

01037

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO 5



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EL PAPEL DEL GRUPO SACERDOTAL ONIS EN LA  
TRANSFORMACIÓN SOCIAL Y ECLESIAL PERUANA,  
DURANTE EL PERIODO DEL GOBIERNO MILITAR DE  
VELASCO ALVARADO: 1968 - 1975

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

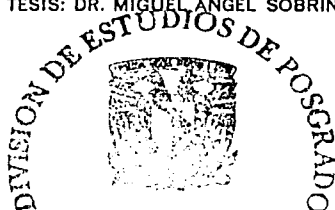
P R E S E N T A :

Y O U N G H Y U N L J O Yang

DIRECTOR DE TESIS: DR. MIGUEL ANGEL SOBRINO ORDÓNEZ



MÉXICO, D. F.



2003

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
SERVICIOS REGISTRALES



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mis padres, a mis hermanos y a mi esposa**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a cada uno de los catedráticos que me ayudaron en mi investigación, particularmente a mi asesor de tesis, Dr. Miguel Ángel Sobrino y a mis sinodales, que con infinita paciencia me llevaron a la realización de este trabajo.

En especial, deseo agradecer al padre Jorge Álvarez Calderón y a los padres de la ONIS que me concedieron valiosas entrevistas durante mi visita en Perú. Así mismo, al padre Jeffrey Klaiber, los teólogos del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú y la gente del Instituto Bartolomé de Las Casas quienes me facilitaron el acceso a la información.

De la misma manera, quiero expresar mi agradecimiento a la profesora Silvia Ávila Hernández, Mtra. Susana Mendoza Hernández, Berta Rosas Baruch y Yaokoatl Chávez Gutiérrez.

En forma especial, a mi esposa y a mi hermano Woo Hyun, de quienes siempre he recibido amor y apoyo.

## ÍNDICE

	<b>Págs.</b>
AGRADECIMIENTOS	
SIGLAS	
INTRODUCCIÓN	1
<b>CAPÍTULO I.</b> <b>EL CONTEXTO HISTÓRICO DURANTE EL RÉGIMEN DE</b> <b>BELAÚNDE TERRY (1963-1968)</b>	
1.1 Perú: una sociedad dividida, subdesarrollada y dependiente	10
1.2 La crisis de la oligarquía y el cambio de lineamiento de la APRA	13
1.3 El surgimiento de nuevas opciones políticas	23
1.4 La formación de los militares reformistas	29
1.5 El signo de cambio en la esfera eclesial	37
1.6 Las acciones del régimen belaundista	52
1.7 El fracaso del régimen belaundista	54
<b>CAPÍTULO II.</b> <b>LA ONIS Y LA IGLESIA PERUANA</b>	
2.1 Surgimiento de la ONIS	65
2.2 La organización de la ONIS	71
2.3 La ONIS y los otros grupos sacerdotales en América Latina	74
2.4 La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y la ONIS	89
2.5 Los encuentros nacionales de la ONIS y la expresión de solidaridad	91

<b>2.6 El conflicto entre la ONIS y las fuerzas reaccionarias</b>	<b>99</b>
<b>2.7 Protesta de la ONIS por la detención de Monseñor Bambarén</b>	<b>104</b>
<b>2.8 El episcopado peruano y la ONIS</b>	<b>109</b>
<b>2.9 La Iglesia peruana y la ONIS</b>	<b>115</b>

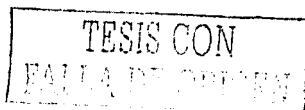
### **CAPÍTULO III. LAS REFORMAS SOCIALES DEL GOBIERNO VELASCO ALVARADO Y LA ONIS**

<b>3.1 El gobierno de Velasco Alvarado</b>	<b>123</b>
<b>3.2 La reforma agraria y la ONIS</b>	<b>132</b>
<b>3.3 La reforma industrial y la ONIS</b>	<b>144</b>
<b>3.4 La reforma educativa y la ONIS</b>	<b>154</b>
<b>3.5 La propiedad social y la ONIS</b>	<b>164</b>
<b>3.6 La expropiación de la prensa y la ONIS</b>	<b>171</b>
<b>3.7 La ONIS y el GRFA</b>	<b>175</b>

### **CAPÍTULO IV. LA ONIS Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN**

<b>4.1 La ONIS y sus fundamentos teóricos-teológicos para su movimiento</b>	<b>183</b>
<b>4.2 Teólogo peruano Gustavo Gutiérrez</b>	<b>186</b>
<b>4.3 La ONIS como el lugar de la formación de la teología de la liberación</b>	<b>193</b>
<b>4.4 La ONIS como un movimiento de la teología de la liberación</b>	<b>198</b>
<b>4.5 Liberación y lucha de la liberación</b>	<b>202</b>
<b>4.6 Opción solidaria por los pobres</b>	<b>206</b>

4.7 Espiritualidad liberadora	209
4.8 Evangelización y política	213
CONCLUSIONES	225
BIBLIOGRAFÍA	245



## SIGLAS

AC	Acción Católica
AP	Acción Popular
APRA	Alianza Popular Revolucionaria Americana
CAEE	Centro de Altos Estudios del Ejército
CAEM	Centro de Altos Estudios Militares
CAP	Cooperativa Agraria de Producción
CEAS	Comisión Episcopal de Acción Social
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CGTP	Confederación General de Trabajadores del Perú
CPS	Cristianos por el Socialismo
ELN	Ejército de Liberación Nacional
EPS	Empresa de Propiedad Social
FIR	Frente de Izquierda Revolucionario
FLN	Frente de Liberación Nacional
GRFA	Gobierno de Revolución de las Fuerzas Armadas
IPC	International Petroleum Company
JEC	Juventud Estudiantil Católica
JOC	Juventud Obrera Católica
MFC	Movimiento Familiar Cristiano
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionario
MSP	Movimiento Social Progresista

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



<b>MSpTM</b>	<b>Movimiento Sacerdotal para el Tercer Mundo</b>
<b>MTC</b>	<b>Movimientos de los Trabajadores Católicos</b>
<b>ONIS</b>	<b>Oficina Nacional de Información Social</b>
<b>PCP</b>	<b>Partido Comunista Peruano</b>
<b>PDC</b>	<b>Partido Demócrata Cristiano</b>
<b>PPC</b>	<b>Partido Popular Cristiano</b>
<b>SAIS</b>	<b>Sociedades Agrícolas de Interés Social</b>
<b>SIE</b>	<b>Servicio de Inteligencia del Ejercito</b>
<b>SINAMOS</b>	<b>Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social</b>
<b>SPS</b>	<b>Sector de Propiedad Social</b>
<b>UNEC</b>	<b>Unión Nacional de Estudiantes Católicos</b>
<b>UNO</b>	<b>Unión Nacional Odrista</b>

H

TECIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## INTRODUCCIÓN

Cuando Cristóbal Colón pisó la tierra del continente americano en 1492, lo acompañaban sacerdotes católicos; su presencia simbolizaba la presencia de la Iglesia institucional. Desde aquel tiempo, el catolicismo se ha convertido en uno de los elementos de la base ideológica y moral de la sociedad latinoamericana. En la estructura eclesial, el papel de los sacerdotes es fundamental, ya que se sitúa como puente entre los laicos y los obispos.

La religión católica tiene ya más de quinientos años en la historia de este continente. Desde la época de la conquista hasta hoy en día, el papel de la Iglesia católica y de sus sacerdotes ha dejado huellas imborrables en la sociedad latinoamericana. A lo largo de esta historia, la Iglesia católica se ha caracterizado por su función como defensora de la tradición, e incluso como protectora del orden establecido a favor de las clases privilegiadas de América. Como institución, la Iglesia católica no sólo aceptó dicho orden, sino que también lo fundamentó a partir de la doctrina del derecho natural, ayudó a su funcionamiento y lo legitimó moralmente; así la fe católica contribuyó en parte a la conservación de ese orden. En este sentido, el catolicismo se interpreta como una ideología de *statu quo*.

No obstante, hacia fines de los años sesenta en América Latina, incluso en Perú, surgió una tendencia notable al interior de la institución eclesial: un sector de sacerdotes inició el distanciamiento y el alejamiento de la clase dominante, al optar por las clases

1

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

menos privilegiadas. Grupos de sacerdotes pertenecientes a las más diversas diócesis latinoamericanas empezaron cuestionaron el papel tradicional de la Iglesia y de la acción que como agentes de pastoral ejercían al interior de la sociedad. Intentaban buscar un nuevo rol, más adecuado y, además, basado en la recuperación del espíritu evangélico.

Uno de los fenómenos característicos de este proceso del cambio socioeclesial ocurrido en la Iglesia latinoamericana fue el surgimiento de los grupos sacerdotales radicalizados. Estos fenómenos atendían también a factores de orden generacional. Estos grupos de presbíteros se preocuparon por problemas sociales y nacionales, y compartían situaciones sociales, económicas y políticas semejantes, iluminándolas desde la dimensión social de la fe cristiana. A partir de esta óptica, surgieron los siguientes grupos sacerdotales: "Sacerdotes para el Tercer Mundo", en Argentina; "Golconda", en Colombia; "Los Ochenta", en Chile; "Sacerdotes por el Pueblo", en México; "Oficina Nacional de Información Social (ONIS)"<sup>1</sup>, en Perú, etc. En este sentido, el sector sacerdotal (y religioso) fue uno de los más dinámicos e inquietos de la Iglesia latinoamericana en aquel entonces. Este sector, en proporción cada vez mayor, buscaba participar más activamente en las decisiones pastorales de la Iglesia en relación con la situación social de sus respectivos países. Buscaba, en particular, el rompimiento de su solidaridad con un orden injusto y se comprometía en la liberación de los pueblos oprimidos y sufrientes a la luz de la dimensión social del Evangelio.

---

<sup>1</sup> El grupo sacerdotal ONIS recibe varios nombres: Grupo sacerdotal ONIS, Movimiento sacerdotal ONIS, la ONIS o, simplemente, ONIS. Los miembros de este grupo utilizaron con frecuencia el término "Movimiento sacerdotal ONIS". En mi investigación cualquiera de estos nombres alude al mismo referente.

Después del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín, Colombia (1968), en la Iglesia peruana aparecieron numerosos signos de cambio. A la vez, el surgimiento en el Perú del Gobierno de Revolución de las Fuerzas Armadas (GRFA) provocó una transformación socioeconómica significativa en la sociedad entera. En Perú, la presencia de una Iglesia comprometida con los pobres y con la justicia social, y defensora de los derechos humanos en nombre del Evangelio, impactó a toda la sociedad durante los años que van de 1968 a 1975. Dentro de esta Iglesia cambiante, un sector del grupo sacerdotal se encontraban en primera fila.

Esta es de más afirmar que la influencia social que deriva de la "catolicidad" va más allá del ámbito de la religión y de la misma Iglesia. En la sociedad peruana el peso social de los sacerdotes es muy importante, no sólo en actividades de índole espiritual, sino también de carácter secular. Ellos forman parte del grupo de líderes sociales y asesores que representan a la Iglesia institucional en la sociedad local. Son líderes religiosos que dirigen y asesoran a los grupos laicos. Los sacerdotes son un puente que liga a la sociedad con la Iglesia institucional, y representan un "poder moral" ante ella.

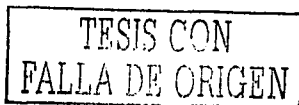
Desde 1968, un sector de sacerdotes peruanos que habían permanecido en el ámbito eclesial cumpliendo una función paternalista y sacramental, empezaron a participar en el proceso de cambio, y formaron un grupo sacerdotal denominado, "Oficina Nacional de Información Social". Manifestaron sus opiniones sobre la transformación socioeconómica de su país y tomaron partido a favor de los oprimidos. En el momento del cambio de la Iglesia y de la sociedad peruana, los miembros de la ONIS cumplieron un significativo rol, aunque fueron sólo una minoría de la Iglesia

peruana; representaban a un sector radical de la misma, al tiempo que mantenían una actitud muy crítica respecto a ella y a la idea de una sociedad injusta. Promovieron la realización activa de reformas sociales, políticas y económicas por parte de la Iglesia, las cuales condujeran a un cambio que buscaba brindar bienestar general al pueblo.

Se puede afirmar, entonces, que a finales de los años sesenta, la Iglesia católica ha sido un factor importante en la historia peruana junto con el GRFA, sobre todo, en el proceso de cambio social. En el ámbito eclesial, la teología de la liberación y el grupo sacerdotal ONIS, contribuyeron al cambio de mentalidad en la Iglesia y a su interés por los asuntos de la justicia social y la defensa de los derechos humanos. No obstante, las investigaciones respecto a la relación entre la Iglesia católica y la sociedad peruana se concentraron sólo en el tema de la teología de la liberación, olvidando a este grupo sacerdotal.

El padre Gustavo Gutiérrez, considerado como el iniciador de la teología de la liberación, fue el líder intelectual de esta agrupación. La teología que estaba trazando fue presentada públicamente por vez primera en la reunión de la ONIS, en junio de 1968, en Chimbote, Perú. Sin duda, una parte de la teología de la liberación fue desarrollada con la experiencia pastoral de esta organización sacerdotal, a través de la reflexión colectiva por parte de los miembros presbíteros. Al mismo tiempo, la ONIS fue guiada por esta teología en la pastoral liberadora. Este grupo emitió varias declaraciones y organizó diversas marchas en los momentos importantes de la vida nacional, con el fin de tener una mayor influencia sobre todo ante las reformas sociales planteadas por el GRFA.

De 1968 a 1979, los sacerdotes de la ONIS cumplieron un papel muy importante durante el proceso de cambio socioeclesial en Perú, sin que, este grupo de



presbíteros haya merecido la debida atención en los estudios que abordan el ámbito eclesiástico y el político. Los historiadores y los científicos sociales no se han planteado como tarea investigar y analizar el papel que este grupo desempeñó en la transformación de la realidad peruana. Sólo se encuentran algunas referencias fragmentadas e incompletas en torno a él, pero no un estudio que dé cuenta de manera detallada y sistematizada, dejando por eso un enorme vacío en la comprensión de los procesos del Perú contemporáneo<sup>2</sup>. En mi opinión, vale la pena ahondar en la vida de este grupo, analizando no sólo su organización, su práctica social y su discurso, sino también su praxis social a fin de entender la influencia que tuvieron en la sociedad peruana durante el periodo del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975)<sup>3</sup>.

La existencia de ONIS como grupo sacerdotal duró once años (1968-1979), sin embargo, en esta investigación llevaré el estudio sólo hasta 1975. La razón del corte cronológico se sustenta en que a partir de agosto de 1975 empieza una "segunda fase" de gobierno, iniciada con el golpe militar del general Francisco Morales Bermúdez; este gobierno militar tuvo un carácter distinto al de la administración del general Velasco Alvarado. En este segundo periodo se redujo la voluntad de llevar a cabo la

<sup>2</sup> Se encuentra una tesis sobre la ONIS, realizada por Michael Gregory Macaulay. Sin embargo, su investigación aborda sólo la primera etapa de este grupo, enfocado en su estructura organizacional e ideología. Macaulay no profundizó detalladamente el contexto de surgimiento de la ONIS, la relación con el gobierno militar y con la teología de la liberación.

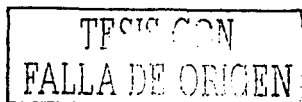
<sup>3</sup> El término *radical* hace referencia a los sacerdotes que proponen la utilización directa y abierta de los recursos humanos y materiales de la Iglesia para promover un cambio social dirigido a un socialismo democrático. Los radicales consideraban el Evangelio como liberación activa de todas las modalidades de opresión, sea ésta espiritual, social, racial, cultural, económica o política. Emplean el análisis social procedente del marxismo; rechazan el desarrollismo reformista capitalista; favorecen la colaboración en movimientos populares con los no cristianos, incluidos los movimientos laicos de izquierda. No niegan el uso de ciertas formas de violencia para la lucha por la liberación y la participación del clero en la política. Debemos distinguirlos de los progresistas, que, a diferencia de los radicales, promueven la implicación activa de la Iglesia en reformas sociales, políticas y económicas, pero, aunque aceptan el desarrollo reformista capitalista y utilizan selectivamente los conceptos del análisis marxista, se cuestionan la participación directa del clero en la política y la legitimidad del uso de la violencia.

transformación profunda, se debilitó la fuerza. En mi estudio no tocaré esta segunda fase, pues constituye una tarea que amerita una investigación aparte que planeo cumplir en un estudio futuro.

La presente investigación se inició con el propósito de conocer qué papel cumplió el grupo sacerdotal ONIS en la transformación sociopolítica y eclesial peruana durante el periodo del gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado. Naturalmente, surgieron otras interrogantes relacionadas con esta cuestión, por ejemplo, ¿qué relación tenía la ONIS con el episcopado peruano y con el gobierno militar?, ¿cuáles fueron los elementos teóricos y teológicos para la praxis histórica del grupo sacerdotal ONIS?

Las interrogantes arriba mencionadas me guiaron a delinear la investigación. Así, los objetivos de espero cumplir con mi trabajo son cuatro: 1) explicar el proceso de surgimiento, formación y organización del grupo sacerdotal ONIS; 2) dar cuenta de la influencia de la ONIS en el cambio interno de la Iglesia peruana; 3) caracterizar el papel de la ONIS ante el proceso de las reformas sociales proyectadas por el GRFA; y 4) estudiar la relación entre la teología de la liberación y el Movimiento Sacerdotal ONIS, como un vínculo entre la teoría y la praxis.

Como hipótesis inicial de mi investigación supondré que el papel que cumplió el grupo sacerdotal ONIS en el proceso del cambio durante el gobierno militar de Velasco Alvarado fue el de fungir como pastor liberador en el ámbito socioeclesial y como colaborador a favor de las transformaciones sociales proyectadas por el gobierno militar, es decir, un papel de animador, colaborador y transformador en la liberación de los pobres y oprimidos peruanos y en la construcción de una sociedad más justa. Esto



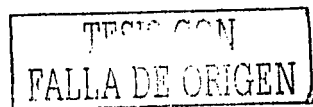
implica la sustitución del papel tradicional de la Iglesia que se identificaba con las clases dominantes y el orden establecido, y, al mismo tiempo, significa un cambio del papel tradicional de los sacerdotes, cuyo rol religioso se limitaba a desempeñarse como servidor de los cultos y sacramentos eclesiásticos.

El enfoque de mi estudio es histórico, por esa razón la investigación se sostiene en el estudio y análisis de fuentes primarias<sup>4</sup>, como las declaraciones, los comunicados de la ONIS y los documentos elaborados dentro de este grupo. Esto me brinda una explicación de las acciones de la ONIS a través de sus pronunciamientos y sus argumentos explícitos, lo que me ha permitido acercarme a su pensamiento y a su papel en el proceso de cambio socioeclesial. Asimismo, he aprovechado los documentos de la comunidad cristiana relacionados con dicho grupo sacerdotal, en particular, los del episcopado peruano, recopilados en diarios y revistas, e incluso en boletines de la Iglesia. Del mismo modo, hice uso de la entrevista a sacerdotes que tuvieron la función de líderes de la ONIS; estas entrevistas las realice en el año 2002 en Perú. También he utilizado las principales obras y artículos publicados por miembros de la ONIS, en particular, los trabajos del teólogo Gustavo Gutiérrez, considerado como uno de sus líderes intelectuales.

En la investigación me ocupo de los discursos, mensajes e informes relacionados con el gobierno militar de Velasco Alvarado, sin dejar de aprovechar los textos publicados al respecto en obras complementarias diversas, puesto que estos me ofrecen

---

<sup>4</sup> Los documentos referentes a la ONIS los obtuve del Instituto Bartolomé de Las Casas en Lima, Perú. Además recurrí al exsecretario general de la ONIS, Jorge Álvarez Calderón quien en su acervo personal conserva documentos originales de esta organización. Algunos de los documentos aún no están clasificados.





una comprensión y una perspectiva más amplias. Analizo los datos y los documentos conseguidos durante el transcurso de la investigación, los cuales interpreto desde mi muy personal óptica con la finalidad expresa de construir la historia de la ONIS y poder, así, entender su papel en la Iglesia y en la sociedad peruana durante el proceso de cambio. Es decir, mi estudio aspira a elaborar una reconstrucción de los acontecimientos pasados y una comprensión del pensamiento explicitado, todo ello guiado e iluminado por el modelo teórico de explicación analítica.

En resumen, el tema central de mi trabajo, *El papel del grupo sacerdotal ONIS en la transformación social y eclesial peruana durante el periodo del gobierno militar de Velasco Alvarado, 1968-1975*, es una investigación que pretende explicar el rol de este grupo sacerdotal en el proceso de cambio socioeclesial durante el GRFA, el cual se mantuvo en el poder de octubre de 1968 a agosto de 1975. Pero mi intención no ha sido tan sólo escribir la historia del grupo sacerdotal de la ONIS, sino, fundamentalmente, descubrir el significado de la historia de este importante grupo.

La investigación está dividida en cuatro capítulos. El primero de ellos, *El contexto histórico durante el régimen de Belaúnde Terry (1963-1968)*, aborda el panorama histórico y socioeclesial antes del surgimiento del gobierno militar velasquista y el grupo sacerdotal ONIS, tomando en cuenta los actores sociales más significativos: oligarquía, partidos políticos, militares, Iglesia, gobierno de Belaúnde.

El segundo capítulo, *El grupo sacerdotal ONIS y la Iglesia peruana*, explica el surgimiento de dicho grupo, su organización, sus encuentros nacionales y la relación con otros grupos sacerdotales latinoamericanos. Asimismo, en él se describen las relaciones de la ONIS con los hechos y los documentos significantes en la esfera eclesial, como

la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y los documentos de la Conferencia Episcopal Peruana. Se expone, además, la relación de la ONIS con el episcopado peruano y con la fuerza conservadora.

En el capítulo tercero, *La reforma social del gobierno de Velasco Alvarado y la ONIS*, se analiza la participación de este grupo sacerdotal en el proceso de cambio social a través de sus declaraciones abiertas, especialmente, ante los múltiples proyectos de reformas sociales presentados por el gobierno militar, en el ámbito agrario, industrial, educativo, así como la ley de propiedad social y la expropiación de la prensa. Esta parte está enfocada a la relación de la ONIS con el GRFA.

En el cuarto capítulo, *La ONIS y la teología de la liberación*, se explica la relación de la ONIS con la teología de la liberación a través del padre Gustavo Gutiérrez. Además, analizo los elementos comunes entre la ONIS y la teología de la liberación a través de los documentos y declaraciones de este grupo y la confrontación con las obras de los teólogos de la liberación, los resultados los caracterizo como un vínculo entre teoría y praxis.

Finalmente, presento mis conclusiones a las que llegue en la investigación. En ellas explico desde mi particular punto de vista el papel que el grupo sacerdotal ONIS jugó en la transición de la realidad peruana, sí como sus límites. Cierra el documento una extensa bibliografía que fue utilizada en el proceso de investigación. He dividido su presentación en diversos rubros por la naturaleza que tienen los documentos impresos de ONIS.

## **CAPÍTULO UNO**

### **EL CONTEXTO HISTÓRICO DURANTE EL RÉGIMEN DEL ARQUITECTO FERNANDO BELAÚNDE TERRY (1963-1968)**

#### **1.1. Perú: una sociedad dividida, subdesarrollada y dependiente**

Perú es un país andino que comparte su frontera con cinco naciones vecinas; linda al norte con Ecuador, al noreste con Colombia, al este con Brasil, al sureste con Bolivia y al sur con Chile. Posee una extensión territorial de 1,285,215.6 km<sup>2</sup> y una costa de 2,840 kilómetros de longitud con el océano Pacífico. Por sus condiciones geográficas y climáticas se divide en tres regiones bien marcadas: la costa (11 % del territorio), la sierra (26 % de la superficie total) y la selva (63 % del territorio). En dichas regiones, la población se dedica a diferentes actividades económicas productivas, las cuales las caracterizan por un desarrollo regional desigual, en la sociedad peruana el crecimiento es inarmónico y desarticulado. Todo este desarrollo desigual depende de la relación entre el sistema tradicional y del aprovechamiento de los recursos naturales que posee cada región.

