

¿UN *KULTURKAMPF* EN EL MUNDO HIPÁNICO? (2)

EL GRAN EMPATE: REFLEXIONES SOBRE LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO CRIOLLO EN EL PERÚ REPUBLICANO

THE BIG DRAW: REFLECTIONS ON THE RELATIONS BETWEEN CHURCH AND CREOLE STATE IN REPUBLICAN PERU

CÉSAR FÉLIX SÁNCHEZ MARTÍNEZ
Sociedad Peruana de Historia

RESUMEN. En el presente ensayo, el autor reflexiona sobre las relaciones entre Iglesia y Estado en el Perú independiente. A diferencia de experiencias semejantes en Iberoamérica, la *Kulturkampf* en el país andino, al margen de algunos episodios esporádicos de crisis, se caracterizó por una suerte matrimonio de conveniencia, no exento de tensiones domésticas, entre un estado débil y una iglesia languideciente pero provista de cierto *savoir faire* multiseccular legitimador, con el horizonte de una inevitable, aunque a veces demorada, secularización. En un acápite final, se intentará hacer una fenomenología cultural del presente estado de la «guerra cultural» en el Perú contemporáneo.

PALABRAS CLAVE. Iglesia y Estado en Hispanoamérica. Secularización. Guerras Culturales. Perú republicano.

ABSTRACT. In this essay, the author provides a reflection about Church and State relations in Independent Peru. In contrast with similar regional experiences the peruvian *Kulturkampf*, besides some crisis, was marked by a sort of convenience marriage, not without tensions, between a weak State and a languishing Church, quite experienced as a legitimizing factor, in the background of a delayed –but unavoidable– secularization process. At the final chapter, the author will attempt a phenomenical approach to the present «cultural wars» in Peru.

KEY WORDS. Church and State in Latin America. Secularization. Cultural Wars. Perú.

1. Introducción: el panorama historiográfico

«Nunca ha habido en el Perú, por lo demás, una extrema beligerancia anticlerical. No se ha producido la expulsión de órdenes y congregaciones, salvo el caso de los jesuitas en 1856 aunque luego tuvo lugar su regreso. Tampoco se ha ensayado la desamortización radical de los bienes eclesiásticos ni la creación de una nueva Iglesia cismática. La historia peruana tampoco registra asesinatos en masa de obispos, curas o monjas, ni la expulsión de Nuncios Apostólicos»¹. Así reflexionaba Jorge Basadre, el historiador clásico de la república peruana sobre la singularidad peruana en lo que respecta a las dimensiones más intensas en las complejas relaciones entre Iglesia y Estado que caracterizaron al siglo XIX y e inicios del XX en Hispanoamérica.

Desde 1968 hasta nuestros días, esta interpretación –casi canónica– ha sufrido interesantes matizaciones, fundamentalmente a partir del estudio de Jeffrey Klaiber S.J.², del libro imprescindible de Pilar

1. Jorge BASADRE, *Historia de la república del Perú*, 6ª ed., Lima, Editorial Universitaria, 1968, p. 317.

2. Jeffrey KLAIBER, S.J., *La Iglesia en el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.

García Jordán³ y de los varios trabajos de Fernando Armas Asín⁴, quien ha acabado por convertirse en el principal historiador –sino el primero– en abordar tanto desde una perspectiva socioeconómica como de las mentalidades este tema, muchas veces ignorado tanto por sectores ideologizados, dispuestos siempre a ignorar todo lo eclesiástico, como por corifeos de armonías imaginarias⁵.

Teniendo en cuenta en algunos puntos de este panorama historiográfico es que procuraremos ensayar en los siguientes acápites unas breves reflexiones sobre la *Kulturkampf* peruana, ese proceso

3. Pilar GARCÍA JORDÁN, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo. 1821-1919*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991. El libro, monumental en cuanto a su uso de fuentes primarias, adolece sin embargo de una radical falta de empatía y una buena dosis de prejuicios que entorpecen la recta comprensión de la *forma mentis* de los sectores católicos del periodo.

4. Fernando ARMAS ASÍN, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima-Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas-Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998; *Iglesia y rentas. Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima*, Lima, IEP-PUCP-Instituto Riva Agüero, 2007; *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú-Pontificia Universidad Católica del Perú-Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 2010. También son destacables sus múltiples contribuciones en obras colectivas, sea como editor o colaborador.

5. Una excepción notable es un artículo de José de la Riva Agüero publicado en *El Comercio* de Lima el 3 de septiembre de 1941, titulado «La nacionalización del clero, a raíz del último coletazo del regalismo criollo, el proyecto de ley del senador Pedro Ruiz Bravo». Allí, Riva Agüero realiza una historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado criollo concisa pero aguda y llena de erudición, gracejo y, como veremos, algunas dosis de ironía limeña. No calla ante los desafueros de la política eclesiástica de «los primeros cuarenta años de nuestra mansa, inofensiva y católica República» (p. 304). (José de la RIVA AGÜERO, «La nacionalización del clero», en *Escritos políticos. Obras completas de José de la Riva Agüero*, vol. XI., Lima, PUCP, 1975, pp.299-313).

de competencia entre el naciente Estado liberal y una Iglesia que, incluso desde posiciones de gran debilidad, pudo enfrentar presiones e incluso ganar espacios mayores de influencia.

2. Un ocaso eterno: visiones de una Iglesia yacente (1824-1856)

La situación de la Iglesia peruana al inaugurarse la República era inédita y crítica. Aunque desde las últimas décadas del siglo XVIII e inicios del XX, el espíritu regalista había empezado a permear diversas esferas de poder y algunas medidas secularizantes habían intentado darse usualmente sin éxito –casi siempre apoyadas más por el «cuchillo pontificio», representado por cierto clero ilustrado de *avanzada* que, aunque todavía con disimulo, ya hacía presión en torno a un *modelo* de Iglesia erastiana con una reducción al mínimo posible de la romanidad y de la vida religiosa conventual⁶, que por el «cuchillo regio» de los virreyes, mucho más realistas a la hora de confrontarse con la vida orgánica de las sociedades criollas y las dinámicas de poderes fácticos como las cofradías laicales y los monasterios y conventos–, la condición *poliárquica* de la Monarquía Católica y, más aun, del *Regnum Indianvm* habían preservado tanto a la institución eclesiástica como a los fieles de los embates revolucionarios. De ahí que lo que ocurrió a nivel continental a partir de 1810 no tuviese parangón, ni siquiera con las ocasionales amenazas marítimas de calvinistas de doscientos años atrás:

«La Iglesia afrontó una serie de crisis al consumarse la independencia de 1824. La mayor parte de las diócesis quedaba vacante, un fenómeno que dio origen al conflicto entre Roma y los distintos gobiernos republicanos sobre el patronato eclesiástico y la sucesión episcopal. Muchos religiosos en los primeros años después de la independencia tuvieron que abandonar el país, si eran españoles, o pedir la secularización, si eran peruanos, como

6. Tenemos, en el periodo virreinal tardío, al primigenio *portoregalista* fray Diego de Cisneros (1737-1812), a su discípulo Toribio Rodríguez de Mendoza (1750-1825) y a Pedro José Chávez de la Rosa (1740-1819), obispo de Arequipa, maestro de toda una generación de clérigos radicales.

consecuencia de la presión ejercida por los liberales que vieron en la vida religiosa un símbolo del antiguo régimen. Casi todos los seminarios tuvieron que cerrarse, así como muchos colegios y conventos. Económicamente, la independencia significó una pérdida enorme para la Iglesia»⁷.

Que la situación no fuese peor se debió a que, por lo general, el pueblo no se encontraba todavía descristianizado ni los niveles de urbanización y/o lumpenproletarización habían alcanzado una dimensión suficiente como para que la propaganda masónica pudiera generar raptos de violencia mayores o servir de masa crítica para un *Terror* o una purga violenta en los espacios urbanos indios, como había sucedido en la Francia jacobina y ocurriría en la siguiente década en la península. A estas condiciones habría que añadir, como veremos más adelante, la constatación de los revolucionarios de que, al margen de su absoluto convencimiento de la nocividad y carácter antisocial del «fanatismo», en sociedades multiétnicas como las indias tanto la religión católica como la institución eclesiástica eran uno de los pocos límites para una potencial anarquía de castas –la «pardocracia» muy temida por Bolívar– que pondría en peligro su proyecto oligárquico liberal.

Sin embargo, las exacciones, extorsiones y expulsiones realizadas contra sectores del clero, incluido el arzobispo de Lima, Bartolomé de las Heras, por Bernardo de Monteagudo, el notoriamente anticristiano⁸ *superministro* del líder insurgente José de San Martín, así como el permanente requisamiento de bienes y propiedades y el sesgo intervencionista, antipeninsular y antimonástico de la política eclesiástica tanto sanmartiniana como bolivariana generaron un debilitamiento inédito. De allí que Antonine Tibesar hable, propiamente, de que «[i]n effect, the religious orders in Lima and in Peru

7. Jeffrey KLAIBER, *Independencia, Iglesia y clases populares*, Lima, Universidad del Pacífico, 1980, p. 5.

8. Sobre el comprobado anticristianismo de Monteagudo, cfr. mi artículo «Los realistas andinos: una visión preliminar (1814-1828)», *Fuego y Raya* (Córdoba (Argentina)), n. 13 (2017), pp. 43-83.

were destroyed»⁹. No menos peligroso fue el intento, muchas veces bastante agresivo, de controlar la vida interna de la Iglesia, nombrando para los beneficios a clérigos revolucionarios, que no contaban con mayores méritos que los políticos¹⁰.

9. Antonine TIBESAR, «The supression of the religious orders in Peru, 1826-1830, or The king versus the Peruvian friars: the king won», citado en Ernesto ROJAS INGUNZA, *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República»*, Lima, Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente–Instituto Riva Agüero, 2006, p. 113, nota al pie. Rojas Ingunza concluye el acápite dedicado a la reforma de regulares en su libro de la siguiente forma: «Bien avanzado el siglo [XIX], vinieron religiosos europeos a reimplantar o fundar conventos de sus órdenes y congregaciones, con lo que la existencia de la Iglesia en el Perú tendió a normalizarse. Pero la vida conventual peruana, la de raíz colonial, nunca se recuperó del feroz ataque del estado y de la sociedad “liberal” de su época», *op. cit.*, p. 113. Durante algún tiempo, lo que sobrevivió de la vida conventual peruana, antes fecundísima, fue descrito así por el joven José de la Riva Agüero: «Libres de la obediencia de los provinciales y de la vigilancia de los visitadores, a causa de los trastornos de la Independencia y de la revoluciones sucesivas; quebrando su prestigio religioso por la propagación de las ideas liberales; menoscabadas las rentas por las leyes de desvinculación y de redención de capellanes, por el cínico nepotismo de los prelados, por el régimen de la enfiteusis, que los despojó de sus bienes; extinguidas hasta la sombra de vida común y hasta la memoria de los estudios teológicos, los conventos criollos organizaban la inanición o eran foco de vergonzosos vicios: se hundieron en el más bochornoso embrutecimiento, en el más repugnante parasitismo, se enfangaron en la más inmunda depravación, en la más odiosa haraganería, en la más sucia pereza», *Estudios de historia peruana. La historia en el Perú. Obras completas de José de la Riva Agüero*, IV, Lima, PUCP, 1965, p. 206.

10. El único obispo superviviente, José Sebastián de Goyeneche de Arequipa, revela esta realidad en una famosa carta al Papa León XII: «[L]a irreligión e impía Filosofía ha desplegado sus negras banderas [...] Iglesias viudas y entregadas al Gobierno de Sacerdotes, a las veses obsequiosos al Gobierno liberal, como dicen: Cabildos compuestos de Presbíteros fomentadores de guerra, y cuyos méritos militares los han colocado en los Coros: Sabios amoldados en J. J. Rousseau, Voltaire y el perverso Llorente, no son motivos de consuelo para un Obispo Católico», en «Informe a León

Esta realidad patente no obsta para que, incluso desde el periodo de la guerra insurgente, los liderazgos independentistas adoptasen, como complemento de una profusa *religión civil* patriótica de sabor masonizante en ocasiones, determinados gestos inevitables de aparente confesionalidad (*te deum*, patronazgos marianos, presencia del clero en celebraciones *cívicas* y presencia de las autoridades civiles y militares en celebraciones religiosas, menciones de estricta confesionalidad en constituciones efímeras al lado de un más que estricto regalismo y a veces de cierta hostilización *in actu*), que solo el anacronismo o la ideologización pueden interpretar, más de un siglo después, como señales de catolicismo político o incluso de mera piedad sincera.

La excepción, como en muchos otros aspectos del anárquico periodo posterior a la separación, la representó el mariscal Andrés de Santa Cruz (1792-1865), factótum de la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839) reconocida incluso –y de manera bastante sugerente, como veremos– por los representantes del Romano Pontífice:

«[D]urante la Confederación, el representante del Papa en la región envió varios despachos a la Santa Sede con una evaluación favorable de su gobierno. En la década de 1830 se le describió como uno de los pocos presidentes de las nuevas repúblicas que no se avergonzaba de llamarse católico. El obispo de Bagnovo también anotó que a Santa Cruz se le acusó de intentar hacerse rey. Aunque dudaba de la veracidad de estas afirmaciones, el nuncio estaba convencido de que ello sería una gran ventaja para los países que se encontraban bajo su control»¹¹.

