidad pública, contra la “demagogia sectaria”, según expresó Odría en 1952 (Odría, 1952, p. 45). Los militares, que tradicionalmente se habían sentido parte de un cuerpo monolítico, plantearon en el poder una conducción estatal claramente corporativa, desconfiados de la vida partidaria y de las prácticas democráticas (Masterson, 2001).

En el caso de la Iglesia católica, el corporativismo le era consustancial en su formación y su visión de la sociedad, desde siglos atrás. Había recibido un aliciente a fines del siglo XIX e inicios del XX, de cara al mundo moderno, la democracia y el nuevo espacio público, merced a las encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931) de Pío XI, así como gracias al llamado catolicismo social y a las labores de la Acción Católica (1935), posteriormente (Ara, 2019; Cubas, 2018). La visión corporativa, proyectada en el ideal de una sociedad cristiana y un Estado defensor de la unidad y de los intereses de la religión, se delineó mejor con las ideas sobre la organización de la vida política del intelectual Víctor Andrés Belaúnde y sobre todo en el también intelectual laico José de la Riva-Agüero (Cotler, 1986; Klaiber, 1988). Cuando surgieron la Acción Católica y una generación de seglares comprometidos en el periodo de entreguerras, su visión de la sociedad cristiana y el Estado al servicio de ella, continuó, al insistir en los núcleos sociales como la familia y las organizaciones como base de la sociedad, por sobre el individuo (Correa, 2008).

Sin embargo, grandes transformaciones se gestaban en la sociedad, en consonancia con los cambios globales. El acelerado crecimiento demográfico del país condujo a un proceso de urbanización creciente: el Perú pasó de contar con apenas 5 millones de personas hacia 1930 a 14 millones en 1972, mientras, por las condiciones económicas de atraso de la agricultura de la sierra – donde se concentraba mayormente la población –, la migración llevó a un crecimiento desbordante de las ciudades. Si en 1940 el 35% vivía en ellas, en 1972 era el 65%. Lima fue un reflejo de este cambio, pasando de 600 mil habitantes en 1940 a 3.3 millones en 1972. Estos procesos pusieron de relieve diversos problemas acuciantes, como el acceso a la vivienda, empleo y otras condiciones de vida aceptables. Dado que el crecimiento económico no siguió el ritmo de estos cambios, la informalidad y el subempleo en las ciudades, así como el surgimiento de los asentamientos humanos – las *barriadas* –, fueron sus consecuencias más dramáticas (Klarén, 2004; Matos, 1984).

Los cambios en la vida y en las prioridades llevaron también a transformaciones en el Estado, pues los gobiernos buscaron prestar atención a estos problemas, invirtiendo en educación, salud y algunas infraestructuras. Pero el desfase era evidente, y la tensión social y la creciente politización y demandas de la población – más integrada en las ciudades y mejor comunicada gracias a los medios de transportes y de comunicaciones– se trasladó al campo político. El periodo estuvo marcado por la presencia de partidos de masas, como ya se dijo, inicialmente de izquierda – APRA, el Partido Comunista –, y a partir de la década de 1950 de centroderecha – Acción Popular y la Democracia Cristiana – que buscaron canalizar estas inquietudes, promoviendo un Estado más involucrado en el desarrollo, así como intentando implementar reformas sociopolíticas consideradas urgentes – reforma agraria, descentralización política, industrialización acelerada. Sin embargo, hasta 1962 la fuerte alianza entre las Fuerzas Armadas y las élites políticas más conservadoras los mantuvo alejados del poder (Contreras; Cueto, 2007; Klarén, 2004).

Estas transformaciones, en sintonía con el mundo de la posguerra, se producían a la par de los cambios en la propia Iglesia católica. La mayor toma de conciencia de los problemas del mundo – crecimiento demográfico, migración, informalidad y pobreza – al lado de los conflictos derivados de la Guerra Fría, llevó a una recreación de la llamada Doctrina Social de la Iglesia, a través de diversas encíclicas y cartas pastorales sobre los problemas sociales – *Mater et Magistra*

(1961), *Pacem in Terris* (1963), *Populorum Progressio* (1967), entre otras –; así como a una revitalización de la teología europea tras la Segunda Guerra Mundial. También ayudó los propios desafíos sociales que implicó el activismo misionero – visible durante los años de los papas Pío XII, Juan XXIII y Paulo VI – con respecto a América Latina, y las diversas regiones subdesarrolladas del mundo. El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue un buen momento para subrayar estos compromisos, y una nueva manera de entender la Iglesia, la eclesialidad y el laicado, dentro de la realidad de los problemas de la humanidad, así como de las relaciones con el Estado. Aunque no debemos desconocer que también se insistió en el reforzamiento de antiguas preocupaciones como la catequesis, el matrimonio y la familia, así como la educación y la salud (Andes; Young, 2016; Chatelan, 2020; Cummings; Matovina; Orsi, 2018).

De estas preocupaciones se impregnó una parte del clero y del laicado peruanos, respaldados por el activismo católico de la primera mitad del siglo (Ara, 2019; Cubas, 2018). La propia formación de parte del clero local – particularmente quienes estudiaron en Europa –, influidos por las nuevas corrientes teológicas y la llegada desde la década de 1940 de nuevas congregaciones religiosas de los países del norte, igualmente ayudaron (Armas, 2023; Klaiber, 1988). A través de los Congresos Eucarísticos Nacionales, los eventos de organizaciones laicas, o la conferencia del episcopado latinoamericano en Río de Janeiro (1955), se subrayaron las preocupaciones sociales y pastorales. Fruto de esta renovación católica global, destacaron personalidades como el cardenal arzobispo de Lima, Juan Landázuri Ricketts (1955-1989), quien desarrolló diversas labores pastorales en Lima, junto a los migrantes y los pobres; así como José Dammert Bellido, activo obispo auxiliar de Lima, y los laicos y sacerdotes comprometidos de la Acción Católica, la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos) o los núcleos de trabajadores de la JOC (Juventud Obrera Cristiana), como Gerardo Alarco, César Arróspide de la Flor o Gustavo Gutiérrez, sacerdote y asesor de la UNEC, quien en 1968 formuló las primeras ideas de la Teología de la Liberación (Arróspide 1977; Klaiber, 1988). La conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín (1968) vino a reforzar esta tendencia (Romero, 1987).

En todo caso, lo necesario a destacar es que, hacia la década de 1960, existían diversos eclesiásticos que veían con simpatía la necesidad de acometer reformas sociopolíticas que llevaran al país hacia el desarrollo, así como pensaban que la Iglesia tenía mucho que decir e influir al respecto⁴.

En esos años el propio Estado viraba en sus objetivos nacionales. El surgimiento de Acción Popular y la Democracia Cristiana (1955), planteó no solo ideas desarrollistas para las políticas económicas y una fuerte descentralización política, sino que en la década de 1960 fueron gobierno. Aunque minoritaria, a diferencia del primero, Democracia Cristiana canalizó los esfuerzos socialcristianos por llevar los ideales humanistas y cristianos a las políticas públicas. Basada en las encíclicas papales, o las ideas de J. Maritain o de L.J. Lebreton, subrayó la necesidad de una reforma del Estado, para hacerlo más democrático, y también la reforma agraria y otras medidas en que coincidieron con Acción Popular (Congreso [...], 1959). Varios de sus miembros provenían de la Acción Católica, pero al ser de grupos mesocráticos y con una visión tecnicista de los problemas nacionales, mostraron sus limitaciones (Klaiber, 1988; Paredes, 2008; Rey de Castro, 1985). Sin embargo, en el gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1963-1968), de Acción Popular, brindaron su apoyo cuando este intentó llevar a cabo algunas de las reformas enunciadas. Pero, los enfrentamientos internos por la coyuntura política, en 1966, llevó a la ruptura de Democracia Cristiana y el surgimiento del Partido Popular Cristiano, de centro derecha, y el Partido Demócrata Cristiano, de centro izquierda.

⁴ Ideas vislumbradas en la Primera Semana Social, organizada en 1959, y en posteriores declaraciones de Juan Landázuri, como su discurso en la universidad de Notre-Dame en 1966 (Episcopado Peruano 1959; Signos [...], 1969, p. 79-89).

El fracaso de las reformas implementadas por Belaúnde llevó a su vez al golpe militar (1968) que inauguró el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada.

A pesar de ello, el gobierno de Belaúnde hizo visible otro cambio en el Estado: la creciente presencia de una tecnocracia imbuida en las nuevas políticas globales, como el control demográfico y la planificación socioeconómica, así como en la promoción de la pluralidad religiosa, y un mayor respeto por los tratados internacionales y los derechos humanos. El Perú había firmado, luego de la Carta de la ONU, diversos convenios internacionales y el principio del estado de derecho fue imponiéndose. De hecho, durante este gobierno, una ley del Congreso en 1967 alineó la política pública de respeto a todas las creencias con el artículo 62 de la Constitución y la Declaración Universal de Derechos Humanos, eliminando por tanto la restricción – actividades públicas – a la libertad religiosa de 1945 (Concilio [...], 1968). Asimismo, organismos de ayuda internacional – como la Agencia Internacional para el Desarrollo, o las agencias de Naciones Unidas – insistían en la importancia del control demográfico, en el marco de los objetivos del Club de Roma y las tendencias para el desarrollo. Esto llevó a que se comenzaran a visibilizarse las primeras políticas de planificación en el ámbito poblacional. No hubo roces con el clero, pues ocurrieron en el campo de las declaraciones de algunos técnicos. Sin embargo, la alerta católica fue evidente, más aún si la Iglesia católica había asumido públicamente una posición frente a esta problemática de los países en desarrollo. La encíclica *Humanae Vitae* (1968), de Pablo VI, definió claramente la posición frente a los temas de la sexualidad reproductiva, condenando el aborto inducido y los métodos anticonceptivos artificiales. La colaboración se mantuvo y el apoyo al gobierno, por parte del arzobispo de Lima Landázuri y el episcopado peruano, fue estrecha.