La zona de la costa se caracteriza por una economía dinámica gracias a la inversión extranjera y a la vinculación con el sistema capitalista internacional; aquí se han concentrado los principales sectores económicos, incluso el sector capitalista e industrial. En esta zona se sitúa Lima, la ciudad capital de la república peruana, que

controla el poder político y económico. Además, se encuentran las principales ciudades industrializadas y la mayoría de las tierras fértiles para la producción agroindustrial, especialmente el algodón y el azúcar. Por consiguiente, ahí se concentró la mayor población del país, en particular, bajo la industrialización comenzada por la política de promoción de inversión extranjera durante el gobierno del general Manuel A. Odría (1948-1956), la cual provocó una migración masiva del campo a la ciudad.

La zona de la sierra se diferencia de la costa por su atraso y subdesarrollo en la economía. La mayoría de la población de esta región es indígena y mestiza, y trabajaba en sus propias comunidades o en las grandes haciendas dominadas por los terratenientes o gamonales. Sobre todo, los indígenas que hablan quechua, aymará y otras lenguas, viven aislados y se dedican a la agricultura y la ganadería. También, en esta zona se concentra gran variedad de yacimientos minerales, pero controlados por los grandes inversionistas extranjeros.

Por último, la zona de la selva abarca más de la mitad del territorio peruano; sólo 10 % de la población está habitada en esta zona. La población de esta región está aislada de la vida económica del país y, aunque posee gran riqueza en recursos naturales, como mineros, forestales e hidrológicos, todavía no ha sido explotada adecuadamente.

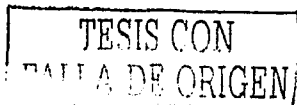
A mediados de los años cincuenta se aceleró el desarrollo del sistema capitalista en el Perú y empezó a modificarse la estructura social debido al factor económico, en particular por el proceso de industrialización que atrajo capital extranjero. Cada vez más, las inversiones extranjeras se ampliaron en la manufactura, en la minería y la banca, aunque la actividad agrícola y ganadera mantenía su importancia en la economía. Hasta antes de los años cincuenta, el control extranjero fue casi exclusivo en el dominio de los

recursos agroextractivos. No obstante, la tendencia a la sustitución de la industria agropecuaria por otras fue notable. En cuanto a esto, Julio Cotler explica:

Mientras la agricultura bajó su participación del 22 % al 17 % del producto bruto, la pesca industrial vino a cubrir esa diferencia. A ello se agregó la creciente importancia de la manufactura y la minería que ganaron en conjunto del 18 % al 24 % su participación en el producto nacional bruto. Además, estos dos últimos sectores experimentaron un incremento anual del 8 %. En cambio, la agricultura de exportación -los enclaves- no creció sino al 2.7 anual y la producción de alimentos para el consumo interno fue de 0.8 % anual, muy por debajo de la tasa de crecimiento de la población<sup>5</sup>.

Durante este periodo de inversión masiva se desarrolló la industria agraria y se incrementó la tasa de exportación en productos como café, azúcar y algodón. Pero la economía estaba en manos de los extranjeros y de una minoría de sectores dominantes, formada por los agroexportadores, los terratenientes y los banqueros. Estos sectores dominantes poseían gran parte de las riquezas nacionales y defendían sus fortunas contra las clases populares desposeídas que buscaban la liberación nacional y la emancipación del pueblo oprimido. Me refiero, en particular, al partido de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y a los partidos comunistas y socialistas. Quienes explotaban la mano de obra del pueblo peruano se aliaron con la burguesía imperialista, que controlaba la economía peruana a través de su inversión. Cada vez más, el capital extranjero dominaba, sobre todo el capital norteamericano que controlaba el 47 % del total de las exportaciones. Dicha alianza ayudó a enriquecer a ambas partes, pero en particular, benefició a los inversionistas estadounidenses. Además, las nuevas

<sup>5</sup> Julio Cotler, "Perú: Estado oligárquico y reformismo militar", en Pablo González Casanova (coord.), *América Latina: historia de medio siglo*. Siglo XXI, México, 1998. p. 390.



empresas norteamericanas que se instalaron en el país obtenían su capital del “ahorro” interno.

De esta manera el capital extranjero no sólo expoliaba al país, sino que estrangulaba al capital nativo, imposibilitándole obtener los medios para lograr su expansión. Mientras disminuyó la población rural que se dedicaba al cultivo y aumentaban los desempleados urbanos. Esto causó descontento en los sectores que no poseían los recursos suficientes para cubrir sus necesidades básicas y provocó conflictos sociales y políticos: el incremento de los levantamientos rurales y los movimientos de los sectores trabajadores de la década de los sesenta.

Estas características de dependencia internas y externas de la sociedad peruana determinaron que surgiera en su seno un sistema basado en el subdesarrollo económico y la desigualdad, además de una estructura injusta. Los sectores sociales ligados a las clases dominantes empezaron a dudar de dicho sistema, entre ellos los militares progresistas y los sacerdotes radicales que formaban el grupo ONIS. Las causas arriba mencionadas provocaron las intervenciones militares y las incitaciones para que se expresaran las opiniones contra la injusticia del sistema.

## **1.2. La crisis de la oligarquía y el cambio de lineamiento de la APRA**

### **1.2.1. La crisis de la oligarquía**

Desde mediados de la década de los cincuenta, los países latinoamericanos intentaban romper las ataduras derivadas de las distorsiones estructurales del pasado, esto es, los

sistemas de dominio que producen subdesarrollo y dependencia. En este aspecto, Perú constituye un típico ejemplo en su estructura del poder político y económico.

En primer lugar, la oligarquía,<sup>6</sup> como la clase dominante peruana, es la clave para la comprensión del sistema político, económico y social desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la década de los sesenta. Desde esta época, la política peruana había sido dominada por una pequeña elite, constituida por los propietarios de tierras, originaria del sector agroexportador de la costa, ligada a grandes terratenientes de la sierra y vinculada al capital extranjero. Su fuente de poder se había basado en una estructura productiva diversificada.

El sector exportador poseía una hegemonía económica para la producción agrícola destinada al mercado norteamericano y europeo, especialmente, la del azúcar y el algodón. Se exportaba más de las tres cuartas partes de la producción azucarera de Perú, y más de las dos terceras partes de la producción algodonera<sup>7</sup>. Los integrantes de este sector eran dueños de la agroindustria y propietarios de las tierras de la costa y el norte, aliados con inversionistas extranjeros. Los terratenientes gamonales, que se ubicaban en la sierra, explotaban la mano de obra de los indios y campesinos que vivían en las comunidades indígenas y mestizas dedicadas a la agricultura y la ganadería<sup>8</sup>. La

---

<sup>6</sup> Hay oposición entre el uso común del término *oligarquia* y diversos significados, y entre ellos, se encuentran notables coherencias. De acuerdo con Bravo Bresani: «lo reducido del número de sus miembros; la solidaridad que los une, basada en vínculos personales, principalmente familiares; su condición controladora de la riqueza (propia y ajena) y las políticas nacionales, de las cuales dispone como patrimonio privado, y, más o menos, indiviso en forma "monopólica" y "arbitraria" (...), simultáneamente denunciado por los izquierdistas como "instrumento servil de los grandes intereses extranjeros"». Jorge Bravo Bresani, "El poder en el Perú", en Francois Bourricaud *et al.*, *La oligarquía en el Perú*. IEP, Lima, 1971. p. 209-210.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, p. 24.

<sup>8</sup> Una descripción de la explotación de la mano de obra indígena en la sierra, aparece en el artículo de Julio Cotler, "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú", en José Matos Mar *et al.*, *El Perú actual*. UNAM, México, 1970. Sobre todo, p. 53-63.

mayoría de los productos obtenidos cubrían las necesidades del pueblo y del mercado interior; la población que se ubicaba en esta región estaba bajo un sistema precapitalista y preindustrial. Otro sector importante para la composición de la oligarquía peruana fue la fracción financiera que controlaba los bancos, los seguros y todo el sistema financiero del país.

En este periodo de dominación oligárquica, el capital extranjero estaba representado por el de origen norteamericano, especialmente a través de empresas transnacionales. El alcance de este capital abarcaba todo el proceso de producción, comercialización, distribución y exportación. Además, su inversión cada vez se expandía más en todo tipo de industrias: minera, pesquera, agrícola, financiera, entre otras.

El dominio de este pequeño grupo oligárquico, de unas cuarenta familias, determinó el estancamiento del desarrollo y la dependencia de Perú, ya que esta elite ayudó a distorsionar la estructura económica y a fortalecer el sistema del capitalismo imperialista y dependiente. En este aspecto, Perú era un Estado oligárquico que mantenía un régimen político cerrado y antidemocrático: denominado un "gobierno de pocos"<sup>9</sup>, excluía toda posibilidad de incorporación de las otras clases mayoritarias.

El sistema oligárquico podía resistir con represión y dictadura la demanda de transformación social de la clase media y popular; además, denegarle el voto al pueblo analfabeto. En particular, la estrategia de exclusión de la APRA en el escenario político fue muy eficaz hasta el año cincuenta y seis, a partir de ese año la crisis del Estado

---

<sup>9</sup> Cf. Henry Pease García, *El ocaso del poder oligárquico. Lucha política en la escena oficial 1968-1975*. El Cid, Buenos Aires, 1979. p. 21.





genera la coyuntura que permitió la participación de la APRA por vez primera en las cuestiones políticas a través de un pacto con el sector oligarca.

El Estado no pudo evitar la crisis al entrar la década de los cincuenta y a medida que el capitalismo promueve la modernización, industrialización y urbanización en el país, se hallaba frente al surgimiento de nuevos sectores sociales y al aumento de los movimientos populares.

Primero se rompió el orden rural, que había mantenido un control político absoluto con el cual los latifundistas habían logrado aislar a los indígenas y a los campesinos en la sierra: sucedió entonces un fenómeno migratorio acelerado hacia las ciudades costeñas, agravándose la destrucción de las regiones rurales<sup>10</sup>. La ampliación de servicio estatal, es decir, el desarrollo de la comunicación y del transporte, rompió con el aislamiento del campesinado y conectó al campo con las ciudades. Además, la expansión del sistema capitalista y la reducción de la población campesina amenazó el sistema tradicional del dominio de los gamonales. Los campesinos organizaron movimientos y sindicatos que llegan a enfrentarse a los latifundistas; sus acciones, desde fines de la década de los cincuenta, agitaron al sector rural y aceleraron el debilitamiento económico y político de los terratenientes serranos. Más adelante, estos enfrentamientos y movilizaciones hicieron que la oligarquía aceptara una reforma agraria en la década de los años sesenta, aunque fuese restringida.

---

<sup>10</sup> Con respecto a las causas fundamentales de esta migración, Matos Mar las resume en cuatro: 1) la explosión demográfica; 2) la rigidez de los sistemas de tenencia de tierra y el empobrecimiento de la tierra agrícola; 3) la ampliación de los medios de difusión de masas, en especial, la radio y la red de caminos; y 4) la descomposición de la sociedad rural. José Matos Mar y Julio Cotler *et al.*, *op. cit.*, p. 35.



En las ciudades, también ocurrieron cambios significativos debidos a la explosión demográfica y a la migración masiva. El incremento de la población cambió totalmente al país andino, en particular, en las zonas urbanas, lo cual causó desempleo y marginación<sup>11</sup>. Aun cuando había grandes inversiones en las industrias situadas alrededor de estas ciudades, no eran suficientes para captar a todos los inmigrantes rurales y a la creciente población. El surgimiento de barrios marginales hizo reflexionar seriamente al pueblo peruano en el grado de miseria y en la diferencia entre ricos y pobres.

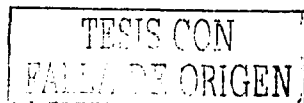
Hubo organizaciones de pobres y de los pobladores de las barriadas: exigían solución al problema del empleo y de los servicios públicos como salubridad, educación, luz, agua, etc. Ya no era un grupo minoritario de pobres, ni de pobres débiles, sino de pobres que venían a conquistar sus derechos para vivir. Esto significaba que los pobres crecían cuantitativa y cualitativamente, y que aumentaban los sindicatos y la organización de los pobladores de barriadas y de campesinos<sup>12</sup>. Los habitantes de las zonas urbanas, junto con la clase media y la fracción industrial surgida con la industrialización comenzaron a cuestionar la legitimidad del sistema de Estado oligárquico.

Por su parte, los dos pilares del orden oligárquico, el ejército y la Iglesia, entraron en una etapa de transformación y empezaron a cambiar su postura ante los

---

<sup>11</sup> "Entre los censos de 1940 y 1961 la población rural creció en 1.9 % anual, mientras la del sector urbano aumentó a un ritmo anual del 4.4 %. La metrópolis Lima-Callao creció a razón del 5 % anual en el mismo período de tiempo." José Deniz, *La revolución por la Fuerza Armada. Perú 1968-1977*. Ed. Sigucme, Salamanca, 1978. p. 29. Por otra parte, Béjar Rivera señala: "en 1955 existían 39 barriadas en la Gran Lima, con una población de 119,140 habitantes, un 10 % del total. Diez años después, eran medio millón de personas, la cuarta parte de la población capitalina." Héctor Béjar Rivera, *Perú 1965 una experiencia libertadora en América*. Siglo XXI, México, 1969. p. 40.

<sup>12</sup> Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor. 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.



grupos privilegiados. El ejército fue denunciado por los apristas como bastón de la oligarquía antes de los años sesenta; no obstante, ya para fines de esta época, la clase oligárquica no podía esperar lo mismo. En este aspecto, la Iglesia no fue ajena, y comenzó a darse cuenta de la situación de desigualdad e injusticia que provocaron las estructuras oligárquicas.

Ante la crisis del sistema oligarca, la clase privilegiada representada por Manuel A. Odría no tuvo otra opción, más que la alianza con el partido aprista para doblgar a la fuerza reformista en la escena política durante el régimen de Fernando Belaúnde Terry (1963-1968).

### **1.2.2. El cambio de lineamiento de la APRA**

Durante la década de los sesenta, la APRA era el eje del poder político peruano, junto con Belaúnde Terry, la burguesía empresarial, el ejército y el imperialismo. Este partido ocasionó una crisis política en el gobierno belaundista, debido a su impedimento de la reforma democrática, lo que provocó la intervención militar de 1968.

Al principio, la creación de esta alianza fue una iniciativa de un ciudadano peruano, Víctor Raúl Haya de la Torre, en la ciudad de México, en mayo de 1924. Sin embargo, el movimiento aprista hizo sus mayores progresos en el país natal de este ciudadano desde la década de los años treinta. En la política, el pensamiento y la actividad organizativa de este líder peruano y su partido mostraron claramente un antiimperialismo y una antioligarquía acérrimos. Haya de la Torre culpó al capitalismo

imperialista y al feudalismo del subdesarrollo nacional, y formuló la orientación nacionalista-revolucionaria.

A él se había unido algunos simpatizantes, universitarios en un principio; posteriormente, se adhirieron trabajadores, en particular, los cañeros y el sector de la clase media de la región norte de la costa. Los miembros del partido aprista intentaron constituir por primera vez, el populismo en Perú, y exigieron transformaciones sociales y estructurales para la mayoría del pueblo. Esta organización partidista pretendía destruir el orden político establecido por medio del apoyo popular. Sin embargo, no consiguió su meta pues la infraestructura de la APRA no era tan sólida en esta década. La sociedad peruana permaneció bajo la estructura tradicional, es decir, sin industrialización ni urbanización ni organización indígena o campesina, y con la debilidad de la clase media y la burguesía nacional<sup>13</sup>.

La línea reformista de la APRA no pudo evitar el enfrentamiento directo con la oligarquía y su aliado: el ejército. El primer enfrentamiento con el ejército fue por la toma del cuartel O'Donovan, situado a fuera de Trujillo, y posteriormente, el asesinato de oficiales en 1932 por apristas. Desde este año la hostilidad entre la APRA y el ejército generó un distanciamiento que marcó la historia del país sudamericano. En consecuencia el ejército obstaculizaba de forma permanente la toma del poder del APRA, hasta mediados de la década de los ochenta con Alan García Pérez.

La APRA obtuvo varias sentencias de ilegalidad en la participación política, pronunciadas por los presidentes de la república. La expulsión, detención y persecución

---

<sup>13</sup> Cf. Julio Cotler *et al.* *Perú, hoy. Siglo XXI*, México, 1971. p. 101.

de los miembros y dirigentes de este partido fueron frecuentes, debido a que no tenía una legalidad clara para su participación política ante la presencia de los partidos oficiales.

En las elecciones de 1956, el partido aprista otorgó sus votos al ex presidente Manuel Prado Ugarteche (1939-1945) con tal de que éste se comprometiera a devolver la legalidad del partido. En el segundo gobierno de Manuel Prado (1956-1962), el de la "convivencia", el partido aprista sufrió una de sus más serias escisiones, por parte de una agrupación llamada "APRA Rebelde", que pretendía defender los principios originales del partido y la democracia interna<sup>14</sup>. Desde este momento, este partido tenía que abandonar su postura política radical y estableció la primera alianza "imposible": la APRA con la clase oligárquica.

Respecto a esto, los años que venían de 1944 a 1956, fueron decisivos en la historia política peruana: la dirección aprista se posicionó a la derecha y ciertos grupos de oficiales se ubicaron en el ala izquierda. ¿Cómo se hizo posible este viraje aprista? El comando de este partido lo justificó, señalando: "no es el APRA el que ha cambiado sino la estructura y orientaciones del poder económico. Efectivamente, el capital extranjero y la urbanización (...) "<sup>15</sup>. Para obtener poder político por medio de votos, la APRA debía abandonar la postura radical.

En las elecciones de 1962, Víctor Raúl Haya de la Torre candidato del APRA, si bien consiguió la mayoría de los sufragios, no alcanzó la tercera parte de los votos obligatorios para ser electo presidente: los resultados de las elecciones de 1962 fueron los siguientes: Haya de la Torre (APRA), 557,047 votos; Belaúnde Terry, por el partido

---

<sup>14</sup> Sus principios fueron antiimperialismo y antioligarquía.

<sup>15</sup> Cf. Julio Cotler, *op. cit.*, 1971. p. 112.

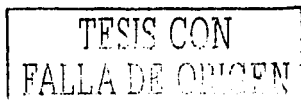
Acción Popular (AP), 554,180; Manuel Odría, de la Unión Nacional Odrista (UNO), 480,798<sup>16</sup>. Por lo tanto, el Congreso peruano, debió elegir un presidente entre los tres candidatos con el mayor número de sufragios, según lo establecido en la Constitución de 1933. En esta circunstancia, las fuerzas armadas intervinieron, de modo institucional, anulando la legitimidad de las elecciones bajo el pretexto del fraude electoral y convocaron a elecciones para el año siguiente. Las fuerzas armadas gobernaron durante un año a través de la Junta Militar, presididas primero por Ricardo Pérez Godoy y luego, por Nicolás Lindley.

En 1963, compitieron los mismos candidatos que participaron en las elecciones de 1962, Haya de la Torre, Belaúnde Terry y Manuel Odría. Esta vez, el resultado favoreció notablemente a Fernando Belaúnde Terry, candidato de AP, aliado con el Partido Demócrata Cristiano (PDC)<sup>17</sup>. En estas elecciones, los votos de la izquierda antiaprista beneficiaron al líder de AP. Mas, en las elecciones parlamentarias, el resultado fue favorable a la APRA: ganó quince senadores y cincuenta y siete diputados. Tres senadores independientes elegidos con apoyo de la APRA se unieron al bloque parlamentario aprista, con lo cual obtuvieron 75 votos en el Congreso, convirtiéndose en el grupo partidario más numeroso<sup>18</sup>. Además, los antiguos rivales, el general Odría y Haya de la Torre se reconciliaron y lograron obtener una alianza estratégica en el Congreso: lograron ganar la presidencia en ambas cámaras legislativas y en todas las

<sup>16</sup> Cf. Alvaro Rojas Samanez, *Partidos políticos en el Perú desde 1872 a nuestro días*. Ed. F & A, Lima, 1985. p. 175.

<sup>17</sup> Las cifras obtenidas fueron las siguientes: Belaúnde 708,931 votos (39 %); Haya 623,532 votos (34 %); Odría 463,325 votos (25 %). Cf. *Ibid.*, p. 175-177.

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, p. 177. Las curules parlamentarias quedaron distribuidas en la siguiente manera: en el Senado, AP-PDC, 19; APRA, 18; UNO, 7; total, 44; en la Cámara de diputados: AP-PDC, 52; APRA, 58; UNO, 24; otros, 6; total, 140. Cf. Jorge Rodríguez Beruff, *Los militares y el poder. Un ensayo sobre la doctrina militar en el Perú: 1948-1968*. Mosca Azul, Lima, 1983. p. 206.



comisiones parlamentarias. Esto sorprendió a todos, no sólo por la mayoría legislativa obtenida, sino por haber producido la segunda alianza "imposible".

Durante la administración del Belaúnde Terry, se enfrentaron seriamente el Ejecutivo y el Parlamento hasta el golpe de 1968. El partido aprista tomó una estrategia política exitosa: la destrucción de la alianza entre AP y el PDC; el impedimento de los proyectos de reformismo democrático; lo que ayuda agudizar la crisis económica y por consecuencia el aislamiento del Ejecutivo. Por medio de esta estrategia, la APRA se convirtió en uno de los más destacados protagonistas de la escena política, en particular, después de la victoria de las elecciones complementarias realizadas en 1967 para elegir un diputado en Lima<sup>19</sup>.

Finalmente, se consiguió el pacto informal con el presidente Belaúnde Terry a favor del partido aprista para las elecciones del año 1969. Para el mandatario no había ninguna otra opción para salir de su aislamiento político, más que una alianza con la APRA, pues quedaba detrás de él sólo el ala derecha de AP. Sin embargo, el acercamiento entre el presidente y la APRA desde 1967 trajo consigo la separación de la alianza con el partido odrista. Después de la disolución de la alianza, Odría y su grupo oligárquico fueron excluidos de la escena política oficial. Sin embargo, el partido aprista no llegó al poder, por la ingerencia definitiva de su enemigo histórico en 1968: las fuerzas armadas.

---

<sup>19</sup> El candidato postulado por la APRA, el periodista conservador de la *Prensa* Enrique Chirinos, obtuvo una alta votación (41 %). Estas elecciones demostraron una considerable erosión de la base electoral belaudista y un crecimiento sustancial del voto aprista. Cf. Jorge Rodríguez Beruff, *op. cit.*, p. 217-220.

### **1.3. El surgimiento de nuevas opciones políticas**

#### **1.3.1. Acción Popular y Belaúnde Terry**

Cuando se estableció la convivencia entre la APRA y Prado, ya había avanzado el proceso de industrialización en Perú, por medio del cual el capitalismo se expandía a todos los rincones del país. Se hacía evidente la presencia del capital extranjero en la industria, la minería y la banca, a través de las empresas transnacionales, especialmente las norteamericanas. El interés de los imperialistas ya no era sólo la agroindustria, representada por la producción y exportación de azúcar y de algodón, sino también la industria química, la mecánico-metalúrgica y la manufacturera, además de la construcción y otras. La mayoría de las fábricas estaba ubicada en las ciudades grandes, cercanas a la costa, lo cual aceleró el proceso de urbanización y ampliación del mercado interno. Junto con este nuevo fenómeno era clara la emergencia de nuevos sectores sociales como la burguesía industrial y la nueva clase media y popular.

El nuevo sector medio albergaba gente de diversas profesiones: técnicos, ingenieros, arquitectos, urbanistas, universitarios, empleados de grandes firmas e incluso médicos y abogados. Estos sectores sociales tenían conciencia de que estaban en un sistema injusto y desigual; por ello protestaban de modo público con una intensa movilización y buscaban un medio político para la transformación socioeconómica y política, además de cuestionar el prestigio de la fracción oligárquica. Este sector medio constituyó una fuerza reformista ante el sistema oligárquico, pese a que no tenía



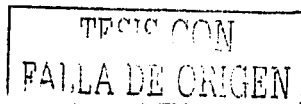
suficientes medios para enfrentar al grupo privilegiado<sup>20</sup>. En estas circunstancias, como respuesta a las demandas sociales, se crearon varios partidos políticos a mediados de la década de los cincuenta, con los siguientes nombres: AP, PDC, el Movimiento Social Progresista (MSP) y resurgió el Partido Comunista Peruano (PCP).