XII (1826)», Colección Vargas Ugarte, M-14, n.77 ff. 545s., citado en Ernesto ROJAS INGUNZA, *op. cit.*, p. 93.

11. Natalia SOBREVILLA PEREA, *Andrés de Santa Cruz, caudillo de los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015, pp. 253-254. En 1851, Santa Cruz, como plenipotenciario del gobierno boliviano de Belzú, logró firmar un concordato modélico con la Santa Sede; era el viejo anhelo del Mariscal desde los tiempos de la Confederación. Lamentablemente, el porvenir del tratado quedaría menoscabado por la permanente inestabilidad del país altiplánico. El Perú, por su parte, tendría recién un concordato en

Dos visiones del periodo pueden ser ilustrativas para completar la *composición de lugar* de la Iglesia peruana durante los anárquicos y destructivos años iniciales de la república.

Juan Bustamante, el andariego y malogrado puneño, en su *Viaje al antiguo mundo*, editado en París en 1849, describe el estado del clero del Cusco y Puno, afectado por los

«muchos clérigos de aquel obispado que son indignos del sacerdocio, afrenta de los buenos, y plaga de la república, inficionando a los pueblos con la constante práctica de mil torpezas y escándalos. Recorráanse para convicción de esta verdad las pequeñas doctrinas y allí se hará materia para formar un famoso compendio con todos los vicios reunidos. ¡Qué de sacrilegios, qué de atentados, cuánta amargura y cuán grande y asquerosa es la impudencia con que se cometen! Sin duda es la inmoralidad un mal que afecta en general a toda la iglesia del Perú, pero en parte ninguna no se muestra tan desvergonzadamente como en el clero cuzqueño. Bien sé que hemos sido pródigos en revoluciones políticas y muy mezquinos en seminarios; la falta de sacerdotes comenzaba a hacerse sentir y los pueblos no podían quedar sin administradores que les distribuyeran el pasto espiritual. También me hago cargo del mucho tiempo que estuvo vacante la silla episcopal de aquel departamento, y supongo que estas dos causas no dejaron de influir en el descerraje de la disciplina eclesiástica; pero ¿no habrá habido mayor mal en la ligereza con que se ha procedido a la provisión de curatos, ordenando a una multitud de jóvenes sin carrera, sin vocación, sin conocimientos de la moral cristiana, sin más que el instinto a su desafecto del trabajo corporal, y un pronunciado afecto a la holganza que les empeñó a correr en busca de las órdenes sagradas [...] ¡Oh, cuántos y cuántos hombres de esa clase tiene consagrados el obispo de Arequipa, por fiarse demasiado de testimonio y certificados retumbantes, que en casos tales no debieron merecer fe ninguna [...]! Y ¿quién paga esa ligereza en la concesión de órdenes y de licencias, sino es los pueblos que por fuerza tienen que mamar (y pásesenos la vulgaridad) la relajación y el desenfreno de sus pastores espirituales? Y ¿cuál

1980, luego del intento frustrado de Bartolomé Herrera durante el gobierno de Echenique en la década de 1850.

doctrina enseñarán esos sacerdotes, ni de qué medios echarán mano para iniciar a sus feligreses en los misterios de una religión cuyos dogmas ignoran ellos mismos de la manera más absoluta y completa? [...] El deber de los obispos es una rigurosa inspección de sus respectivas diócesis llevando en una mano la bendición apostólica para consuelo, estímulo y premio de los sacerdotes virtuosos, y en otra la vara de una justicia inexorable que debe castigar a los inmorales con penas correccionales, y no bastando esa para la enmienda, con el absoluto retiro de las licencias, expulsando al delincuente del país, y llenando su vacante con un hombre que lleve por lo menos honradez y respeto a las buenas costumbres. Nunca olvidaré la complacencia con que mi difunto padre me ponderaba en sus días la lealtad, la honestidad, en una palabra, las virtudes del antiguo clero, contándome uno por uno los deberes y las obligaciones de un párroco digno de ese nombre. ¿Podría yo decir hoy otro tanto hablando de los sacerdotes de mi tiempo?... ¡Qué lastimosa ilusión!... Hace sesenta años que no ha tenido el departamento de Puno la visita de un solo Obispo, y la consecuencia de tan extraño abandono es que los curas viven a su antojo, y satisfacen sus pasiones sin freno ni temor de ninguna especie, llevando el escándalo hasta punto de hacer vida pública con sus barraganas e hijos. Su diligencia y solicitud tras todo lo mundano es muy notable, pero cuando se trata de mirar por las cosas de la iglesia a ninguno de ellos le faltan excusas y pretextos. [...] Es verdad que los curas miran sus curatos como una propiedad inviolable y fuera de la ley, fuera de todo poder humano. Se contemplan por lo mismo soberanos independientes, inatacables y hasta exentos de toda censura eclesiástica, porque se jactan de que ni el mismo obispo es quién para privarles del ejercicio de su ministerio y menos de los emolumentos que con él van»¹².

Seguidamente, Bustamante pasa a contrastar con «agudo dolor» el estado del clero peruano con el francés, al que encuentra admirable en muchos aspectos, y clama por un pronta corrección, por parte del gobierno y de los obispos, de los «desórdenes cau-

12. Juan BUSTAMANTE, *Viaje al antiguo mundo*, prólogo y selección de Ricardo Arbulú Vargas, Lima, Primer Festival del Libro Puneño, 1959, pp. 55-57.

sados por nuestras discordias y en corregir los abusos salidos de la anarquía»¹³. Propone, terminar con los beneficios de propiedad predial que representa el curato y, tomando como ejemplo el caso del párroco de Lima-tambo (sic) fray Esquibias —que, para la sorpresa y admiración de Bustamante, había edificado una iglesia nueva—, propone que se abole la «prohibición soberanamente necia» de nombrar a los regulares como párrocos, porque «[vemos en] las distintas órdenes, hombres más activos, más instruidos y más celosos del servicio divino, que muchos de los miembros correspondientes al clero [secular]»¹⁴. Bustamante no plantea la llegada de misioneros extranjeros, a pesar de su rendida —y quizás justificada— admiración por el clero francés de la Restauración, probablemente tenía en mente las leyes vigentes, de origen virreinal, que prohibían el otorgamiento de beneficios curales a extranjeros¹⁵.

Sin embargo, no todo el panorama era tan oscuro. Sea tanto por la pervivencia en las capitales episcopales y en los viejos linajes hidalgos criollos de algo de vieja *paideia* virreinal, como por los vientos de restauración y romanización que empezaban a llegar desde la Roma de pontífices ultramontanos como Gregorio XVI y Pío IX, algunas reacciones parecían articularse. Reviste especial importancia, en este punto, Bartolomé Herrera (1808-1864), restaurador de los estudios eclesiásticos, de la metafísica y de los principios políticos antirrevolucionarios tanto siendo rector del Convictorio de San Carlos, como parlamentario, ministro y, finalmente, obispo de Arequipa. A partir del magisterio de Herrera, las solitarias voces católicas y romanas de José Mateo Aguilar y José Ignacio Moreno que, durante el periodo de la independencia alzaron la voz contra el delicuescente regalismo liberal, dieron paso a una nueva generación de ultramontanos, nutrida por una efusión de *retornados* de la península como monseñor Manuel Teodoro del Valle (1813-1888), recio e incorruptible defensor de los derechos de la Iglesia, y fray

13. *Ibid.*, p. 61.

14. *Ibid.*, p. 65.

15. Leyes desquiciadas por la república, pues otrora extranjeros eran considerados todos aquellos que no eran súbditos del Rey católico, aun si europeos, pero ahora eran todos los que no tenían nacionalidad peruana.

Pedro Gual (1813-1890), prolífico apologeta decimonónico. Curiosamente, el criollo jaujino Del Valle, capuchino secularizado, abandona España en 1839, en el crepúsculo de la resistencia legitimista; mientras que el franciscano catalán Gual, también exclaustroado, tiene que abandonarla en 1835, en el ápice de la misma. Parecía, entonces, que el *zafarrancho* peruano de caudillos, que alcanzaría su ápice de horror anárquico en 1842, luego de la muerte de Agustín Gamarra, palidecía, en términos de persecución, con el episodio peninsular del desmantelamiento de la Monarquía Católica (1833-1840) por obra de los liberales.

Estas luces singulares de la Iglesia peruana brillarían durante la celebración del primer Concilio Vaticano (1870). Allí, descolló brillantemente José Francisco Ezequiel Moreyra (1826-1874), obispo de Huamanga. Su primera intervención, sobre la materia de las sedes vacantes episcopales, «causó viva impresión y fue muy aplaudido»¹⁶ por los padres conciliares. Pero la más memorable de sus intervenciones fue la del 31 de marzo de 1870, respecto a la constitución *De Fide Catholica*. Josep-Ignasi Saranyana, en su monumental *Teología en América Latina*, la comenta, dejando traslucir un justificado entusiasmo:

«La argumentación de Moreyra constituye una interesante disquisición acerca de la fe divina y la fe humana, el testimonio divino y el testimonio humano, la certeza y la evidencia. La cuestión de fondo es que la fe divina produce un asentimiento certísimo (es decir, sin duda alguna), de modo que el intelecto se somete a ella, pero sin evidencia. La fe es mucho más cierta que las demostraciones, pero carece de evidencia. De esta forma, Moreyra distinguía cuidadosamente entre certeza y evidencia, cuestión que venía de lejos, concretamente de las disquisiciones de Guillermo de Ockham. Los conciliares no prestaron especial atención, en este caso, a la estupenda argumentación del obispo

16. Josep-Ignasi SARANYANA, «V. Teólogos y canonistas académicos», en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.) y Carmen-J. ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina. Volumen II/2. De la guerra de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2008, p. 670, nota al pie.

de Ayacucho y no tomaron en cuenta sus propuestas. Instalado en los Andes profundos, esta fina y acurada formación intelectual, un latín tan fluido y elegante, solo pueden haberse adquirido durante su formación limense, a la sombra del gran plan educativo puesto a punto por Bartolomé Herrera, rector del Convictorio carolino entre 1842 y 1852. Aunque desconozco donde se formó Moreyra, ordenado en Lima en 1849, cabe pensar que haya sido alumno del Colegio de San Carlos»¹⁷.

Otra intervención que revistió «una vertiente especulativa muy interesante»¹⁸ fue la de monseñor Del Valle, referida a la necesidad moral de la revelación. Allí, reflexionando tanto sobre la búsqueda natural de la conciencia humana de lo divino y la no intervención directa del Estado sobre las conciencias y «et Deus impossibilia non iubet» sobre el espinoso tema de las exigencias a los infieles de motivos de credibilidad de la Revelación sobrenatural, que no se hallan ni en la Sagrada Escritura ni en la tradición, llega a la siguiente conclusión: «Obviamente debe denunciarse el error de aquellos que afirman que hay un derecho inmanente en el hombre acerca de la libre elección del culto y, por lo mismo, enseñan que la libertad de cultos en el Estado es un derecho del Estado. Una cosa es el derecho y otra, la tolerancia»¹⁹. Habría sido más que deseable que en el siguiente concilio del Vaticano existieran voces hispanoamericanas igual de sutiles sobre temas tan importantes y cuya formulación torva durante aquella asamblea acabaría generando gravísimos problemas a la Iglesia y al mundo. Monseñor Del Valle intervino, además, sobre un tema delicadísimo pero de grave urgencia en la Iglesia peruana de aquel tiempo: las sanciones al clero concubinario.

También fray Pedro Gual, como representante del legendario José Sebastián de Goyeneche –que ocupaba la sede de Lima y se encontraba solo a dos años de su muerte– y Juan Ambrosio Huerta (1823-1896), discípulo, heredero intelectual y sucesor de Bartolomé Herrera en la sede de Arequipa, entre otros, estuvieron presentes en

17. *Ibid.*, p. 672.

18. *Ibid.*, p. 673.

19. *Ibid.*, p. 674.

el Concilio, aunque no intervinieron en el aula. Contrasta el brillo de la delegación peruana en 1870 con la grisura generalizada de la de 1962. La institución eclesiástica, en aquellos casi cien años, se había fortalecido, disciplinado y ordenado de una manera bastante intensa, ganando mucho prestigio, pero sus líderes, burocratizados y carentes de cualquier iniciativa, no tenían el fuego y la erudición clásica auténtica de aquellos «hombres entre ruinas», que, en medio de obstáculos masivos, podían expresar puntos de vista agudos y defender celosamente las tambaleantes e incluso casi colapsadas paredes de la *domus Dei* peruana.

El panorama inicial de la Iglesia en el Perú republicano se describe con estas dos imágenes: una devastación casi generalizada y a la vez un puñado de obispos restauradores en ocasiones heroicos.