Por último, también se operó una transformación en al menos un sector de las Fuerzas Armadas: el Ejército. Efectivamente, por un lado, la creciente profesionalización de los militares a partir de la década de 1950 llevó a la creación de instituciones de formación – el Centro de Altos Estudios Militares, CAEM o la Escuela Superior de Guerra – que inculcaron en sus aulas un mayor conocimiento del país y sus problemas; así como también el contexto de Guerra Fría llevó a muchos oficiales a ser entrenados en las doctrinas de Seguridad Nacional, realizar cursos hemisféricos y problematizar en torno a Cuba, la expansión del comunismo y su derrota. En la década de 1960 una generación de oficiales del ejército, a través de estudios del Servicio de Inteligencia, llegó a considerar la necesidad de acometer reformas socioeconómicas drásticas – reforma agraria, nacionalizaciones de empresas extranjeras, desarrollo industrial- para evitar el triunfo del comunismo. El estallido de un foco guerrillero en 1965, en pleno gobierno reformista de Belaúnde – a quien apoyaron inicialmente –, llevó al convencimiento de la necesidad urgente de estas. Un grupo de ellos, liderados por el general Juan Velasco Alvarado, irrumpieron en el poder en 1968, cuando se convencieron de que la democracia – evidenciado en el fracaso de Belaúnde – no era la vía para alcanzar los objetivos nacionales (Cotler, 1986; Klarén, 2004; Masterson, 2001; Stepan, 1978).

Hay que recordar, además, las profundas simpatías de los círculos militares hacia los miembros de Democracia Cristiana, visibles a lo largo de esos años, la penetración de varias ideas de las encíclicas papales, y el hecho de que muchos oficiales jóvenes del ejército – que pronto desempeñarían funciones de gobierno – participaron activamente en los Cursillos de Cristiandad que se desarrollaron entre ellos, como los futuros generales Alfredo Carpio, Jorge Fernández Maldonado, Leonidas Rodríguez y otros (Baella, 1976; Maloney, 1978). A lo que agreguemos que varios generales estudiaron en colegios católicos, y que el cuñado del cardenal Landázuri, el general Ernesto Montagne, fue luego primer ministro; y el hermano del que pronto sería arzobispo de Ayacucho fue el general Pedro Richter, ministro del Interior y, más tarde, también primer ministro.

Entre dos caminos: orden o continuidad, 1968-1973

El golpe militar de 1968 inauguró el Gobierno Revolucionario, iniciándose la llamada Primera Fase o gobierno de Velasco (1968-1975). Suspendidas la Constitución y otras leyes, y prohibida la actividad partidaria, pronto se estableció un Estatuto Revolucionario como marco regulatorio. En este, así como en diversas medidas, argumentaciones y declaraciones posteriores se pudo constatar el ideario del régimen.

Era una mezcla de nacionalismo, posiciones antiimperialistas y antioligárquicas – graficadas en la reforma agraria y en las sucesivas nacionalizaciones de empresas extranjeras –, y un deseo de unir al país y combatir el subdesarrollo. En esos propósitos muchos de los integrantes del gobierno bebieron de ideas dependentistas en materia económica y en los revisados planteamientos socialcristianos en materia social. La tercera vía o la revolución humanista, como lo plantearon, era una visión esencialmente corporativa y católica, pues no solo se produjo la militarización del Estado, su control tripartito por los tres institutos armados, sino que, además, como afirma Stepan, este populismo autoritario esperaba que el Estado monopólicamente propiciara el bien común⁵. Se procuró una solidaridad social y armonía de clases – recuérdese la intención de la reforma agraria y la creación de las comunidades industriales – para alcanzar el progreso. Ideas, lo ha analizado igualmente Klarén, basadas en Santo Tomás de Aquino, Francisco Suarez o León XIII, e incluso en algún momento se hizo alusión a documentos pontificios como *Populorum Progressio* (1967). No obstante, también coexistían ideas provenientes de un profundo autoritarismo, desprecio por los partidos, considerados corruptos, y convencimiento de la necesidad de un control absoluto del Estado bajo un orden, propio de su carácter castrense (Klaiber, 1980; Klarén, 2004; Stepan, 1978). Por todo ello, la izquierda de la época tildó al régimen de propiciar un “estado corporativo” o una revolución desde arriba (Contreras; Cueto, 2007, p. 326)⁶. En todo caso, se propugnó la militarización de la sociedad (Toche, 2008).

Pronto colaboraron con el gobierno connotados líderes o técnicos vinculados al Partido Demócrata Cristiano, como Héctor Cornejo Chávez, así como diversos sacerdotes, en particular en áreas como la educación o la planificación, como fueron los jesuitas Romeo Luna Victoria, Ricardo Morales, Juan Julio Wicht, entre otros⁷. Por cierto, también colaboraron otras organizaciones e intelectuales, particularmente de izquierda o nacionalistas.

En un principio el régimen estatizó una compañía petrolera, la International Petroleum Company- (IPC), en 1968, y luego todo el sector de hidrocarburos, para en 1969 iniciar una vasta y radical reforma agraria, expropiando fundos en buena parte del país para transferirlos a campesinos, a través de cooperativas y otras formas asociativas. Hacia 1970 se aceleraron las reformas en el sector industrial, y luego otros sectores de la economía fueron intervenidos, así como se dieron leyes en materia de control de la información en los medios, y se fomentó la propiedad social. Inicialmente, hasta 1973, las reformas contaron con poca resistencia, excepto de los agraviados con ellas, en una atmósfera de nacionalismo y una aparente cohesión entre los militares, en un contexto de crecimiento económico y de manejo ortodoxo de las finanzas públicas (Fitzgerald, 1981; Thorp; Bertram, 2013). La política exterior tercermundista del régimen y su proyección regional le

⁵ Véase, por ejemplo, las Bases Ideológicas de la Revolución Peruana (1975), donde se señala que el Humanismo Revolucionario se sustenta, entre otros, en el pensamiento cristiano, y aspira a la construcción de una democracia de participación plena (Tello, 1983, II, p. 352-357).

⁶ Ha sido intensa la discusión teórica sobre la caracterización del régimen. Julio Cotler fue el primero en acuñar el término corporativo. Para un balance de los estudios sobre el enfoque, véase (Fajardo, 2009, p. 275-290).

⁷ Los demócratas cristianos influyeron en las ideas sobre propiedad social -empresas creadas bajo ese concepto- y en las comunidades industriales, que surgieron en las grandes industrias, buscando que los trabajadores participen en la gestión empresarial (Chávez, 1975). Chávez, tras la expropiación de la prensa escrita en 1974, fue director del influyente *El Comercio*, hasta la caída de Velasco.

permitió romper el aislamiento a que lo quiso someter Estados Unidos, y gozó de un amplio respaldo ciudadano.

En esos años el respaldo de la jerarquía católica fue público y manifiesto al régimen, más allá de los actos protocolarios como los *Te Deum*, ceremonias cívicas y otras manifestaciones de la ritualidad tradicional. El episcopado nacional – la Conferencia de Obispos estaba muy influido por Landázuri y un grupo de obispos jóvenes como José Dammert y Luis Bambarén (Armas, 1999; Klaiber, 1980) – emitió varios comunicados y cartas de apoyo a las reformas de tinte social. Así, aunque inicialmente tras el golpe hubo un silencio, tras la expropiación de la IPC Landázuri felicitó la acción⁸. Luego, tras la ley de reforma agraria, la Conferencia Episcopal la apoyó, subrayando que los verdaderos hacedores de ella eran “nuestros hermanos campesinos [...] que organizándose en agrupaciones de base, asuman el proceso de su liberación siendo auténticos gestores de su propio destino”, pidiéndole al gobierno actuar con justicia e integridad moral en su realización (Episcopado Peruano, 1977, p. 28-32). Igual actitud tendrán un año después, tras la ley de Industrias de 1970, verificadas en las opiniones de Landázuri, Bambarén, y el arzobispo de Arequipa, Rodríguez Ballón. Igualmente, hubo un apoyo claro cuando el gobierno desarrolló e implementó la nueva ley de educación de 1972. El episcopado apoyó en 1970 en un comunicado la propuesta de reforma, y también en 1972 cuando se dio a conocer dicha ley (Episcopado Peruano, 1977)⁹. De hecho, se sabe que, a petición de los obispos, los sacerdotes Morales y Luna Victoria participaron activamente en el diseño de la reforma, y los documentos de esta fueron revisados ampliamente por la Iglesia (Klaiber, 1988). Por último, indirectamente se apoyó la ley de Empresas de Propiedad Social, a través de la Comisión de Acción Social, CEAS¹⁰.