En 1956, con base en el Frente de Juventudes Democráticas, una organización de origen universitario que lanzó como candidato a la presidencia de la república al arquitecto Fernando Belaúnde Terry, se originó un partido político que posteriormente se denominaría Acción Popular (AP). Fernando Belaúnde, originario de la alta burguesía de Arequipa, nació en Lima, y era descendiente directo de una familia política de esta nación. De 1945 a 1948 había sido diputado por Lima durante el gobierno de José Luis Bustamante Rivero (1945-1948) y distinguido catedrático y decano de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Peruana.

En las elecciones de 1956, logró 458 mil sufragios, 110 mil menos que los del ganador, Manuel Prado, a quien apoyó la APRA, y mostró de esta forma su capacidad electoral y su popularidad. Después de la anulación de las elecciones por la Junta Militar de 1962, Belaúnde Terry realizó una gran gira por el país y sostuvo contacto directo con el pueblo, al tiempo que implantó una imagen populista y nacionalista. Además, por medio de esta gira, empezó a construir una idea central favorable para la siguiente elección, resumida en su lema personal: "Arquitecto del desarrollo para la construcción del Perú".

---

<sup>20</sup> Según Pease García, tanto en la burguesía industrial como en la pequeña burguesía había debilidad de base para hacer frente al sistema oligárquico. Véase Henry Pease García, *op. cit.*, p. 31.



Belaúnde Terry agrupó a las fuerzas políticas del reformismo democrático durante la votación de 1963, y recibió el aporte del PDC y de la izquierda<sup>21</sup>. La fuerza reformista no tenía duda de que, al ser electo el arquitecto como presidente constitucional el 9 de junio del mismo año, se emprendería el desarrollo económico y la reforma que tanto urgían al país<sup>21</sup>.

### 1.3.2. El PDC y el PCP

Un año antes de las elecciones de 1956, apareció en la escena política otro grupo pequeño, el Partido Democracia Cristiana (PDC). Su principal líder fue el abogado arequipeño Héctor Cornejo Chávez. Los miembros fundadores estaban ligados a círculos católicos y académicos, cercanos al presidente Bustamante y Rivero. Entre 1945-1948, este último era considerado como el precursor del nuevo partido.

El PDC participó en la mayoría de los procesos electorales realizados en Perú desde su fundación; aunque nunca llegó a ser un partido electoralmente grande (ganó el 2,89 % del voto nacional en 1962), su influencia intelectual fue muy importante. Su estrategia principal fue la alianza con otros partidos políticos: en 1963 se alió con AP, ganó la minoría parlamentaria, participó en el nuevo gobierno y ocupó diversos puestos políticos en distintos ministerios.

---

<sup>21</sup> Cf. Jorge Rodríguez, *op. cit.*, p. 207 y Mario Monteforte Toledo, *La solución militar a la peruana 1968-1970*. UNAM, México, 1973. p. 13.

<sup>22</sup> Belaúnde Terry, pero sobre todo los profesionales radicales de AP, afirmaban la necesidad de reformar las "estructuras caducas" que mantenía al país imposibilitado de alcanzar el desarrollo. En este sentido, AP propugnaba una legislación reformista que permitiera modernizar la sociedad y economía del país, considerando entre los asuntos prioritarios la reforma agraria, vivienda, educación, salud pública, y las reformas administrativa, tributaria y crediticia.

No obstante, según Pease García, los programas de la alianza AP-PDC son necesariamente ambíguos. Frente a problemas centrales como la nacionalización de la International Petroleum Company (IPC) o la Reforma Agraria, hay posiciones contradictorias que van, en el primer caso, desde la nacionalización real hasta la empresa mixta, y, en el segundo, desde la inclusión de los complejos agroindustriales hasta la sola referencia a expropiaciones en las haciendas más tradicionales<sup>23</sup>. Además, el abandono del proyecto reformista del presidente Belaúnde Terry y su acercamiento con su partido rival, la APRA, ocasionó el rompimiento de la alianza entre los dos partidos en 1967.

El PDC también sufrió escisiones internas en dos ocasiones, lo que dio origen a las izquierdas católicas. La primera división fue durante el régimen belaudista y de ella se originó el Partido Popular Cristiano (PPC); la siguiente, el Movimiento Socialista Comunitario fue en el año 1971. A pesar de estas divisiones, después del golpe militar en 1968, el PDC tuvo una relación estrecha con el gobierno de Juan Velasco Alvarado.

El PDC fue el segundo de los dos partidos políticos peruanos que expresaron su apoyo al gobierno militar, luego del PCP, de tendencia soviética. Esta declaración de apoyo propició el llamado del gobierno a varios de sus miembros, para que asumieran cargos importantes dentro de la administración pública, así como una asesoría de dispositivos legales medulares. De hecho, en algunos aspectos, los planteamientos doctrinario-ideológicos del PDC coincidían con las ideas del gobierno militar; ambos pugnarón por el humanismo (cristiano-revolucionario) como fundamento ideológico. Igualmente, la posición principal del lineamiento político denominado "*ni capitalismo y*

---

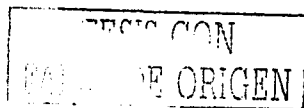
<sup>23</sup> Véase Pease García, *op. cit.*, p. 31.

*ni comunismo*" del gobierno militar se identificó, en particular, con este partido de la "tercera vía", frente al conflicto entre el capitalismo liberal y el comunismo totalitario.

Con miras a los comicios de 1956, resurgió el Partido Comunista Peruano (PCP) y agrupó a sectores obreros, campesinos y estudiantiles. Este partido fue creado originalmente por un grupo de siete personas, en el que participó el ideólogo peruano José Carlos Mariátegui, en 1928. En aquel entonces decidieron llamarlo "Partido Socialista del Perú", pero, por presiones de la III Internacional se resustituyó como nombre oficial el de PCP en 1930. Durante los periodos gubernamentales de Luis Miguel Sánchez Cerro (1931-1933) y de Manuel A. Odria (1948-1956), el PCP fue declarado ilegal por propiciar una serie de huelgas obreras. En las elecciones de 1939, esta organización de izquierda apoyó la candidatura presidencial de Manuel Prado Ugarteche y, seis años después, la del doctor José Luis Bustamante y Rivero.

Tras el triunfo de la revolución cubana, se suscitó una discusión interna en el PCP para obtener el poder entre la postura de la lucha armada y la violencia, y la posición a favor de la línea electoral y parlamentaria. En el proceso electoral de 1962-1963, la primera postura formó el Frente de Liberación Nacional (FLN). Mientras que la segunda apoyó al arquitecto Belaúnde Terry. Asimismo, reapareció el enfrentamiento interno del partido por la diferencia del lineamiento entre el grupo prochino y el prosoviético. Para 1965, un grupo radical de este partido entró en la lucha guerrillera, formando el Ejército de Liberación Nacional (ELN).

En 1968, después del golpe de Estado, el PCP cuestionó el cumplimiento de las promesas antiimperialistas y antioligárquicas del gobierno militar; no obstante, tras la anulación del Acta de Talara, la recuperación del petróleo, la nacionalización y la



ocupación militar de la refinería de Talara, el PCP expresó públicamente “el total apoyo a la digna y enérgica conducta gubernamental frente a la amenaza yanqui y a las diversas medias tomadas a favor del pueblo”<sup>24</sup>.

El surgimiento de diversos movimientos de discrepancia y las diferencias con las direcciones políticas de izquierda en territorio nacional, además del cambio de ambiente de la izquierda internacional propiciaron el surgimiento de una nueva tendencia llamada “nueva izquierda”<sup>25</sup>. A diferencia de la izquierda tradicional, la nueva reclamaba acciones, especialmente, la vía armada para derribar a la vieja estructura social. Esta nueva tendencia provenía de varias fuentes: 1) la “APRA Rebelde”, que daría origen al Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR); 2) el Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR) y el ELN proveniente del PCP; 3) el movimiento campesino dirigido por Hugo Blanco derivado de la corriente trotskista; 4) los grupos universitarios, que participaban en la lucha armada<sup>26</sup>.

Estas nuevas corrientes de izquierda tenían puntos comunes, por ejemplo, la participación o, por lo menos, el apoyo al campesinado; la negación de toda posibilidad pacífica de ascenso al poder; la desconfianza hacia los partidos tradicionales de la izquierda como la APRA y el PCP; y el entendimiento común de la acción como promotora del desarrollo de la conciencia popular<sup>27</sup>. Sin embargo, aunque todas las corrientes de la nueva izquierda consideraban la lucha armada como la única vía posible para la captura del poder, no se unieron en este sentido; al contrario, se mantenían

---

<sup>24</sup> Alvaro Rojas, *op. cit.*, p. 241.

<sup>25</sup> De acuerdo con Héctor Béjar, la revolución cubana y su XX Congreso influyeron de manera importante en el surgimiento de esta “nueva izquierda” Cf. *op. cit.*, p. 49.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, p. 49-55 y Jaime Castro Contreras, *Violencia política y subversión en Perú 1924-1965*, Editorial San Marcos, Lima, \_\_\_\_\_, p. 104.

<sup>27</sup> Cf. Héctor Béjar, *op. cit.*, p. 51-53.

fragmentadas en múltiples grupos. En este aspecto, Héctor Béjar tuvo a bien apuntar: "en general, la nueva izquierda carecía de un planteamiento ideológico coherente y de un conocimiento cercano de la realidad peruana"<sup>28</sup>.

#### 1.4. La formación de los militares reformistas

La modernización del ejército peruano empezó con la adquisición de armamento europeo, junto con la adopción de doctrinas militares durante el gobierno de Nicolás Piérola (1895-1899), especialmente, desde fines del siglo XIX hasta la terminación de la Segunda Guerra Mundial. La influencia de Francia sería decisiva para la educación militar y técnica, con el objeto de profesionalizar y modernizar el ejército<sup>29</sup>. Históricamente, el papel político de la fuerza armada peruana, hasta la década de los cincuenta, fue defender el *statu quo* de la burguesía agroexportadora, financiera y terrateniente. La misión de los uniformados era obstaculizar el desarrollo de la fuerza popular y de la clase media, y, en este sentido, se reprimía al partido aprista y comunista que las representaba. No obstante, el cambio fundamental del rol político comenzó con la fundación del Centro de Altos Estudios Militares (CAEM) que cumplió con la transformación ideológica de los mandos en el ambiente castrense y formó una nueva tendencia en los oficiales, para que éstos asumieran una posición reformista y nacionalistas.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>29</sup> Cf. Susana Mendoza Hernández, *Las fuerzas armadas peruanas y su proyecto de modernización: 1968-1975*. UNAM (Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos), México, 2002. p. 93.



Desde los años treinta, un grupo de intelectuales militares criticaba la adopción pasiva de la doctrina estratégica francesa y sus concepciones tácticas, sin un estudio profundo de las situaciones propias del ejército peruano. Por ello, la necesidad de un organismo de educación castrense para la preparación de oficiales con grado de coroneles destinados a las funciones de "alto mando" fue importante. En este contexto, el 14 de junio de 1950 se estableció el Centro de Altos Estudios del Ejército, bajo la autorización del presidente Odría, mismo que en 1954 se transformó en CAEM, bajo la dirección del general José del Carmen Marín.

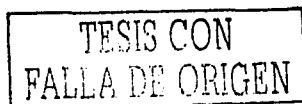
Los miembros de este organismo estudiaban las doctrinas y los pensamientos militares contemporáneos, provenientes de Europa y Estados Unidos, a fin de construir una doctrina adecuada a la realidad peruana, mediante la teoría de la guerra total y considerando las prioridades de la seguridad nacional<sup>30</sup>. La teoría de la guerra total fue desarrollada por un general alemán, Eric Von Ludendorff y, posteriormente, por varios militares franceses durante la Primera y Segunda Guerra Mundial. De acuerdo con la teoría europea imperante, la guerra moderna posee un carácter "total" o "integral", es decir, ya no estaba restringida al "frente militar", sino que comprendía también formas políticas, económicas y psicológicas de lucha<sup>31</sup>.

En algunos aspectos de este concepto de guerra, el desarrollo económico en particular ocupa la base principal para incrementar el potencial nacional, por lo que se enfatiza la necesidad de incrementarlo como factor fundamental para la realización de la guerra. Por lo consiguiente, el Estado tenía la obligación no sólo de desarrollar los

---

<sup>30</sup> Cf. En cuanto a la teoría de la guerra total, véase Jorge Rodríguez Beruff, *Los militares y el poder. Un ensayo sobre la doctrina militar en el Perú: 1948-1968*. Mosca azul editores, Lima, 1983. p. 61-90.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, p. 45 y 78.



aspectos militares de la seguridad nacional estrictamente entendida, sino también de avanzar en la obtención de un conocimiento acertado sobre el “potencial nacional total”, así como de planificar su posible movilización en tiempos de paz<sup>32</sup>. Esta idea fue el molde de la concepción oficial para la planificación estratégica y para la base de la educación militar peruana.

La adopción de la teoría de la guerra total configuró el carácter de la doctrina militar peruana y contribuyó a la redefinición del rol político de los militares<sup>33</sup>. En la medida en que el concepto de la guerra moderna eliminó la distinción tradicional entre las esferas civiles y militares, los oficiales peruanos se comprometieron cada vez más con una participación activa de la “política general del Estado”, especialmente en el ámbito de la economía nacional y el cambio estructural en el terreno socioeconómico.

El CAEM ofreció cursos no sólo de estrategia militar, sino también acerca de los problemas socioeconómicos del país<sup>34</sup>. Para la percepción de la realidad peruana, el general Marín buscó asesoramiento, no en las misiones norteamericanas como la habían hecho los brasileños al construir la Escuela Superior de Guerra, sino en los teóricos de la Comisión Económica para América Latina, aceptando nuevos conceptos como “subdesarrollo”, “centro-periferia” y “dependencia”<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 66. Según el teniente coronel Manuel Morúa Concha: “siendo el Perú un país primitivo, heterogéneo y fragmentado, es el Ejército el llamado a unificarlo y civilizarlo”. Fernando Rospigliosi, *Fuerzas Armadas, corporativismo y autoritarismo: ¿Qué ha cambiado en tres décadas?*, en Julio Cotler (ed), *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima, IEP, 1995. p. 222.

<sup>34</sup> Según la investigación de Víctor Villanueva, los temas no militares del currículum ocuparon el 47 % del tiempo total dedicado a estudios en 1959 (cf. 15 % en 1957 y 28 % en 1958) en el CAEM. Citado en James R. Agut, *The peruvian revolution and catholic corporatism: Armed forces rule since 1968*. University of Miami (Tesis doctoral en filosofía), Miami, 1975. p. 148-149. Cf. Víctor Villanueva, *El CAEM y la Revolución de la Fuerza Armada*. I.E.P., Lima, 1972.

<sup>35</sup> Cf. Dirk Kruijt, *La revolución por decreto*. Mosca azul editores, Lima, 1989. p. 60.



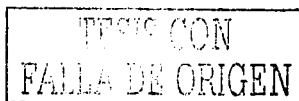
Para ello, el CAEM aceptó la participación docente de profesores, técnicos especiales, civiles destacados y funcionarios de alto nivel<sup>36</sup>, quienes estimularon la construcción de un ambiente de altos estudios, la búsqueda de soluciones propias y su aplicación en la realidad. Además, en su afán de ofrecer un buen nivel de investigación, se invitó al sacerdote francés Louis Joseph Lebrez OP(1897-1966), exoficial de marina francesa y muy estimado en los círculos militares peruanos, para que estableciera un diagnóstico del estado socioeconómico del país.

La orientación ideológica del padre Lebrez, lejos de ser socialista, era claramente opuesta a las políticas económicas de corte ortodoxo liberal seguidas por el régimen de la convivencia<sup>37</sup>. También, la "posición tercerista" (antisocialista y anticapitalista) del padre Lebrez tuvo gran influencia en el movimiento demócrata cristiano y en los oficiales militares progresistas de Perú. En particular, el general Romero Pardo, segundo director del CAEM, era un asiduo defensor de esta posición.

Por su parte, al igual que el CAEM, el Servicio de Inteligencia del Ejército (SIE): brindó apoyo al desarrollo del pensamiento y la ideología castrense de esta nación, para la participación directa en la política. En 1956, el general Rodríguez Martínez fue encargado de la reorganización del Ejército y encomendó a su cercano colaborador, Bossio Collas, la tarea de crear los servicios de inteligencia y los correspondientes centros de formación profesional. Los generales Fernández Maldonado, Bossio Collas,

<sup>36</sup> Incluso de personas aliadas con el Movimiento Social Progresista como Bravo Bresani, Matos Mar, Roel, los hermanos Salazar Bondy, Ruiz Eldredge y Chiapo.

<sup>37</sup> Rodríguez, *op. cit.*, p. 56. El gobierno de Manuel Prado rechazó el pedido del CAEM sobre la invitación al padre Louis Joseph Lebrez por su orientación reformista, y las iniciativas de este centro, en particular el proyecto de la selva central en el que expresaron los militares su preocupación por el estudio del potencial nacional del país. Este régimen promovió, por medio del primer ministro Beltrán, una serie de intentos a fin de limitar el poder de este centro; por ejemplo, Beltrán ordenó a la dirección del CAEM ocuparse de asuntos de orden estrictamente militar.



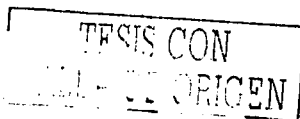
el comandante Martínez y el coronel Mercado Jarrín establecieron las bases del SIE. En la formación de esta institución, Francia dio un apoyo importante en las ideas, pero las técnicas adoptadas fueron las estadounidenses.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos apareció como la potencia hegemónica de América en la esfera económica, diplomática y militar. Este país asumió el liderazgo en el comercio mundial y se autodenominó guardián para la defensa del hemisferio occidental ante la amenaza de expansión comunista<sup>38</sup>; por esto, Washington empezó a desarrollar con los países latinoamericanos el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca, como un sistema continental de seguridad colectiva en 1947 en Brasil, a fin de obtener ayuda militar, especialmente en la adquisición de armas y de materiales bélicos, y en la instrucción y entrenamiento de oficiales de alto rango. Perú firmó el Acuerdo de Defensa Recíproca con Estados Unidos en 1952. Como recompensa, durante el periodo 1950-1960, Perú gozó del más alto nivel de ayuda per cápita de toda América Latina<sup>39</sup>.

Después de la revolución cubana se incrementó la preocupación por los movimientos subversivos internos en América Latina. Para controlarlos, militares de alto rango necesitaban información de los estudios sistemáticos de factores sociales,

<sup>38</sup> Un antiguo funcionario de Estados Unidos en América Latina y director del Departamento de Historia de la Universidad de Nuevo México, Edwin Lieuwen, ha señalado que Thomas Mann, subsecretario de Estado para asuntos latinoamericanos de los Estados Unidos, en una reunión con los embajadores norteamericanos en el subcontinente, en marzo de 1964, exhortó a los embajadores a que se prestara mayor atención a los intereses inmediatos de seguridad nacional, por ejemplo, la protección de las inversiones norteamericanas y la resistencia al comunismo. José Deniz, *op. cit.*, p. 44.

<sup>39</sup> Durante el periodo 1950-1968, Perú fue uno de los principales países beneficiarios de la ayuda militar estadounidense. Perú ocupó el tercer lugar, con un monto de 81.9 millones de dólares, después de Brasil, principal beneficiario, al recibir 206.7 millones y de Chile con 86.7 millones. Pero, considerando los años fiscales por separado, Perú destacó como el principal beneficiario de la ayuda militar norteamericana en 1964 y el segundo en 1965 (10.0 millones y 8.2 millones respectivamente). Cf. Susana Mendoza Hernández, *op. cit.*, p. 106.



políticos, económicos y militares, por lo cual, el SIE obtuvo un papel significativo en la esfera castrense. En particular, cuando se desarrolló la guerra contra los guerrilleros, el papel del SIE fue decisivo para reprimirlos: los militares tenían suficiente información estratégica y táctica de la lucha antiguerrillera para derrotarlos en corto tiempo.

El SIE mantenía un vínculo estrecho con el CAEM en pensamiento e ideología, puesto que la mayoría de sus miembros había egresado de este centro. Además, durante la época del régimen de Belaúnde, el SIE asumió parcialmente el rol del CAEM en la formulación de una orientación reformista dentro de las fuerzas armadas. El general Carlos Giral Morzán, un oficial conservador y director del CAEM, dio menos importancia al estudio de problemas socioeconómicos en esta institución, mientras que dedicaba más tiempo a cuestiones militares tradicionales. Sin embargo, el director del SIE, el general Mercado Jarrín, enfatizó la importancia del estudio de la realidad socioeconómica de su país<sup>40</sup>.

A medida que la investigación se profundizaba y la información se acumulaba, los uniformados del CAEM y del SIE se dieron cuenta de la triste y desesperante realidad de su país: "el poder real no se encontraba en el Poder Ejecutivo, Legislativo, Judicial o Electoral, sino en los latifundistas, exportadores, banqueros y en las compañías norteamericanas"<sup>41</sup>. De esta manera, la conclusión de dicho centro puso de relieve que la crisis económica y la inestabilidad política eran los principales elementos que amenazaban la seguridad nacional. En otras palabras, los conceptos de desarrollo y seguridad están permanente y estrechamente unidos: sin desarrollo no hay seguridad, y

---

<sup>40</sup> Cf. Dirk Kruijtt, *op. cit.*, p. 69-70.

<sup>41</sup> Cf. Víctor Villanueva, *Nueva mentalidad militar en el Perú*. Editorial Replanteo, Lima, 1969, p. 50.

viceversa<sup>42</sup>. Los militares consideraban que el poder castrense y la seguridad nacional dependían en última instancia del “nivel de desarrollo del potencial nacional”. El subdesarrollo económico era, a la larga, un obstáculo para el fortalecimiento del aparato militar y, por lo tanto, afectaba a la seguridad externa e interna.

Gracias a estas investigaciones, los militares progresistas no sólo tenían un conocimiento cabal de la realidad peruana, sino que también contrajeron una gran responsabilidad en las cuestiones nacionales, en las contradicciones y en las injusticias existentes en su sociedad. Cada vez más se consolidaba entre los oficiales una visión reformista del desarrollo contra las estructuras relativamente atrasadas del capitalismo peruano. La conclusión de las investigaciones del SIE y el CAEM les exigían reformas, así como la transformación de las estructuras del país y la solución urgente a los problemas nacionales. En este aspecto, las conclusiones de los dos organismos daban legitimidad a un rol institucional permanente para los militares, consistente en integrar su colaboración activa en el desarrollo del potencial nacional. Por lo tanto, la ideología del CAEM y del SIE justificaba y legitimaba la participación de los militares en la vida política e incluso en el aparato del Estado.

En la década de los sesenta se puso en marcha una intensa politización en el cuerpo de oficiales, desde los niveles jerárquicos más altos hasta los más bajos. Asimismo, los militares de alto rango mostraron una actitud más crítica respecto a los gobiernos civiles anteriores al de 1938, en particular por su incapacidad para realizar los cambios socioeconómicos fundamentales. Esta situación se agudizó por la presencia del movimiento guerrillero.

---

<sup>42</sup> Cf. Julio Cotler (ed), *Perú 1964-1994: economía, sociedad y política*. IEP, Lima, 1995. p. 221.

El golpe militar de 1962 ocurrió a raíz del presunto fraude electoral, que fue utilizado como pretexto para impedir la instauración de un régimen aprista o apraodrista. Para la fuerza armada, estos grupos políticos fueron inaceptables por su posición oligárquica e imperialista, pues dentro de la esfera militar ya se había desarrollado la postura reformista. El gobierno de la Junta Militar, entre 1962-1963, fue el primer ensayo del reformismo militar que intentó aplicar las propuestas del CAEM y el SIE. Con base en la planificación del desarrollo económico, el gobierno militar pretendía aplicar una serie de reformas que no se efectuaron.