3. ¿Enfrentamientos amistosos o amistades enfrentadas? (1856-1915)

Los gobiernos de Ramón Castilla (1845-1851; 1854-1862), junto con el auge exportador del guano, significaron el primer periodo de estabilidad de la república criolla y quizá, propiamente, su fundación institucional. Se contó por primera vez con un presupuesto general y un código civil (1851-1852). Una nascente oligarquía, enriquecida con la exportación del guano y las incipientes finanzas nacionales, parecía empezar a consolidarse como una nueva clase dirigente, luego del colapso de las aristocracias tradicionales criollas e indígenas (1821-1825). Esta oligarquía, hasta su desmantelamiento en 1968-1969 por obra del efímero estado burocrático socialista (1968-1992) fundado por militares de izquierda²⁰, se caracterizaría por su pragmatismo y, como veremos, por cierto espíritu secularista. Su expresión política sería el Partido Civil (1871-1919).

La mayor estabilidad general significó para la Iglesia una ocasión útil para restañar heridas y comenzar con el largo proceso –todavía no culminado en el siglo XX– de restablecer la disciplina y la

20. Y, en cierto sentido, también por sectores católicos militantes, como veremos más adelante.

pastoral. Pero también, la creciente institucionalización del Estado liberal empezó a cobrar visos amenazantes para la *societas perfectissima* que era la Iglesia. Esta circunstancia es descrita así por Pilar García Jordán:

«[C]onsidero que en el Perú, como en la mayoría de las sociedades en que la iglesia católica había desempeñado un papel fundamental en el antiguo régimen, el intento por configurarse como estado-nación, condujo a un enfrentamiento con la institución eclesial, celosa defensora de sus privilegios y contraria a su protagonismo social. Este proceso se inició con el ascenso a la jefatura de la república peruana del mariscal Castilla, y con él, la progresiva importancia de grupos socioeconómicos vinculados a la explotación guanera, interesados en acabar con los obstáculos al desarrollo económico y favorecer la integración del Perú a la economía del libre mercado [...] Paralelamente todos los gobiernos peruanos siguieron considerando a la religión católica como elemento cohesionador y homogeneizador de la desvertebrada sociedad peruana y puntal del orden social, razón por la cual pretendieron confirmar a la Iglesia como aparato funcional del Estado, y al clero, como un funcionariado a su servicio. Para ello contaron, entre otros mecanismos, con la asalarización de los sacerdotes tras la abolición de los diezmos entre 1856 y 1859, y el control progresivo de la economía eclesial; cuestiones que, paradójicamente, se vieron confirmadas en 1874 con el reconocimiento vaticano del patronato al Perú»²¹.

En síntesis: por un lado, un estado-nación en búsqueda de espacios y una presión capitalista oligárquica por desamortizar y desvincular propiedades y censos eclesiásticos, por otro, la constatación, por parte del estado y de los sectores dominantes, de que la Iglesia, debilitada pero todavía con mayor presencia y prestigio que aquellos en el inmeso territorio del país andino, era necesaria para afirmar y cohesionar a la nación y al orden social. Era una amistad enfrentada signada, en ocasiones, por enfrentamientos amistosos.

21. Pilar GARCÍA JORDÁN, *op. cit.*, pp. 98-99.

Pero Castilla estaba bastante lejos de ser un Juárez, un Mosquera, un Guzmán Blanco o, mucho menos, un Alfaro, como veremos a continuación.

El Club Progresista (1851), encabezado por los hermanos Pedro y José Gálvez, nucleaba a los sectores liberales radicales, en una escala solo parangonable a la generación radical anterior de 1823. Castilla, que se había levantado en armas en 1854 contra su exprotegido y heredero político José Rufino Echenique, representante del conservadurismo norte-limeño, requirió el apoyo de los radicales, que acabarían dominando la Convención Nacional de 1855-1856, dando origen a la efímera constitución radical de 1856. Curiosamente, ante la protesta del obispo de Arequipa de entonces, monseñor Goyeneche, cuyos fieles incluso, antes de la instalación de la Constituyente, habían elevado a Castilla un memorial con 10.000 firmas²² contra la deriva liberal de su gobierno, el presidente sostuvo que tampoco estaba de acuerdo con su propia Convención.²³ Así se inauguraría un fenómeno bastante peculiar en las relaciones Iglesia-Estado en el Perú y que se repetiría en múltiples ocasiones (1867, 1886, 1896, 1921-1922), en que aun presidente simpatizante o por lo menos no hostil a la Iglesia acaba siendo arrastrado, confrontado o por lo menos sorprendido por una política eclesiástica opuesta por un parlamento mayoritariamente compuesto por sus partidarios.

Aunque los radicales planteaban la tolerancia de cultos y la abolición de los diezmos, el fuero eclesiástico y otros privilegios económicos, los sectores católicos se sintieron más amenazados y provocados por la virulenta campaña contra los «esclavos de Roma» dirigida por figuras como el ultraliberal chileno Francisco Bilbao –expulsado luego por el gobierno– o Enrique Alvarado. Castilla decide intervenir para frenar esa atmósfera de exceso polémico de sus propios partidarios pero ya es demasiado tarde. La Constitución de 1856, aunque no llegó al extremo de permitir la tolerancia de cultos, desarmó la estructura jurídico-económica eclesiástica tradicional,

22. A esta acta le sucederían otras, de distintos puntos del país. Fue la primera gran manifestación auténtica de la sociedad civil peruana.

23. Jeffrey KLAIBER, *op. cit.*, 3ª ed., 1996, p. 101.

consagró una libertad de prensa extrema y pretendió erigir al legislativo en el primer poder del estado, para cólera de Castilla. Arequipa se negó a jurar la constitución y al grito de ¡Viva Jesucristo! se alzó en armas encabezado por el viejo conspirador regeneracionista Manuel Ignacio de Vivanco. Había nacido el conservadurismo ultramontano sureño, cuyo bautismo de fuego sería el sangriento asedio y toma de la ciudad por parte de Castilla en 1857. Castilla prevaleció pero, pragmáticamente, permitió la disolución de la Convención a punta de bayoneta por el coronel Arguedas, desechó la constitución radical y inauguró en 1860 una nueva constituyente, ya sin el apoyo de los radicales y presidida por, nada más ni nada menos, que Bartolomé Herrera²⁴. El resultado sería la Constitución de 1860, la de mayor duración en la historia del Perú, ciertamente liberal pero equilibrada, manteniendo la unidad católica y la confesionalidad.

Durante la dictadura liberal de Mariano Ignacio Prado, el radicalismo vuelve a intentar asomar la cabeza en la constituyente de 1867: aunque no logra decretar la tolerancia religiosa, sí abre las puertas a la libertad educativa y de prensa irrestrictas, además de promulgar varias medidas desamortizadoras. Se genera, además, una atmósfera anticlerical en ciertos sectores de la prensa semejante a la de 1856. Monseñor Manuel Teodoro del Valle reacciona fundando la Sociedad Católico-Peruana, destinada a aglutinar a los laicos militantes y organizarlos para la defensa cívica de los derechos de la Iglesia. Arequipa se niega, como diez años atrás, a jurar la constitución radical, que es quemada en la plaza de armas. El vecindario se arma y la guarnición se pasa a los insurrectos, comandados por el general católico Pedro Diez Canseco. Prado, que no secunda a los congresistas radicales pero tampoco hace nada contra ellos, sitia Arequipa pero es estrepitosamente derrotado y tiene que huir del país²⁵.

24. Fernando ARMAS ASÍN, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, cit., pp. 83-97. El proyecto constitucional de Herrera, un interesante intento de corporativismo orgánico republicano y católico, no es aprobado y el ilustre clérigo abandona la política para regir la diócesis de Arequipa, que gobernará hasta su muerte.

25. *Ibid.*, pp. 97-103.

Esta vez, la causa católica ha triunfado, pero de manera semejante a cuando fue derrotada en 1857, el resultado no es la fundación de una república orgánica ultramontana, como la bosquejada por el proyecto constitucional de Herrera, ni una magistratura de emergencia católica como la García Moreno en Ecuador, sino nuevamente el consenso: retorno al liberalismo moderado de 1860, donde los tradicionales privilegios jurídico-económicos de la Iglesia acaban reduciéndose a su mínima expresión pero se mantiene la confesionalidad y la protección estatal al catolicismo.

Se establece de esa forma, entonces, la dinámica fundamental de las relaciones entre la Iglesia y el Estado criollo: el gran empate. No habrá reformas liberales profundas ni grandes expropiaciones de bienes eclesiásticos²⁶ o prohibición de congregaciones religiosas, pero tampoco concordato, ni mucho una influencia directa ni de la Iglesia ni de los católicos militantes en los asuntos políticos o en los programas de reforma institucional.

En este contexto, el papa Pío IX, mediante la bula *Praeclara Inter Beneficia* de 1875, reconoce oficialmente el patronato republicano; sin embargo, por razones probablemente vinculadas a sus compromisos liberales, el gobierno de Manuel Prado, que había solicitado ese reconocimiento en primer lugar —enviando a Roma *in animo iniurioso* al fundador del Club Progresista Pedro Gálvez como representante ante la Sede Romana—, no le dio el *exequatur*; así como tampoco su sucesor, Mariano Ignacio Prado, ahora deveni-

26. Que no serán expropiados, como si lo fueron en el inicio de la república los bienes de los conventos afectados por la Reforma de Regulares de 1826 o los de algunas las cofradías y hermandades de origen virreinal, pero sí liberados para su venta o capitalización por parte de los conventos y congregaciones que, como era de esperarse, acabaría generando un proceso de circulación de propiedades en beneficio del naciente capitalismo criollo, cfr. Fernando ARMAS ASÍN, *Iglesia y rentas. Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima*, Lima, IEP-PUCP-Instituto Riva Agüero, 2007; *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú-Pontificia Universidad Católica del Perú-Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 2010.

do en presidente constitucional. Sería solo en 1880, bajo la dictadura de Nicolás de Piérola, que las letras apostólicas serían promulgadas.

La Guerra del Pacífico (1879-1883) significó el hundimiento de la *primera versión* de la república criolla. La penuria económica, la mutilación territorial y el colapso del aparato estatal paralizaron por un tiempo el proceso de construcción del estado-nación, pero pronto la dinámica economía global permitió la rápida revitalización de la oligarquía civilista agroexportadora que, en alianza con su enemigo, el viejo caudillo antioligárquico arequipeño Nicolás de Piérola –cuyo Partido Demócrata contaba con una fuerte facción ultramontana²⁷–, acabaría fundando la llamada *República Aristocrática* (1895-1919), verdadero cenit de la república criolla.

Casos como la efímera expulsión de los jesuitas (1886) o la ley del matrimonio civil (1896), representaron nuevas versiones del pequeño conflicto cíclico entre ciertos sectores del estado y la Iglesia, aunque el gran empate parecía inclinarse de manera sutil hacia la secularización.

Por otro lado, el periodo posterior a la guerra con Chile coincide con la multiplicación de logias masónicas, la radicalización de los sectores anticlericales en la prensa y en la vida intelectual y los incipientes inicios del anarquismo y el socialismo. El gran literato anticatólico, radical primero y luego anarquista, Manuel González Prada (1844-1918) representó por primera vez la aparición de un liderazgo y un magisterio anticlerical en el Perú. Los sectores católicos reaccionaron a través de la multiplicación de asociaciones como

27. Y también con algunas personalidades liberales, pues no era más que un frente antioligárquico y con matices católicos y regionalistas (especialmente entre sus partidarios arequipeños, tacneños y cusqueños, como los clanes López de Romaña, Belaunde, Basadre y Samanez Ocampo) nucleado en torno a un carismático caudillo demagógico adorado por la plebe. Precisamente el sucesor designado por Piérola, Eduardo López de Romaña, educado en Stonyhurst por jesuitas ingleses, y proveniente del ultramontanismo arequipeño, acabaría cerrándole el paso a su propio partido al entregar de manera definitiva la hegemonía política al civilismo (1903), en un cálculo político para evitar la llegada al poder de los polos más demagógicos del pierolismo.

la Unión Católica (1886), los muy efectivos Círculos de Obreros Católicos de Arequipa (1896) y la fundación, en esta misma ciudad, del llamado «vicedecano» de la prensa nacional, el diario católico *El Deber* (1892-1962), entre otras medidas. La apologética contra el anticlericalismo, el protestantismo proselitista –que empezaba a aparecer ya en el país– y las ideologías revolucionarias modernas conoció un auge inédito y fecundo. Sin embargo, el movimiento laical católico y la incipiente restauración clerical se encontraban bastante lejos de experiencias semejantes en Chile o Colombia e incluso en países que habían sufrido persecuciones anticlericales durante el siglo XIX como Ecuador o México. La disminución del número de sacerdotes seculares era también dramática: en 1878 su número se estimaba en 1.237, para 1898 alcanzaban solo 650²⁸.

Pero en síntesis, la situación en este periodo se resume en la aguda observación del historiador cusqueño José Tamayo Herrera:

«En el Perú, la Iglesia no era poderosa en lo económico y en lo ideológico como en el Ecuador; era una Iglesia un tanto en decadencia, y los miembros del dominante Partido Civil, partido de la oligarquía agroexportadora, si bien eran católicos de nombre, no eran ultramontanos ni fundamentalistas y tenían más bien un cierto grado de indiferencia religiosa. De modo que en Lima la Iglesia, si bien respetada, no era un poder determinante como en Quito o Bogotá. En cambio en Arequipa, tierra de clase media, blanco mestiza, con una élite de ideólogos de segunda categoría, el catolicismo conservador era poderoso y controlaba la vida intelectual y cultural de la Ciudad Blanca»²⁹.