Estas actitudes evidenciaron la existencia de un grupo de prelados favorables a las reformas sociales que, al interior de la Conferencia Episcopal, conducían su voz pública. El impacto de Medellín (1968), el compromiso social, tanto como las sintonías con los postulados gubernamentales, deben tomarse en cuenta para entender¹¹. En la Conferencia, de unos cuarenta prelados unos pocos eran de esta línea social, dominando las discusiones y ocupando cargos clave – como el caso de Bambarén en la CEAS, Dammert en la secretaría o Landázuri en la presidencia –. El resto de los prelados mostraba un espectro ideológico difuso y si había alguna oposición interna, era mínima¹². Hasta 1973, al menos, existió un bajo perfil público de los grupos eclesiales en desacuerdo. Había una esperanza que el Estado, tomando un papel activo en la organización de la sociedad, impulsara a las empresas, sindicatos y otras instituciones, junto a los individuos, hacia el bien común – la justicia e igualdad social –, en una perspectiva corporativa, que, en la práctica estaba alejada de los ideales de la democracia liberal.

Aunque expresada en planteamientos más o menos formales, esta posición fue distinta de la acción de otros obispos, que preocupados por las problemáticas de sus regiones evolucionaron

⁸ Sin embargo, pedirá elecciones y el regreso a la democracia. Aunque, cuando empiecen las reformas, ya no insistirá.

⁹ La reforma tenía mucha influencia de la pedagogía de Paulo Freire e Iván Illich.

¹⁰ En su proyecto, la apoyó “tienden a objetivos que merecen nuestra aprobación”, pues tener una alternativa a la propiedad vigente “es ya un cuestionamiento al sistema” (Episcopado Peruano, 1977, p. 382). Aunque alertaba que había que cambiar los comportamientos de los trabajadores, llevados por el egoísmo capitalista, los salarios diferenciados, y la distorsión consumista.

¹¹ Importante sería, en ese marco, la 36 Conferencia Episcopal, que hizo un análisis teológico-pastoral a la luz de Medellín, sirviendo de estímulo igualmente para que desde el clero algunos acentúen su posición liberacionista. Cf. las Conclusiones de la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana. Enero de 1969 (Episcopado Peruano, 1977, p. 4-27).

¹² No se han explorado bien estos aspectos. Algunos planteamientos en Klaiber (1980, p. 225 y 1988, p. 413). En la Asamblea extraordinaria de 1971, reunida para aprobar un documento para el Sínodo de Obispos, este fue elaborado por la CEAS y en él se aprobaban las reformas – expropiación de IPC, reforma agraria, comunidades industriales, la movilización social – pues esperaban que llevaran a que el pueblo sea “agente de su propia liberación”, denunciando a las élites locales, a los medios de comunicación, banca internacional y sociedad de consumo (Episcopado Peruano, 1977, p. 143-144). Como advierte Klaiber, fue hecho por una minoría, y cuando en 1973 se elaboró otro documento similar, consensuado y discutido a nivel nacional, ya no existieron esas expresiones (Klaiber, 1988, p. 415).

hacia un compromiso liberacionista concreto. Deben incluirse aquí a los llamados obispos del Sur Andino (Cusco, Puno, Ayaviri, Juli, Sicuani, Chuquibambilla, Abancay) que, salvando sus diferencias personales y de acción, se caracterizaron por una posición decidida en combatir las inequidades. En 1973, en las navidades, hicieron un análisis de la situación de la región y un llamado al compromiso y la búsqueda de la justicia del evangelio, enfatizando sin el lenguaje de sus colegas el abandono histórico de la región por parte del Estado, pero también los problemas propios, incluso individuales existentes (Episcopado Peruano, 1977). Al lado de estos grupos jerárquicos, los organismos del laicado en la década, como la UNEC, JOC, MIEC, etc., en una opción liberacionista cada vez acentuada, irrumpieron en el espacio público, dando una cierta cobertura con sus comunicados a lo que sucedía.

De manera paralela, se produjeron en estos años cambios en la toma de postura pública de ciertos sacerdotes. A propósito de la expropiación de la IPC en 1968, y ante las amenazas de Estados Unidos por implementar sanciones económicas al Perú, una carta de 136 sacerdotes norteamericanos, diocesanos y religiosos, dirigida a su embajador, justificaba la acción estatal pidiendo evitar dichas sanciones (Klaiber, 1988). En 1969, y en el marco de la 36ª asamblea de la Conferencia Episcopal, reunida para implementar los acuerdos de Medellín, una carta de 330 sacerdotes solicitaba una Iglesia más pobre, mayor rol de los laicos en ella, propiciar la separación de la Iglesia y el Estado, y reducir el papel del nuncio en la vida de la iglesia local (Klaiber, 1988)¹³. Sin embargo, mucho más importante fue el caso de los asociados a la Oficina Nacional de Información Social (ONIS). Nació en un encuentro de sacerdotes en marzo de 1968, y pronto aglutinó a sacerdotes de Lima y de otros lugares del país, muchos extranjeros en misión o peruanos provenientes de las clases medias y altas¹⁴. Su primera declaración pública de condena a las injusticias sociales, con marcado influjo de la nueva teología y pastoral, fue aprobada por Landázuri, y a partir de allí emitió diversos otros documentos. En el asunto de las reformas mostró sus concordancias iniciales, pronunciándose por la reforma agraria cuatro días antes que ésta se produzca (Signos [...], 1973), por lo que Velasco en su discurso al firmar la reforma (24-VI-1969), mencionó el apoyo “de los hombres de la Iglesia [...] No estamos solos” (Velasco, 1971, p. 52). Posteriormente, con motivo de la ley de industrias de 1970, denunció que no instauraba la propiedad social, pidió una participación más clara del obrero en las industrias, cuestionando la propiedad privada y criticando en general el sistema capitalista en el país (Signos [...], 1973). Pronto se presentó como un ala radicalizada del clero peruano, emitiendo comunicados más allá del simple análisis coyuntural, cuestionando las estructuras de la nación, criticando las reformas militares, plagadas de sentido verticalista y autoritario, que buscaba – a su entender – sencillamente reformas, pero no una revolución¹⁵. Con un lenguaje de la época, clamó por una revolución sin ambages, y una participación decidida de obreros y campesinos, de las organizaciones de base, como conductores del proceso (Jo, 2005; Macaulay, 1972; Pásara, 1986; Ramírez, 2014). Hubo, entre los laicos, un grupo parecido, Fe y Acción Solidaria – existió entre 1971 y 1979 (Ramírez, 2014; Romero, 1989) –, que formó una generación posterior de políticos de centroizquierda – Carlos Amat y León, Rolando Ames, Enrique Bernales.

Pronto representó ONIS un problema en las relaciones Iglesia-Estado. A fines de 1968 el religioso Diego Shanahan fue detenido en la ciudad pesquera de Chimbote, pues acusaba

¹³ Desde el Concilio Vaticano II se promovía, en el contexto del concepto de libertad de la Iglesia, la separación de la Iglesia y el Estado. Claramente para los firmantes, esta cuasi unión le creaba muchos problemas en su autonomía y denuncia de las injusticias.

¹⁴ Como Jorge Álvarez-Calderón, Gustavo Gutiérrez, Germán Schmitz, Luis Fernando Crespo, Gastón Garatea, Ricardo Antoncich, Alejandro Cussiánovich, o el jesuita Romeo Luna Victoria. Algunos de ellos se retiraron luego del movimiento. Schmitz fue luego obispo auxiliar de Lima y Luna Victoria colaboraría con el gobierno, como ya se dijo. Era un grupo elitista que en su mejor momento llegó a tener unos 200 sacerdotes, 72% extranjeros, según Macaulay (1972, p. 72).

¹⁵ Por ejemplo, frente al anteproyecto de ley de Propiedad Social, en 1973, fue más allá de la CEAS y dijo que nada podrá desarrollarse mientras el poder económico y político no estuviera en manos de los trabajadores organizados (Signos de Lucha y Esperanza, 1978, p. 170).

de corrupción a la policía y las autoridades locales, aunque para el ministro del Interior, general Armando Artola, era un agitador. El comité ONIS-norte y monseñor Luis Bambarén protestaron (Ramírez, 2014). Luego ONIS-norte apoyó una huelga de obreros en la ciudad de Trujillo a inicios de 1969, que los enfrentó a autoridades civiles y al arzobispo local, que continuó luego con un rechazo a la consagración del nuevo obispo auxiliar, que no era de “la línea [...] de Medellín”. Esto motivó que el nuncio Rómulo Carbone, al percibir un peligro en la creciente radicalización del clero, dirija una carta a Landázuri, a algunos obispos y al ministro Armando Artola, denunciando dichas actitudes alejadas de la fidelidad y obediencia al magisterio. Pero el documento, que comprometía los protocolos diplomáticos, provocó su remoción (Alba, 1970; Klaiber, 1988)¹⁶.