Dentro de la Junta Militar, hacia 1962, existía un claro consenso entre los oficiales en cuanto a la necesidad de reformas y, sin embargo, había una división interna y un enfrentamiento de puntos de vista sobre el alcance y el carácter de dichas reformas. Los elementos radicales del cuerpo de oficiales pretendían introducir reformas sustanciales durante el año en que las fuerzas armadas estarían en el poder, mientras que los segmentos derechistas consideraban que el papel principal de la Junta era sólo la preparación de las elecciones, pues creían que la realización del cambio fundamental debería dejarse al siguiente régimen electo.

Los conflictos entre radicales y derechistas al interior de la Junta aceleraron la renuncia del general Bossio Cuevas, ministro del Interior, quien representaba a los elementos más radicales de la fuerza armada. Esto provocó un relativo aislamiento de las fuerzas progresistas del régimen. En marzo de 1963 tuvo lugar, por parte de Nicolás Lindley, un golpe militar interno que derrocó al presidente de la Junta. Aparentemente, la causa de la destitución fue el "personalismo" del presidente Pérez Godoy y su

posición a favor de la expropiación de la IPC<sup>43</sup>. Después de este golpe, los elementos militares del ala radical permanecieron fuera de la escena política, hasta que reapareció, más tarde, apoyando el golpe militar del general Velasco Alvarado en 1968.

Gradualmente, los militares fueron atraídos por los “nuevos partidos populistas”, especialmente AP de Belaúnde, como las únicas fuerzas políticas civiles capaces de representar sus propias visiones reformistas. No obstante, pronto descubrió una incapacidad de efectuar las reformas urgentes para la nación, debido a la obstaculización por parte de los sectores agroexportadores y del partido aprista. Además, la situación empeoró por la intensa movilización de la década de los sesenta, el enfrentamiento al movimiento guerrillero, y la crisis económica y política.

Finalmente, como última estrategia, los militares radicales intentaron tomar el poder por sus propias manos para resolver los problemas nacionales, ya que los oficiales tenían la percepción de que la fuerza armada era la única institución capaz de salvar a Perú de cualquier crisis<sup>44</sup>.

## **1.5. El signo de cambio en la esfera eclesiástica**

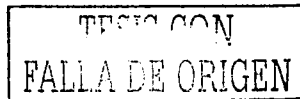
### **1.5.1. La Iglesia peruana ante los factores amenazantes**

En Perú, como en otros países latinoamericanos, la Iglesia católica constituyó un orden social relacionado con las elites gobernantes, y se mantuvo en una posición claramente

---

<sup>43</sup> Cf. Rodríguez Beruff, *op. cit.*, p. 135.

<sup>44</sup> Cf. Julio Cotler, *op. cit.*, 1995. p. 225.



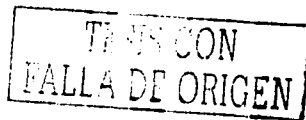
conservadora, desde la conquista hasta la década de los cincuenta. Durante más de cuatro siglos, la Iglesia católica aportó la justificación ideológica al *statu quo*; se identificaba con el poder político y los intereses de la clase dominante, identificaba el orden social como el orden natural, legitimándolo moralmente. No obstante, a finales de la década de los cincuenta, comenzaron a aparecer, con lentitud, señales del distanciamiento de esta postura en la Iglesia peruana y latinoamericana. Asimismo, durante este período, la Iglesia enfrentó una crisis ante el cambio y mostró su debilidad institucional, causada por la reducción del servicio pastoral.

El colapso del poder de la Iglesia peruana ya había empezado desde mediados del siglo XIX, con la introducción del liberalismo, el positivismo y el protestantismo. Además, en los años treinta del siguiente siglo, nuevos grupos de protesta social como anarquistas, marxistas y apristas se oponían a la oligarquía, inspirados en ideologías que prescindían o rechazaban abiertamente la religión<sup>45</sup>.

Ante todo, el problema más importante de la Iglesia peruana, como en el resto de los países de América Latina, fue la escasez de agentes pastorales católicos<sup>46</sup>. De

<sup>45</sup> Cf. Jeffrey Klayber, "Iglesia Católica y poder político en el siglo XX", en Manuel M. Marzal *et al.*, *La religión en el Perú al filo del milenio*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000. p. 90. Según el autor, la fuerza política que más temor suscitó en la Iglesia fue la APRA, en parte porque fue el primer movimiento de masas en Perú. Este partido tuvo una postura ambigua ante la Iglesia, lo suficiente como para mantener la alerta. La Iglesia recibía una fuerte presión, tanto de parte de la APRA como del marxismo y, sin embargo, nunca cerró formalmente la puerta a la APRA; siempre hubo contactos y encuentros que constituían una especie de diálogo.

<sup>46</sup> Según James R. Agut, en 1972 a diferencia de 1: 1, 470 (sacerdote por número de fieles), en resto del mundo, en América del Sur el desequilibrio de la proporción entre un clero secular y laicos fue de 1: 10, 300. Cf. el mismo autor, *The peruvian revolution and Catholic corporatism: Armed Forces rule since 1968*. Tesis Ph. D., University of Miami, 1975. p. 354. Cf. Thomas James Maloney, *The catholic church and the Peruvian Revolution: Resource exchange in an authoritarian setting*. Tesis Ph. D., University of Texas at Austin, 1978. p. 115-119. Pero, el problema no es solamente la falta de agentes pastorales per capita, sino también el abandono del sacerdocio hacia 1960. Únicamente en Brasil, mil sacerdotes (el 8.3 % del total del clero brasileño) abandonaron el sacerdocio durante el período comprendido entre 1965 y



acuerdo con James R. Agut, la falta de sacerdotes, en contraste con el pasado, fue aguda; en 1783, Lima tenía 401 sacerdotes diocesanos para una población de 50,000 habitantes; en 1966, cuando la población rebasó los dos millones, la capital tenía sólo 148 sacerdotes diocesanos; en 1901, en todo Perú el total de sacerdotes secular y regular fue de 1,089, contra 2,568 en 1970, pero, durante el mismo periodo, el total de la población peruana creció más de cuatro veces<sup>47</sup>.

La diferenciación de la proporción entre sacerdotes nacidos en Perú y en el extranjero provocó una crisis institucional en la Iglesia peruana: en 1901 sólo 17.6 % del clero había nacido en el extranjero, mientras que en 1970 éste creció hasta un 61.4 %<sup>48</sup>. El problema de la desnacionalización del clero era cada vez más agudo e incluía a la jerarquía; en 1970 la mitad de los obispos peruanos había nacido en el extranjero<sup>49</sup>. La falta de vocación sacerdotal también amenazó la estabilidad de la Iglesia; por ejemplo, para 1967 sólo 25 sacerdotes fueron ordenados en este país.

Ante estos problemas, después de la creación de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en 1955, los Papas Pío XII y Juan XXIII hicieron repetidos llamados al Primer Mundo para que enviaran agentes pastorales a América Latina. Hubo una gran resonancia ante las invocaciones papales en Europa occidental y Estados Unidos, sobre todo, en las comunidades religiosas, que intentaron mandar al 10 % de sus miembros.

---

1970 (*LADOC*, 5:17). Véase Christian Smith, *La teología de la liberación, radicalismo religioso y compromiso social*. Paidós, Barcelona, 1994. p. 170-174.

<sup>47</sup> James R. Agut, *op. cit.*, p. 355.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 355-356.

<sup>49</sup> Thomas James Maloney, *op. cit.*, p. 116.



A diferencia de otros países latinoamericanos, Perú recibió un número excepcional de sacerdotes y religiosos estadounidenses. En este esfuerzo de reclutamiento de sacerdotes extranjeros, el nuncio apostólico Rómulo Carboni tuvo un papel importante junto con el Cardenal Richard Cushing de Boston. Cerca del 68 % de todos los sacerdotes diocesanos estadounidenses en América Latina se encontraba en Perú<sup>50</sup>. Llegaron también sacerdotes franceses, italianos, canadienses, irlandeses y españoles. Este apoyo internacional fortaleció al catolicismo peruano y funcionó como una transfusión de sangre nueva.

Por un lado, los sacerdotes del primer mundo trajeron una nueva mentalidad social, un concepto moderno de pastoral y un pensamiento más abierto. No obstante, al mismo tiempo, irónicamente, la afluencia de sacerdotes procedentes del extranjero provocó un colapso de la Iglesia en el aspecto institucional: la mayoría de los misioneros fueron de órdenes o congregaciones religiosas que estaban bajo la autoridad y la responsabilidad directa de superiores de sus entidades, por lo que los obispos peruanos tuvieron ciertos límites para dirigir a estos sacerdotes. Los misioneros tuvieron problemas al integrarse a la modalidad peruana de la Iglesia. Al respecto, el padre Harold Griffiths Escardo enfatizó en la revista *Oiga* lo siguiente:

Es innegable el valioso aporte que los sacerdotes extranjeros han ofrecido al catolicismo peruano. Su trabajo y sus experiencias han sido elementos medulares para la sustentación de la fe y la formación de nuestros cristianos. Pero, desgraciadamente, muchas veces no se tomó en cuenta nuestra cultura, nuestro modo de ser y de actuar, nuestras inquietudes y nuestros problemas<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1988a. p. 359-360.

<sup>51</sup> *Oiga*, 25 de octubre de 1968. p. 29.

Y pidió a los curas extranjeros un entrenamiento que los capacitara para realizar una seria y honda labor en el campo apostólico<sup>52</sup>.

Asimismo, la distribución de los sacerdotes fue desequilibrada: Lima-Callao, centro administrativo y eclesial en Perú, albergó al 43 % de los sacerdotes seculares y regulares, y el resto se distribuyó en las ciudades y las áreas rurales donde se localizaba más del 50 % de la población peruana<sup>53</sup>.

Por otro lado, para muchos sacerdotes y religiosos, el choque con la realidad social, económica, cultural y personal era fuerte, debido a las diferencias con sus países, más desarrollados y democráticos. La mayoría de ellos hicieron acción pastoral en zonas populares y pobres. Los misioneros se enfrentaron a una situación totalmente desconocida, pero dinámica y conflictiva. Más tarde, esta afluencia de sacerdotes extranjeros y el impacto recibido por la realidad, influyeron en la organización y la acción de la ONIS.

El otro factor importante que causó preocupación en la Iglesia peruana fue la migración masiva de los habitantes de la sierra a las ciudades ubicadas en la costa. El sistema tradicional de la sociedad rural y la base de la Iglesia peruana se dañaron severamente, debido al flujo de la masa campesina e indígena a los centros urbanos. Los campesinos, al venir a las ciudades y abandonar el ambiente familiar de sus lugares de origen, perdieron su identidad y, con ella, muchas de las motivaciones más fuertes de su vida religiosa, social y cultural.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Cf. James R. Agut, *op. cit.*, p. 357.



En América Latina, el amenazador avance del protestantismo y el comunismo desató la inquietud y la preocupación generalizada en la Iglesia católica. En Perú, el crecimiento del número de protestantes fue notable, aunque la amenaza no fue tan directa en el caso de Chile y Brasil. La estrategia del contacto personal de los ministros con los creyentes funcionó sobre todo en la zonas que no atendía el clero católico<sup>54</sup>.

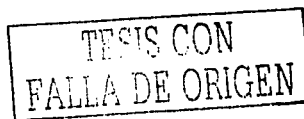
Por su parte, el triunfo de la Revolución cubana en 1959 causó un gran impacto en la sociedad latinoamericana y peruana, especialmente en el mundo sindical y en las universidades. Muchos jóvenes obreros y universitarios se inclinaron hacia el socialismo y la lucha revolucionaria como una alternativa visible para salir del subdesarrollo y la dependencia imperialista.

También un número considerable de creyentes jóvenes participaron en estas tendencias, abandonaron la Iglesia. A causa de la revolución cubana, la jerarquía eclesíástica se sentía atemorizada por la expansión de las ideas revolucionarias y de los movimientos guerrilleros a favor del comunismo y el socialismo, que se declaró ateo y contrario a la Iglesia. Al Vaticano le preocupaba la influencia de la revolución cubana en la región, porque en la isla el gobierno de Fidel Castro había clausurado la Iglesia casi por completo<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> El crecimiento de las Iglesias Protestantes en el periodo de 1925 a 1961 aumentó de la siguiente manera: (total de Iglesias en Miles): Brasil 101, Chile 12, Perú 5 en 1925; Brasil 241, Chile 99, Perú 12 en 1938; Brasil 1,658, Chile 265, Perú 27, en 1949; Brasil 4, 072, Chile 835, Perú 94 en 1961. Christian Smith, *ob. cit.* p. 109. Según este dato, el índice de crecimiento de las Iglesias protestantes en los años comprendidos entre 1925-1961 fue de un 10.11 % anual.

<sup>55</sup> Cristian Smith, *op. cit.*, p. 129.



### 1.5.2. La atención a las cuestiones sociopolíticas en la Iglesia peruana

En la historia de la Iglesia católica peruana el fin de la década de los cincuenta fue un momento significativo, puesto que desde esta época la Iglesia empezó a transformarse de una institución tradicional relativamente cerrada, a una más moderna y abierta. La entidad eclesiástica cuestionó el sistema que generaba pobreza masiva, miseria, marginalidad, desigualdad, etc. Especialmente, el episcopado peruano colocaba a la Iglesia en una posición favorable a las transformaciones sociales y estructurales necesarias para corregir la injusticia social existente.

En enero de 1958 los obispos de este país, reunidos en Asamblea General del Episcopado Peruano emitieron en una carta pastoral, el primer mensaje verdaderamente social de la jerarquía, a favor de la creación de un nuevo orden social justo y que cuestionaba la estructura injusta existente. En esta carta pastoral colectiva, los obispos consideraban que el problema socioeconómico tenía repercusiones importantes en la vida religiosa y marcaban su posición en la siguiente carta:

Pensamos que ninguno es más urgente, que el problema económico social, que a primera vista parecería ajeno al campo religioso, pero que en verdad condiciona el desarrollo y la efectividad de nuestras iniciativas apostólicas y afecta la buena disposición para recibir el mensaje evangélico<sup>56</sup>.

Asimismo, el siguiente año, la Iglesia patrocinó la I Semana Social de Perú, celebrada entre el 1 y el 9 de agosto. Su organizador principal fue José Dammert Bellido, obispo auxiliar de Lima, junto con los distinguidos dirigentes y asesores de los grupos de

<sup>56</sup> *Carta pastoral colectiva del episcopado peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en la república. 1958.*

Acción Católica (AC), Rómulo Ferrero, Jorge Alayza Grundy, César Delgado Barreto, José Luis Bustamante y Rivero, Felipe Mac Gregor entre otros. En estas reuniones, los participantes discutieron acerca del tópico "las exigencias sociales del catolicismo en Perú". Los temas de este evento fueron los indicadores de una preocupación generalizada en aquel tiempo dentro de la Iglesia, tanto entre los obispos y el clero como entre los laicos, con el fin de comprender la situación social y obtener una visión más objetiva de la realidad nacional. El propósito principal de la semana social, de acuerdo con el obispo auxiliar de Lima, fue colaborar en las reflexiones doctrinarias para orientar a los cristianos sobre su propio tiempo<sup>57</sup>.

Dos años después de esta reunión siguió la II Semana Social, celebrada el 1 al 6 de agosto de 1961 en Arequipa, donde los cristianos trataron el tema "la propiedad". En octubre del mismo año y con motivo de las elecciones de 1962, el episcopado pronunció una carta pastoral con el título "Los cristianos y la política". Al año siguiente, de igual modo, la jerarquía peruana emitió otra carta, titulada "Política: deber Cristiano" de frente a las elecciones de 1963. En estas dos cartas, los obispos pusieron de relieve los aspectos positivos de la política, en particular, la comprensión de la política como el servicio al bien común. Lo más importante de las dos cartas era su llamado a favor de una nueva "mentalidad social" y la necesidad de efectuar grandes cambios. Los obispos condenaron la concentración del poder económico en manos de unos pocos y respaldaron explícitamente una reforma agraria<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Ver *El Amigo del Clero*, junio, julio y agosto de 1961, p. 563-567 y las ponencias de la Segunda Semana Social de Perú: "La Propiedad", publicada por el Comité permanente de las semanas sociales de Perú (Lima, 1962).

<sup>58</sup> Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 1988a. p. 353.

En las elecciones de 1962 y 1963, la Iglesia hacía un llamado contra el laicismo y las tendencias totalitarias de ciertos partidos. Aun cuando no se hizo ninguna alusión directa, era evidente que las advertencias se referían al Partido aprista<sup>59</sup>. También, sin mencionar el nombre de la APRA, el diario peruano *El Comercio* exhortó a los católicos a no votar por los “enemigos de la Iglesia”<sup>60</sup>.

Por un lado, la atención de la Iglesia sobre los problemas socioeconómicos favoreció al candidato presidencial de AP, Belaúnde Terry, quien representaba una tendencia de reformismo democrático. La coalición entre el PDC y AP, además de los proyectos propuestos por los dos partidos, así como las promesas electorales ayudaron a traer un soporte fuerte a la Iglesia. Sin embargo, el apoyo de parte de la institución eclesiástica no fue directo ni oficial, ya que la Iglesia intentó evitar identificarse demasiado estrechamente con algún partido y condenar en exceso a los otros.

Por otro lado, pese a que la mayoría de los miembros del PDC eran católicos y mantenían lazos evidentes con la Iglesia, éste no representó oficialmente un partido “de la Iglesia”, y preservó su carácter independiente. En cuanto a esta relación, la postura de la Iglesia peruana fue firme, como lo declaró en la carta pastoral de 1962 denominada “Los Católicos y la Política”: “ningún partido político aunque esté [integrado] por católicos, puede asumir la representación de la Iglesia ni hablar en nombre de ella”<sup>61</sup>. Los líderes del PDC tenían una formación intelectual y una visión del mundo más

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>60</sup> Cf. Jeffrey Klaiber, *Religión y revolución en el Perú 1824-1988*. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, Lima, 1988b. p. 191; *El Comercio*, Lima, 5 de junio, 1962, p. 2; 10 de junio del mismo año, p. 2.

<sup>61</sup> *Los Cristianos y la Política*. Arzobispado de Lima, 1962, p. 17.

amplia que la mayor parte del clero nacional; ayudaron a la Iglesia, en general, a dejar atrás su conservadurismo y adoptar posturas más avanzadas<sup>62</sup>.

En las dos elecciones presidenciales del 1962 y 1963, uno de los temas centrales fue el cuestionamiento del sistema de tenencia de la tierra en Perú. Ante el crecimiento de las protestas indígenas y campesinas, la necesidad de reforma agraria fue inminente. Los obispos peruanos apoyaron dicha reforma públicamente; por ejemplo, el nuevo obispo de Cajamarca, José Dammert y el arzobispo Carlos María Jurgens de Cuzco efectuaron la reforma, vendiendo las tierras pertinentes de sus diócesis en favor de los necesitados.

En esta etapa, dos figuras jugaron un rol protagónico junto con el cardenal Juan Landázuri Ricketts en el escenario político y eclesiástico: Salomón Bolo Hidalgo y Romeo Runa Victoria. El padre Bolo Hidalgo, quien fue cofundador del FLN, apoyado por los comunistas, fue el candidato para la vicepresidencia. Posteriormente a esto, fue suspendido de su ejercicio sacerdotal por la autoridad eclesiástica a causa de su participación en la política. Sin embargo, él aparecía siempre en las reuniones oficiales con sotana, y hacía un llamado para una revolución semejante en Perú. Por esta razón, se le denominó el "cura rojo". En el inicio de su carrera política, uno de sus blancos favoritos fue la Iglesia Católica, en particular, el cardenal Landázuri. Su ataque fue público, directo y específico. Aunque el padre Salomón Bolo Hidalgo no tuvo una gran influencia en la política nacional, puede ser considerado como precursor del diálogo entre cristianos y marxistas<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 2000, p. 95. Cf. del mismo autor, *op. cit.*, 1988a, p. 341-342.

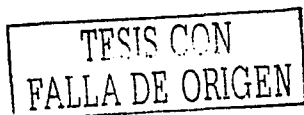
<sup>63</sup> Cf. Thomas James Maloney, *op. cit.*, p. 143-145.

El jesuita Romeo Luna Victoria fue un célebre profesor en escuelas militares como el CAEM y la Escuela de Inteligencia Militar. Su influencia en los oficiales fue enorme, en particular entre los militares del gobierno de Velasco Alvarado<sup>64</sup>. Fue un personaje importante para la formación del movimiento sacerdotal ONIS, sobre todo en el inicio del mismo. Fue uno de los organizadores de la reunión sacerdotal de mayo de 1968, aun cuando se distanció luego de esta organización. El padre jesuita fue un experto en la doctrina social de la Iglesia y las ciencias sociales. También se hizo uno de los seguidores más notables entre el clero de la revolución peruana que dirigía el gobierno militar de Velasco Alvarado, y participó activamente en el proyecto de reformas como miembro de los asesores del comité en el Ministerio de Educación. El padre Romeo Luna Victoria escribió varios artículos que defienden la postura del gobierno militar en revistas como el semanario *Oiga* y en los periódicos.

Por su parte, sin duda, la figura clave en la historia de la Iglesia Peruana moderna, el cardenal Juan Landázuri Ricketts, fue testigo de todos los cambios significativos en los sucesos políticos y eclesíásticos desde el año de 1955. Permaneció en la orden de los franciscanos hasta que se consagró como arzobispo coadjutor de Lima en 1952. Era representante de la jerarquía peruana y fue el primado de Lima; sabía gobernar su diócesis con el arte del diálogo, sin excluir a ningún agente pastoral. Dirigía la asamblea episcopal con el don del liderazgo, fomentando la unión entre los obispos. En este aspecto, el padre Jeffrey Klaiber lo calificó de la siguiente manera:

---

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, p. 150-158.





Debido a su don de diplomático el Cardenal Landázuri es responsable, en gran parte, de que la Iglesia peruana en conjunto haya pasado por la crisis del Concilio Vaticano II y las grandes conferencias de Medellín y Puebla con relativa tranquilidad, a diferencia de otras Iglesias de América Latina que han sufrido discordias y grandes tensiones internas. Por eso también la Iglesia peruana ha llegado con más rapidez a una nueva madurez postconciliar que otras Iglesias de América Latina<sup>65</sup>.

Además, orientaba a la Iglesia y al episcopado a favor del cambio y de los pobres, y sugirió usar la donación para el mejoramiento de las "barriadas", en vez de construir una nueva basílica en honor de santa Rosa de Lima<sup>66</sup>.

### **1.5.3. El Concilio Vaticano II y el nuevo viento de cambio**

El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue una señal de renovación interna de la Iglesia mundial. Sin lugar a dudas, este Concilio es considerado como uno de los acontecimientos históricos más significativos después del Concilio de Trento en el siglo XVI, no sólo en la esfera eclesiástica, sino también en el ámbito sociopolítico y cultural. Esta reunión abrió las puertas de la Iglesia hacia el mundo moderno, abandonó su imagen de Iglesia cerrada y empezó a aceptar la modernidad con una actitud positiva de cara al mundo; comenzó a dialogar con otras Iglesias cristianas, incluso con los ateos. En esta reunión conciliar la eclesiología fue desarrollada notablemente a partir de la categoría teológica de "pueblo de Dios", cuya realidad es ser signo y semilla del "Reino de Dios". Se rechazó la noción de una Iglesia poderosa y aliada con el poder, a favor de una imagen más humilde y servil. La selección de este nuevo concepto significó una

---

<sup>65</sup> Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 1988a. p. 345.

<sup>66</sup> Thomas James Maloney, *op. cit.*, p. 142.

conversión, de una Iglesia como sociedad estructurada de modo jerárquico hacia una institución eclesiástica más comunicativa e igualitaria.