28. Las estadísticas las trae Pilar GARCÍA JORDÁN, *op. cit.*, p. 273.

29. JOSÉ TAMAYO HERRERA, *Liberalismo, indigenismo y violencia en los países andinos (1850-1995)*, Lima, Universidad de Lima-Fondo de Desarrollo Editorial, 1998, pp. 78-79.

4. Entre la secularización y el renacimiento (1915-1968)

El 11 de noviembre de 1915, el gobierno civilista de José Pardo sancionó la ley dada por el parlamento que derogaba el último párrafo del artículo 4 de la Constitución de 1860 que prohibía el ejercicio público de religiones acatólicas. Aunque ese mismo día, en el debate en el congreso, los laicos católicos militantes habían tomado las tribunas, desde donde insultaban a los parlamentarios liberales. Pero todo fue en vano, la mayoría votó por el proyecto. La nota curiosa la puso el diputado presbítero Sánchez que, ganando sorpresivamente el estrado, procedió a romper la autógrafa³⁰.

La tolerancia de cultos había sido un anhelo largamente esperado por sectores civilistas que creían, con fervor ingenuo, que sería la puerta de entrada a una masiva migración europea que nunca se concretó.

Pero no todo el panorama de la República Aristocrática fue adverso para la Iglesia. En 1903, el gobierno de López de Romaña derogó la ley que prohibía a sacerdotes extranjeros el trabajo parroquial. Además fueron frenadas luego de grandes resistencias liberales, las medidas contrarias al establecimiento de nuevos conventos de órdenes religiosas³¹. Recordemos que, recién a partir de la década de 1840 y 1850, los gobiernos de Castilla y de Echenique permitieron la llegada limitada de regulares extranjeros al Perú, pero su presencia había sido estrictamente circunscrita por parte de regalistas estrictos como el ministro Paz Soldán, primero a la labor misionera y colonizadora en la selva del Perú y luego a una presencia urbana más que discreta.

En 1890, el obispo Juan Ambrosio Huerta había clamado contra esta secular discriminación que contribuía a acentuar la postración de la Iglesia peruana:

30. Para un sugerente relato de estos episodios, cfr. Fernando ARMAS ASÍN, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, cit., pp. 197-202.

31. Todavía en 1892, el civilista R. Rossell y el demócrata M. H. Cornejo, ambos liberales, interpelaron a los ministros de Gobierno y Culto por la aprobación a la fundación de un convento franciscano en Puno, cfr. Pilar GARCÍA JORDÁN, *op. cit.*, pp. 268-269.

«[S]ólo el Perú ha sido la excepción en toda Sudamérica de las prevenciones que se han tenido contra los eclesiásticos europeos llamados a educar al clero tanto secular como regular. Y mientras se ha estimado como medida de alto progreso llamar a alemanes... se ha cuidado de mantener prevenciones odiosas contra los tan dignos Religiosos de la Compañía de Jesús... y luego se quiere y se pide que el Clero sea puramente nacional, y a renglón seguido se grita contra la corrupción del clero»³².

Esta sola medida probaría ser revolucionaria. Solo nueve años después, en 1912, una pastoral colectiva del episcopado peruano, luego de invocar la ayuda del laicado para remediar la penuria de vocaciones eclesiásticas y recursos, sostenía que «sin el concurso de los que vienen de otras naciones, sería imposible el sostenimiento del culto entre nosotros»³³.

En 1919 toma el poder Augusto B. Leguía, liderando un vasto movimiento antioligárquico. Gobernaría hasta 1930, de manera autoritaria y en medio de un frenesí de crecimiento económico basado en el endeudamiento externo y que acabaría generando corrupción. Como en otras ocasiones semejantes, el frente anticivilista congregaba a ultramontanos (entre ellos el semimonarquista representante de los Goyeneche en el Perú, Pedro José Rada y Gamio o Carlos de Piérola, el austero y reaccionario hermano del caudillo) y revolucionarios, en este caso protosocialistas, radicales e indigenistas. A partir de 1923 y en ocasión del intento de consagración del Perú al Sagrado Corazón de Jesús, Leguía pareció inclinarse hacia posiciones más conservadoras. Entre 1920 y 1921, hubo intentos de propiciar un concordato, pero son frenados por el parlamento. Por el contrario, el proyecto de ley parlamentario de divorcio vincular absoluto fue vetado permanentemente por el presidente. El arzobispo de Lima,

32. Juan Ambrosio HUERTA, *Carta pastoral que Juan Ambrosio Huerta, ob. De Arequipa dirige al clero y fieles de su diócesis con motivo de la presente Cuaresma*, Lima, Tip. Católica, 1890, pp. 12-13, cit. por Pilar GARCÍA JORDÁN, *op. cit.*, p. 268.

33. Pilar GARCÍA JORDÁN, *op. cit.*, p. 276.

monseñor Emilio Lissón y Chávez reconoció que quizás no había existido, desde los gobiernos del Partido Demócrata a inicios del siglo, un gobierno mejor predispuesto para colaborar con la Iglesia. Una amplia renovación y construcción de templos, mejoras en los seminarios y notorio impulso a las misiones marcarían una década de crecimiento exponencial en la vida apostólica de la Iglesia³⁴.

34. Leguía había abjurado de la masonería, lo que lo llevó a ser nombrado por el Papa Pío XI como caballero de la Orden de Cristo (febrero de 1929). Además, el Perú fue uno de los pocos países en protestar diplomáticamente contra la persecución religiosa en México. Bastante le costarían estas medidas: «El 16 de septiembre de 1930 ingresó a la Penitenciaría junto con su hijo Juan. La celda que ocupó, baja, húmeda, sucia y pestilente y cuya ventana había sido tapiada, no vino a ser sino una de las torturas que se acumularon para él, sin tener comunicación con el exterior, sin contar con servicios higiénicos. No podía conciliar el sueño por la noche a causa de los gritos de los centinelas y, durante mucho tiempo, no recibió asistencia médica para los padecimientos que sufría. Cuando ella le fue otorgada, se cumplió ante la presencia constante de los carceleros. Ellos también vigilaron con insistencia al sacerdote Esteban Pérez que lo visitó. El 16 de noviembre de 1931 llegó a ser trasladado a la Clínica Naval de Bellavista para que se le hiciera una operación quirúrgica. El 18 de noviembre una bomba de dinamita fue arrojada villanamente al interior de este hospital y cayó a pocos metros del cuarto ocupado por el enfermo, después de que había sido anunciada su mejoría. Murió, sin embargo, en el hospital naval el 6 de febrero de 1932, a los 69 años. Solo pesaba entonces 67 libras. Se ha dicho que llegó a hacer a su confesor el encargo de expresar que no guardaba rencor a nadie, que perdonaba a quienes procuraron hacerle mal, que deseaba la felicidad y prosperidad del Perú al que había amado mucho y que su último pensamiento era para sus hijos y sus hijas» (Jorge BASADRE, *op. cit.*, tomo XIII, p. 390). En la variada historia de la corrupción y la traición en el Perú, usualmente impunes, el caso de Leguía demostró que no podía traicionarse a la oligarquía y a la masonería sin sufrir consecuencias. Por otro lado, monseñor Lissón sería exiliado y despojado de su sede por el gobierno de Sánchez Cerro en 1931, luego de una extensa y grotesca campaña de difamación referida al manejo de recursos en la construcción de infraestructura eclesial. Moriría en Valencia en 1961 en olor de santidad. La fallida consagración del Perú al Sagrado Corazón en 1923 —opuesta tanto por el futuro fundador del APRA, Víctor Raúl Haya de

Solo un mes después de su derrocamiento por un movimiento revolucionario el 22 de agosto de 1930, que unía en torno a sí a la reacción civilista oligárquica y a los nacientes profascistas y democristianos peruanos³⁵, encabezado por el comandante Luis Miguel Sánchez Cerro, el veto presidencial al divorcio sería levantado. El Perú pasaba así a ser el cuarto país sudamericano en aprobarlo. No sería la única medida secularista de su gobierno, aunque Sánchez Cerro personalmente era piadoso como «una beatita»³⁶: la carta constituyente de 1933, elaborada por sus seguidores, «liquidó la confesionalidad», estableciendo la libertad religiosa, pero conservó el patronato³⁷. Aunque una ley de 1945 (vigente hasta 1967) limitó el culto público no católico, el camino a la fórmula de la libertad de cultos compartida con un reconocimiento estatal a los «sentimientos católicos de la mayoría de peruanos» y una ulterior colaboración con la Iglesia estaba trazado. Paralelamente, el país entraba en una

la Torre como por el diario liberal-civilista *El Comercio*— solo acabaría consumándose el 12 de diciembre de 1954, a raíz de la clausura del V Congreso Eucarístico Nacional, por el general Manuel A. Odría. Cfr. «La devoción en el Perú al Sagrado Corazón de Jesús», *Tesoros de la Fe*, n. 42 (2005): <https://www.tesorosdelafe.com/articulo-205-la-devocion-en-el-peru-al-sagrado-corazon-de-jesus>.

35. José Luis Bustamante y Rivero, líder de la Acción Católica, descendiente de un linaje de ultramontanos arequipeños y futuro patriarca del democristianismo peruano, redactó el manifiesto de la insurrección.

36. En palabras de Pedro Ugarteche, su secretario personal: «[S]u dormitorio parecía el dormitorio de una beatita. Por doquier, estampas, detentes, imágenes, milagros. Cierta vez una anciana le pidió que se pusiese por tres días, en la solapa, un detente suyo y no hubo manera de que se lo quitara» cfr. TIRSO MOLINARI, «Del mesianismo autoritario de Sánchez Cerro al liderazgo fascista de Luis A. Flores. Religiosidad popular y carisma en la década de 1930 en el Perú» en Fernando ARMAS ASÍN, Carlos ABURTO COTRINA, Juan FONSECA ARIZA y José RAGAS ROJAS (eds.), *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, Lima, PUCP-Instituto Riva Agüero, 2008, p. 315.

37. Fernando ARMAS ASÍN, «Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual», en Fernando ARMAS ASÍN, Carlos ABURTO COTRINA, *et. al., op. cit.*, p. 17.

guerra civil entre dos teologías políticas secularizadas: el profasismo sanhecerrista y el marxismo pequeño burgués e indigenista del APRA. Ante esta elección entre «un loco y una locura», en palabras de Víctor Andrés Belaunde, muchas figuras católicas prefirieron al «loco», que por lo menos parecía asegurar cierta contención a las veleidades revolucionarias del movimiento aprista.

El 22 de mayo de 1934, el mariscal Óscar R. Benavides, sucesor del asesinado Sánchez Cerro, promulgó la ley 7894, que establecía el mutuo disenso como causal de divorcio. José de la Riva Agüero, convertido ya al catolicismo integral, renunció a la cartera de Justicia y Culto por razones de conciencia. Su puesto, paradójicamente, acabaría siendo ocupado por Carlos Arenas, también militante católico y dirigente de la Unión Popular, primer partido socialcristiano del Perú, que había pretendido terciar entre la polarización sanhecerrismo-aprismo a través de la candidatura del antiguo pierolista José María de la Jara y Ureta en 1931.

Fuera de este proceso secularizador, durante los años que van desde el congreso constituyente de 1931 hasta 1945, el país vive un periodo de gobiernos autoritarios signados por el combate al APRA y, en menor medida, al comunismo, y una reducción al mínimo indispensable de la «regularidad democrática». Se produce una reacción hispanista en el ámbito de las artes y de la cultura; inédita hasta la fecha, de aquel tiempo data el florecimiento de la historiografía peruana, liderado por José de la Riva Agüero y Osma (1885-1944) y su escuela. Víctor Andrés Belaunde (1883-1966), por su parte, desarrolla un pensamiento peruanista y filosófico, en polémica con las izquierdas, y que propugnaba, desde presupuestos católicos, un programa renovador para el país. En lo que respecta a la estructura de la Iglesia, por primera vez desde finales del siglo XVIII, goza de gran libertad y prestigio. El antiguo flagelo de la escasez de vocaciones parecía revertirse. Prosperaban diversas congregaciones y órdenes religiosas; la llegada casi masiva de clero extranjero contribuyó a elevar el nivel del apostolado. Por lo general, la fidelidad a la doctrina, la disciplina y la comunión con la Santa Sede alcanzaban niveles inéditos; la imagen de una Iglesia decadente del siglo anterior parecía haber quedado atrás. La aparición de un laicado militante, muchas veces de élite, en torno a la Acción Católica y a la naciente Unión

Nacional de Estudiantes Católicos, auguraba un porvenir bastante promisorio para el catolicismo. Los Congresos Eucarísticos Nacionales de Lima (1935) y Arequipa (1940) fueron la expresión multitudinaria de este florecimiento. Los versos de la última estrofa del himno eucarístico de 1935, compuestos por el agustino español Francisco Jambrina, reflejan de manera elocuente el ambiente de triunfo y de restauración que la Iglesia vivía en aquellos años: «Triunfal sobre los Andes / rendidos a tus plantas, / oh, Cristo en la Hostia Santa / por siempre reines Tú / y sean de tu nombre / por honda fe alentados; / intrépidos cruzados / los hijos del Perú»³⁸.