Por esa época se produjo otro conflicto, claramente vinculado a los distintos enfoques sobre el rol de los sectores populares. Fue el enfrentamiento del ministro del interior Artola y el obispo auxiliar de Lima, Bambarén. Dado que Lima estaba creciendo en forma acelerada, y como ya se dijo, se estaban formando grandes asentamientos humanos, con múltiples carencias, producto de invasiones a arenas y cerros, el régimen buscó “conducir” dicho proceso. Se habló que eran *pueblos jóvenes*, no *barriadas* – término peyorativo –, y se creó una Oficina Nacional de Desarrollo de Pueblos Jóvenes, integrado entre otros por Artola y Bambarén, el último como representante de la Iglesia. Artola pronto destacó por su fuerte populismo, visitando los lugares, regalando alimentos y buscando – dentro de una lógica militar asimétrica – el control y conducción de las organizaciones de pobladores. En mayo de 1969 ante una distribución de comida y ropa – producto de una donación adventista –, reaccionó Bambarén criticando en la prensa al ministro. Este respondió recordando que Cáritas (la entidad católica de ayuda a los necesitados) hacía lo mismo, y se dio una trifulca durante varios días, sobre el asistencialismo que practicaban¹⁷.

Fue el primer enfrentamiento público entre figuras de alta representatividad. Con la creación de SINAMOS – Sistema Nacional de Movilidad Social (1971) (*Sin Amos*), sobre la base de la Oficina, el régimen finalmente montó un organismo de dimensión nacional, con amplios recursos, para controlar mejor a las organizaciones populares en los pueblos jóvenes, penetrando profundamente en ellas y disputándole a la izquierda su hegemonía. Ese mismo año, en 1971, ante una invasión masiva de tierras estatales en los arenas de Pamplona – sur de Lima –, que tomó por sorpresa al régimen, la policía intentó desalojarlos, y durante días se produjeron enfrentamientos y víctimas¹⁸. Protestaron misioneros de la zona, y Bambarén, Schmitz (obispos auxiliares de Lima) y otros sacerdotes acudieron a organizar una misa, donde el primero en su homilía consideró que no eran invasores y fustigó la violencia. Artola reaccionó encarcelándolo por sus declaraciones¹⁹. Aunque Velasco ordenó su liberación, Landázuri no solo apoyó a su obispo, sino que en medio de pronunciamientos de ONIS y otros grupos de sacerdotes, presionó por la remoción del ministro, lo que consiguió del presidente (Klaiber, 1980).

Conforme avanzaron los años, el régimen adoptó un carácter más vertical, en su relación con distintas organizaciones sociales, reclamándole la izquierda que evitaba la participación plena que su propio discurso proclamaba. Frente a los cuestionamientos respondían con la represión, cuando no con la cárcel o el exilio. CEAS, bajo la conducción de Bambarén, condenó enérgicamente las

¹⁶ El problema fue ese, y por ello se entiende la carta de 330 sacerdotes a la Conferencia Episcopal ya revisada, así como otras del rector de la Pontificia Universidad Católica, del provincial de los carmelitas, de 155 sacerdotes, de 200 laicos y seglares; y finalmente, una intervención del propio cardenal arzobispo Landázuri, quien defendió la autonomía de la Iglesia peruana precisando que el nuncio era sólo un diplomático. El gobierno tuvo que pedir a Roma su cambio.

¹⁷ La Prensa, Lima, 19-V-1969, p. 2, 24-V-1969, p. 2, 26-V-1969, 2; Expreso, Lima, 22-V-1969, p. 4.

¹⁸ Hubo 50 policías heridos, un poblador fallecido y otros más también heridos.

¹⁹ El Correo, Lima, 14-V-1971, p. 17, 10-V-1971, p. 8, 12-V-1971, p. 16-17. Véase también la declaración del cardenal (Signos de Liberación, 1973, p. 113-115).

crecientes violaciones de derechos humanos. En 1971, ante una represión donde la policía disparó contra campesinos que querían invadir una hacienda en Carhuaz, sierra norte, la CEAS protestó en un comunicado; poco después, un comunicado de los vicarios amazónicos, asesorados por dicha Comisión, denunciaron los abusos que se cometían a los indígenas de la región. En 1972 el obispo de Cajamarca, en la sierra norte, José Dammert – antiguo obispo auxiliar de Lima – criticó al gobierno por no atender las demandas de los ciudadanos por las reformas²⁰. Mientras tanto, ONIS se solidarizaba con obreros en huelga, confluyendo con organizaciones de izquierda²¹. Ciertamente todo ello causaba malestar en los círculos militares, que habrían preferido apoyos disciplinados y no críticas manifiestas, lo que llevó inexorablemente a empezar a distinguir a los “rojos”, a los “subversivos” que existían al interior del clero. En 1972, en el contexto de una huelga magisterial nacional, y la activa participación de sacerdotes y religiosos, el gobierno quiso expulsar del país a varios de los extranjeros que integraban esos grupos, aunque luego de consultas con la jerarquía se decidió hacerlo solo con un francés y un español. Este episodio evidenció los límites de la relación entre ambas instituciones, que pronto atravesó momentos más delicados²².

La profundización de las fricciones, 1973-1978

Entre 1973 y 1975, hasta el golpe de estado contra Velasco, el régimen quedó atrapado entre organizaciones empresariales, los partidos de derecha, y los medios de comunicación que denunciaban infiltraciones comunistas, el estatismo de las reformas, y exigían el retorno de la democracia; y la presión de las organizaciones de izquierda – partidos, organizaciones sociales –, que exigían profundizar las reformas. En un contexto latinoamericano de Guerra Fría en el que, tras el golpe de Estado en Chile (1973), aumentaron las tensiones geopolíticas y las crecientes dictaduras militares de derecha en la región evidenciaron su aislamiento, el régimen optó por la represión y el escape hacia delante. La expropiación de la prensa escrita nacional (1974), el control del resto de medios y la persecución política fueron concebidos como soluciones, pero acrecentaron las divisiones al interior del régimen, entre un grupo de oficiales que deseaban profundizar ciertas reformas; otros, con el presidente, que propugnaban una profundización en la militarización de la sociedad, a través de organizaciones estatales con vocación monopólica – como un partido de la revolución –; y otros, que apelando a conceptos como defender la civilización occidental y cristiana²³, querían una dictadura militar anti comunista. Al final la caída de la Velasco fue la consecuencia de este deterioro interno (Pásara, 2019; Pease, 1986; Zapata, 2018).

La Conferencia Episcopal siguió, en general, apoyando al régimen. Ante la expropiación de los medios de prensa, bajo la promesa de transferirlos a organizaciones sindicales campesinas, intelectuales etc. – que a la larga no se cumplió –, en una declaración pública donde planteó que “el pensamiento de la Iglesia solo lo expresa...la Jerarquía Episcopal”, argumentó que el proceso político era de corte humanista, inspirado en el cristianismo, nacionalista y de participación plena, por lo que esperaban el traspaso efectivo de los medios a la sociedad organizada²⁴. También aprovechó para apoyar la regulación prometida a los contenidos para menores y adolescentes, y pidió se prohiba la difusión de publicidad pornográfica y otros contenidos propios de una sociedad de consumo

²⁰ Oiga, Lima, 5-II-1971, p. 14-16 y 38, 29-IX-1972, p. 14-16.

²¹ Por ejemplo, en 1972 fustigó la represión contra sindicalistas en las haciendas azucareras del norte, acusando a la burocracia de estropear la reforma agraria e impedir que sean los trabajadores los conductores de esta. Pedía al gobierno de Lima su intervención (Signos de Liberación, 1973, p. 102-104).

²² Por ejemplo, Artola representó a un sector castrense preocupado por el desorden social, convencido de la conducción militar de la sociedad. Sus problemas con Bambarén le llevaron a expresar que el obispo era un “rojo”. “Yo odio a los rojos, a los rojos con sotana” diría después (Armas, 1999, p. 537).

²³ Quienes mejor plantearon esta solución fueron los marinos, en especial el almirante Luis Vargas Caballero (Pease, 1986, p. 145; Tello, 1983, II, p. 167-208).

²⁴ Se sabe que el episcopado sostuvo reuniones con los generales Zavaleta, de SINAMOS, el ministro Ritcher Prada, y Graham, del COAP, oficina presidencial.

a combatir (Episcopado Peruano, 1977). Aunque, como advierte Cortázar, la jerarquía disminuyó sus pronunciamientos sobre temas políticos concretos (Cortázar, 1997). Al parecer, la coyuntura autoritaria en que terminaba el régimen, los recambios episcopales que empezaron a producirse, la conformación de un grupo no liberacionista que obtuvo puestos importantes en instancias de la Conferencia o que empezaron a mostrar sus reparos frente a dichas tendencias; y en general, un mayor cuidado en hablar de ciertos conceptos políticos, hay que tomarlos en cuenta (Armas, 1999). A nivel regional, en el seno del CELAM, la reunión ordinaria de Sucre (1972) y el ascenso de monseñor Alfonso López Trujillo fue clave en esta atmósfera igualmente, como a nivel de los nuncios lo fue el interés sobre reconducir el proceso de la Iglesia en América post Medellín (Dussel, 1993).