De manera general, los obispos y teólogos europeos y norteamericanos jugaron un papel relevante en la mesa de discusión; sin embargo, los obispos latinoamericanos no hicieron una contribución significativa para la renovación del catolicismo. Empero, el Concilio Vaticano II les ofreció a los prelados del continente americano un espacio de aprendizaje y amistad entre ellos; además, ayudó a la formación de la identidad latinoamericana entre los obispos y asesores. Este Concilio dio enorme influencia al catolicismo latinoamericano después de su clausura. Según Philip Berryman,

(...) el Concilio llevó a los católicos latinoamericanos a adoptar una mirada mucho más crítica hacia su propia Iglesia y su propia sociedad. No sólo buscaron que el Concilio asumiera a América Latina... empezaron a hacer que se plantearan problemas latinoamericanos<sup>67</sup>.

En este aspecto, la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) fue la aplicación del espíritu del Concilio a la situación del continente latinoamericano, en respuesta a una solicitud del mismo Concilio ecuménico que ordenada que todas las conferencias episcopales regionales adaptaron la conclusiones a su propia realidad.

Después del regreso del Concilio, en particular, el cardenal Landázuri pretendió difundir el espíritu conciliar entre los fieles. Por consiguiente, organizó la Misión Conciliar de Lima en 1967. El cardenal de Lima, desde el primer momento, manifestó que "la misión conciliar debía conseguir poner nuestra vida religiosa, tanto personal

---

<sup>67</sup> Phillip Berryman, *Teología de la liberación*, Siglo XXI, México, 1989, p. 21.

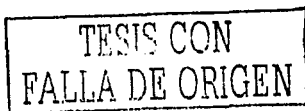
como social, al ritmo del Concilio Vaticano II<sup>68</sup>. La misión conciliar aludida por el cardenal y la Misión de Lima, que había comenzado en el año 1957, tuvieron distintas metas. La Misión de Lima surgió con el fin de enfrentar el gran crecimiento demográfico y la afluencia masiva de habitantes de las provincias hacia Lima. Como consecuencia de esto se formaron "barriadas" con condiciones realmente infrahumanas e indignas, de pobreza y marginación. Ante este reto, la diócesis limeña adoptó nuevos métodos pastorales para acercarse a la población de estas "barriadas", manifestando la solidaridad de la Iglesia en proyectos de asistencia y desarrollo social.

Posterior a la clausura del Concilio Vaticano II aumentó la participación de los laicos en los trabajos pastorales y en los movimientos sociopolíticos. En éste, los prelados reunidos revaloraron el mundo secular y apreciaron la importancia de la contribución de los laicos. La mentalidad conciliar insistía en la promoción y la participación de fieles cristianos en la Iglesia<sup>69</sup>. Los laicos cooperaron cada vez más en la catequesis, las misiones y los actos filantrópicos. En especial, surgió una nueva generación de laicos bien preparados por medio de la AC y del ambiente de renovación de la Iglesia; fueron miembros de los Cursillos de Cristiandad, del Movimiento Familiar Cristiano (MFC), de la Juventud Obrera Católica (JOC), la Legión de María y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC).

La UNEC tuvo un periodo de intensos estudios en los años sesenta sobre temas como la realidad nacional (1962), la universidad (1963), la política (1964) y el movimiento a la luz del Concilio Vaticano II (1965 y 1966). Gran parte de la teología de

<sup>68</sup> *El Amigo de Clero*, mayo-junio de 1967, p. 285.

<sup>69</sup> Cf. Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones, legislación posconciliar*. BAC, Madrid, 1966. Capítulo IV, Número 30-38.



la liberación fue planteada y desarrollada en este movimiento cuando la asesoraba el padre Gustavo Gutiérrez y sus compañeros<sup>70</sup>. Los Cursillos de Cristiandad y el MFC, aunque habían sido creados antes del Concilio, se difundieron ampliamente entre las clases medias urbanas. Estos movimientos renovaron la fe cristiana y dinamizaron la actividad eclesial de los fieles peruanos. Los cursillos, sobre todo, tuvieron un impacto considerable e inclusive llegaron a incidir en la política: algunos de los oficiales que tomaron el poder en 1968 eran cursillistas<sup>71</sup>. Asimismo, el proceso de fortalecimiento y desarrollo del movimiento obrero católico fue notable. Con el tiempo, la JOC lograba una mayor presencia en términos cualitativos en la vida de la Iglesia peruana.

Sin embargo, los vientos de cambio no sólo fueron dados por el Concilio Vaticano II, sino también por los sacerdotes y obispos que tenían nuevas ideas y perspectivas. Según el padre Gustavo Gutiérrez, el sector sacerdotal y religioso fue uno de los más dinámicos e inquietos de la Iglesia latinoamericana en esos tiempos<sup>72</sup>. Sacerdotes y religiosos, en proporción cada vez mayor, buscaron participar activamente en las decisiones pastorales y en el cambio del orden injusto: la mayoría de ellos fue a estudiar a Europa y no sólo recibió una educación para el catolicismo, sino una formación intelectual más amplia y distinta, por ejemplo, en ciencias sociales.

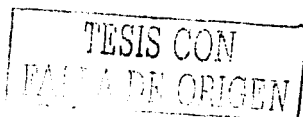
Hacia fines de los años sesenta y comienzos de los setenta, los obispos Luis Bambarén y Germán Schmitz crearon un nuevo estilo de trabajo pastoral en los Pueblos

---

<sup>70</sup> Cf. Cecilia Tovar, "UNEC: cincuenta años de camino", en *Páginas*, 111, octubre de 1991. p. 93. Con respecto a la importancia de Gustavo Gutiérrez en UNEC, véase Luis Pasará, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*. El Virrey, Lima, 1986. p. 37-44.

<sup>71</sup> Cf. Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 1988a. p. 358.

<sup>72</sup> Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca, 1994. p.150-151.



Jóvenes (pueblos marginales) que, a su vez, contribuyó mucho a proyectar una imagen más positiva de la Iglesia en las clases populares<sup>73</sup>.

#### **1.6. Las acciones del régimen belaundista**

A partir del triunfo de Fernando Belaúnde Terry, los sectores descontentos por el orden establecido esperaban el rompimiento del sistema oligárquico que había obstaculizado el desarrollo equitativo del país. Además, la alianza entre AP y el PDC incrementó la euforia y las expectativas de la clase media y popular. Las masas campesinas y los sindicatos empezaron a organizar movilizaciones a fin de defender sus derechos e intereses comunes. En este aspecto, la lucha de los obreros no se quedaban atrás: declararon huelgas para manifestar sus demandas ante las empresas nacionales y trasnacionales.

Durante los tres primeros meses del gobierno de AP, Belaúnde Terry, intentó cumplir sus propuestas y promesas preelectorales, y atacó asuntos relativos a los problemas estructurales y nacionales. Ante esta situación, en el discurso que pronunció ante el Congreso el 28 de julio, el presidente anunció tres grandes iniciativas que esperaba el pueblo peruano: una reforma en el modo de recaudación de los impuestos; dentro de 90 días, una solución de la cuestión petrolera y una reforma agraria.

Entre 1963 y 1966, el gobierno pretendía aplicar el proyecto de desarrollo elaborado de común acuerdo con los aliados, sobre todo con el PDC, enfocando las

---

<sup>73</sup> Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 1988a. p. 338.

reformas administrativas y sociales<sup>74</sup>. Según José Deniz, se trataba de hacer: “una reforma agraria que concilie la justicia social y el mantenimiento de la producción; una campaña de alfabetización; hacer desaparecer las barriadas o tugurios; y ejecutar grandes trabajos de equipamiento. Todos ellos con una política de integración de las regiones”<sup>75</sup>. En particular, el presidente Belaúnde Terry enfatizó la inversión en proyectos de infraestructura y ampliación de las fronteras internas, como la construcción de la carretera marginal de la sierra y la selva amazónica, con la ayuda del ejército y del capital extranjero, o como el estímulo a la colonización destinada a obtener una nueva y amplia área de producción agropecuaria. Asimismo, apoyó al movimiento de “Cooperación popular”, originario de la tradición incaica, para fomentar obras colectivas y públicas como la construcción de escuelas, puentes y la ayuda mutua para las tareas agrícolas en las comunidades indígenas. El apoyo gubernamental se dio a través de técnicos, agrónomos, ingenieros y universitarios.

Durante el mismo periodo, el campo económico marcó cifras favorables; incremento de la exportación; aumento en el monto de las reservas del Banco Central (de 125 millones de dólares a 174 millones entre 1963 y 1966); estabilidad de la moneda nacional en una tasa de 26.86 ante el dólar<sup>76</sup>. No obstante en los últimos años de su administración, comenzaron a aparecer algunos factores negativos: incremento del costo

---

<sup>74</sup> Los programas de AP y del PDC proponían cambios en gran número de áreas: reforma agraria, promoción del campesinado y del desarrollo rural, estimulación de la industrialización, fortalecimiento de la función planificadora del Estado, reforma tributaria, democratización del crédito, reforma de la empresa, implementando la participación de los trabajadores en la administración y las utilidades, nacionalización inmediata de los disputados campos petroleros de la IPC. Cf. Jorge Rodríguez, *op. cit.*, p. 208-209.

<sup>75</sup> José Deniz, *La revolución por la fuerza armada Perú 1968-1977*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1978.

p. 31.

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, p. 32.

de la vida (entre 1963 y 1966 subió un 45 %); aumento de los impuestos directos y déficit del presupuesto del Estado<sup>77</sup>.

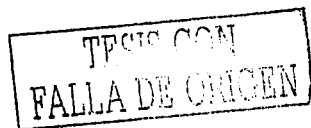
El obstáculo principal para aplicar el programa del gobierno fue la coalición entre dos viejos enemigos: la APRA y los odristas. Por medio de su alianza se había constituido una mayoría en ambas cámaras legislativas, y empezaron a impedir la realización del plan del gobierno, aprovechando el amplio poder que otorgó la Constitución de 1933. Dicho plan contemplaba la reducción del presupuesto estatal y del fondo para el implemento de reforma; el rechazo de la aprobación de algunas leyes a favor del cambio, como la ley de la reforma agraria y la negación de la ratificación de los miembros del gabinete. Estos impedimentos provocaron la agitación de los sectores populares, el surgimiento de las guerrillas, la crisis económica en 1967 y la crisis política de 1967 y 1968.

### 1.7. El fracaso del régimen belaundista

Fueron varias las causas del fracaso de la administración belaundista y los motivos del golpe militar de 1968: la suspensión de la reforma agraria, la agitación popular, el surgimiento de la subversión y del movimiento guerrillero; la crisis económica de 1967; el problema de la IPC y el estancamiento político, entre otras. En este aspecto, Raúl Peña Cabrera analizó las causas del fracaso del gobierno belaundista en la revista *Oiga* y estableció que: el gobierno no logró crear una mayoría en las cámaras y perdió la oportunidad de renovar el Congreso, por lo que acudió a la fuente misma de la

---

<sup>77</sup> Cf. *Ibid.*, p. 33.



soberanía, el pueblo, y prefirió ceder en áreas de un democratismo vacío y formal. Además, olvidó sus promesas electorales<sup>78</sup>.

### 1.7.1. El movimiento guerrillero

Las guerrillas peruanas emergieron por las mismas causas políticas, sociales, económicas e internacionales por las que surgió en otras partes de América Latina. Sin duda alguna, las mayores motivaciones de este tipo de movimientos fueron el triunfo de la revolución cubana del 31 de diciembre de 1959 y la desconfianza en la izquierda tradicional peruana<sup>79</sup>. El ejemplo más directo fue el de las guerrillas bolivianas, donde Ernesto Che Guevara logró sintetizar el paradigma de la guerra de guerrillas para la subversión latinoamericana.

En Perú el problema central de la reforma agraria fue la tenencia de la tierra. Para obtener la propiedad de ella y ampliar su influencia en la sociedad, los campesinos se agruparon paulatinamente. La sindicación campesina se extendió desde 1956 hasta 1962, y el auge del nivel de la lucha política llegó con la presencia de una figura destacada, Hugo Blanco, en los valles de La Convención y Lares. Los campesinos de esta región exigían tres puntos fundamentales: “ a) el reconocimiento de la organización sindical y la mejora de salarios en la costa norte; b) la recuperación de tierras por las comunidades

---

<sup>78</sup> *Olga*, 15 de noviembre de 1968. p. 17.

<sup>79</sup> Cf. Héctor Béjar, *op. cit.*, p. 48, Castro Contreras, *op. cit.*, p. 101 y Jorge Rodríguez, *op. cit.*, p. 178



del centro; y c) la abolición de condiciones de servidumbre por los sindicatos de la selva alta cuzqueña”<sup>80</sup>.

Estos sindicatos dejaron de ocupar las tierras cuando en 1962 la Junta Militar reconoció la ocupación y promovió una serie de leyes. En 1963, ante una creciente ola de agitación en el centro, el norte y sur del país, el gobierno de Belaúnde Terry decretó la ley de reforma agraria, que concedía la tierra a los campesinos que la habían ocupado. Sin embargo, esta reforma agraria no fue satisfactoria puesto que estaba paralizada por los impedimentos de la oligarquía en el parlamento y, además, el gobierno no tenía suficientes fondos para aplicarla. El gobierno creyó terminado este movimiento tras la captura de Hugo Blanco y la publicación de dicha ley. No obstante, el surgimiento de la lucha armada en 1965 dejó un impacto cuantitativa y cualitativamente superior a los movimientos campesinos de 1962 y 1963.

El MIR se originó en una fracción de “APRA Rebelde”, encabezada por Luis de la Puente Uceda. Esta organización tenía tres frentes guerrilleros en el norte, centro y sur del país. El frente norteño actuaba en la región de Ayabaca, cerca de la frontera con Ecuador; el frente “Túpac Amaru”, los grupos más dinámicos y que recibían el apoyo campesino, se ubicaban en la región central, en el área de Pucuta y Satipo; y el frente “Pachacútec”, que, bajo el comando de Luis de la Puente, se ubicaba en el departamento del Cuzco conocido como Mesa Pelada.

El ELN estableció su base en la provincia de La Mar en el departamento de Ayacucho. Fue formado por las fracciones provenientes de los jóvenes comunistas, bajo

---

<sup>80</sup> Héctor Béjar, *op. cit.*, p. 35.

el liderazgo de Héctor Béjar. Su objetivo principal fue la construcción del socialismo, mediante dos estrategias: la lucha armada y la unidad popular<sup>81</sup>.

Ante estos brotes, la primera acción del gobierno belaudista fue la negación total de la existencia de estos grupos armados, con el fin de conservar la imagen de estabilidad del país y de no perder la confianza frente a los inversionistas internacionales. No obstante, la coalición APRA-UNO le exigía al presidente firmar la ley que permitía la plena represión militar, considerando la participación del movimiento guerrillero y sus acciones como “traición a la patria”, lo que la hacía castigable con la pena de muerte. Por su parte, el periódico derechista *La Prensa* conducía la campaña antiguerrillera, y procuraba que las fuerzas armadas reprimieran al campesinado y a los insurgentes. Por otro lado, los Estados Unidos respaldaron esta campaña con el programa de seguridad pública y financiaron los fondos para la contra-insurgencia con casi 3 millones de dólares como crédito de emergencia.

Gracias al apoyo de los Estados Unidos y de los latifundistas, los militares derrocaron los movimientos subversivos en corto tiempo. Esta represión, sin embargo, dejó una herida profunda. De acuerdo con un documento escrito por un simpatizante, las fuerzas de seguridad quemaron 14 mil hectáreas de tierras agrícolas, obligaron a los pobladores de 93 caseríos a abandonar su lugar de residencia, mataron a 8 mil campesinos y arrestaron a 3 mil<sup>82</sup>. El levantamiento campesino y la masacre de los guerrilleros dejó un impacto imborrable en la sociedad peruana y en el ejército. Los militares investigaron seriamente la realidad peruana que causó esta situación y cayeron

---

<sup>81</sup> Véase Castro Contreras, *op. cit.*, p. 127.

<sup>82</sup> Jorge Rodríguez, *op. cit.*, p. 184-185. Citado en Rogger Mercado, *Vida, Traición y Muerte del Movimiento Aprista*. Fondo de Cultura Popular, Lima, 1970. p. 228-234.

en la cuenta de que las fuerzas armadas no habían defendido sino al orden establecido y a las clases dirigentes. En este aspecto, los militares sintieron una alta responsabilidad ante las grandes cuestiones nacionales. Finalmente, estos movimientos campesinos y guerrilleros provocaron la aceleración del proceso de cambio social.

### 1.7.2. La crisis económica entre 1967 y 1968

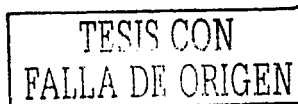
La política económica de Belaúnde había producido graves problemas económicos y financieros que culminaron en la crisis de 1967 y 1968. Una baja en el valor de las exportaciones peruanas, durante 1966 y 1967, causó un creciente déficit en la balanza de pagos, mientras que la tasa de inflación aumentó de 8 % en 1963 a 14 % en 1967, y a más de 20 % en 1968<sup>83</sup>. A la inversa, las importaciones aumentaron a un ritmo de 13.5 % anual, y el costo de la vida subió 91.8 % en un periodo de cinco años<sup>84</sup>.

Por una parte, cuando el gobierno constató su imposibilidad para implementar los cambios estructurales necesarios debido a la oposición de las clase oligárquica y de los apristas, tuvo que cambiar su estrategia para satisfacer las demandas populares, por lo menos, mediante la realización de obras públicas. Para la construcción de infraestructura y el proyecto nacional de desarrollo, el gobierno de Belaúnde tuvo que conseguir recursos financieros para cubrir gastos públicos que se requerían de manera urgente. Por otra parte, disminuyó de forma gradual y continua la tasa de exportación y la entrada de capital extranjero a partir de 1965. Sobre todo, los Estados Unidos decidieron suspender

---

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.*, p. 215-216.

<sup>84</sup> Cf. Mario Monteforte, *op. cit.*, p. 15.



una inversión masiva en Perú y cortaron la ayuda oficial debido al problema de la IPC. Finalmente, la inestabilidad económica y el déficit presupuestal determinaron una devaluación de la moneda nacional (44 %) en 1967.

No obstante, la situación se deterioró aún más en el año del golpe de Estado y aumentó la crisis por la reducción de las reservas en divisas extranjeras y por el incremento de la deuda externa. Las reservas del Banco Central cayeron de 100 millones de dólares a fines de 1967 a 63 millones en febrero de 1968, y a fines de septiembre, hasta 40 millones de dólares como máximo<sup>85</sup>. Según un comunicado del Comité Interamericano de la Alianza para el Progreso, Perú tenía una deuda exterior de 672 millones, aunque en noviembre el ministro de finanzas del gobierno de Velasco declaró que se elevaba a 750 millones.

La escasez de alimentos originada por la sequía y los conflictos laborales provocaron la inestabilidad socioeconómica. Estalló la huelga de los mineros, de los trabajadores de ferrocarriles, de los transportistas y de los empleados públicos por el aumento a sus salarios. Estos hechos aunados a la crisis política agudizaron la situación en el año de 1968.

### **1.7.3. La crisis de la política y el problema de la IPC en 1968**

Junto con la crisis económica, durante el periodo de 1967 a 1968 también se intensificó la crisis de los partidos políticos. La alianza entre AP y el PDC se disolvió en 1967, acusa de la falta de voluntad de reforma democrática del Ejecutivo, en la persona de

---

<sup>85</sup> Cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 33.

Belaúnde Terry: el gobierno no había realizado el programa reformista que AP y el PDC prepararon en 1963.

Por el mismo motivo, dentro de AP se enfrentaron el ala izquierda, representada por el ingeniero Edgardo Seoane, y la derecha, como el círculo de cercanos consultores del presidente Belaúnde Terry, denominado "carlistas". En 1968 estas dos fracciones llegaron a una situación irreconciliable debido al acuerdo de Belaúnde Terry con la APRA, a los escándalos causados por la participación de los altos funcionarios de AP en los actos de contrabando, y al arreglo fraudulento con la IPC. Asimismo, la alianza parlamentaria entre la APRA y la UNO se terminó por el cercamiento de APRA con el presidente Belaúnde Terry<sup>86</sup>.

Antes de realizar el pacto con la APRA el Ejecutivo estaba atrapado, debido al impedimento del Parlamento, dominado por los apristas y los oligárquicos; gran parte del periodo 1963-1968, el parlamentario peruano mostró su fuerza como "primer poder del Estado". Además, el régimen del gobierno estaba perdiendo su legitimidad, a causa del abandono de las reformas y de los escándalos provocados. No podía evitarse el aislamiento político tanto en el interior de AP como en el exterior, en particular, después de la pérdida de las elecciones complementarias en noviembre de 1967. Por consiguiente, era urgente el apoyo parlamentario para implementar la política económica, más que intentar las reformas agraria, tributaria y crediticia, la expropiación

---

<sup>86</sup> Después del impacto de la devaluación de 1967, para el presidente Belaúnde la conciliación con la coalición parlamentaria que representaba las fracciones oligárquicas fue más importante y urgente, más que la reforma agraria, la cooperación popular y la nacionalización de la IPC. Cf. Henry Peace García, *op. cit.*, p. 36-37.

de la IPC y el programa de cooperación popular. Igualmente, garantizar una coyuntura mejor en las elecciones de 1969 requería un pacto y una buena relación con la APRA.

Aunque el pacto entre los dos rivales políticos no fue público, condujo a la formación de un gabinete ministerial presidido por Oswaldo Herccelles, conocido como “el Gabinete Conversado”. Su figura principal fue el ministro de Hacienda y Comercio, Manuel Ulloa, quien era propietario de los diarios “*Extra*” y “*Expreso*”, y el empresario vinculado con capital extranjero, como el grupo DELTEC, parte de la empresa del millonario Rockefeller. Dicho gabinete intentó superar la crisis económica y conseguir créditos e inversiones extranjeras. Para mejorar la situación económica y política, se necesitaba solucionar la cuestión de la IPC.

Por su parte, el petróleo como recurso estratégico fue el centro de discusión durante el gobierno de Belaúnde, en razón de que las concesiones explotadas del pozo de La Brea y Pariñas permanecían bajo la administración de la IPC, filial de la Standard Oil of New Jersey, símbolo del dominio del capital imperialista. El tema de la IPC se transformó en uno de los más delicados problemas políticos nacionales y, finalmente, provocó la crisis del régimen belaudista. La afectación de la soberanía y de la dignidad nacional provocada por esta empresa extranjera proporcionó un motivo directo para la injerencia militar mediante el golpe de Estado de 1968.

El problema de la concesión explotada ya se veía venir desde el gobierno de Augusto B. Leguía (1908 – 1912, y 1919 – 1930); también se había cuestionado el contrato que le daba lugar y se había discutido todo ello en relación con la soberanía nacional. Este tema se transformó en una bomba de tiempo en la década de los años sesenta. Perú insistía a la IPC en la entrega de los pozos petrolíferos que, según el

gobierno, esta empresa había venido explotando ilegalmente por más de cincuenta años: la IPC adeudaba al gobierno alrededor de 200 millones de dólares según unos, y 600 millones, según otros<sup>87</sup>. Por ello, el Procurador General de la República exigió jurídicamente a la empresa petrolera 143 millones de dólares como impuesto por retrasos tributarios.

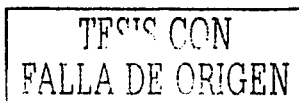
En junio de 1967, se nacionalizaron los pozos por votación unánime del parlamento, pero la IPC se negó a pagar este monto y entró en una tensa relación con el gobierno, al tiempo que provocó un problema diplomático con el gobierno estadounidense. En estas circunstancias, por su necesidad de incrementar el flujo de capital extranjero, en particular de capital estadounidense, el gabinete "Hercelles-Ulloa" intentó reactivar las negociaciones con la IPC, con el propósito de llegar a un pronto arreglo.