La relativa moderación del APRA y el retorno a la democracia hacen surgir nuevos retos para el laicado militante católico. Entre 1945 y 1948, el Perú es gobernado por un arquetípico representante del laico de la Acción Católica, José Luis Bustamante y Rivero, que intenta desarrollar una política equidistante tanto del APRA como de la oligarquía, con un fuerte sabor izquierdizante.

La «masa crítica» de una Iglesia rejuvenecida exigía, naturalmente, una concreción política más institucionalizada: se produce la fundación en Arequipa y luego en Lima del Movimiento Demócrata Cristiano (1955). Lo integran desde figuras reformistas provenientes del aprismo como Jaime Rey de Castro López de Romaña a partidarios de las recientes experiencias corporativas nacionalcatólicas de España y Portugal como Rafael Cubas Vinatea. Pero el líder más destacado –y que acabaría monopolizando el poder en el partido– sería el abogado arequipeño Héctor Cornejo Chávez (1918-2012). La alianza de los democristianos con el partido de Fernando Belaunde Terry ganaría las elecciones en 1963.

Una nueva generación de sacerdotes, tanto seculares como regulares, provenientes incluso de las capas altas de la sociedad, hacían crecer la esperanza de que la sempiterna falta de vocaciones pudiese finalmente concluir.

38. Hemos seguido en esta parte las reflexiones ya expuestas en mi artículo «El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el origen y ocaso de la república criolla peruana (1821-1980)», *Fuego y Raya* (Córdoba (Argentina)), n. 7 (2014), pp. 101-140.

5. El nuevo clericalismo (1968-1992)

Fuera de los usuales panegíricos apologéticos en varios sentidos, hasta ahora no se ha estudiado a profundidad la recepción en el Perú del Concilio Vaticano II (1962-1965), inseparable de la figura del cardenal Juan Landázuri Ricketts (1913-1997), arzobispo de Lima y primado del Perú (1955-1990).

Quizá el fruto más trascendente, fuera de otros más universales y visibles como la vernacularización de la liturgia (1965) y su ulterior revolución (1969), aceptadas casi sin reacciones, sea la fundación del movimiento sacerdotal ONIS (1968) y la consecuente aparición de la llamada Teología de la Liberación, propugnada por el clérigo de Lima Gustavo Gutiérrez (n. 1928). También este periodo temporal coincide con la radicalización de la Democracia Cristiana hacia la izquierda y la salida de sus elementos más moderados (1966).

1968 es también un año significativo en la historia del Perú. Juan Velasco Alvarado, un general de simpatías democristianas³⁹, derroca a Belaunde el 3 de octubre y establece el llamado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, cuya primera fase (1968-1975) desarrolló la más profunda reforma agraria en el hemisferio occidental después de la de Cuba y una serie de medidas estatizantes, que terminarían por originar una suerte de estado burocrático socialista que, aunque reducido, perduraría hasta 1992, así como el establecimiento de relaciones diplomáticas con los países del bloque socialista. Tanto el Partido Comunista filosoviético como la jerarquía eclesiástica saludarían muchas de sus medidas y apoyarían cordialmente al régimen. Ya el cardenal Landázuri, en un discurso «profético» en la Universidad de Notre Dame en Indiana en 1966 –un año después de la derrota de las efímeras guerrillas marxistas y cuando parecía inminente que en 1969 las elecciones serían ganadas por el APRA, convertido ahora en un partido bastante conservador y anti-

39. «Yo tenía ciertas simpatías hacia la Democracia Cristiana, por los principios. El único partido que tenía puntos de vista precisos y concretos era la Democracia Cristiana. Los demás, puro blablablá». Entrevista con César Hildebrant, *Caretas*, n. 512, 3 de enero de 1977.

comunista— sostuvo que la misión de la Iglesia peruana posconciliar era «ser un servidor de la sociedad en revolución. No para dominar, sino para colaborar; no para contemporizar, sino para inspirar. No para obstruir los cambios progresistas, sino para promoverlos»⁴⁰.

Así, desde la expropiación de la International Petroleum Company seis días después del golpe, el cardenal Landázuri y el episcopado felicitan al gobierno. La Ley de Reforma Agraria impuesta por el gobierno en 1969, violatoria del derecho natural en cuanto destinada a ahogar cualquier tipo de propiedad privada en el campo, reemplazándola por cooperativas controladas por el estado o comunidades fabricadas, fue saludada como obra de «nuestros hermanos campesinos... que organizándose en agrupaciones de bases, asuman el proceso de su liberación siendo auténticos gestores de su propio destino»⁴¹. El futuro inmediato, signado por la indiferencia de los campesinos que procedieron masivamente a abandonar el campo o por la hostilidad violenta hacia las cooperativas estatizadas que luego capitalizaría Sendero Luminoso, demostró que nunca está la Iglesia más lejos de los «vientos de la historia» como cuando quiere plegarse a ellos de manera oportunista y obsesiva. El apoyo de los principales obispos a la Ley de Industrias de 1970, responsable de ahogar la economía peruana por cerca de 20 años, también fue notoria; así como a la Ley de Reforma Educativa de 1972, verdadero azote de la educación peruana, que introdujo toda suerte de mitos socializantes y demagógicos y teorías falsas basadas en Paulo Freire e Ivan Illich en las escuelas, fue saludada entusiastamente por la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS). Finalmente y en una suerte de parodia involuntaria de las viejas condenas ultramontanas a la libertad de prensa, la Conferencia Episcopal estuvo lejos de manifestarse crítica ante la expropiación de la prensa por parte del estado en 1974 y manifestó su esperanza de que sean «entregados a los sectores organizados de la población», tal y como decía la pro-

40. Fernando ARMAS ASÍN, «Iglesia, sociedad y política de 1950 a nuestros días: un esquema de interpretación histórica», en Fernando ARMAS ASÍN (comp.), *La construcción de la iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, Lima, PUCP, 1999, p. 532.

41. *Ibid.*, p. 534.

paganda del régimen. Además, los aparatos estatales acabaron verdaderamente copados por clérigos o exclérigos así como por laicos comprometidos, no solo liberacionistas sino de toda clase de líneas, que «sesoraban», lideraban iniciativas u organizaciones burocráticas y/o medraban del régimen. La línea más radical del régimen, representada por varios generales ministros, eran miembros activos del movimiento de Cursillos de Cristiandad⁴². Había nacido un nuevo clericalismo.

En 1969 ocurrió un hecho bastante significativo. El nuncio Romolo Carbone condenó públicamente la campaña del movimiento ONIS en Trujillo que comenzó con una huelga en supuesta solidaridad con los obreros y culminó en el rechazo a monseñor Luis Baldo nombrado obispo de esa diócesis como sucesor de monseñor Jürgens, a través de una suerte de toma de rehenes y captura del local del seminario. Cabe señalar que los sacerdotes revoltosos no eran precisamente ejemplares en su cumplimiento de las normas disciplinarias y mucho menos doctrinales de la Iglesia. Ante la inacción del episcopado, que

42. «Asimismo, algunos de los generales, tales como Leónidas Rodríguez Figueroa, Alfredo Carpio Becerra y Jorge Fernández-Maldonado, tomaron “Cursillos de cristiandad” para formar los (sic) líderes católicos a través de un breve retiro. Entre 1973 y 1974 nueve de los once miembros del Comité de Asesoramiento de la Presidencia eran cursillistas», Young-HYUN JO, *Sacerdotes y transformación social en Perú (1968-1975)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México–Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2005, p. 188. Estos generales serían líderes y fundadores del Partido Socialista Revolucionario. Rodríguez Figueroa, responsable de la cruenta represión del «Limazo», la rebelión popular y policial del 5 de febrero de 1975 y apostrofado como «general fusilador» por el veterano trotskista Hugo Blanco, sería candidato presidencial en 1980 por la Unidad de Izquierda, frente conformado por el PSR, el Partido Comunista Peruano prosoviético y otros grupos marxistas. Fernández-Maldonado sería senador por Izquierda Unida entre 1985 y 1990. Sobre la influencia del movimiento de Cursillos de Cristiandad en la radicalización de la alta oficialidad militar, a través de la manipulación sentimental y de otras prácticas extravagantes de cambio de conducta e ideas, véase Alfonso BAELLA TUESTA, *El poder invisible*, Lima, Editorial Andina, 1976, pp. 79-80.

dejó a Jürgens cobardemente solo, el nuncio se vio obligado a actuar mediante un comunicado público. Ante esa «evidente intromisión»⁴³ en la Iglesia peruana, según Armas, el rector de la Pontificia Universidad Católica, Felipe MacGregor S. J. e incluso el cardenal Landázuri, intervinieron rechazando el comunicado del representante del Papa. El gobierno, ni corto ni perezoso, procedió a solicitar su remoción.

En una manifestación bastante intensa de «double speak» orwelliano, el usualmente correcto Armas Asín sostiene que este apoyo por parte de la jerarquía y de grandes sectores del clero de las principales medidas del régimen no sería un «apoyo al régimen en sí» y que sostenerlo sería «bastante infundado»⁴⁴, porque esta actitud «muestra un grupo de prelados, de clara posición por la reforma, que optan por aquéllas (sic) más allá del régimen, como muestra también que, entre tanto, al interior de la jerarquía son aquellos los que conducen la voz pública eclesial, no mostrándose voces discordantes al respecto (sic)»⁴⁵. Es decir: hubo un apoyo general y sin voces discordantes a *todas* las medidas *fundamentales* que *definieron* al régimen militar y que constituyeron su razón de ser, pero a la vez no se puede decir que se haya apoyado al régimen. Si se acusaba a Vargas Ugarte y otros viejos historiadores eclesiásticos de ser apologistas y procurar esconder algunas miserias de la Iglesia peruana, no sé cómo podría evaluarse este intento de hacernos comulgar con ruedas de molino.

Paralelamente, como se ve obligado a reconocer el mismo Klaiber, la crisis del concilio y la desintegración de la disciplina del clero hacía estragos: «la década del 70 fue la época de mayor crisis en cuanto al abandono del sacerdocio y la vida religiosa. En este sentido, Medellín agudizó una crisis que ya venía desde el Concilio»⁴⁶. La reacción tradicionalista, profusa en naciones vecinas como Argentina, Brasil, Chile y Colombia es mínima en el país. El exilio de los jóvenes de Tradición y Acción por un Perú Mayor (1974) celebrado por los sectores progresistas así como el permanente os-

43. Fernando ARMAS ASÍN, *op. cit.*, p. 533, nota al pie.

44. *Ibid.*, p. 534, nota al pie.

45. *Ibid.*, p. 535.

46. Jeffrey KLAIBER, *op. cit.*, p. 420.

tracismo del padre Nicolás Factor Herrera, refugiado en la diócesis de Huánuco, encabezada por el único prelado católico peruano refractario a la locura revolucionaria, Mons. Ignacio Arbulú Pineda, nos revela un dato fundamental: en los países donde los regímenes militares o civiles fueron de derecha durante la década de los cambios, la marea progresista en la Iglesia podía ser resistida, pero donde los regímenes de fuerza y la Iglesia se habían unido en un nuevo clericalismo progresista no había oxígeno posible para *visiones alternativas* de las grandes conmociones por las que el catolicismo estaba pasando en aquellos años⁴⁷.

El régimen velasquista sería derrocado en 1975. La segunda fase (1975-1980), liderada por el filoaprista general Francisco Morales Bermúdez, significó una suerte de moderación pero a la vez institucionalización del estado burocrático socialista, a través de la constitución de 1979. Curiosamente, el largo anhelo de Bartolomé Herrera se concretaría: el patronato republicano, luego de ciento sesenta años pasaba a mejor vida y se firmaba un Concordato en 1980. La historia de la siguiente década no pudo ser más trágica: el retorno a la democracia liberal significó el inicio del periodo más violento de la historia del país por obra del terrorismo maoísta de Sendero Luminoso y del guevarista MRTA, así como por la represión, muchas veces indiscriminada, del ejército y la policía en zonas rurales. Ante las primeras manifestaciones de violencia, empiezan a darse las primeras escaramuzas verbales entre el gobierno de Fernando Belaunde (que retornó del exilio y fue elegido por una mayoría bastante amplia) y la jerarquía, que ahora se aprestaba, a través de la CEAS, a interceder por senderistas capturados en 1982 y criticar las acciones

47. Cabe la pregunta: ¿de no haber mediado el *aggiornamento* del Concilio Vaticano II, el nuevo clericalismo, alimentado por cerca de cincuenta años de fortalecimiento de la Iglesia, hubiera podido dar origen a un Estado católico, más en la línea de experiencias europeas de la década de 1930, o, por lo menos, semejante a la hegemonía de Maurice Duplessis en el Québec de las décadas de 1940 y 1950? El estudio de la compleja trayectoria política e intelectual de un antiliberal perpetuo y originalmente también virulento anticomunista hasta 1965 como Héctor Cornejo Chávez parece brindarnos una respuesta positiva. Pero eso sería materia de otro estudio.

policiales. El gobierno le recordó a la jerarquía su silencio respecto de los exiliados y otros represaliados durante el régimen militar.