Por el contrario, la actitud de ONIS fue de intensa actividad durante estos años: apoyó la expropiación de la prensa sin mayores reparos, también esperanzado en su pronta entrega al pueblo, lo que permitiría el “acceso efectivo al poder” (Ramírez, 2014, p. 175). Dado que las huelgas se intensificaron, pues la situación económica, tras la crisis mundial de 1973 y los límites del modelo industrializador, se deterioró; aceleró la publicidad de pronunciamientos donde apoyó a los trabajadores, criticó las condiciones de pobreza, exigió radicalizar las reformas, mostrando su solidaridad. Lo hizo en 1975, frente a las invasiones de tierras en Andahuaylas, los saqueos en Lima que se produjeron el 5 de febrero, o frente a la deportación de personalidades de diferentes opciones políticas, poco antes de caer el régimen. Su acción, provocó también pronunciamientos regionales de sacerdotes en Lima, Ica, Trujillo, Puno o Arequipa, apoyando a las movilizaciones populares, expresando su solidaridad con sacerdotes cuestionados por las autoridades estatales, y mostrando su proyecto liberacionista (Armas, 1999)²⁵. Por su lado, con un tono moderado, el nuevo director de *El Comercio*, Héctor Cornejo Chávez, convirtió el medio en una tribuna del socialcristianismo, escribiendo en él Luna Victoria sobre la reforma educativa y apoyando al régimen.

La actitud de ONIS y otros clérigos preocuparon más al gobierno, siendo los arrestos contra algunos sacerdotes y laicos el rumbo que tomaron los acontecimientos. Pero también surgieron núcleos de expresión pública entre los clérigos, más en sintonía con la derecha política, que criticaron a ambos²⁶. En 1973, criticaron la propiedad social y la expropiación de las empresas pesqueras, en nombre de la “civilización occidental y cristiana” y la defensa de la propiedad privada, denunciando la infiltración comunista en el Estado. Se comenzó a utilizar parroquias y colegios de clase media o alta, según algunos (Signos [...], 1973). Así que cuando se produjo la expropiación de medios, en 1974, se enfrentaron a la actitud entusiasta de ONIS, de allí que la Conferencia advirtiera sobre quién era la voz “autorizada” para hablar del hecho.

En todo caso la Conferencia se abocó a iniciar, en los últimos días de Velasco, una discusión en la línea de las preocupaciones eclesiales globales: el control demográfico. Ya el papa Pablo VI había establecido doctrina en la encíclica *Humanae Vitae* (1968), como se dijo, acogido por un documento del episcopado peruano en la materia del mismo año, y la Iglesia comenzó a cuestionar la política demográfica de control de la natalidad o el aborto que se promovían en los países en vías de desarrollo. ONIS en 1969 manifestó reparos a la encíclica, y en su carta ya aludida, el nuncio Carbone la denunció por sus implicancias contra el magisterio. Pero ante un gobierno en crisis, necesitado de urgente préstamos internacionales, particularmente de los organismos de ayuda al desarrollo, en enero de 1974, el episcopado se pronunció planteando: “Nos preocupa la forma

²⁵ En general, la posición estos sacerdotes no va a implicar fricciones con sus obispos, como fue característico en otros países, pues donde trabajaban (Sur Andino, Lima, etc.) sus prelados, con sus matices, mostraban simpatías por esta reflexión teológica.

²⁶ En 1972 Joaquín Díez, del Opus Dei, en un artículo periodístico, alertó sobre el reduccionismo social de no entender plenamente el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. *El Correo*, 21-VI-1972. Igualmente, el sacerdote Eutiquiano Saldón, al ser consultado por la Conferencia Episcopal sobre el punto, en 1972, mostró los riesgos marxistas, publicando luego su parecer (Saldón, 1986, p. 3).

como se viene haciendo en el Perú cierta campaña denominada ‘Planificación Familiar’ [...] que afectan negativamente a la familia... el control de nacimientos” (Episcopado Peruano, 1977, p. 217). En marzo, en un documento sobre Familia y Población, volvería a reflexionar sobre este tema (Episcopado Peruano, 1977). Se había abierto, así, la discusión un tema sensible que, en el país, se desarrollará por décadas.

De modo que la caída de Velasco, en agosto de 1975, encontró a las relaciones Iglesia-Estado transitando por caminos complejos. El régimen fue sucedido por otro presidido por el general Remigio Morales Bermúdez (1975-1980), hasta entonces primer ministro. Se inició la llamada Segunda Fase del Gobierno Revolucionario. Este, en los primeros meses, dio indicios de querer “profundizar” las reformas. Sin embargo, en un constante deterioro económico, pronto comenzó un difícil tránsito entre la presión de sectores castrenses y grupos sociales por elecciones democráticas y represión, sectores militares que presionaban hacia la izquierda, y las exigencias propias de las organizaciones populares. Intentando romper el cerco, a fines de 1975 el gobierno solicitó al episcopado peruano un análisis de la situación social y su visión sobre la participación política. Este encargó a la CEAS un documento, y en él se criticó la visión corporativa de unidad de Iglesia y Estado (la Cristiandad), y se abogó por una visión de liberación en que Dios actúa, de modo que el binomio Fuerza Armada-Pueblo permita el traslado del poder al segundo, un pueblo organizado desde abajo – se pensaba en organizaciones populares –, para hacer realidad la democracia de participación plena, evitando que a las organizaciones se les reprima, pues eso implicaría marchar al totalitarismo, “que legitiman su existencia con motivos religiosos y etiquetas cristianas”, cometiendo atentados a los derechos humanos (Episcopado Peruano, 1977, p. 386).

Al parecer, este documento generó más debates eclesiales internos, con posiciones encontradas entre sacerdotes de tendencias liberacionistas y sus críticos, lo que llevó en diciembre de 1975 al cardenal Landázuri a marcar distancia entre unos y otros, cuestionó a los primeros por concebir a la Iglesia como un movimiento social, y a los segundos por no comprender la coherencia de los documentos eclesiales (Episcopado Peruano, 1977).

Durante todo el año 1976 la situación económica se volvió más compleja, con una alta inflación y recrudescimiento de huelgas y represiones, motivando que, en uno de esos episodios, Bambarén se dirigiera al gobierno para pedir explicaciones por la desaparición de dirigentes sindicales y políticos (Klaiber, 1980). En julio de 1976 una violenta y frustrada rebelión militar condujo a la purga de militares reformistas, allanando el camino para el régimen en su giro político. La convulsión social de esos meses llevó igualmente en octubre de 1976 a los obispos, reunidos en asamblea, a emitir unas reflexiones generales, donde tras justificarse en no intervenir en política, recordaron los principios comunitarios y solidarios del cristianismo, abogando por la paz y la superación de la crisis (Episcopado Peruano, 1977). La política demográfica, pendiente, recrudesció sin embargo como debate. El gobierno había aprobado unos lineamientos en la materia, con apoyo de la jerarquía eclesiástica, pero en los medios de prensa y en sectores del ministerio de Salud esperaban que esto permitiera un acceso a la información para las parejas y el uso de métodos anticonceptivos, bajo promoción del Estado²⁷. En enero de 1977 el episcopado publicó una declaración, rechazando la posibilidad de ese tipo de acciones, promoviendo la llamada Paternidad Responsable desde una óptica cristiana, en particular los métodos naturales, y concordando con los Lineamientos, no obstante, advirtió que los ejecutores podían alejarse de estas ideas promoviendo los anticonceptivos, su valoración como “medicamentos básicos”, la promoción del control demográfico, e incluso el aborto o la esterilización (Episcopado Peruano, 1977). Deseoso el gobierno, de no abrir un frente político innecesario, frenó cualquier progresión en la materia.

²⁷ La Prensa, Lima, 6-1-1977.

Los primeros meses de 1977 fueron de continuidad de huelgas y movilizaciones sociales. Con ocasión de la conmemoración del 1 de Mayo, mons. J.C. Burcke, obispo de Chimbote, llamó la atención sobre la agudización de la situación económica y el desempleo, pidiendo un compromiso solidario, pues el amor de Cristo era de “compromiso y solidaria responsabilidad con el oprimido, el explotado, el que sufre”²⁸. El cardenal Landázuri y otros obispos también hablaron de la “unión de los peruanos” para salir de la crisis, adoptando sin duda una posición de diálogo. Sin embargo, en la zona industrial de Lima, Vitarte, en junio de 1976, una *huelga* obrera recibió el apoyo de la población y en especial de los miembros de la parroquia local, señalando el posible rumbo de los acontecimientos. Efectivamente, cohesionado en apariencia el gobierno, en ese mes se realizó un enorme ajuste económico, que disparó los precios e hizo caer los salarios, anunciando una salida ortodoxa a la crisis. Pero provocó una violenta reacción ciudadana, graficada en diversas protestas y en el paro nacional de 19 de julio, convocada por las centrales sindicales, que sacudió al país en medio de muertos, heridos y masivas detenciones. Fue el desenlace de un cúmulo de frustraciones, donde se pudo notar la importancia de las organizaciones sindicales, barriales o regionales, con un fuerte protagonismo de la izquierda política, pero ante todo fue la protesta espontánea de la población frente a la crisis. Esta masificación se trasladó al interior de la Iglesia. Las comunidades de base, los grupos de parroquias urbano-marginales, los miembros de la UNEC, JOC, pastoralistas, animadores de la sierra, selva, partes también de esa población, participaron en los acontecimientos. Como los sacerdotes de parroquias o algunos prelados, a través de sus intervenciones²⁹.