A fin de cuentas, en agosto del mismo año el gobierno peruano y la IPC llegaron a un acuerdo y firmaron el Pacto de Talara que, en resumen, estipulaba lo siguiente: "la IPC entregaba al gobierno todos sus pozos en explotación, a cambio de que se anulara su adeudo a favor de Perú, de una concesión de un millón de kilómetros cuadrados en la selva amazónica para nuevas exploraciones petroleras, y de la conservación de la refinería de Talara, a la cual el gobierno estaba obligado a vender a precio fijo todo el petróleo de los pozos devueltos"<sup>88</sup>. Este arreglo, como resulta evidente, dejaba a la IPC más favorecida que al propio gobierno peruano.

---

<sup>87</sup> Cf. Julio Cotler, "Perú: Estado oligárquico y reformismo militar", en Pablo González Casanova (coord.), *América Latina: Historia de medio siglo*. Vol. I, Siglo XXI, México, 1998. p. 407.

<sup>88</sup> Mario Monteforte, *op. cit.*, p. 20.



Para que el escándalo se hiciese público hubo que esperar hasta mediados de septiembre, cuando, al verse obligados a publicar el contrato, el presidente de la Empresa Petrolera del Estado, Loret de Mola, y el gobierno no pudieron mostrarlo por el extravío de la célebre página 11, donde aparecían las cláusulas secretas concernientes a la compensación financiera peruana. El pueblo peruano se dio cuenta de que el gobierno de Belaúnde no sólo había negociado con el poder imperialista afectando los intereses nacionales, sino que también había manchado la imagen de la dignidad nacional. Finalmente, este escándalo trajo consigo la indignación multitudinaria y el descontento generalizado de las fuerzas reformistas, precipitando el desplome del régimen belaudista.

Por otro lado, en la reunión del 11 de septiembre convocada por el general Velasco Alvarado para discutir el asunto de la IPC, los generales del Ejército expresaron su rechazo al acuerdo con la IPC: únicamente lo aprobaron 7 de 36 de ellos<sup>89</sup>. Según Jorge Rodríguez, la reunión de los oficiales no sólo dio un golpe mortal a un aspecto clave de la política económica del régimen de Belaúnde, sino que sirvió además para indicar cuán poco apoyo potencial tenía el inminente golpe entre los mismos militares<sup>90</sup>.

Ante esta crisis económica y política, los prelados y los sacerdotes progresistas expresaron sus preocupaciones, sus inquietudes y su crítica respecto a los problemas nacionales. En el mes de junio y septiembre de 1968, el obispo de Cajamarca criticó el escándalo de contrabando y pidió sancionar a los culpables para que se recuperara alguna confiabilidad en el Estado, al respecto planteaban lo siguiente:

---

<sup>89</sup> Cf. Jorge Rodríguez, *op. cit.*, p. 230-231.

<sup>90</sup> *Ibid.*



Actualmente la crisis de la autoridad se produce por la falta de capacidad o responsabilidad de quienes la detentan, por carencia de autoridad intrínseca, pues se presenta vacía con una apariencia exterior que necesita rodearse de un armazón sin contenido real<sup>91</sup>.

Asimismo, a diferencia del apoyo durante los primeros cuatro años del régimen de Belaúnde Terry, el cardenal Landázuri incrementó la crítica, pidió la aclaración en torno al contrabando y exigió un nuevo contrato con la IPC.

En medio de esta situación, aparecían cada vez con más claridad las fuerzas sociales descontentas, incluida en ellas la Iglesia, y empezaron a surgir los cristianos que exigían reformas y transformaciones de una sociedad injusta y subdesarrollada. Entre los cristianos, los sacerdotes fueron el sector más activo e insistente para cambiar el sistema y sus estructuras sociales. El grupo sacerdotal ONIS representaba esta tendencia radical en la sociedad y la Iglesia peruana durante el GRFA surgido el 3 de octubre de 1968.

En el siguiente capítulo, me ocupo detalladamente de dicho grupo sacerdotal y su relación con la Iglesia peruana durante el periodo del gobierno militar de Velasco Alvarado. En el capítulo II, no tocaré los diversos temas relacionados con el gobierno militar, como el golpe militar del 3 de octubre de 1968, las reformas dirigidas por dicho gobierno, la situación política, la crisis del gobierno de Velasco Alvarado y su relación con el grupo sacerdotal ONIS; estos los trataré hasta el capítulo III ya que es necesario comprender primero la relación entre la organización sacerdotal y la Iglesia peruana, para posteriormente entender la relación entre ONIS y el gobierno militar del general Velasco Alvarado.

---

<sup>91</sup> *Oiga*, 27 de septiembre de 1968.

## **CAPÍTULO DOS**

### **LA ONIS Y LA IGLESIA PERUANA**

#### **2.1. Surgimiento de la ONIS**

En la década de los sesenta, convergen tres hechos importantes que influyeron para el surgimiento del grupo sacerdotal ONIS, ya mencionado en el capítulo anterior, a saber: 1) el crecimiento de la fuerza popular; 2) la afluencia de misioneros extranjeros; 3) el Concilio Vaticano II. Bajo estas circunstancias socioeclesiales, ciertos sacerdotes peruanos ligados a un grupo social cristiano motivaron la creación de este grupo sacerdotal. El jesuita Romeo Luna Victoria y los sacerdotes diocesanos de Lima Julián Salvador y Tadeo Fuertes G. fueron los principales organizadores de la primera reunión de la ONIS y los firmantes de la primera declaración. Su gran aporte fue realizar efectivamente una primera reunión que buscaba analizar la realidad peruana.

Frente a los acontecimientos que ocurrían en el país, estos sacerdotes se preocupaban por reflexionar sobre la situación y qué se debía hacer. A principios de marzo de 1968, siendo todavía presidente de Perú el arquitecto Fernando Belaúnde Terry, se encontraron algunos sacerdotes peruanos y misioneros extranjeros en Cieneguilla, a pocos kilómetros de Lima, a fin de estudiar la situación social, política y religiosa del país. Ahí participaron el obispo de Cajamarca Dammert Bellido y unos 20

laicos, junto con 60 sacerdotes. Según el secretario general de este grupo sacerdotal, Jorge Álvarez Calderón<sup>92</sup>, el encuentro tenía dos objetivos: la comunicación, para estar informados entre sacerdotes, y la publicación de un documento denominado "Declaración de sacerdotes peruanos", que denunciaba la grave situación de injusticia, atraso, opresión y corrupción en este país<sup>93</sup>.

Los 35 sacerdotes que firmaron este documento aludían a Perú como "nación proletaria en el mundo" y a "la mayor parte de los peruanos, proletarios" por la injusta negociación entre los países y la inequitativa distribución de la propiedad del capital y la tierra en el interior. Con el fin de concretar la base de sus argumentos, los presbíteros de esta reunión utilizaron los datos estadísticos sobre la realidad del país:

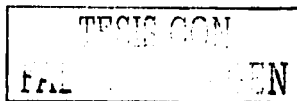
Pero si el Perú es un proletario, la mayoría de los peruanos son más proletarios aún, porque la renta nacional, que es de 135 mil millones, según las últimas estadísticas (1965), se distribuye del siguiente modo: 24,000 peruanos se llevan 60 mil millones. 11,976,000 peruanos se reparten los 75 mil millones restantes<sup>94</sup>.

Criticaron la estructura agraria como ejemplo de la injusticia social, puesto que una minoría de la población poseía la mayoría de la tierra cultivable y pidieron la revisión del uso de las riquezas nacionales ante la colaboración del capital extranjero, dado que "se está entregando el patrimonio nacional a los grandes consorcios imperialistas en

<sup>92</sup> Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor. 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

<sup>93</sup> Esta declaración fue redactada el 7 de marzo, firmada el día 9 y, finalmente, publicada en el diario peruano *El Comercio* el 22 del mismo mes. Cf. ONIS, "Declaración de los sacerdotes peruanos", en *Oiga*, 265, 22 de marzo de 1968. p. 17; en *Asensaje*, 168, mayo, 1968. p. 170; esta declaración ayuda ideológicamente al gobierno de la revolución peruana dirigida por las fuerzas armadas. Cf. Michael Gregory Macaulay, *Ideological change and internal cleavages in the Peruvian Church: change, status quo and the priests; the case of ONIS*. Tesis Ph. D., University of Notre Dame, 1972.

<sup>94</sup> ONIS, "Declaración de los sacerdotes peruanos", en *Oiga*, 265, 22 de marzo de 1968. p. 17.



condiciones que lesionan el interés y la dignidad de la nación<sup>95</sup>. Además, abordaron el asunto de la crisis moral causada por el contrabando:

Los bochornosos escándalos del contrabando y la evasión fiscal que están conmoviendo a la opinión pública, unidos al fraude y la malversación habituales de los dineros del Estado, por parte tanto de particulares como de funcionarios públicos, son síntomas evidentes de la grave crisis moral que aqueja a nuestro país<sup>96</sup>.

Con esta declaración los sacerdotes peruanos tomaron posición colectiva frente a los problemas nacionales y rompieron el silencio. Este documento fue comentado en el país y en el extranjero, y con él nació el grupo sacerdotal peruano ONIS<sup>97</sup>. Su publicación tuvo gran repercusión en los medios de comunicación, tras lo cual la ONIS entró en la inesperada dinámica de la sociedad y la Iglesia. Para el 23 del mismo mes, el Cardenal Primado de Perú, Juan Landázuri Ricketts, juzgó positivamente las opiniones del clero peruano en cuanto al tema social y compartió con ellos su preocupación por la realidad nacional<sup>98</sup>. Otros 28 sacerdotes que no estaban en las Jornadas de Cieneguilla se adhirieron al documento y entre ellos aparecían figuras importantes para la trayectoria del grupo, como líderes o participantes activos: Gustavo Gutiérrez, Alfredo Pastor, Jorge Álvarez Calderón, Gastón Garatea, Luis Velaochaga, Germán Schmitz (quien fue nombrado poco después obispo auxiliar de Lima), Carlos Álvarez Calderón, Felipe Zegarra, Fernando Rojas y Luis Crespo.

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 17 y 34.

<sup>97</sup> Según el padre Felipe Ceguera, el nombre de este grupo sacerdotal ONIS, no tiene ninguna relación con su característica. Los miembros de este grupo no sabían de dónde provenía dicho nombre. Cf. Felipe Ceguera, entrevista con el autor, 30 de mayo de 2002, Lima, Perú.

<sup>98</sup> Cf. ONIS, "Declaración de los sacerdotes peruanos", en *Mensaje*, 168, mayo de 1968, p. 170; Cf. Juan L. Segundo *et al.*, *Iglesia latinoamericana ¿Protesta y profecía?* Editores Búsqueda, Avellaneda (Argentina), 1969, p. 297-298.

Desde entonces, la ONIS desempeñó un papel clave de influjo en las posiciones adoptadas por la Iglesia de Perú en las cuestiones sociales y políticas. De acuerdo con Luis Pasará, en otro sentido, antes de aparecer el grupo sacerdotal ONIS, el eje de la radicalización católica en Perú estuvo centrado en el movimiento del apostolado laico, pero después de su surgimiento fue más visible la radicalización de los católicos, se marcó una nueva etapa y se produjo la imagen de una "nueva Iglesia"<sup>99</sup>.

En abril y mayo de 1968, una pequeña comisión redactora de la ONIS convocó a una reunión, primero, para reflexionar sobre la realidad y, segundo, para obtener iluminación teológica y saber hacia dónde iría el grupo<sup>100</sup>. Del 21 al 25 de julio del mismo año, los sacerdotes se reunieron otra vez en Chimbote; con la participación de prelados provenientes de diversos puntos del país: los obispos de Cajamarca, Lima, Chimbote, Vicaría General Castrense, religiosos, laicos y varios especialistas en diferentes aspectos.

Según el padre Jorge Álvarez Calderón, en este encuentro Gustavo Gutiérrez surgió como un líder entre los sacerdotes peruanos, por su inteligencia, formación teológica e intuición política<sup>101</sup>. El teólogo también presentó una ponencia titulada "Hacia una teología de la liberación", en vez de la teología para el desarrollo que le pidió el grupo organizador. Fue el primer trabajo que concretó en nombre de la teología de la liberación y constituyó el germen de buena parte de su futuro libro *Teología de la liberación*.

---

<sup>99</sup> Cf. Luis Pasará, *op. cit.*, 1986. p. 45.

<sup>100</sup> Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor. 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

<sup>101</sup> *Ibid.*

La ponencia del padre Gutiérrez jugó un papel muy importante en la orientación y la identidad del grupo. En esta reunión se precisó la postura y el carácter pastoral del grupo ONIS ante la Iglesia y la sociedad; la meta principal del grupo fue ayudar a los sacerdotes en su tarea pastoral, en medio de un pueblo marcado por condiciones sociales de pobreza e injusticia. Los presentes intercambiaron experiencias e información para ayudarse mutuamente, y decidieron limitar el grupo sólo a sacerdotes, debido a su carácter pastoral<sup>102</sup>. Además, los presbíteros más radicales respecto a lo social, a lo político y a lo religioso tomaron el liderazgo en este encuentro. Los sacerdotes jóvenes, por su parte, tenían también una conciencia de renovación y una línea bien definida.

Gracias a este grupo en Perú nació una organización que no existía en el derecho canónico. Según Ricardo Antoncich, los que formaron parte de la ONIS actuaron sin estricta dependencia jerárquica, aunque dentro de un espíritu claramente eclesial<sup>103</sup>.

Luis Pasará calificó al movimiento de la siguiente manera:

A partir de ese momento y durante una década, la ONIS jugaría —con la aprobación tácita o expresa del cardenal Juan Landázuri— un rol clave no solamente en el papel de los católicos radicales en el Perú sino en la imagen pública de la Iglesia<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> Respecto a la membresía, desde el principio se discutió ampliamente. Hubo desacuerdo entre los sacerdotes, pero finalmente decidieron limitar el acceso sólo al clero peruano. Cf. Michael G. Macaulay, *op. cit.*, p. 62. El Consejo Nacional de la ONIS afirmó los siguientes acuerdos, en las reuniones realizadas del 21 a 22 de febrero de 1970: "Reafirmar la originalidad del movimiento, en su condición de movimiento no oficial. Reafirmando, así mismo, por razones de índole pastoral y sociológica actuales, como un movimiento de identidad sacerdotal" Cf. ONIS, *Documento de trabajo (Proyecto)*, Servicio de Documentación del Instituto Bartolomé de Las Casas (Documento mimeografiado), Lima, 1972. p. 3. Nota 9.

<sup>103</sup> Ricardo Antoncich, "Convulsiones en la Iglesia del Perú", en *Mensaje*, 178, mayo de 1969. p. 171.

<sup>104</sup> Luis Pasará, *op. cit.*, 1986. p. 46.

El segundo documento de la ONIS apareció en septiembre de 1968, en un ambiente de crisis política nacional causada por los contratos de arrendamiento entre el gobierno belaudista y la empresa petrolera IPC. El 20 de septiembre del mismo año, días antes del golpe militar del general Velasco Alvarado y de la recuperación del petróleo, se publicó esta declaración en la revista *Oiga*. La ONIS fue uno de los grupos que reaccionó con ira al acuerdo entre el presidente Belaúnde Terry y la IPC; como los otros grupos izquierdistas, la ONIS exigió el repartimiento de las instalaciones del petróleo por medios de confiscación. En este documento llamado "Declaración sobre la crisis que vive el país", los presbíteros se preocuparon por la grave crisis moral y la desconfianza provocada por las instituciones y los hombres representantes de la administración pública. Aún más, exigieron la revisión de la política petrolera y la completa reivindicación del petróleo del norte del país<sup>105</sup>.

Después de la publicación del documento, durante los meses de invierno, la ONIS se consolidó como organización con Jorge Álvarez Calderón, primer Secretario General de este movimiento. Junto con este sacerdote diocesano surgieron los líderes y responsables de este grupo: Gustavo Gutiérrez, teólogo de la liberación; Alejandro Cussianovich SS, especialista en educación; Ricardo Antoncich SJ, conocedor de la doctrina social de la Iglesia formado en Alemania; Kidoc Zegara, dirigente de la ONIS en Arequipa, Provincial de la Orden franciscana y posteriormente, vicepresidente de la

---

<sup>105</sup> Cf. James R. Agut, *The "Peruvian revolution" and catholic corporatism: Armed forces rule since 1968*. Tesis Ph. D., The university of Miami, Miami, 1975. p. 379; Thomas James Maloney, *The catholic church and the Peruvian revolution: Resource exchange in an authoritarian setting*. Tesis Ph. D., University of Texas at Austin, Austin, 1978. p. 212.

Confederación Latinoamericana de Religiosos; Hugo Hechegaray, unos años más tarde encargado de la revista *Páginas*, etc<sup>106</sup>.

Desde entonces hasta su desaparición, durante once años, la ONIS emitió diversas declaraciones y comunicados pastorales sobre temas sociales y políticos; en algunos casos, participaron públicamente en varias marchas de actos de solidaridad que cuestionaba la injusticia. Los temas de sus declaraciones giraban en torno a los problemas que el proceso político mismo se encargó de poner en evidencia, como la reforma agraria, la comunidad industrial, la propiedad social y la represión de los sectores populares, el campesinado, los mineros y los obreros. Estos documentos publicados por medio de revistas y diarios limeños representativos causaron cuestiones polémicas, lo que tuvo como consecuencia una manera eficaz de poner el sello de su presencia en la sociedad peruana.

## **2.2. La organización de la ONIS**

Sin duda alguna, el grupo ONIS fue una organización sólo de sacerdotes que radicaban en el territorio peruano o que tenían la nacionalidad de este país, y sus miembros debían ordenarse en la Iglesia católica: la membresía exclusiva de sacerdotes fue la característica más significativa de la ONIS, que la distinguió de otros grupos sociales. Aun así la ONIS invitaba con frecuencia a laicos dirigentes y miembros de la comunidad

---

<sup>106</sup> Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor. 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.



eclesiástica, incluyendo a sociólogos y economistas no creyentes, con el fin de escuchar sus opiniones y analizar juntos la realidad peruana<sup>107</sup>.

De acuerdo con Michael G. Macaulay, la estructura organizativa de la ONIS estaba simple y altamente descentralizada. Hasta finales del año 1970, se había dividido en cinco grupos regionales, y había incluso uno en formación<sup>108</sup>. Más de la mitad de los miembros de la ONIS se ubicaron en Lima o cerca de la capital. En las organizaciones locales se reunieron pocos miembros, alrededor de 10, pero se encontraban con relativa frecuencia.

El cargo de secretario general, ocupado por el padre Jorge Álvarez Calderón desde su elección en 1968, significó también el de vocero de esta organización. Él sólo dejó este cargo durante 1972 y 1973 por motivos familiares, y, durante su ausencia el padre Alfredo Pastor asumió el cargo. Poco tiempo después, Jorge Álvarez Calderón retomó dicho cargo durante mucho tiempo y participó activamente en el movimiento sacerdotal, junto con su hermano, el padre Carlos Álvarez Calderón quien fue asesor de la JOC en Perú. Jorge Álvarez Calderón, sacerdote diocesano de Lima, realizó estudios de filosofía en la Universidad de Lovaina en Bélgica y se graduó en teología en Lyon, Francia, durante el mismo periodo de estudio que Gustavo Gutiérrez. Se ordenó como sacerdote en 1959 y fue nombrado párroco del pueblo joven "Tres Compuertas"; desde entonces dedicó toda su vida pastoral a trabajar en las zonas pobres: su experiencia hizo

---

<sup>107</sup> La ONIS invitaba con frecuencia a sus reuniones a líderes de movimientos laicales, en particular, a los dirigentes del movimiento Fe y Acción Solidaria y a los sociólogos, como Julio Cotler.

<sup>108</sup> ONIS-Lima; ONIS-Arequipa (Altiplano); ONIS-Trujillo; ONIS-Chimbote; ONIS-Chiclayo y ONIS-Piura. Luego, la ONIS de Trujillo, Chimbote, Chiclayo y de Piura se unieron bajo el nombre de ONIS-Norte. En cada región había un responsable o coordinador. De modo general, cuando aparecieron los comunicados, los firmantes fueron los responsables de cada organización local. Cf. Michael G. Macaulay, *op. cit.*, p. 56-67.

de él uno de los precursores de la pastoral obrera. Además, trabajó por un largo periodo como asesor nacional y latinoamericano de los Movimientos de los Trabajadores Católicos (MTC) y fue una de las más importante figuras visibles en la historia de la ONIS.

El Consejo Nacional de la ONIS tenía como responsabilidad la publicación de los documentos de la Oficina: declaraciones y comunicados, antes de ser emitidos, eran discutidos y corregidos colectivamente. El Comité Ejecutivo, formado por Gustavo Gutiérrez, Alejandro Cussiánovich SS, Ricardo Antoncich SJ y Tadeo Fuertes, cumplió un papel decisivo en la orientación de esta organización. En el Comité Ejecutivo y el Directivo Nacional, se reunían unos 10 ó 12 sacerdotes cada 3 meses para estudiar mejor cada uno de los aspectos de la situación del país. Se formaron diversos equipos pastorales, en una división funcional: rural, universitaria, parroquial y catequética en relación con lo social. Dentro de cada grupo se eligieron responsables, especialistas en cada uno de los aspectos<sup>109</sup>.

Según el análisis de Michael G. Macaulay acerca de los miembros de la ONIS, no todos resultaron ser activos en el movimiento, sino los que eran relativamente más jóvenes que el resto del clero peruano, quienes se sentían más atraídos por esta radical tendencia para la solución de los problemas nacionales<sup>110</sup>. Los líderes de este grupo tenían entre 35 y 54 años, y la mayoría de ellos eran de nacionalidad peruana. Por otro lado, los sacerdotes peruanos, excepto los líderes, fueron más inactivos en comparación con los extranjeros, de modo que, cuando ocurría un conflicto con los obispos, el clero

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 58. Cf. Centro de Información Católica (CIC), *Noticias*, 18 de julio de 1968. p. 1.

<sup>110</sup> Cf. Michael G. Macaulay. *op. cit.*, p. 64-69.

nacional se sentía menos protegido que los misioneros y los sacerdotes regulares. Así, los curas diocesanos y peruanos se limitaban en sus actividades<sup>111</sup>.

La mayoría de los miembros de la ONIS fueron extranjeros: ocupaban más o menos el 65 % del total. Por ejemplo, a pesar de que no muchos misioneros de Canadá, Francia e Irlanda trabajaban en el país, se notó su presencia<sup>112</sup>. En este aspecto la participación de norteamericanos era un componente muy destacado en la ONIS; cuando el grupo se consolida con poco más de un centenar de miembros, ya se habían incorporado a él 40 de un total de 150 sacerdotes estadounidenses que se hallaban en Perú en ese momento<sup>113</sup>. Los misioneros de España e Italia asistieron menos a la organización. Entre los adherentes a la ONIS, cuatro quintas partes se concentraban en las zonas urbanas, concentrándose en la parroquia popular de las ciudades: en Lima, Arequipa, Trujillo, Chiclayo y Chimbote; sin embargo, en el área rural donde había también mucha población, faltaba presencia de la ONIS<sup>114</sup>.

### 2.3. La ONIS y los otros grupos sacerdotales en América Latina

En este periodo de cambio socioeclesial, especialmente antes y después de celebrar la Segunda Conferencia General de Episcopados Latinoamericanos en Medellín, Colombia, en 1968, surgieron grupos sacerdotales en todo el continente latinoamericano, como un fenómeno nuevo. Respecto a esto, teólogo norteamericano Phillip Berryman

---

<sup>111</sup> Cf. *Ibid.*, p. 73-74.

<sup>112</sup> Cf. *Ibid.*, p. 69-72.

<sup>113</sup> Cf. Dan C. McCurry, "Las misiones en Perú financiadas por las Iglesias norteamericanas", en *Estados Unidos y la revolución peruana*. Daniel A. Sharp (ed), Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1972. p. 569.

<sup>114</sup> Cf. Michael G. Macaulay. *op. cit.*, p. 76-77.

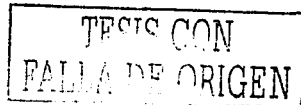
mencionó al respecto: "un elemento cristalizador en el período comprendido entre 1965y 1968, fueron los colectivos y manifiestos de sacerdotes. Eran muchos. Cuando los sacerdotes tomaron conciencia del Vaticano II y de los pobres, comenzaron a formar esos grupos"<sup>115</sup>.