La pasión de la estructura eclesiástica por el estado socialista burocratizado fundado en 1968 duraría un poco más: en el Perú casi quebrado de 1987 y ante la muy impopular estatización de la banca propuesta por el presidente aprista Alan García, la Conferencia Episcopal emitió un pronunciamiento el 10 de agosto, apoyando la medida «siempre que tuviese una dimensión social clara». Al final, el gobierno tuvo que recular, ante el descrédito generalizado. Una vez más, la realidad había sorprendido a la CEP en *off side*.

A medida que la violencia arreciaba en la segunda mitad de la década de 1980, las prelaturas del Sur Andino (Juli, Ayaviri y Sicuani), establecidas en la década de 1950 para evangelizar el abandonado altiplano surandino por parte de clero extranjero (*Maryknoll* norteamericanos, misioneros de los Sagrados Corazones franceses y carmelitas norteamericanos) y que habían desarrollado una labor admirable antes del Concilio, se convirtieron en eficaces medios de oposición, también desde la izquierda política, a Sendero Luminoso, a la vez que alentaban a las comunidades a una segunda reforma agraria, consistente en la plena privatización de las tierras de las cooperativas, contra los esquemas colectivistas de Velasco. Estas medidas serían sancionadas favorablemente por decretos gubernamentales ulteriores. Aunque los prelados misioneros y su clero, casi en su totalidad extranjero, seguían contando con la amistad de la población y muchas de sus iniciativas de promoción social y humana habían sido exitosas, la realidad era que las vocaciones nativas eran inexistentes y muchísimos pobladores, «elevados a un nuevo nivel de conciencia», empezaban a preferir los rigores proféticos y las experiencias intensas de los *firebrands* pentecostales a esa mezcla de activismo social, curiosidad etnográfica y jansenismo intoso de la pastoral modernista de izquierdas. Pronto, a medida que el tiempo pasaba y la edad y la sequía vocacional posconciliar aniquilaba a las congregaciones en sus países de origen, el experimento empezó a marchitarse. El golpe de gracia lo daría Benedicto XVI en el 2006, al nombrar un obispo asociado al Opus Dei para Juli, monseñor José María Ortega, y monseñor Kay Schmalhausen, del movimiento peruano *Sodalitium Christianae Vitae*, para Ayaviri.

Para 1990, tanto el proyecto burocrático socialista como el mismo aparato estatal estaban quebrados. El Perú parecía ser inviable a todas luces. La hiperinflación había minado el aparato productivo y la asistencia financiera externa era imposible, porque el país era inlegible. El terrorismo iniciaba una ofensiva urbana bastante intensa. La corrupción inherente al estatismo había llegado a un paroxismo pantagruélico durante el gobierno aprista (1985-1990). Sin embargo, las cabriolas ideológicas de la jerarquía que habrían desprestigiado a cualquier otra institución, no parecían afectar a la Iglesia, que, ante la destrucción aparente del estado, podía ser todavía un referente social e incluso un poder cívico que brindaba toda suerte de servicios a una población al borde de la crisis humanitaria. En el gran empate, la Iglesia parecía sacarle una gran ventaja al estado, pero solamente porque *no estaba tan terriblemente mal como él*.

Sin embargo, una gigantesca nube asomó por el horizonte: un oscuro ingeniero agrónomo de origen japonés llamado Alberto Fujimori, asomaba desde la profundidad del *otros* a ser segundo en la primera vuelta de las elecciones. Lo curioso es que este extraño «independiente», llevaba como primer vicepresidente a Carlos García García, un pastor evangélico de ancestros afroperuanos, y había despertado el entusiasmo de los cristianos evangélicos que, a través de sus radios y otras redes de comunicación, lo catapultaron a la primera fila de la escena política. Este fenómeno había pasado bajo el radar de la Iglesia, tanto la progresista como de la incipiente neoconservadora-juanpablista. Porque no se trataba de los anglicanos, luteranos o metodistas mínimos y simbólicos pero «decentes» a los que la jerarquía invitaba regularmente para jugar al ecumenismo, sino de *evangelicals*, pentecostales y otros individuos de fe, usualmente pertenecientes al pueblo real, a esas masas que, desde la bullente pero precaria informalidad económica, miraban con desconfianza y hostilidad al Estado hipertrofiado y a su fiel escudera, la Iglesia Católica posconciliar. El APRA y las izquierdas consideraron a Fujimori, en la segunda vuelta, como la única esperanza ante la apisonadora neoliberal encarnada por el agnóstico Mario Vargas Llosa. La jerarquía eclesiástica en pleno, desempolvando viejos temores atávicos al protestantismo, apoyó, cai sin fisuras, al novelista. Los temores a una «guerra religiosa» empezaron a tomar cuerpo, convenientemente

azuzados por atentados anticatólicos por lo menos en alguna parte cometidos por los servicios de inteligencia de la Marina de Guerra del Perú –recordemos que el golpe militar de derecha, inminente en 1988, fue pospuesto por la «ilusión» vargasllosiana–. Hubo procesiones de desagravio y se recurrió a una carta despiadada: sacar al Señor de los Milagros en procesión antes de la segunda vuelta. Pero Fujimori ganó, traicionó a sus apoyos izquierdistas, olvidó a los evangélicos, aplicó despiadadamente el plan económico de Vargas Llosa y copió, al pie de la letra, el operativo completo del golpe abortado de 1988 y elseudopinochetista Plan Verde elaborado por sectores derechistas de las fuerzas armadas y *quebró la institucionalidad* de 1968 con un autogolpe el 5 de abril de 1992. Nunca una medida política tuvo tanto apoyo popular: 80 por ciento de la población se manifestaba a favor.

También, en los primeros años de su gobierno, se *topó* con la Iglesia, especialmente a raíz de su amplísimo e inédito plan de control de la natalidad y esterilizaciones, de ribetes malthusianos. Si bien, en el contexto de permanente emergencia humanitaria y deslegitimación generalizada del Estado, la Iglesia seguía siendo un poder que inspiraba bastante respeto, el ingeniero Fujimori, con su usual *sinvergüenzura*, eliminó las exenciones tributarias a las donaciones a la Iglesia, cambió fiestas de guardar pasando los feriados en 1992 y se ensarzó en discusiones con el nuevo arzobispo de Lima, el jesuita Augusto Vargas Alzamora (1990-1999). El golpe del 5 de abril, las masacres del destacamento Colina, las primeras acusaciones de corrupción y las esterilizaciones masivas también merecieron la crítica del episcopado, en todo su espectro, desde los veteranos progresistas hasta la nueva generación neoconservadora (el Opus Dei ocupaba las sedes de Arequipa desde 1997 y Lima desde 1999). Recién entre 1998 y 2000, cuando el régimen pareció virar hacia posiciones más conservadoras y *nacionales*, pudo haber cierto apaciguamiento en materias de vida y familia. Sea lo que fuere, para el momento del colapso del régimen, la Iglesia todavía tenía el prestigio suficiente para poder presidir las mesas de diálogo entre el gobierno y la oposición.

Con la llegada al poder de Alejandro Toledo (2001-2006), hubo un intento de pequeña *Kulturkampf* contra los sectores «ultraconser-

vadores» de la Iglesia, a pesar de cierta presencia de católicos militantes en sus gabinetes, como Luis Solari de la Fuente y Fernando Carbone. La víctima fue monseñor Cipriani, desde 1999 arzobispo de Lima. Como suele suceder luego de las caídas de regímenes de fuerza de derecha, sea cual fuere la actitud de la Iglesia respecto de ellos, las izquierdas mediáticas redivivas intentaron considerarla en algo cómplice. Alan García (2006-2011) fue más cordial con la Iglesia, aunque no cejó en la aplicación de las directrices globales de control poblacional, se mantuvo totalmente cerrado a la posibilidad de una legalización del aborto o de las uniones homosexuales. A pesar de todo, el gran empate permanecía.

Hasta la llegada de las *guerras culturales*.

6. Fenomenología cultural de los tiempos actuales: el Perú ante la guerra cultural

Escribí este intento de fenomenología en 2012, cuando comenzaba el gobierno *aparentemente* bolivariano de Ollanta Humala (2011-2016). Muchas cosas han cambiado desde entonces: el neofujimorismo afirmó su condición conservadora popular, pero perdió por decenas de miles de puntos las elecciones de 2016. Durante los últimos tres años de Humala (2013-2016) y el primer año de Kuczynsky, la ofensiva de la neoizquierda y sus acólitos liberales en materias antropológicas y sexuales se intensificó, mientras la estructura eclesiástica, gracias a los nuevos vientos de Francisco, sufría los embates del desmantelamiento del bando neoconservador (la pérdida de las sedes de Chiclayo, Chuquibamba-Camaná, Cusco, etc., por parte del Opus Dei, así como el inminente retiro de monseñor Cipriani y su posible reemplazo por sus enemigos más feroces) y del enésimo trasbordo de aparatos culturales católicos por parte de un progresismo eclesiástico posmoderno y relativista. Además, la marea de escándalos sexuales llegó también a nuestras costas, con los escándalos del Sodalitium Christianae Vitae (2015), que de ser el nuevo movimiento eclesial más poderoso del Perú ha pasado a estar prácticamente desfondado y de la Prelatura de Huamachuco (2015).

Sin embargo, la reacción militante del evangelismo y de una

derecha popular vibrante, especialmente durante la masiva manifestación *Con mis hijos no te metas* del 4 de marzo de 2017 contra la ideología de género y el homosexualismo, hace pensar que, aunque el debilitamiento de la estructura eclesiástica es patente, la población en su mayoría todavía se mantiene reacia a aceptar la reingeniería social anticristiana.

Las cifras del censo realizado el 22 de octubre de 2017 muy probablemente reflejen la mayor disminución del catolicismo en toda la historia del Perú, pero todavía parece ser que el fantasma del agnosticismo secularista como corriente de opinión de masas, aunque creciendo, se mantiene a raya.

a) La llegada de las guerras culturales

El término *culture wars*, aunque de reminiscencias bismarckianas, se origina en Estados Unidos durante la década de 1980. Allí, después de un estupor de casi veinte años, la *mayoría silenciosa* de tradición cristiana pudo por fin reaccionar ante los avances de la llamada *contracultura* en todos los ámbitos sociales; desde los medios de comunicación, cuya capacidad para distorsionar las costumbres de un país todavía largamente cristiano y familiar había alcanzado cotas increíbles, hasta espacios inéditos como la vida religiosa e incluso la educación preescolar, convertidos en campos de prueba para el ejercicio de una *reingeniería social anticristiana*, en palabras del padre Juan Carlos Sanahuja. Los campos de batalla de esta guerra eran la lucha contra el aborto, la pornografía y la ideología prohomosexualista en sus diversas manifestaciones. Y así, los llamados *family values* se convirtieron en un acápite especial de los planes de gobierno, que podía atraer o repeler votos estratégicos.

En el Perú, el debate cultural en la década de 1980 y 1990 se centró en el modelo económico. Las cosas han variado ahora y, a la par que la aceptación del modelo económico de libre mercado se va haciendo cada vez más indiscutible, nuevos debates –incluso bastante virulentos– estallan: las guerras culturales habían llegado al Perú con el nuevo siglo.

Pero revisemos antes de todo una encuesta elaborada en marzo del 2012 por la encuestadora GFK a nivel nacional sobre temas reli-

giosos y de vida y familia y encargada por el diario izquierdista *La República*⁴⁸. Vemos que, a pesar de considerarse «algo o poco» religiosa un 50 por ciento de la población, el 70 por ciento apoya causas tan «confesionales» como la obligatoriedad del curso de religión. En temas de vida y familia, aquellos fenómenos más reñidos con el orden natural son abrumadoramente rechazados (el aborto con un 85 por ciento y el «matrimonio homosexual» con un 74). Incluso conductas ya casi unánimemente aceptadas en Europa Occidental, Estados Unidos e incluso en algunos países vecinos, son todavía desaprobadas mayoritariamente (58 por ciento de desaprobación de la homosexualidad) o su rechazo y aprobación están empatados (35 por ciento de desaprobación de las relaciones sexuales previas al matrimonio contra una aprobación de 38 por ciento)⁴⁹.

El uso de anticonceptivos es mayoritariamente aprobado (79%) así como el de la llamada «píldora del día siguiente» (56%). Al parecer aquí la propaganda anticonceptiva y antinatalista del gobierno de Alberto Fujimori –que, antes de presentar la anticoncepción como una suerte de *libre opción individual para el ejercicio más cómodo del placer* (que podría ser la sibarítica idea a favor de los anticonceptivos en sectores más *sofisticados* y *modernos*), la anunciaba como una herramienta de emergencia ante amenazas apocalípticas de sobrepoblación, epidemias y colapso de la economía familiar y nacional– ha logrado calar en alguna medida en las mentes populares. Urge una gran campaña de desmontaje de esos mitos. Creemos, por las razones que mencionaremos inmediatamente, que no caerá en saco roto.