Landázuri habló de la unión de los peruanos para salir adelante, aunque la posición de los obispos del Sur Andino (Cusco, Juli, Sicuani, Ayaviri, Puno), el 10 de Julio, fue más bien de apoyo a las protestas, pues expresaban “su rechazo a una situación injusta” (Signos [...], 1978, p. 39)³⁰. Pero el episcopado intervino solidariamente cuando un decreto, a raíz del paro, autorizó despidos buscando deshacerse de los dirigentes. El 27 de julio los obispos, en una carta al presidente Morales Bermúdez, cuestionaron el documento. Intervenciones del cardenal y del Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal, llevaron a reincorporaciones individuales, a fines del verano de 1978.

El paro precipitó que el gobierno acepte una salida política: el tránsito, en un plan de tres años (1977-1980), a la democracia. De todas maneras, la estabilización económica tardó hasta 1978, cuando nuevos ajustes económicos redujeron más los ingresos salariales de la población. Lo cual mantuvo viva la ola de protestas. Ante un ajuste en abril, hubo un nuevo paro nacional en mayo. Se volvió a repetir la participación de instancias de base de la Iglesia³¹. Intervinieron también diversos prelados: el obispo de Chimbote reflexionó sobre la huelga siderúrgica en su ciudad, el obispo de Ica intercedió por la detención de religiosos en su diócesis, el de Huancavelica protestó por la represión desmedida en su localidad, el de Tacna analizó la huelga minera de Ilo (Armas, 1999). Todos

²⁸ Páginas, Lima, junio 1977, p. 16.

²⁹ El paro, en el cono Norte de Lima, Comas y el Ermitaño, provocó muertos. Los grupos parroquiales participaron en la protesta: “Dios manifiesta a los pobres su predilección; por eso un orden será justo si atiende prioritariamente a los pobres y sus graves necesidades. Será injusto si es a costa del pueblo” Páginas, Setiembre 1977, p. 56. En el cono sur, o en la carretera central, gentes de parroquias también participaron, así como muchos sacerdotes prestaron los templos como refugio a los perseguidos. En el obispado de Cajamarca (norte del Perú), hubo muchas detenciones de agentes pastorales y otros grupos parroquiales, acusados de agitadores, mientras las autoridades recelaron del obispo Dammert (Mujica, 2005, p. 264).

³⁰ El movimiento ONIS emitirá el comunicado “Al Pueblo en lucha por sus derechos”, denunciando las violaciones de derechos humanos ocurridas en todo el país y planteando: “hoy más que nunca debemos, en la lucha, fortalecer las organizaciones autónomas... salir al encuentro de los que vacilan y dudan, y ser -como lo exigía Mariátegui- de aquellos que afirman y creen” (Signos de Lucha y Esperanza, 1978, p. 89).

³¹ En Lima, en El Agustino, Carretera Central o San Juan, las comunidades de reflexión cristiana dieron su aliento a “todos los que luchan por la justicia”. Los sacerdotes, religiosos y laicos de la Vicaría V de Lima emitieron un comunicado de solidaridad con profesores en huelga. En el Sur Andino, obispos, religiosos y laicos se pronunciaron por el magisterio en huelga. En la selva, los grupos laicos, emitieron también su mensaje, esta vez de apoyo a los campesinos: “Sabemos que la causa de los pobres triunfará porque el Señor lucha con ellos”. El movimiento ONIS, mucho más lejos emitirá el comunicado “Del Hombre a la lucha”, recordando las largas luchas de sindicatos y trabajadores, las huelgas de hambre, y anunciando que la “gran tarea sigue siendo acabar con la situación de hambre y muerte y construir una sociedad donde la vida sea posible y plena para todos” (Armas, 1999, p. 541-542).

personajes diversos, de variada posición en lo político, pero unidos por una sola preocupación ante la convulsión evidente. Sin embargo, para ciertos medios de comunicación esa preocupación por las huelgas, o las intervenciones de Landázuri o Bambarén, eran actitudes anti empresariales³². En general, mostraron que todos los religiosos con algún sentido social eran liberacionistas, “rojos”³³.

En todos estos acontecimientos, el gobierno realizó diversas detenciones de laicos, integrantes de grupos de base, pero se cuidó de no involucrar en lo posible a los sacerdotes. Además, los militares cultivaron buenas relaciones con Landázuri, convertido en un interlocutor válido. El apoyo al diálogo de él y parte de la jerarquía fue importante, más allá de ciertas críticas surgidas en la opinión pública. Por otro lado, cabe recordar que, en el contexto de la política pontificia y del CELAM, los obispos cuidaron algunas de sus opiniones, aparte del propio decantamiento entre ellos, con nuevos miembros, partidarios de alejarse de algunas posiciones extremas.

Finalmente, los permanentes ajustes económicos y los constantes paros nacionales (en 1979 o 1980), generaron un creciente cansancio ciudadano, tanto como la represión selectiva, y la apertura del nuevo proceso político: elecciones a la asamblea constituyente en 1978 y luego la campaña para las elecciones generales, entre 1979 y 1980, provocaron una descomprensión política y canalizaron las aspiraciones partidarias (Romero, 1989). También en el clero se notaron las transformaciones: la jerarquía dejó de hacer pronunciamientos sociales conjuntos, y si bien los obispos del Sur Andino y algunos otros todavía lo harán, lo harían más bien por el carácter regional de sus discursos. La coyuntura pasó y las voces que quedaron fueron de una posición liberacionista clara, o con planteamientos pastorales precisos (como las pastorales regionales)³⁴. Lo mismo podría decirse de las organizaciones de base, en donde si bien no cesaron en su solidaridad, esta se redujo a la propia opción liberacionista o se combinó con luchas concretas (en los asentamientos humanos: por luz, agua, salud, etc.)³⁵. 1979 es el año de la conferencia del episcopado latinoamericano en Puebla (1979), que supuso una reducción de la incidencia liberacionista, en un contexto de la cada vez mayor preocupación del papa Juan Pablo II por la región.

Diálogo y unidad: la Constitución de 1979 y el Acuerdo de 1980

Los hechos aludidos otorgaron a la Iglesia, a través de Landázuri y la Conferencia Episcopal, un rol de intermediador social nuevo, distinto al que había ejercido en el pasado. Un papel partícipe en la resolución de la conflictividad social que el Estado – particularmente los ministros del Interior – valoró. Es cierto que la CEAS y parte del clero asumieron un compromiso por los derechos humanos novedoso, que podría no gustar a muchos militares, pero el rol intermediador como apaciguador de conflictos fue destacable. Los propios dirigentes sindicales o los dirigentes de la izquierda política lo entendieron. Por ejemplo, en las largas huelgas magisteriales, entre mayo y julio de 1978 y entre junio a setiembre de 1979, se acudió a la Iglesia para asumir su rol de facilitador en el diálogo entre el sindicato de maestros y el Estado (Klaiber, 1987). Lo mismo ocurrió en otros conflictos sociales. Tanto en Lima, como en los obispados del interior del país, este desempeño pasó a ser una función social casi natural en la labor del prelado local.

³² Opinión Libre, Lima, 7-IV-1977.

³³ Ciertos medios, grupos católicos conservadores y otros denunciaban un lenguaje –“reforma”, “injusticia”– que ahora sonaba a subversivo, y los tildaban de “rojos” o “velasquistas”, sin distinguir entre los que mostraban su preocupación por las víctimas de la crisis (Cortázar, 1997; Romero, 1987). Un caso similar ocurrió al interior de los colegios católicos, debido a la reforma educativa (Klaiber, 1987, p. 38-42).

³⁴ Con una posición liberacionista clara o con planteamientos pastorales precisos, como en la posición de los obispos de Cajamarca, Ucayali, Huaraz o Piura (Armas, 1999, p. 544).

³⁵ Véase el duro documento de los obispos del Sur Andino en 1978 o la declaración de los obispos de la selva en 1980 (Signos[...], 1983, p. 53-55 y 251-268). También (Gallego, 1994). Por otro lado, ONIS desaparece en 1980, aunque no la opción que representó.

Más allá de la continuidad de la ritualidad en las ceremonias castrenses y civiles donde la Iglesia estaba presente, y que fueron muy continuas en estos años, su papel como agente de intermediación se consolidaría como un atributo durante décadas³⁶. Además, como se ha observado, el gobierno consultaba de manera recurrente a la jerarquía su opinión en ciertos temas. En sintonía con ello, durante los años de los gobiernos de Velasco y Morales Bermúdez no se registraron mayores dificultades en los nombramientos de los nuevos obispos por parte del presidente, pues básicamente seguía en gran medida las recomendaciones del nuncio apostólico. De modo que hacia 1979 tanto el presidente -ex alumno del colegio Recoleta de los Sagrados Corazones- como el primer ministro Pedro Ritcher Prada (1979-1980), hermano del arzobispo de Ayacucho, estaban llanos a los pedidos más amplios de la jerarquía. Y esta, imbuida del clima global del catolicismo por la separación entre la Iglesia y el Estado - expuesta muy bien en la doctrina post conciliar-, la consideraba esencial³⁷. Los hechos habían demostrado la profunda transformación social del país, así como dentro de la Iglesia las viejas ideas corporativas habían perdido terreno, como se ha visto - recuérdese la Carta de 330 sacerdotes en 1969 o el documento de la CEAS en 1975. El fracaso del proyecto militar naufragó este último esfuerzo en la materia, y el triunfo de las ideas democráticas liberales se imponía. A pesar del respeto de las organizaciones de izquierda y centroderecha a la Iglesia, las ideas de secularización social apuntaban a que pronto en el país el final del patronato y de la unión de Iglesia-Estado serían puestos al debate.