Este fenómeno fue generacional; los países latinoamericanos por su historia, cultura, idioma y religión compartían una situación social, económica y política similar, especialmente en la situación de dependencia, subdesarrollo, miseria y explotación. Los sacerdotes comenzaron a preocuparse; cada vez más los presbíteros sintieron la obligación de acompañar a los fieles en sus problemas sociales y se interesaban por la situación del pueblo, puesto que era en estas circunstancias en las que ellos debían predicar el Evangelio.

Los grupos más conocidos fueron siguientes: "Movimiento Sacerdotal para el Tercer Mundo (MSpTM)" en Argentina; "los Ochenta", que posteriormente cambiaron su nombre por el de "Cristianos por el Socialismo", en Chile; "Golconda", en Colombia; y "Sacerdotes por el Pueblo", en México. Según el presbítero Felipe Ceguera, a nivel institucional entre estos grupos no había un contacto frecuente, pero, por lo menos, a nivel de sus miembros había conexiones personales<sup>116</sup>. A nombre de la ONIS, Jorge Álvarez Calderón, Gustavo Gutiérrez y Alejandro Cussiánovich asistieron al "Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo" en Santiago de Chile en 1971. Para obtener la autorización de asistir a esta polémica reunión, dichos líderes tuvieron que dialogar

<sup>115</sup> Christian Smith, *op. cit.*, p. 181-182.

<sup>116</sup> Felipe Ceguera, entrevista con el autor. 30 de mayo de 2002, Lima, Perú.



con el cardenal Landázuri. A esta reunión llegó una delegación del MSPtM. Según Pablo Richard este movimiento:

Desde el nacimiento del grupo de "los 80" en abril, habíamos tomado contacto con grupos de índole semejante de Argentina y Perú. Los contactos se habían ampliado a todos los países latinoamericanos y, hacia fines del año 1971, pudimos reunirnos con sacerdotes, comprometidos en un trabajo de base, de Argentina, Perú, Brasil, Paraguay y Santo Domingo. De esta reunión surgió la idea de realizar un Encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo<sup>117</sup>.

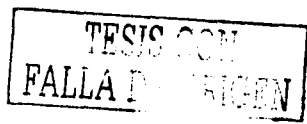
En la ciudad de Lima, sólo una vez se realizó una reunión entre grupos sacerdotales latinoamericanos: el 23 de febrero de 1973, para intercambiar experiencias pastorales y fundar la Federación Latinoamericana de Movimientos Sacerdotales<sup>118</sup>. Después de esto, se publicó un documento colectivo, en el cual Gustavo Gutiérrez dejó fuerte impronta de su reflexión teológica<sup>119</sup>; redactado en forma de apuntes, en él se buscaba definir la inserción de los movimientos sacerdotales dentro del proceso político latinoamericano, en el marco de la opción socialista global. Para estos colectivos, la fe era un factor de liberación del pueblo y rechazaron todo dualismo entre el mundo profano y el religioso, entre el mundo político y el de la fe. Asimismo, estos grupos sacerdotales latinoamericanos concibieron su tarea dentro del proceso de liberación de América

---

<sup>117</sup> Pablo Richard, *Cristianos por el socialismo: historia y documentación*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 77-78.

<sup>118</sup> Cf. *Páginas*, 25, 6 de marzo de 1973, p. 3.

<sup>119</sup> El documento de la Federación Latinoamericana de Movimientos Sacerdotales en su encuentro fundacional de febrero 1973 en Lima ha sido publicado en *Contacto* (México), 6, 1973, y reproducido en *Tierra Nueva*, 14, 1975, p. 12-16; Cf. la crítica de A. López Trujillo sobre el compromiso político del sacerdote, en *Tierra Nueva*, 14, 1975, p. 17-53. En dicha reunión, el teólogo Gustavo Gutiérrez aportó gran parte de planteamiento teológico, sobre todo, la fe como un factor esencial de liberación del pueblo; la superación de todo dualismo entre mundo profano y mundo sagrado, mundo político y mundo de fe; la perspectiva escatológica que motiva la participación del proceso de la liberación, etc.



Latina: para ellos, la acción evangelizadora incluía la solidaridad con las clases populares y la transformación de la sociedad injusta<sup>120</sup>.

Respecto a la participación política de estos grupos, el documento surgido de febrero de 1973 asumía una postura ambigua; aunque se exige como condición para que la lucha política sea significativa y eficaz, ni la Iglesia como institución, ni tampoco los grupos sacerdotales, deben pretender detentar el poder político, pues su tarea se ubica más al nivel de la lucha ideológica. Sin embargo, se insistía en que no se veía ninguna dificultad desde el punto de vista teológico en que existiera un compromiso político por parte del sacerdote<sup>121</sup>.

De manera general, estos grupos compartían una misma idea sobre la construcción de una nueva sociedad y del “Hombre nuevo”, una preferencia por el sistema socialista; además, manifestaban su atención en el trabajo pastoral de la liberación de los oprimidos y marginados, acerca de la transformación fundamental de la estructura de la dependencia, y sobre el antiimperialismo y la posición antioligárquica. Empero, en algunos aspectos, en particular en la política, estos grupos sacerdotales tomaron sus propios caminos, debido a las situaciones diversas y particulares de cada país. En cuanto a los grupos sacerdotales latinoamericanos más importantes ya mencionados, bosquejaré brevemente en las siguientes páginas una síntesis histórica de cada uno de ellos, para un mejor entendimiento del marco en el que surgió la ONIS y su papel que desempeñó en Perú en los años setenta.

---

<sup>120</sup> Miguel Manzanera, *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*. Universidad de Deusto, Bilbao (España), 1978. p. 265.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 265.

### 2.3.1. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (caso Argentina)

Al terminar el Concilio Vaticano II, 18 obispos procedentes del Tercer Mundo, entre los cuales se encontraban 7 obispos brasileños, incluido dom Hélder Câmara, emitieron la carta pastoral, titulada "Mensaje a los pueblos del Tercer Mundo". Los obispos declararon que los pueblos del Tercer Mundo formaban el proletariado de la humanidad actual, explotados y amenazados en su existencia misma. La carta pastoral intentó precisar los deberes de sacerdotes y fieles en los países subdesarrollados que luchaban por liberarse de la dependencia, la miseria y el atraso. El "Mensaje" también sostenía el papel que debe asumir la Iglesia y afirmaba que ésta "... debe no solamente denunciar la injusticia sino además separarse del sistema inicuo, dispuesta a colaborar con otro sistema mejor adaptado a las necesidades del tiempo, y más justo"<sup>122</sup>.

El 11 y 12 de diciembre de 1967, un grupo de sacerdotes renovadores, impactados por este documento, se reunieron en Santa Fe, para redactar una carta de apoyo a los obispos. Asimismo, el presbítero Miguel Ramondetti, futuro secretario general del grupo sacerdotal argentino, viajó a todo el país con la tarea de recoger firmas de adhesión. Esta carta fue enviada al obispo Hélder Câmara con 270 firmas de sacerdotes. Esta respuesta de apoyo del clero argentino animó a un grupo de sacerdotes que analizó el significado de ese hecho y la posibilidad de continuar la tarea. Finalmente, promovieron la creación del movimiento, con la adhesión de 320 firmas de sacerdotes más.

---

<sup>122</sup> Rolando Concatti y Domingo Bresci, *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónica, documentos, reflexión*. Publicación del MSPtM, Buenos Aires, 1972. p. 40.

Con la participación de 21 sacerdotes representantes de 13 diócesis de Argentina, se llevó a cabo el I Encuentro Nacional en la ciudad de Córdoba, el 1 y 2 de mayo de 1968. Según Gustavo Pontoriero, el encuentro de Córdoba dio por constituido al "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo", tomaron el apelativo que la prensa y el pueblo les había otorgado "Sacerdotes del Tercer Mundo", pero cambiando el "del" por un "para", acentuaron así, el sentido de compromiso con el pueblo asumido por el MSpTM<sup>123</sup>.

La "organización" del Movimiento quedó conformada de la siguiente manera: responsables diocesanos (32 sacerdotes); coordinadores regionales (6); un secretariado nacional (3) y un responsable general<sup>124</sup>. En el encuentro del MSpTM se resolvió hacer un boletín denominado *Enlace*, para la difusión del pensamiento del grupo y fortalecimiento del contacto entre sus miembros.

Otra importante resolución del encuentro fue mandar una carta a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano referente al problema de la violencia. Esta carta recogió en poco tiempo la adhesión de 400 sacerdotes argentinos y más de 500 de otros países latinoamericanos. En ella los sacerdotes describieron y criticaron la situación de violencia generalizada en el continente:

América Latina, desde hace varios siglos, es un continente de violencia. Se trata de la violencia que una minoría de privilegiados, desde la época de la Colonia, practica contra la mayoría inmensa de un pueblo explotado. Es la violencia del hambre, del desamparo y del subdesarrollo. La violencia de la persecución, de la opresión y de la ignorancia. La

---

<sup>123</sup> Gustavo Pontoriero, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: "el fermento en la masa" (1969-1976)*. Centro editor de América Latina, Buenos Aires, 1991. p. 35.

<sup>124</sup> Cf. Rolando Concatti y Domingo Bresci, *op. cit.*, p. 11.



violencia de la prostitución organizada, de la esclavitud legal pero efectiva, de la discriminación social, intelectual o económica<sup>125</sup>.

El II Encuentro Nacional se llevó a cabo del 1 al 3 de mayo de 1969, también en Córdoba y en él participaron 80 sacerdotes de 27 diócesis. En esta reunión se publicó un documento denominado "Nuestras Coincidencias Básicas", donde los presbíteros argentinos expresaron su visión sobre el llamado Tercer Mundo, así como su rechazo al sistema capital vigente y su consecuencia, el imperialismo económico y cultural; manifestaron, su adhesión al proceso revolucionario que favorecía el advenimiento del Hombre Nuevo. Optaron por un sistema socialista latinoamericano que implicaba necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político, y de la cultura<sup>126</sup>.

El III Encuentro Nacional tuvo lugar en Santa Fe, Argentina, del 1º al 2 de mayo de 1970, con 117 participantes. Los sacerdotes tercermundistas publicaron un documento llamado "Comunicado de Santa Fe", donde afirmaron su fidelidad a la Iglesia y al proceso revolucionario, y exigieron un cambio radical en la mentalidad y la conducta de los hombres de la Iglesia. De igual forma se expresaron otra vez a favor del socialismo, por su cercanía con el Evangelio. Nuevamente se trataron los siguientes aspectos en cuanto a la participación política del MSPM: la caracterización del "proceso revolucionario argentino" y el peronismo como opción política posible de liberación para el pueblo argentino. En este aspecto, el IV Encuentro Nacional, celebrado en julio de 1970 en Córdoba, fue una línea divisoria puesto que gran parte del

---

<sup>125</sup> Gustavo Pontoriero, *op. cit.*, p. 162.

<sup>126</sup> Cf. *ibid.*, p. 170; *NADOC*, 147, 3 de junio de 1970.

Movimiento (aproximadamente un 90 %) se inclinaba hacia el peronismo, mientras que una minoría con posiciones socialistas no partidistas comenzó a desacreditar al peronismo para acceder a la "nueva sociedad"<sup>127</sup>.

El día 12 de agosto de 1970, con la participación del cardenal Caggiano y los miembros de la Comisión Permanente del episcopado argentino se condenó a los sacerdotes tercermundistas. En un documento de la Comisión, los obispos pidieron a los sacerdotes la fidelidad a Cristo y a la Iglesia y rechazaron que los sacerdotes tomaran resoluciones o realizaran actos públicos relativos al orden económico, social y, principalmente, político. Los obispos reafirmaron que al sacerdote como tal no le incumbe directamente ni la decisión, ni el liderazgo, ni tampoco la estructuración de soluciones<sup>128</sup>. El enfrentamiento con el gobierno fue inevitable. La crítica y la condena al Movimiento provocó represión por parte del gobierno militar del general Juan Carlos Onganía (1966-1970) a través de la policía, los militares y los servicios de inteligencia. Este régimen presionó a los sacerdotes a través del Vicario Castrese (Tórtolo, Bonamín, Medina) y de los capellanes militares, así como de importantes miembros de la jerarquía, como el mismo cardenal Caggiano<sup>129</sup>.

En el año 1973, el Movimiento vivió su peor crisis y entró en una disolución a raíz de dos problemas fundamentales que Gustavo Pontoriero precisa de la siguiente forma:

---

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.*, p. 97-111.

<sup>128</sup> Cf. *NADOC*, 164, 16 de septiembre de 1970.

<sup>129</sup> Cf. Gustavo Pontoriero, *op. cit.*, p. 60.

El primero de ellos era la disensión casi irreconciliable entre los sacerdotes que apoyarían al peronismo en el poder y los que se negaban a una postura tan explícita. El segundo, la decisión de numerosos miembros de avanzar en el cuestionamiento de ciertos aspectos de la vida sacerdotal: básicamente, el abandono del celibato. Esto configuraba obviamente, un enfrentamiento total con la jerarquía eclesiástica<sup>130</sup>.

En este momento, el Movimiento perdió fuerza y sufrió una definitiva fractura ideológica y religiosa. Además, el golpe de Estado de marzo de 1976 exacerbó la persecución de los miembros del MSpTM y de los cristianos comprometidos en su línea.

Según el secretario general de la ONIS, Jorge Álvarez Calderón, este grupo sacerdotal argentino se inclinó por el peronismo, por lo tanto la ONIS se identificaba más con la corriente tercermundista de la izquierda más que la tendencia peronista<sup>131</sup>.

### 2.3.2. El grupo sacerdotal "Golconda" (caso Colombia)

El grupo sacerdotal "Golconda" se fundó en julio de 1968, cuando se reunieron cincuenta sacerdotes en la finca "Golconda", del municipio de Viotá en Colombia, para estudiar la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI. Los participantes necesitaban establecer una línea común de acción para preparar encuentros más amplios entre sacerdotes colombianos. El propósito era el intercambio de experiencia pastoral y coordinación de trabajos en común.

Para la formación de este grupo, la influencia del sacerdote guerrillero Camilo Torres fue significativa: este sacerdote colombiano era un símbolo del desafío que sacudió a la Iglesia, debido a que él había afirmado: "la revolución no solamente es

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>131</sup> Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor. 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

permitida, sino que es obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos"<sup>132</sup>. La mayor contribución de este sacerdote al movimiento revolucionario fue la realización de su fe en la práctica concreta y el énfasis de la prioridad de la praxis en la liberación del pueblo como acto de amor.

A la muerte de Camilo Torres impactó en 1966 a la Iglesia y, en particular, los presbíteros colombianos, varios sacerdotes siguieron el camino y el pensamiento de Torres: el *camilismo*. Más tarde surgió otro grupo, denominado los sacerdotes de "Golconda", cuyos miembros menos radicales que los *camilistas*, también habían recibido bastante influencia de Camilo Torres en su formación. Según uno de los líderes "Golconda", René García, Camilo Torres es el camino nuevo, actitud honesta, compromiso total, y amor eficazmente liberador<sup>133</sup>.

La primera reunión fructificó en la organización de un II Encuentro Nacional del 9 al 13 de diciembre del mismo año que esta vez tuvo por sede Buenaventura y contó con la presencia de monseñor Gerardo Valencia y de 53 sacerdotes. En el documento resultante, "La declaración de Golconda" pronunciaba lo siguiente:

Manifestamos clara y enérgicamente que la situación trágica de subdesarrollo que sufre nuestro país (...) es un producto histórico de la dependencia económica, política, cultural y social de los centros extranjeros de poder, que la ejercen a través de nuestras clases dirigentes<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Ed. Sigüeme, Cordilleras, 1983. p. 54.

<sup>133</sup> Movimiento Universitario y Profesional de Organización de la Comunidad (MUNIPROC), *Golconda. El libro rojo de los "curas rebeldes"*, Editorial Cosmos, Bogotá, 1969. p. 34.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 114. Cf. *NADOC*, 17, 30 de diciembre de 1968. p. 2.

Añadían que debían comprometerse “cada vez más en las diversas formas de acción revolucionaria contra el imperialismo y la burguesía neocolonial, evitando caer en actitudes meramente contemplativas y, por lo tanto, justificadoras”<sup>135</sup>. En dicho documento, se notaba la visión de la teoría de la dependencia y del subdesarrollo, a la vez que la perspectiva teológica del Concilio Vaticano II y de la reunión de Medellín.

A diferencia del caso ONIS, el gobierno de Guillermo León Valencia y la jerarquía colombiana reprimieron el movimiento y a todos los miembros que suscribieron a esta declaración. En 1969 uno de los integrantes denunció este hecho; poco después cuatro sacerdotes de “Golconda” fueron acusados de subversión y, al ser detenidos, declararon que el motivo fue haberse referido a la “farsa” de las próximas elecciones, donde los candidatos habían sido elegidos previamente por el Frente Nacional (de liberales y conservadores), sin participación alguna popular. Por su parte, el arzobispo Uribe Urdaneta, de Cali, suspendió al padre Manuel Alzate, del grupo de “Golconda” por ofender a la jerarquía<sup>136</sup>. Asimismo, el soporte ideológico de la guerrilla entre los cristianos por parte de “Golconda”, prácticamente desapareció en 1971, entre otras causas, por la fuerte represión de la jerarquía eclesiástica. Posteriormente, este grupo se debilitó y se transformó, con una base más amplia, en Sacerdotes para América Latina (SAL)<sup>137</sup>.

Como sucedió en el caso del grupo sacerdotal argentino, en el de “Golconda” había dos alas: una de Medellín, caracterizada por su tendencia izquierdista; otra, de

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 120. Cf. *NADOC*, 17, 30 de diciembre de 1968. p. 6.

<sup>136</sup> Cf. Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro-Esqual Misional, Madrid, 1992. p. 319-320.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 320.

Bogotá. Por semejanzas de lineamiento ideológico, la ONIS se acercó más a los izquierdistas del grupo sacerdotal "Golconda". Cuando el secretario general, Jorge Álvarez Calderón, viajaba a Colombia como asesor nacional y latinoamericano de los MTC, tuvo contacto con el grupo sacerdotal colombiano<sup>138</sup>.

### **2.3.3. El grupo sacerdotal "Los 80" (caso Chile)**

En el Seminario Internacional del Clero Latinoamericano, celebrado en diciembre de 1970 en la ciudad de Santiago de Chile, el jesuita Gonzalo Arroyo, propuso a los asistentes organizar una reunión para evaluar el significado de la victoria de Salvador Allende. Como es sabido, en la elección de 4 de septiembre de 1970, el candidato de la Unidad Popular, Salvador Allende obtuvo una mayoría relativa (36.30 % contra 34.98 % de Jorge Alessandri de la Democracia Cristiana y 27.8 % de Radomiro Tomic del Partido Nacional), convirtiéndose así en el primer presidente socialista elegido pacíficamente por la vía electoral en América. Algunos tomaron la iniciativa de reunirse en Santiago, en abril del año siguiente. Entre los participantes había varios sacerdotes preocupados por buscar una nueva línea de trabajo pastoral para los sectores obreros. Del 14 al 16 de abril de 1971 se realizó en una casa de la zona sur de Santiago una jornada con el título: "Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile". Los miembros de este grupo sacerdotal chileno buscaban una alternativa del

---

<sup>138</sup> Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor. 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

PDC chileno, algo más radical y eficaz para mejorar la vida del pueblo; en este sentido el marxismo resultó atractivo para la búsqueda de una sociedad más justa.

En la jornada participaron unos 80 sacerdotes, presbíteros obreros y encargados de pastoral en zonas populares. Aquí, el nombre oficial del grupo provenía del número de asistentes: "Los 80", y había sido dado por la prensa y la opinión pública. En esa reunión participaron los líderes de la ONIS, entre ellos Gustavo Gutiérrez, quien ofreció una importante conferencia titulada "Marxismo y cristianismo". En ella el teólogo peruano sentó las bases teológicas para una colaboración entre marxistas y cristianos a nivel de una praxis política común, suponiendo algunas coincidencias a nivel de utopía o proyecto histórico, sin desconocer el proceso de conflictos, fricciones y enriquecimientos mutuos dentro de esa colaboración<sup>139</sup>.

En esta reunión se emitió un comunicado público, conocido como la "Declaración de los 80", que tuvo una enorme repercusión en todos medios de comunicación y provocó polémicas en el ámbito socioeclesial. A través de este documento, los participantes manifestaron incongruencia entre el cristianismo y el socialismo, y se comprometieron a luchar por la realización del socialismo en su país:

Nos sentimos comprometidos en este proceso en marcha y queremos contribuir a su éxito (...) Como cristianos no vemos incompatibilidad entre cristianos y socialismo. Todo lo contrario. Como dijo el cardenal de Santiago en noviembre pasado "en el socialismo hay más valores evangélicos que en el capitalismo"<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Cf. Miguel Manzanera, *op. cit.*, p. 268. En cuanto al Papel teológico de Gustavo Gutiérrez dentro de "Los 80" y "CPS". Cf. p. 266-270.

<sup>140</sup> Pablo Richard, *op. cit.*, 1976. p. 212.

Después de la publicación de "Declaración de los 80", el 22 de abril los obispos chilenos emitieron una carta pastoral titulada "El Evangelio, la política y varios tipos de socialismo". En ella, los obispos sancionaron cualquier participación de la Iglesia en política, en particular, la participación política concreta de los sacerdotes hacia un sistema político determinado, ya que el respaldo moral de los sacerdotes perjudicaría, según los obispos, a la unión del pueblo cristiano.

En respuesta a ello, el grupo "Los 80" publicó un documento en julio del mismo año. Aquí, los sacerdotes señalaban que en la declaración episcopal había un análisis inadecuado del proceso chileno. En cuanto a esto, Pablo Richard observó lo siguiente:

Los obispos presentan además, la imagen de un marxismo dogmático, rígido y monolítico. Desconocen toda la evolución interna y crítica de la tradición marxista. Desconocen el debate teórico actual y la práctica política contemporánea del marxismo<sup>141</sup>.

Los presbíteros mostraron, de manera pública, su desacuerdo con la opinión de los obispos. Por medio de estas discrepancias, se agudizó la confrontación y la división entre los sacerdotes de "Los 80" y los obispos.

Por otra parte, del 16 a 18 de julio se realizó en Santiago una jornada sacerdotal para preparar el sínodo de obispos en Roma. Se reunieron 200 sacerdotes y, aunque el grupo de "Los 80" no había organizado esta reunión, las cinco personas encargadas de la comisión redactora fueron todas elegidas de este grupo. Según Pablo Richard, "Los 80"

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 40.



acentuaban la expresión social de los cristianos revolucionarios, mientras que "Los 200" acentuaban, a partir del proceso social, la lucha en el interior de la Iglesia<sup>142</sup>.

En noviembre de 1971, el grupo de "los 80" fundó una asociación denominada "Cristianos por el Socialismo" (CPS), y organizó una reunión denominada "Primer Encuentro Latinoamericano de CPS" en Santiago de Chile, del 23 al 30 de abril de 1972. En esta ocasión, el grupo sacerdotal "los 80" perdió su carácter sacerdotal católico por la participación de los laicos: el núcleo del grupo lo formaban el secretariado de "los 80", así como dirigentes religiosos, laicos y protestantes de Chile y otros países. Finalmente, este nuevo nombre y la aceptación de otros miembros cristianos, llevó por otro camino a este movimiento. Esta asociación de cristianos expresó intensamente su voluntad de participar en la actividad política. Desde entonces, los CPS provocaron tensiones y enfrentamientos con la jerarquía chilena, con el CELAM y hasta con el Vaticano.

Las causas principales de la controversia con la jerarquía eclesiástica chilena giraban en torno al papel de los sacerdotes en la política y la línea marxista adoptada. La polémica sobre los CPS se extendió en todo el continente latinoamericano. El grupo sacerdotal chileno "los 80" y, más tarde, los CPS, cumplieron un papel político como brazo derecho del régimen de Allende en el ámbito eclesiástico, puesto que la línea política de los sacerdotes de estos grupos fue el socialismo. No obstante, después del golpe militar del general Pinochet en 1973, los CPS perdieron su fuerza, aunque todavía lucharon fuera de Chile a favor de la construcción del socialismo por algunos años más.