Estos resultados nos hacen pensar en que si bien la práctica religiosa y la religiosidad se van diluyendo (quizá por razón tan-

48. Unos curiosos cuadros elaborados en base a esta encuesta por Manuel Ruiz Huidobro se encuentran en la página web del Instituto del Perú, valiosa iniciativa de la Universidad San Martín de Porres: <http://institutodelperu.org.pe/index.php>.

49. Nos atrevemos a decir que porcentajes tales en esta pregunta específica (inimaginables en los «católicos» Brasil y Argentina, parte también del otrora «continente de la esperanza») solo podrían ser encontrados en países como Polonia.

to de la secularización como del colapso continuo de la pastoral y estructura eclesiásticas católicas a nivel global), el pueblo peruano sigue en su mayoría abrumadora reconociendo a la religión como una tradición respetable e importante que ordena y fundamenta la vida social, aun si no se la profesa; y, además, continúa poseyendo el sentido común de reconocer los imperativos de la realidad o, para utilizar una expresión cara al habla popular, de rechazar las *cosas que no son*; aun a pesar de que estas cosas puedan ser practicadas. Esto lo comprobamos al darnos cuenta de que en el contexto de la profunda corrupción moral de los medios de comunicación masiva en el Perú, el mismo pueblo que puede reírse de determinados vicios allí expuestos o incluso practicarlos, ciertamente no deja de reconocerlos como negativos. Aquí conviene citar a esa suerte de profeta de la crisis actual de la humanidad, el filósofo belga Marcel de Corte, quizá el mayor de los discípulos de Charles Maurras, que comparaba la condición moral de la Europa tradicional con la del siglo XX:

«La mayor parte de los errores morales y pecados de nuestros abuelos provienen de una exageración de su vitalidad, una tensión demasiado brusca de su organismo humano, con todo lo que este término implica de significación biológica y casi animal, pero también de realidad vivida e indudablemente objetiva. Pecaban en la línea misma del pecado, sin duplicar su falta con una delectación espiritual más o menos inteligente y una justificación teórica destinada a poner el mundo en armonía con su caída»⁵⁰.

Aquella delectación que exige poner a la norma moral a la altura de los vicios propios es la herida más grave de la crisis moral del Occidente moderno y conduce a la bestialización de sus poblaciones, habiéndose llegado a circunstancias tan trágicas y graves que ahora nos permitimos sorprendernos y alegrarnos porque los peruanos sean todavía mayoritariamente... humanos.

50. Marcel DE CORTE, *Encarnación del hombre. Psicología de las costumbres contemporáneas*, Barcelona, Labor, 1952, p. 15.

Ante este panorama ciertamente *alentador*, ¿cuáles serían entonces las guerras culturales mencionadas líneas arriba y dónde se librarían?

Podemos mencionar dos grandes episodios, ciertamente inéditos en la historia reciente del país. En primer lugar, la rebelión del ministro de Salud Óscar Ugarte ante la sentencia del Tribunal Constitucional de octubre del 2009 prohibiendo la distribución gratuita por parte del Estado de la llamada «anticoncepción oral de emergencia», que produjo, por parte del ministro y otras autoridades, del siempre presente lobby abortista y «de género»⁵¹ y de cierto sector de la prensa y la opinión pública, una serie de reacciones que destacaron por su virulencia anticatólica, llegándose a sostener que un tema jurídico como el de la sentencia obedecía a complotos «confesionales»⁵². Pero nada se compara a la «madre de todas las batallas»: el pleito entre el Arzobispado de Lima y las autoridades de la fuera la Pontificia Universidad Católica del Perú. Allí, la virulencia llegó a extremos bastante intensos. Al igual que en el caso del ministro Ugarte, aquellas autoridades también invocaron al desacato a sentencias del Tribunal Constitucional. Tanto los ataques e insultos en todas las formas posibles contra el Cardenal como el desprecio explícito al ordenamiento jurídico del país, fueron expresados y promovidos por las autoridades universitarias, que —al igual que el ministro Ugarte— escudaban estas acciones con el pretexto del «Estado laico»⁵².

Ciertamente hubo una polarización entre periodistas y opinadores y se cruzaron en varias ocasiones sablazos mediáticos a través de las columnas de opinión, de los programas de televisión y de los blogs y redes sociales. La figura del Cardenal Juan Luis Cipriani, cuya de-

51. Aunque todavía sigue siendo marginal, el lobby abortista y feminista se encuentra bastante bien organizado y financiado y, en los últimos veinte años, de estar reducido a los extramuros de la opinión pública, ha pasado a ser escuchado en diversas tribunas mediáticas (*Nota de 2018*: Tristemente el panorama ha cambiado para mal en los últimos tres años).

52. César Félix SÁNCHEZ, «Perù: due ferite allo Stato di diritto. Un classico meccanismo del laicismo aggressivo», en *Terzo Rapporto sulla Dottrina Sociale de la Chiesa nel Mondo*, Siena, Cantagalli, 2011, pp. 71-77.

monización se remonta a la polarización política del año 2000 y tiene su origen en las mismas filas del clero, fue combatida con nuevos bríos, hasta llegar a hacer de él una suerte de villano de caricatura, *larger than life*, omnipresente, todopoderoso y pésimo. Esta imagen es ahora casi indiscutible en el ámbito de las redes sociales.

Pero, ¿en verdad es Cipriani el *cardenal no-deseado* de caricaturistas como Heduardo o Carlín, aborrecido por la población peruana?

Recurramos nuevamente a esta encuesta.

Parece que el Cardenal Cipriani, del «elitista» Opus Dei, supremo representante de los «ricos» y la «derecha» es mayoritariamente desaprobado por los sectores A y B y mientras que su bastión de apoyo se encuentra en los sectores C, D y E. En general –y a pesar de la demonización– la mayor parte de la población aprueba a Cipriani, con un índice que envidiaría cualquier otra autoridad (49 por ciento de aprobación contra 41 de rechazo).

La explicación a esta aparente paradoja se encuentra en que las clases dominantes del Perú y aquellos sectores que las imitan se encuentran infestadas desde hace mucho de aquel mal que un joven Víctor Andrés Belaunde denominara *anatopismo*⁵³, el frenesí por imitar aquellos elementos foráneos y extranjeros que considera como «sofisticados y «modernos», especialmente en aspectos culturales. El hecho de que el colegio más caro de Lima lleve el nombre de un presidente norteamericano izquierdista, ídolo del proletariado industrial y de las clases medias bajas de su país es una muestra tragicómica de esto. Desde la muerte del Marqués de Torre Tagle en los castillos del Callao, último bastión realista, refugiado junto con centenares de peruanos que escapaban de la ira «patriota» del ejército grancolombiano y desde la última procesión en 1824 del Cabildo de Indios Nobles del Cusco, llevando la Cruz de Borgoña e impetrando al apóstol Santiago por el «triumfo de nuestras invencibles armas católicas»⁵⁴ no

53. En *Meditaciones Peruanas*, quizá uno de sus textos más sugerentes, escrito durante la fase positivista y crítica del pensador arequipeño.

54. Archivo Regional del Cusco, INT, Vir., Leg. 159 (1823-24) en David T. GARNETT, *Sombras del Imperio. La nobleza indígena del Cuzco*,

conoció el Perú una verdadera aristocracia orgánica. La clase dominante que aparecería tiempo después, estaría conformada por una mezcla de intercambiables *descendientes del barco* con burócratas criollos enriquecidos por el erario público, siempre rodeados de un séquito de arribistas más que prestos a ocupar su puestos, de la forma que sea y en el momento menos pensado. No es de extrañar entonces el florecimiento casi imparable de la masonería en estos sectores durante el siglo XIX; aunque de una masonería *limeñizada* que haría palidecer de vergüenza a sus militantes pares de México, Ecuador y Colombia. Quedar bien con «Dios y con el Diablo» fue durante mucho tiempo un arte de la gente «distinguida» del Perú, hasta que Dios cayó en desgracia en el extranjero y se convirtió en una figura fuera de moda y de mal gusto.

Parece ser, entonces, que los resabios de la cultura andina tradicional –telúrica, comunitaria y en *algo* cristiana– son los que permiten que buena parte de la población desconfíe de la reingeniería social que se impone globalmente en nuestros días. Por otro lado, en los sectores en los que la población es o cree ser más «occidentalizada» o cosmopolita, más posibilidades habrá que apoye el laicismo radical y abrace las causas del aborto y la ideología prohomonosexualista.

b) El nuevo anticatólico peruano

Después de cerca de diez años de polemizar en temas apologeticos en blogs y redes sociales, podemos esbozar el perfil típico del nuevo anticatólico peruano, activo en generar atmósferas expansivas de satanización de la Iglesia y sus representantes. Es ciertamente distinto a los clásicos perfiles de anticatólicos en el Perú (el evangélico fundamentalista o el marxista-indigenista vulgar) y puede ser más insidioso.

El rostro del nuevo anticatólico peruano es el de un joven usuario de las redes sociales, cuyo primer contacto intenso con la cultura universal no se dio a través de los libros, sino del mundo de Internet,

1750-1825, trad. Javier Flores Espinoza, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2009, p. 17.

con educación superior, aunque sesgada hacia lo tecnocrático, absolutamente convencido de que pertenece al selecto y muy minoritario grupo de «gente que sí es pensante» en el Perú, elector de opciones liberales, sean de derecha (Pedro Pablo Kuczynski o Julio Guzmán) o de izquierda (Susana Villarán o la *primera versión* de Verónica Mendoza), porque desconfía e incluso odia todo lo que pueda parecer militar o eclesiástico. Subjetivista, irracionalista y romántico; rechaza automáticamente cualquier doctrina que exija asumir la existencia de una realidad objetiva y externa a su mente. Rinde culto casi religioso a la música popular, especialmente si se le es presentada como «independiente» o «profunda». Cultiva un esteticismo carnal y pornográfico, que lo lleva a la práctica de un hedonismo soso y a ocasionales chispazos de un racismo crepuscular pero fascistoide, último prejuicio –junto con el religioso– que le queda⁵⁵. Es homófilo, pues el homosexual representa para él el máximo grado de subjetivismo y romanticismo: el héroe que desafía el orden, la tradición e incluso la propia salud física y psíquica en aras de lo que «siente en su corazón»⁵⁶.

Aunque parezca sorprendente, este perfil es casi transversal a muchos sectores sociales, porque si bien es asumido plenamente por individuos de los sectores tradicionales A y B, por su naturaleza aspiracional es visto como deseable por aquellos sectores emergentes que, a través de la educación, anhelan una sofisticación burguesa que les de aquel «algo más» –la buena conciencia y el refinamiento de las ideologías «cosmopolitas»– que el *simple* dinero no da.

A la hora de la polémica, no comprende la diferencia entre sus-

55. Sin querer hemos acabado describiendo un perfil similar al de Jaime Bayly, líder de opinión de la derecha liberal peruana, bisexual y novelista pornográfico.

56. Es menester recordar en este punto a un precursor: Andrés Bedoya Ugarteche, veterano columnista de opinión, considerado por una ONG inglesa como el autor del artículo periodístico «más racista del mundo», *maitre à penser* de cierta derecha, además de anticristiano grotesco. En varias entrevistas confesó su simpatía por los homosexuales, llegando a manifestar su extrañeza por no haber sido nombrado «maricón honorario» (sic).

tancia y accidente ni sabe entender un silogismo, pues considera que *todo es particular y autónomo* menos aquello que, por razones caprichosas evidentes a todo el mundo menos a él, desea generalizar. Se considera, sin embargo, *muy bien informado*, especialmente a través de videos de astrofísica, mitología comparada, evolucionismo o de cualquier tema, que casi siempre es incapaz de resumir o explicar por cuenta propia, pero que siempre exige que sean vistos, para «poder continuar con el debate». Hipersensible cuando se le rebate lógicamente, especialmente frente a terceros, considera como *su opinión personal muy respetable* los insultos que profiere contra aquellas figuras o instituciones que su contendor reverencia, pues no puede comprender la existencia de figuras o instituciones reverenciadas fuera de él mismo, que es, en última instancia, lo único que venera y la única causa a la que sirve.

El gran riesgo es que a medida que al crecimiento económico vaya sucediendo un cambio cultural cada vez más intenso, esta *forma mentis* se vaya expandiendo, aun en los sectores que, algunos años atrás, podían todavía pensar claramente. Urge, pues, el cultivo y popularización de la recta filosofía, único antídoto contra el subjetivismo moderno, sin complejos «pastoralistas» ni demagogia. El mundo de la Internet, así como contribuye a la estupidización masiva del mundo, también brinda muchos materiales de formación valiosos que están siendo aprovechados por jóvenes peruanos que también forman parte de una creciente ola mundial de reacción conservadora⁵⁷.

c) *Quo vadis, Turibe?*

Veamos las estadísticas de pertenencia religiosa de los censos de 1993

57. En *Quehacer*, la recordada revista de pensamiento de la izquierda peruana, en el número 188, de octubre-diciembre del 2012, el sociólogo Eduardo Dargent manifiesta su perplejidad dolorosa al descubrir entre sus alumnos a «chicos conservadores que están adhiriéndose a una opción política que los recoge» y que «los chicos fujimoristas son los más inteligentes» (p. 31).