La Iglesia se adelantó a los acontecimientos. Un primer hecho significativo ocurrió durante los trabajos de la Asamblea Constituyente, reunida desde 1978, que dio al país una nueva Constitución (1979) y que entró en vigencia en 1980. La asamblea estuvo políticamente dividida en tres grandes bloques: el APRA, el Partido Popular Cristiano-PPC, y distintas organizaciones de izquierda, que fueron la novedad. La cercanía de la jerarquía con los dirigentes pepecistas (viejos democristianos) y con el líder del APRA, Víctor Raúl Haya de la Torre, permitió que en la Constitución el artículo sobre religión dijera “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 Peru. Le presta su colaboración. El Estado puede también establecer formas de colaboración con otras confesiones” (Constitución, 1979, art. 86). Se ha sostenido que dicho artículo fue negociado previamente con los obispos. En todo caso, con su inclusión en la Constitución se puso fin al Estado confesional y al régimen del patronato, aunque se mantuvo una posición privilegiada para la Iglesia católica. Como había que concretar esta disposición (dar un ley regulatoria), y como de seguro el congreso democrático, a partir del 28 de julio de 1980 (en mayo se habían producido las elecciones generales), con participación de las fuerzas de izquierdas y en un debate público amplio, discutiría sobre la materia, el nuncio Mario Tagliaferri y Landázuri se adelantaron de nuevo. Negociaron con el gobierno militar un Acuerdo entre el Estado y el Vaticano, que se fue firmado poco días antes que este entregara el poder al nuevo gobierno electo (Arce, 2007; Landázuri, 1994). Este Acuerdo le permitió conservar a la Iglesia el monopolio en la educación religiosa en centros públicos, servicios varios en las otras dependencias estatales, exoneraciones tributarias, y subvenciones a cuenta del presupuesto nacional para el personal eclesiástico (Huaco, 2005; Perú, 1980; Ruda, 2000). Así pues, al terminar el régimen y el patronato, la influencia eclesiástica continuó siendo enorme en el aparato estatal.

³⁶ Por ello, cuando años después hubo encuestas nacionales, la institución más valorada de manera continua fue la Iglesia católica.

³⁷ La doctrina sobre relación con el Estado, no solo se amparaba en *Dignitatis Humanae* (1965), sino en la experiencia compleja con los países socialistas, la realidad de la diversidad religiosa, o las nuevas relaciones políticas con los países del tercer mundo, además de la necesidad de propiciar acuerdos que garanticen la separación pero que permitan a la Iglesia seguir influyendo en las políticas públicas (Martín 2016, p. 192-197; Soler 1993, p. 221-300).

Conclusión

Según el censo nacional de 1972, el 96.4 % de la población se identificaba como católica y el 2.5 % como evangélica. Para 1981, las cifras habían cambiado: 89.1 % se declaraba católica, 4.94 % evangélica y un 5.77 % no especificó ninguna preferencia religiosa. Durante la década de 1970, las denominaciones evangélicas crecieron progresivamente, al igual que el número de personas que no se identificaban con ninguna creencia. Este fenómeno respondía, sin duda, a las transformaciones sociales experimentadas en el país: aceleración del crecimiento demográfico, urbanización, mayor participación pública, masificación de la izquierda -expresada en su creciente participación política-, así como también por la acción de las iglesias evangélicas³⁸. Pero también respondió al cambio interno del catolicismo y la Iglesia en el Perú, y al propio comportamiento del Estado.

En este artículo nos propusimos como objetivos analizar las fricciones y las causas que se produjeron en la relación cordial y de carácter corporativo que existió entre el Estado y la Iglesia durante décadas. Describimos las tensiones, que involucraron al inicio a ciertos prelados -como Bambarén- pero que sobre todo estuvieron centrados en algunos grupos de sacerdotes, y conforme transcurrieron los años, en diversos sectores de base de la Iglesia. Analizamos que tuvo que ver con los propios cambios pastorales y teológicos, que sacudió a la Iglesia en esos años a nivel local y global, y que permitió entre algunos nuevos compromisos sociales; pero también tuvo que ver con la propia dinámica socioeconómica y política que transitó el país, que llevó a violentas crisis económicas y crecientes protestas donde la posición de los actores católicos fue variando; e igualmente tuvo relación con el proyecto corporativo militar, que inicialmente consiguió apoyo eclesial, particularmente jerárquico, recreando la vieja alianza entre cuerpos, pero que pronto derivó en una posición autoritaria y con ella surgió la crítica a este reformismo de estado. Fue interesante apreciar que la crisis entre ambas instituciones no solo se dio por la crítica de ciertos segmentos -las organizaciones intermedias católicas- frente a la crisis económica o política, algo que algunos habían ya visualizado (Cortázar (1997)); sino que también se produjo producto de una crítica al orden corporativo militar, bajo el amparo de la nueva doctrina postconciliar, cuyo mejor ejemplo lo hizo la CEAS al cuestionar la llamada *Cristiandad*.

Por otro lado, otro objetivo del estudio fue distinguir entre aquellos actores que tensionaron las relaciones y quiénes mantuvieron sus roles tradicionales. Como ya lo expresaron Maloney (1978) y Pásara (1986), hubo buenas relaciones entre los militares y la jerarquía, con beneficios mutuos, aunque esto último algunos lo han soslayado, tratando de remarcar los ciertos reparos que sostuvo la jerarquía durante el gobierno de Velasco³⁹. Sin embargo, hemos mostrado que, por lo menos hasta 1973, hubo confluencia de pareceres. Luego, por razones que especificamos a lo largo del texto, la jerarquía pasó en algunos casos a la crítica y en la mayoría de los casos a la colaboración bajo nuevos términos. En la época del gobierno de Morales Bermúdez hubo una mayor implicación de los obispos frente la situación socioeconómica, aunque no tanto una crítica unánime como cree Cortázar (1997), pues esta fue bastante sectorizada y tampoco por ella se alcanzó exclusivamente niveles de autonomía respecto al Estado y los poderes fácticos, como cree Romero (1987). En general, con Landázuri a la cabeza, la jerarquía pasó a desempeñar un rol de intermediador en la resolución de conflictos, y por cierto que frente a un gobierno débil y en transición adquirió un rol moral superior que aumentó su prestigio. Esto permitió un desacople fácil, con privilegios, para la Iglesia respecto del Estado, entre 1979 y 1980, con los cambios jurídicos que se produjeron, lo que

³⁸ Armas (1999); Marzal (2000).

³⁹ Véase Klaiher (1980; 1988).

nos permite entender que la autonomía se consiguió efectivamente, pero por múltiples caminos. Así, las tensiones quedaron circunscritas a ciertos grupos eclesiales, por las coyunturas de la crisis política y económica entre 1973 y 1978, que luego disminuyó y que no impidió la mantención de las cordiales relaciones institucionales.

De esta manera, en 1980 la Iglesia y el Estado ingresaron al periodo democrático en nuevos términos relacionales, acompañados de una sociedad que también había experimentado profundas transformaciones. La antigua alianza de carácter corporativo quedó atrás, aunque muchos privilegios se mantuvieron y ciertas ceremonias y rituales continuaron vigentes. En el nuevo contexto democrático, no obstante, emergieron rápidamente, en una esfera pública profundamente modificada, constantes tensiones y debates entre los gobiernos, grupos de la sociedad civil y otras expresiones ciudadanas con la jerarquía eclesiástica. Estos conflictos giraron en torno a temas sensibles y recurrentes, como los derechos humanos, la violencia y la pacificación nacional, la planificación familiar y cuestiones relacionadas con la sexualidad, lo que reveló el creciente distanciamiento entre la Iglesia y diversos actores sociales y políticos.