Religión

Categorías	Casos	%	Acumulado %
EVANGÉLICA	1.042.888	6,75	6,75
CATÓLICA	13.786.001	89,24	95,99
OTRA	397.825	2,58	98,56
NINGUNA	222.141	1,44	100
Total	15.448.855	100	100
NSA	6.564.566		
Ignorado	34.935		

Fuente: INEI-CPV 1993

y 2007:

P12 a+: Religión que profesa

Categorías	Casos	%	Acumulado %
CATÓLICA	16.956.722	81,33	81,33
CRISTIANA- EVANGÉLICA	2.606.055	12,50	93,82
OTRA	679.291	3,26	97,08
NINGUNA	608.434	2,92	100
Total	20.850.502	100	100
NSA	6.561.655		

FUENTE: INE - CPV 2007

Si bien es patente que el porcentaje de personas que dicen pertenecer a una comunidad cristiana no católica se ha doblado en casi quince años y que el catolicismo pierde terreno, es cierto que la población peruana todavía se identifica abrumadoramente con el cristianismo, a diferencia de países vecinos como Chile, donde el agnosticismo-atéismo bordea casi un tercio de la población.

Las regiones con mayor porcentaje de católicos son Piura y Arequipa, mientras que San Martín es la región con mayor número de no creyentes, un 8.6 por ciento y Huancavelica, el que registra mayor porcentaje de evangélicos, 21.78 por ciento⁵⁸.

¿Cuáles son las razones de este retroceso de la Iglesia Católica?

En un documento interno de la Conferencia Episcopal Peruana titulado *Respuesta Pastoral de la Iglesia a otros grupos y movimientos religiosos*, de 16 de diciembre del 2003, se intentan algunas respuestas. Menciona ciertas tendencias en la cultura moderna que son hostiles a la Iglesia, además de «difamaciones» contra el catolicismo por parte de los evangélicos, pero también ofrece una lista de problemas internos:

– Algunas veces los sacerdotes reducen su concepción de labor pastoral a la celebración casi automática de los sacramentos o en ocasiones «dolorosos aspectos de su historia personal» los hacen incapaces de responder a las necesidades de las personas. El estilo de vida menciona también «estilos de vida ajenos a los valores evangélicos», especialmente una excesiva preocupación por la

58. Arequipa posee un 87.20 por ciento de católicos, 6.55 de evangélicos, 3.87 de otras religiones y 2.38 de no religiosos. Piura, un 88.71 de católicos, 8.26 de evangélicos, 1.96 de otras religiones y 1.06 de no religiosos. La tendencia es fuerte presencia evangélica en la sierra central y sur y abundante no afiliación religiosa en las regiones amazónicas, especialmente en el ámbito rural (cfr: Amazonas y Ucayali). Sospechamos que, en este último caso, podría tratarse de una afiliación a nuevos movimientos de matriz pentecostal y bautista, que rechazan el concepto mismo de religión –al que asocian con el paganismo– pero se asumen como *cristianos*. Fuente: INEI, Censo Nacional IX de Población, 2007, en www.inei.org.pe.

«dimensión económica»⁵⁹.

- Las congregaciones religiosas están demasiado enfocadas en sus propias obras no lo suficientemente involucradas en el plan general pastoral de la diócesis.
- Los laicos exhiben una gran desconexión entre fe y vida diaria.
- La liturgia católica en ocasiones refleja un «exagerado ritualismo».
- Una concepción triunfalista de «somos la iglesia mayoritaria» que a veces impide un efectivo sentido de misión.
- Muchas personas sienten que las parroquias y otras estructuras eclesiales son anónimas y burocráticas, *antes* que reflejos de un real sentido de comunidad.
- Hay una falta de una visión pastoral coordinada general.

La línea de fondo de este informe es que: «la gente, en mayor medida, deja la Iglesia Católica por razones experienciales y materiales. Es un problema pastoral antes que teológico-doctrinal».

Las conclusiones de este informe pueden ser consultadas en una nota del vaticanista norteamericano John L. Allen Jr.⁶⁰ del periódico católico progresista *National Catholic Reporter*. Allen vino al Perú para una investigación sobre las intrigas intraeclesiales que involucran al Cardenal Juan Luis Cipriani, elaborando dos reportajes bastante interesantes y usualmente desconocidos en el Perú, donde se refleja la tragicómica polarización del episcopado peruano en torno a la figura del Cardenal, situación que manifestaría su lado más grotesco con el asunto de las cartas falsificadas⁶¹. Demás está decir

59. Básicamente el mismo reparo de Juan Bustamante y de otras autoridades civiles y eclesiásticas a lo largo del siglo XIX.

60. John L. ALLEN Jr., *Reporting from Peru; Clergy sex abuse scandal rocks Europe*, en *The World from Rome*, 16 de julio del 2004, National Catholic Reporter, www.nationalcatholicreporter.org/word/word071604.htm.

61. Sobre este asunto en específico y las demás manifestaciones de la

que –a diferencia de las polarizaciones en otros episcopados– la polarización entre los obispos peruanos no obedece no solo a razones teológico-doctrinales, sino a resentimientos, envidias y carrerismo, que acaban generando bloques que se enfrentan de múltiples formas indirectas pero que siempre pretenden grotescamente ante la prensa manifestar un «frente unido» y una fraternidad cristiana que harían palidecer de envidia a los apóstoles⁶².

El mismo Allen manifiesta su extrañeza porque el informe no menciona la evidente escasez de vocaciones sacerdotales⁶³. Además, desde nuestra perspectiva, ignorar el grave problema teológico-doctrinal que supuso en la Iglesia universal y particularmente en la Iglesia peruana la irrupción de la teología de la liberación y de otros neomodernismos y el consecuente debilitamiento interno del cuerpo eclesial, sólo puede obedecer a un sesgo ideológico o, peor aún, a la

campaña intraepiscopal contra Monseñor Cipriani, cfr. Federico PRIETO CELL, *El trigo y la cizaña*, Lima, Aleph, 2007. Contiene duras pero esclarecedoras acusaciones contra diversos miembros del episcopado peruano.

62. Un ejemplo de esto son las declaraciones de Mons. Salvador Piñero a la revista *Caretas* después de su elección para la presidencia de la Conferencia Episcopal en el 2012, donde además de realizar *gestos de buena voluntad ante la opinión pública* –como relativizar algunas materias de vida y familia y sobre el asunto de la PUCP– trató de insinuar que no existen diferencias en el colegio episcopal y que la elección es casi una intervención directa del Espíritu Santo sin que existan bloques ni candidaturas. Parece ser que el temor a no «generar escándalos» es superior al temor al ridículo. Tiempo después un grupo de laicos católicos peruanos mandaría una carta a la Santa Sede por intermedio del Nuncio Apostólico. En consecuencia, en julio del 2012 ocurriría un acontecimiento histórico: una carta del Secretario de Estado Tarcisio Bertone, que se leyó como una fuerte llamada de atención a la CEP, aun en los cánones delicados de la diplomacia vaticana. Sin embargo, a raíz de la llegada al pontificado de Francisco, todo lo ganado se perdió y con insulto generalizado a todos los que combatieron por la recuperación de la identidad católica de la PUCP, la universidad fue entregada a la CEP de Piñero, dejando en la estacada al cardenal Cipriani (2016).

63. Allen ignora que, por ser un problema tan viejo y casi consubstancial a la Iglesia republicana, ya no es digno de observación.

vieja costumbre de no querer enfadar a los «amigos y colaboradores» influyentes. En todo caso, lo mejor es echar la culpa a elementos que los que redactaron el informe parecieran considerar como eminentemente subjetivos: las dolorosa vida personal de los sacerdotes y, mejor aún, la liturgia, que como no es de nadie, no puede producir ofensa alguna. Perseverar en las conclusiones en el mismo pastoralismo de los 70s y 80s hace al informe confesamente superfluo.

Parece ser, sin embargo, que el ansiado recambio generacional en el clero diocesano y en el Episcopado empieza a producirse. En torno a algunas diócesis, algunas principales como Lima o Piura, otras, prelaturas relativamente nuevas, (Ayaviri, Juli, etc.) se está formado una *minoría creativa* de sacerdotes y laicos que, ante el vacío de casi todo lo demás, estará destinada a guiar a la Iglesia peruana durante el transcurso del siglo XXI, de no mediar, claro está, las posibles intervenciones destructivas romanas.

7. Conclusiones

¿Por qué nunca se rompió el *gran empate*? ¿Por qué nunca hubo una persecución anticlerical en el Perú o por lo menos una algarada semejante? ¿Por qué el anticristianismo no llegó a los extremos de México? Esta misma pregunta, implícitamente planteada por Jorge Basadre, fue respondida en 1913 por monseñor Pablo Drinot y Piérola, obispo de Huánuco:

«A la verdad, fuera de casos aislados, sin consecuencias intensas ni generales, la propaganda racionalista o anticristiana, no ha revestido ni reviste, entre nosotros, los caracteres de odio i exaltación que en otras naciones. Quizás la genial bondad del carácter peruano; acaso la superficialidad de la convicción, expliquen, en mucho, la calma académica de este proselitismo anti católico... [y sobre todo] un indiferentismo religioso, más práctico que teórico... [que son] por desgracia quienes forman la mayoría»⁶⁴.

64. Fernando ARMAS ASÍN, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, cit., p. 259. Con esta cita,

Muy probablemente, la misma debilidad de la Iglesia impidió que pudiera ser perseguida. La Iglesia mexicana, que amanejó a la independencia en una situación mejor, era un blanco fácil para las persecuciones liberales en el siglo XIX. Aun así, y luego de soportar las llamadas Guerras de la Reforma, pudo lograr formar, a diferencia de la peruana, un clero nacional capacitado, así como la reevangelización de amplias zonas rurales que, como demuestra Jean Meyer, poseían, al margen de su pobreza, una formación catequética católica sólida y ortodoxa, y que conformarían el país cristero del siglo siguiente⁶⁵. En el Perú no ocurrió así. El despojo de las comunidades indígenas no precisó de la previa desamortización violenta de las tierras eclesiásticas por parte del Estado. La «iniciativa» privada de algunos aventureros lo hizo, frente a una Iglesia y a un Estado que rivalizaban en impotencia y postración. El número de

Armas concluye, significativamente, su monumental estudio sobre la tolerancia religiosa en el Perú decimonónico.

65. «Antes del siglo XIX, en México, las ciudades eran “cristianas” y el campo lo era mucho menos [...] las relaciones se han invertido en México después de 1860 [...] ¿Un ejemplo? La reconquista religiosa de Colima se hace a partir de 1884-1900: 6 parroquias habían sido fundadas en el siglo XVI, 2 en el XVII, 4 en 1803, 1 en 1814 y 1 en 1832. De 1832 a 1884 no hubo ni una sola fundación. De 1884 a 1900, hubo 9. Evangelizada por los franciscanos, Colima aguardó al final del siglo XIX para contar con un clero numeroso, de Colima mismo, que tenía a su cargo las numerosas pequeñas parroquias creadas recientemente, mientras que su territorio exíguo se cubría de capillas y de iglesias [...]. Por doquier florecían las cofradías y los sindicatos. En Jalisco, Zacatecas, Nayarit y Michoacán, y basándose en los sondeos, se pueden aventurar las mismas conclusiones», Jean MEYER, *La Cristiada 3. Los cristeros*, 3ª ed., México D. F., Siglo XXI, p. 305. ¡Qué contraste con el siglo XIX de la Iglesia peruana, que en palabras de Manuel Marzal significó «una verdadera involución religiosa, respecto de la evangelización virreinal»!, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, 2ª ed., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1989, p. 73. Esto confirma la verdad teológica y sociológica de que las persecuciones masónicas no se dan contra iglesias degeneradas o debilitadas o llenas de abusos, sino todo lo contrario.

parroquias disminuyó, junto con el de sacerdotes y apenas se pudo alcanzar cierto equilibrio a mediados del siglo XX.

Curiosamente, el país sudamericano donde la Iglesia se inició a la vida independiente más debilitada y donde el laicado y el clero no pudieron combatir eficazmente las legislaciones secularizadoras y así acabó siendo el primero en el subcontinente en contar con una ley de divorcio (Venezuela en 1904), es el único país, junto con Perú y Bolivia –que fueron el tercero (1930) y cuarto (1932) en la carrera divorcista, respectivamente–, en todavía no reconocer el llamado «matrimonio homosexual»; mientras que países cuyos episcopados y laicos comprometidos lograron evitar hasta hace no mucho el divorcio (Argentina, en 1987, Colombia en 1991, Chile en 2004, entre otros) ya cuentan con él o con algún sucedáneo semejante.

¿Qué lección nos enseña esto? Que la estructura eclesial, allí donde era más fuerte, acabó convertida en un instrumento más efectivo de revolución luego del *aggiornamento*. Decía san Francisco de Sales que nunca estaba mejor cuando estaba peor y esta debilidad constitutiva puede ser ahora nuestra única esperanza.