Referencias

- Alba, J. *La Iglesia en América Latina: motor o freno al desarrollo*. 1970. (Tesis de Licenciatura) - Universidad de Lovaina, Lovaina, 1970.
- Andes, S.; Young, J. (ed.). *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*. Washington: Catholic University of America Press, 2016.
- Ara, J. *La construcción de la Acción Católica en el Perú*. Lima: PUCP, 2019.
- Arce, R. Contexto histórico-jurídico de las relaciones Iglesia-Estado Peruano entre 1960 y 1980. In: Ruda, J. J. et. al. *Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano: reflexiones y ponencias*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2007. p. 103-117.
- Armas, F. Favoreciendo el retroceso de la secularización: catolicismo corporativo y Estado en el Perú, 1920-1945. *Anuario de Historia de América Latina*, v. 61, p. 9-46, 2024. Doi: <https://doi.org/10.18716/ojs/jbla.61.2226>.
- Armas, F. Iglesia, sociedad y política de 1950 a nuestros días: un esquema de interpretación histórica. In: Armas, F. (comp.). *La construcción de la Iglesia en los andes*. Lima: PUCP, 1999. p. 523-562.
- Armas, F. Pío XII en los Andes: recepción de una figura entre los católicos peruanos. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 33, 2023. Doi: <https://doi.org/10.15581/007.33.006>.
- Armas, F. Political Action of the Catholic Hierarchy and the Use of Religion in Political Organizations (Peru, 1920–2021): Evidence and Long-Term Analysis. *Religions*, v. 13, n. 861, 2022. Doi: <https://doi.org/10.3390/rel13090861>.
- Arróspide, C. *Apuntes sobre el apostolado laico en el Perú en las primeras décadas del siglo*. Lima: [s. n], 1977.
- Baella, A. *El poder invisible*. Lima: Editorial Andina, 1976.
- Chatelan, O. (ed.). *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste?: des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XXe siècle*. Nancy: Arbre bleu, 2020.
- Chávez, H. *Socialcristianismo y revolución peruana*. Lima: Ediciones Andinas, 1975.
- Concilio Nacional Evangélico del Perú. *Asamblea: informe Anual de la Asamblea del Concilio Nacional Evangélico del Perú*. 28., 1968. Huampaní: Conep, 1968.
- Congreso Internacional de la Democracia Cristiana, 5., 1959, Lima. *Anales* [...]. Lima: Editorial Universitaria, 1959.
- Constitución. *Constitución Política del Perú, 1979*. Disponible en: <https://www.congreso.gob.pe/Docs/sites/webs/quipu/constitu/1979.htm>. Acceso en: 1 mar. 2024.

- Contreras, C.; Cueto, M. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2007.
- Correa, S. El corporativismo como expresión política del socialcristianismo. *Teología y vida*, v. 49, n. 3, p. 467-481, 2008.
- Cortázar, J.C. *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*. Lima: PUCP; IBC, 1997.
- Cotler, J. *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: IEP, 1986.
- Cubas, R. *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884–1935): faith, workers, and race before liberation theology*. Leiden & Boston: Brill, 2018.
- Cummings, K. S.; Matovina, T.; Orsi, R. A. (ed.). *Catholics in the Vatican II Era: local histories of a global event*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Dussel, E. *La Iglesia latinoamericana de Sucre a Santo Domingo*. Asunción: Cehila-Conferpar, 1993.
- Documentos del episcopado: La Pastoral Conciliar *en el Perú *en la Iglesia 1968-1977 Fajardo, J.C. *Organización y participación política en el Perú, antes y durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado*. Lima: Editorial universitaria, 2009.
- Fitzgerald, E.V.K. *La economía política del Perú 1956-1978: desarrollo económico y reestructuración del capital*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981.
- Gallego, A. (ed.). *La señal de cada momento: documentos de los obispos del Sur Andino 1969-1994*. Instituto de Pastoral Andina, 1994.
- García, P. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1991.
- Huaco, M. *Derecho de religión: el principio y derecho de libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano*. Lima: UNMSM; UPEU, 2005.
- Jo, Y.-H. *Sacerdotes y transformación social en el Perú (1968-1975)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Klaiber, J. *La Iglesia en el Perú*. Lima: PUCP, 1988.
- Klaiber, J. *La pugna sobre la educación privada en el Perú, 1968-1980: un aspecto del debate interno en la Iglesia Católica*. *Apuntes*, n. 20, p. 33-52, 1987.
- Klaiber, J. *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976*. Lima: Universidad del Pacífico, 1980.
- Klarén, P. *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: IEP, 2004.
- Landázuri, J. *Recuerdos de un pastor al servicio de su pueblo*. Lima: Banco Interandino, 1994.
- Macaulay, M. *Ideological change and internal cleavages in the Peruvian church: change, status quo and the priest: The case of ONIS*. Universidad de Notre Dame, 1972.
- Maloney, T. J. *The Catholic Church and the Peruvian Revolution: Resource Exchange in the Authoritarian Setting*. 1978. Thesis (Doctorate in History) - University of Texas, Austin, 1978.
- Martín, J. Opción pacticia y libertad religiosa institucional. *Anuario de Derecho Canónico*, n. 5, p. 189-206, 2016.
- Marzal, M. Categorías y números en la religión del Perú hoy. In: Marzal, M.; Romero, C.; Sánchez, J. (ed). *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: PUCP, 2000. p. 21-55.
- Masterson, D. *Fuerza armada y sociedad en el Perú moderno: un estudio sobre relaciones civiles militares 1930-2000*. Lima: Instituto de Estudios Políticos y Estratégicos, 2001.
- Mujica, L. *Poncho y sonbrero, alforja y bastón: La Iglesia de Cajamarca: 1962-1992*. Lima: IBC; Juan XXIII; CEP, 2005.
- Odría, M. Discurso del presidente de la República en la clausura del Congreso. *El Amigo del Clero*, n. 1556-1558, p. 16-19, 1955.
- Odría, M. Mensaje del presidente del Perú, general de división Manuel A. Odría Amoretti al Congreso Nacional, el 28 de julio de 1952, 1952. Disponible en: https://www.congreso.gob.pe/participacion/museo/congreso/mensajes/mensaje_nacion_congreso_27_julio_1952. Acceso en: 1 mar. 2024.

- Paredes, J. Jorge Luis Bustamante y Rivero y Ernesto Alayza Grundy y los inicios de la Democracia Cristiana en el Perú. In: Armas, F. et al. (ed). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: IRA; PUCP, 2008. p. 329-341.
- Pásara, L. *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*. Lima: Ediciones El Virrey, 1986.
- Pásara, L. *Velasco, el fracaso de una revolución autoritaria*. Lima: PUCP, 2019.
- Pease, H. *El ocaso del poder oligárquico*. Lima: DESCO, 1986.
- Peru. Instituto Nacional de Planificación. Dirección Nacional de Estadística y Censos. *VI Censo Nacional de Población*. Tomo II. Lima: Instituto Nacional de Planificación, 1965.
- Perú. Ministerio de Educación. *Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú*. Ministerio de Educación: Ciudad de Lima, 1980. Disponible en: https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/104805/_23211_-_16-10-2012_11_59_18_-_DECRETO_LEY_23211.pdf. Acceso en: 1 mar. 2024.
- Prado, M. *Mensaje del presidente constitucional del Perú, doctor Manuel Pardo y Ugarteche, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1961, 1961*. Disponible en: https://www.congreso.gob.pe/participacion/museo/congreso/mensajes/mensaje_nacion_congreso_28_julio_1961. Acceso en: 1 mar. 2024.
- Primera Semanal Social: Exigencias sociales del catolicismo en el Perú, 1., 1959, Lima: Secretaria General de Episcopado del Perú, 1959.
- Ramírez, J. *Movimiento sacerdotal ONIS: la Iglesia en el Perú ante las demandas de justicia social 1968-1975*. Lima: UNMSM, 2014.
- Rey de Castro, J. (ed.). *Testimonio de una generación: los socialcristianos*. Lima: Universidad del Pacífico, 1985.
- Romero, C. *Iglesia en el Perú: Compromiso y renovación (1958-1984)*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1987.
- Romero, C. Iglesia y proyecto social en el Perú. *Páginas*, n. 96, p. 15-31, 1989.
- Ruda, J. J. Relaciones Iglesia-Estado: reflexiones sobre su marco jurídico. In: Marzal, M., Romero, C., Sánchez, J. *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: PUCP, 2000. p. 59-86.
- Saldón, E. En defensa de la verdad. *Antología de Textos*, n. 1, p. 2-4, 1986.
- Signos de Liberación: testimonios de la Iglesia en América Latina 1969-1973. Lima: CEP, 1973.
- Signos de Lucha y Esperanza: testimonios de la Iglesia en América Latina, 1973-1978. Lima: CEP, 1978.
- Signos de Renovación: recopilación de documentos postconciliares de la Iglesia en América Latina. Lima: CEAS, 1969.
- Signos de Vida y Fidelidad: testimonios de la Iglesia en América Latina, 1978-1982. Lima: CEP, 1983.
- Soler, C. *Iglesia y Estado: la incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho Público Externo*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1993.
- Stepan, A. *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*. New Jersey: Princeton University Press, 1978.
- Tello, M. P. *Golpe o revolución?: hablan los militares del 68*. Lima: Ediciones Sagsa, 1983. v. 2.
- Thorp, R.; Bertram, G. *Perú: 1890-1977: Crecimiento y políticas en una economía abierta*. Lima: Universidad del Pacífico, 2013.
- Toche, E. *Guerra y Democracia: los militares peruanos y la construcción nacional*. Lima: CLACSO; DESCO, 2008.
- Velasco, J. *Velasco: La voz de la Revolución: discursos del Presidente de la República General de División Juan Velasco Alvarado 1968-1970*. Lima: Peisa, 1972.
- Zapata, A. *La caída de Velasco: lucha política y crisis del régimen*. Lima: Taurus, 2018.