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 51.

#### **2.4. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y la ONIS**

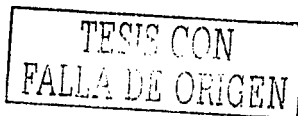
En agosto de 1968, cerca de 130 obispos católicos que representaban a más de 600 en América Latina, se reunieron en Medellín, Colombia, para celebrar la II Conferencia Episcopal Latinoamericana. El tema tratado fue "La Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio".

La delegación peruana estuvo conformada por el cardenal Juan Landázuri Ricketts y los obispos Ricardo Durand, Luciano Metzinger, José Dammert, Fidel Tubino y Eduardo Picher. Les acompañó el líder de la ONIS, Gustavo Gutiérrez, en calidad de asesor teológico por parte del CELAM, quien participó activamente en la redacción de los documentos de "La Paz" y "La pobreza en la Iglesia". Por su parte, el cardenal desempeñó un destacado papel como uno de los tres copresidentes del encuentro.

El fruto de esta reunión se resumen en las conclusiones del documento de Medellín, entre ellos destacan los aspectos fundamentales: la primera describía la situación latinoamericana, haciendo observaciones en cuanto a la sociedad; la segunda consideraba el rol de la Iglesia, acompañado de breves reflexiones teológicas.

Los temas más relevantes fueron "Justicia" (Capítulo 1), "Paz" (Capítulo 2) y "Pobreza de la Iglesia" (Capítulo 14). De acuerdo con este documento, las estructuras de explotación generalizada en el continente latinoamericano constituían una "situación de pecado" (Cf. Paz. n. 1) y "una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada" (Cf. Paz. n. 16).

Los obispos de Medellín pidieron a los católicos de todo el continente que asumieran responsabilidades y compromisos para transformar la sociedad, creando un



orden social más justo, que no es otra cosa sino la tarea de los *pueblos de Dios*. Por ello, el documento de Medellín puso énfasis en la participación de los fieles en la vida política de la nación, como un deber de conciencia y como un ejercicio de caridad (Cf. Justicia. n. 16). Del mismo modo, los obispos reclamaron una urgente necesidad de *praxis* ya que “no basta reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar: es menester obrar” (Cf. Introducción a las conclusiones. n. 3).

Respecto a la reunión de Medellín, Cristian Smith expresó: “(...) lo que Medellín introdujo fue cultivado, elaborado y sistematizado por la teología de la liberación”<sup>143</sup>. De manera simultánea, la reunión de Medellín había dado luz a dicha teología. El nacimiento de la teología de la liberación, como teología propiamente latinoamericana, la cual fortaleció la línea de la ONIS en el proceso de liberación de los oprimidos y los pobres de este continente.

En este sentido, la reunión de Medellín estimuló el crecimiento del movimiento de los cristianos comprometidos en la lucha por la liberación. En cuanto a esto, Phillip Berryman sostiene que: “sacerdotes, hermanas y activistas laicos tomaron ansiosamente los documentos de Medellín como una Carta Magna que justificaba un enfoque pastoral totalmente nuevo”<sup>144</sup>. En particular, para los grupos sacerdotales latinoamericanos, incluso, para la ONIS, la conclusión de Medellín inspiró y legitimó sus acciones.

---

<sup>143</sup> Cristian Smith, *op. cit.*, p. 36.

<sup>144</sup> Phillip Berryman, *op. cit.*, p. 27.

## 2.5. Los encuentros nacionales de la ONIS y la expresión de solidaridad

### 2.5.1 Los encuentros nacionales de la ONIS

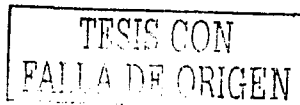
El II Encuentro Nacional de la ONIS se realizó en el Seminario de los padres Dominicos de Santa Anita, cerca de Lima, del 29 de septiembre al 4 de octubre de 1969, con la presencia de 120 sacerdotes provenientes de todo el país, y de distintas congregaciones y nacionalidades, incluso había entre ellos dos obispos peruanos: Monseñor José Dammert, obispo de Cajamarca, y Lorenzo León, obispo de Huacho. Los participantes estudiaron el modo de participar en la renovación de la Iglesia en Perú, siguiendo la línea del servicio al mundo, definida por el Concilio Vaticano II y la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín<sup>145</sup>.

El tema propuesto para la discusión fue "La Iglesia en el Perú: dónde está hoy y a dónde va". En esta reunión, los presbíteros analizaron la situación política, en particular, la reforma agraria que impulsado por el régimen del general Velasco Alvarado y que había empezado unos meses antes del encuentro. Al concluir la reunión, 82 sacerdotes firmaron una declaración denominada "Conclusiones del II Encuentro Nacional de sacerdotes de la ONIS", resultado de numerosas conferencias, reflexiones en equipo y asambleas plenarias.

En estas conclusiones, los sacerdotes de la ONIS exigían la separación de la Iglesia y el Estado; al respecto establecieron:

---

<sup>145</sup> Cf. *Documenta*, 2, 1969. p. 95; *NADOC*, 96, 15 de octubre de 1969; *Vispera*, 13-14, nov.-dic. de 1969.



Uno de los más claros signos de independencia y libertad evangélicas que debe dar nuestra Iglesia, es la ruptura de todo vínculo económico con el poder político y la renuncia a todo tipo de protección legal o privilegio, incluidos los derechos adquiridos a lo largo de nuestra historia<sup>146</sup>.

Además, los 330 sacerdotes peruanos expresaron su opinión en la carta dirigida a la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana, en enero de 1969, exigiendo la revisión de todos los bienes de la Iglesia peruana como un testimonio efectivo de pobreza y de solidaridad con los que nada tienen. Además, respecto a la reforma agraria, la ONIS manifestó que las propiedades agrarias de diócesis y congregaciones religiosas no deberían ser exceptuadas, de manera alguna, de esta reforma<sup>147</sup>. Aunado a lo anterior, los sacerdotes pidieron un cambio radical en la estructura de formación para la vida sacerdotal y religiosa, y consideraron la necesidad de la participación de laicos, sacerdotes y religiosos en la Asamblea del Episcopado Peruano. Estimaron, además, la participación real del clero, laicado y religiosos en los futuros nombramientos episcopales<sup>148</sup>.

Al año siguiente el III Encuentro Nacional se efectuó en Huachipa, Lima, del 9 al 14 de noviembre, y el tema seleccionado fue "Conscientización y Evangelización" y se dividió en tres partes: 1) el pueblo, agente de su propia liberación, 2) el significado y la meta de "trabajo pastoral concientizador", y 3) las técnicas de este "trabajo pastoral concientizador"<sup>149</sup>.

Los participantes de esta reunión emitieron una breve declaración, en la que reflexionaron sobre la lucha de clases y la opción cristiana. Con respecto a la lucha de

<sup>146</sup> *Vespera*, 13-14, nov.-dic. de 1969. p. 111. En cuanto a este tema, el padre Gustavo Gutiérrez publicó un artículo en la revista *Oiga*, en las ediciones del 13 y 20 de diciembre de 1968. *NADOC*, 18, 8 de enero de 1969.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> *CF. LADOC*, 45, febrero de 1974. IV, 24.

clases, consideraron que la Iglesia debía reconocerla y optar por los oprimidos. Subrayaron la importancia de la acción política a favor de los oprimidos para obtener su liberación y reconocieron que toda tarea pastoral tiene una dimensión política. Por consiguiente, los miembros de la ONIS exigieron que la Iglesia, en su conjunto, utilizara su peso social en favor de los oprimidos y se desolidarizara de los grupos opresores<sup>150</sup>.

En 1971 se realizó otra reunión en Ñaña, fuera de Lima, del 11 al 14 de noviembre. Aquí, los miembros de la ONIS dieron mayor importancia a los problemas regionales. Los delegados de los centros locales trajeron las conclusiones de sus encuentros regionales, y el secretario general presentó un reporte de las actividades de la ONIS, con el propósito de sintetizar el progreso del movimiento durante los años pasados y decidir la nueva dirección. En este encuentro, los sacerdotes discutieron acerca de "política y trabajo pastoral" y eligieron un nuevo secretario general. En esta vez, no emitieron ningún documento público<sup>151</sup>.

El IV Encuentro Nacional de ONIS se efectuó otra vez en Huachipa, del 9 al 14 de octubre de 1972. El Comité Nacional pidió a cada centro regional un reporte sobre el aspecto más significativo de su trabajo pastoral, y presentó un resumen de 70 páginas junto con una opinión teológica y política. Respecto a esta reunión, el padre Jorge Álvarez declaró lo siguiente:

El IV Encuentro Nacional de la ONIS, realizado recientemente en Huachipa, ha sido fundamentalmente una evaluación de la vida del Movimiento en vistas a un

---

<sup>150</sup> Cf. \_\_\_\_\_, *Signo de liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1969-1973*. CEP, Lima, 1973. p. 249-251.

<sup>151</sup> Cf. *LADOC*, 45, febrero de 1974. IV, 24.

descubrimiento más cabal de las exigencias que el momento presente plantea a la Iglesia y, dentro de ella, a la ONIS<sup>152</sup>.

Después de esta reunión, la actividad del Encuentro Nacional se redujo notablemente. Las reuniones tenían lugar, más bien, en cada centro.

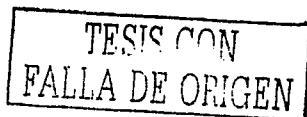
### 2.5.2 La Fe y Acción Solidaria y La expresión de solidaridad de la ONIS

El grupo sacerdotal ONIS influyó profundamente en los movimientos de los laicos que luchaban por la liberación del pueblo, pero al mismo tiempo, recibió un gran apoyo por parte de estos. Movimientos laicos como la JOC, la UNEC, la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y los MTC desde años atrás venían buscando una línea de acción liberadora en el continente y en Perú. Muchos sacerdotes miembros de la ONIS procedían de estos movimientos. Entre varios grupos destacaba en importancia el de Fe y Acción Solidaria, ya que se consideraba como un equivalente en la esfera de los laicos, por su compromiso para liberar a los pueblos oprimidos<sup>153</sup>.

Del 30 de abril al 2 de mayo, los laicos de movimientos de distintos sectores, como campesinos, obreros, estudiantes, profesionales, incluso religiosos y sacerdotes, se reunieron en una parroquia obrera de Lima -más de 1300 personas de casi todo el país- para resucitar las semanas sociales. De acuerdo con el jesuita Luis Velaochaga, miembro de ONIS, en esta reunión, pretendían encontrar, en una asimilación auténtica del Evangelio y en un análisis directo de la realidad social, económica y política de Perú, la

<sup>152</sup> Páginas, 19, 27 de noviembre de 1972. p. 4.

<sup>153</sup> Cf. ONIS, *Documento...*, p. 3; Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 1988a. p. 384.



motivación y el fermento para descubrir los caminos precisos que condujeran a una liberación de las clases populares de Perú<sup>154</sup>. Esta reunión fue promovida por parte del jesuita Ricardo Antoncich, de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS). Sin embargo, la responsabilidad de la organización del encuentro no fue de la jerarquía, sino de los laicos.

Los líderes laicos recibieron una fuerte influencia de la líneas renovadoras de la Iglesia, por parte del episcopado peruano y de la ONIS; por su línea de denuncia y compromiso con los oprimidos. En este aspecto, el apoyo de los miembros de este grupo sacerdotal fue significativo, sobre todo, el del padre Jorge Álvarez Calderón, asesor de los MTC y su hermano, el del padre Carlos Álvarez Calderón, asesor de la JOC y el del padre Gustavo Gutiérrez, asesor de la UNEC. Ellos quisieron superar la imagen de una Iglesia limitada a enunciar principios o declaraciones; consideraban que la liberación no era posible sin la solidaridad concreta, y, por lo tanto, los temas centrales de la reflexión del segundo día fueron "ser cristiano es ser solidario" y "cristianos en un mundo de injusticia".

En abril de 1973, después de consultar y discutir diversas proposiciones con los responsables de los grupos del movimiento, los líderes laicos decidieron cambiar su nombre por "Fe y Acción Solidaria". En el mismo mes, el comité coordinador de esta entidad cristiana declaró "nuestro Movimiento quiere seguir sirviendo a expresar la preocupación principal de un conjunto numeroso de personas y grupos cristianos en todo

---

<sup>154</sup> Cf. *Oiga*, 423, 14 de mayo de 1971. p. 22.



el país. La preocupación de vivir nuestra fe en un compromiso de solidaridad con los pobres y los oprimidos<sup>155</sup>.

Fe y Acción Solidaria también emitió pronunciamientos y organizó marchas como un acto de protesta, apoyó las demandas populares y huelgas. publicaron algunos comunicados junto con la ONIS: una "Declaración del Movimiento Fe y Acción Solidaria", del 5 de junio de 1973; un pronunciamiento denominado "Solidaridad con Chile", en septiembre de 1973; una "Carta abierta al pueblo peruano en el sesquicentenario de Ayacucho", del 6 de diciembre de 1974. Dos organizaciones compartían las mismas ideas y pensamientos para constituir una opción ante el proceso peruano y ante la situación de la lucha de clases: optar por los oprimidos. El grupo sacerdotal tuvo límites para su acción ante la sociedad y la Iglesia; plasmada en declaraciones y marchas, pero este movimiento laico fue más bien libre, especialmente, en lo relativo a las opciones concretas, incluso políticas: en este sentido, puede afirmarse que Fe y Acción Solidaria complementó al movimiento sacerdotal ONIS.

Por su parte, durante la época del régimen belaudista (1963-1968), la ONIS manifestó varias veces su solidaridad con el pueblo peruano y con los débiles, los oprimidos, las víctimas, los campesinos y los obreros. Sin embargo, su solidaridad no se limitaba a la esfera nacional, sino que se extendía también a pueblos de otros países; como Vietnam, Bolivia y Chile. Ante el bombardeo de los aviones norteamericanos al norte de Vietnam, el 19 de mayo de 1972, la ONIS y el Movimiento por una Iglesia Solidaria participaron en una manifestación de solidaridad con Vietnam, junto a otras organizaciones, e incluso al lado de varios grupos marxistas y del partido comunista. La

<sup>155</sup> Páginas, 26, 21 de abril de 1973. p. 14-15.

nota de convocación de “Marcha de Solidaridad con Vietnam” puso de relieve su opinión:

Los peruanos no podemos ser indiferentes al drama. No sólo porque se trata de un abuso incalificable contra un pueblo situado a miles de kilómetros del agresor y del sacrificio de miles de hombres, mujeres y niños, sino también, porque nosotros, que ya hemos sido víctimas de atentados a nuestra soberanía y libertad por los mismos agresores, podemos caer ahora en las repercusiones de esta horrible conflagración<sup>156</sup>.

Este hecho tuvo una significación importante, produjo en los sectores de derecha una reacción bastante fuerte; en sus prensas aparecieron noticias y artículos que informaban profusamente sobre la marcha, pero de manera sesgada e interpretando esa participación como una manipulación del PCP, al mismo tiempo que presentaba al grupo de cristianos como tontos útiles y gritones groseros<sup>157</sup>.

El 19 de julio de 1973, la ONIS emitió en el diario *Expreso*, una declaración ante la visita a Lima del general Hugo Banzer Suárez (el presidente de Bolivia, 1971-1978). En ella, los presbíteros del grupo manifestaron su repudio a la presencia del general y al represivo gobierno boliviano.

Después del 19 de agosto de 1971, el día del golpe de Estado, este gobierno se manifestaba como un régimen “anticomunista” y mantenía un sistema capitalista basado en una violencia permanente; de ahí que se incrementó el número de víctimas asesinadas, fusiladas, torturadas, exiliadas, detenidas arbitrariamente, así como el de presos políticos, en su mayoría dirigentes obreros e intelectuales de izquierda y universitarios. Además, sin excepción, la represión llegó hasta la Iglesia: en 1971, el

---

<sup>156</sup> Páginas, 6, 22 de mayo de 1972. p. 2.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 9, 11 de julio de 1972. p. 11.

padre Mauricio Lefebvre, sacerdote oblat, fue acribillado a balazos; los sacerdotes jesuitas José Prats, Pedro Negre, Federico Aguiló y otros 5 sacerdotes fueron exiliados<sup>158</sup>. Ante esta brutal situación, la ONIS expresó su solidaridad con el pueblo de Bolivia que luchaba por sus más elementales derechos<sup>159</sup>.

Para el 18 de septiembre de 1973, el grupo sacerdotal ONIS y el Movimiento Fe y Acción Solidaria publicaron una declaración denominada "Solidaridad con Chile", en la cual ambas organizaciones protestaban contra el atropello de los derechos fundamentales, y contra la violencia, la persecución y el terror implantados en Chile por el golpe de Estado del general Augusto Pinochet (1973-1990). Calificaron positivamente el esfuerzo del ex-presidente, Salvador Allende, puesto que para los miembros de dichas organizaciones, la política de éste había sido un esfuerzo por expresar las aspiraciones y la lucha de las masas populares chilenas por liberarse de una explotación y una injusticia seculares<sup>160</sup>. Estos dos grupos cristianos radicales manifestaron su solidaridad con el pueblo chileno del siguiente modo: "el Evangelio nos pide más bien identificarnos con los intereses y las luchas del pobre y del oprimido por crear una sociedad en verdad humana para todos"<sup>161</sup>.

También, por medio del diario *Expreso*, el de 25 de junio de 1974, apareció otra declaración de la ONIS, ante la presencia en Lima del general Gustavo Leigh, miembro de la Junta Militar del gobierno de Augusto Pinochet. En esta declaración, la ONIS expresó su protesta contra el régimen chileno con el mismo lenguaje y tono de la

---

<sup>158</sup> Cf. *Noticias Aladas*, 68, 4 de septiembre de 1971. p. 3.

<sup>159</sup> Cf. ONIS, "Declaración del Movimiento Sacerdotal ONIS" en *Expreso*, 20 de julio de 1973.

<sup>160</sup> Cf. *Páginas*, 36, 4 de octubre de 1973. p. 4.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 4.

declaración antes citada. Cada año, después del golpe militar en Chile, el grupo sacerdotal ONIS y el Movimiento Fe y Acción Solidaria celebraron una misa por el pueblo chileno. En 1974, ante la presencia de 47 sacerdotes y de 2000 personas, el padre Gustavo Gutiérrez recalcó el significado de esta celebración como gesto de solidaridad con el pueblo chileno en un momento de cruel represión y como un signo de la presencia liberadora de Cristo en la historia<sup>162</sup>.

## 2.6. El conflicto entre la ONIS y las fuerzas reaccionarias

El más importante conflicto entre los miembros de la ONIS y la autoridad eclesiástica ocurrió en Trujillo, poco después de la clausura de la XXXVI Asamblea Episcopal, de manera concreta, entre los sacerdotes de la ONIS- Trujillo y el arzobispo de Trujillo, Carlos María Jurgens.

El origen del problema se remonta hasta septiembre de 1968: unos 33 sacerdotes pertenecientes a la diócesis de esta región, entre ellos el rector del Seminario, el padre Miguel Fernández, quienes enviaron una carta de condena al *Festival Internacional de la Primavera*, que se celebraba cada año en esta ciudad. En esta misiva se afirmaba que esta actividad caracterizada era un "efímero carnaval, especie de droga colectiva, que hace más amargo el regreso a la dura realidad de todos los días", además de ser una "copia servil de las costumbres Anglo-Sajonas con la que se acrecienta nuestra dependencia cultural"<sup>163</sup>. Enfatizaba que esta fiesta no beneficiaba al pueblo pobre, sino

<sup>162</sup> Páginas, 47. 27 de septiembre de 1974. p. 5.

<sup>163</sup> Michael G. Macaulay, *op. cit.*, p. 86.



a la burguesía comercial e industrial en el Perú. Estos sacerdotes expresaron claramente su opción por los pobres y su rechazo al dominio de la burguesía limeña.

El conflicto con el arzobispo de Trujillo vino unos meses después, debido a la ocupación de la Catedral de Trujillo, en señal de protesta por parte de los trabajadores de Industrias Metalúrgicas Triumph. Según los integrantes de la ONIS –Trujillo, estas industrias desconocieron los derechos fundamentales de los obreros: tales como el de asociación sindical y el de huelga; el de la estabilidad en el trabajo y el de un salario mínimo legal. En febrero de 1969, los 34 miembros de la ONIS de dicha región emitieron un pronunciamiento denominado “Los cristianos y la dignidad del trabajador”. Además, días después, los sacerdotes participaron junto con el pueblo, en una marcha de protesta contra la inauguración del *Country Club de Trujillo*, que constituía un símbolo de lujo y opulencia de la clase dominante. El arzobispo de esta ciudad fue invitado a esta inauguración. Este acto de solidaridad de los sacerdotes de la ONIS provocó una severa crisis en esa diócesis.

El arzobispo Jurgens les ordenó a tres sacerdotes españoles del Seminario, Gonzalo Martín, Carmelo Bonnin y Mariano Cortés, el desalojo inmediato de la arquidiócesis, por haber participado en las actividades de la ONIS-Norte. El jerarca temía que los sacerdotes de este grupo contagiaran a los seminaristas y se extendieran los problemas. Ante esta situación, los miembros de la ONIS-Trujillo mandaron una carta abierta al arzobispo, defendiendo “sus actos y su línea como una pastoral renovada”<sup>164</sup>. Además, los seminaristas de Trujillo apoyaban a los presbíteros radicales; capturaron las instalaciones del Seminario y rechazaron el acceso del nuevo grupo de

---

<sup>164</sup> NADOC, 139, 8 de abril de 1970. p. 3.

profesores más conservadores. Este suceso afectó la imagen del arzobispo Jurgens, cuando otros sacerdotes de la diócesis declararon su solidaridad con los tres españoles, al argumentar que se retirarían de la diócesis si el arzobispo mantenía sus medidas de fuerza; el obispo dejó sin efecto sus medidas<sup>165</sup>. Empero, en medio de este enfrentamiento, tuvo lugar otra crisis, esta vez debido al nombramiento de un obispo auxiliar de Trujillo, Luis Baldo Riva, un sacerdote redentorista nacido en Italia, considerado entre los sacerdotes como conservador. Varios grupos de carácter radical en la diócesis de esta ciudad rechazaron su designación e impidieron su consagración. Aunque la intervención del arzobispo Jurgens logró calmar el enfrentamiento, el daño a la imagen tanto del nuevo obispo como del nuncio papal fue grande.

Más tarde, una carta enviada por miembros del Cabildo Metropolitano de Trujillo al nuncio apostólico, Rómulo Carboni, condenó las acciones rebeldes de los sacerdotes. Por su parte, el nuncio mandó una carta a Monseñor Andrés Ulises Calderón, uno de los sacerdotes rebeldes, acusando a los líderes nacional de la ONIS, los padres Carlos y Jorge Álvarez Calderón, Alejandro Cusianovich y Gustavo Gutiérrez de oponerse a la autoridad eclesiástica. En esta carta, Carboni señalaba: "estos señores sacerdotes han hecho un mal inmenso a no pocos sacerdotes, religiosos, religiosas y fieles del Perú que (...) han disminuido notablemente (...) su adhesión a las autoridades eclesiásticas (...)"<sup>166</sup>.

Asimismo, a mediados de abril, el nuncio envió más cartas similares al cardenal y a varios obispos, incluso hasta al general Armando Artola, ministro del Interior. Estas cartas provocaron indignación en muchos grupos de la Iglesia, por la intervención del

---

<sup>165</sup> Cf. *Ibid.*, p. 3; Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 1988b. p. 209; Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla: Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*. Centro de Estudios Ecueménicos, México, 1979. p. 139.

<sup>166</sup> Michael G. Macaulay, *op. cit.*, p. 90.

nuncio papal en asuntos que no eran de su competencia. Entre ellas, una carta abierta de los 150 sacerdotes y cartas de los movimientos de laicos, en particular, de la JOC y los MTC enviadas al cardenal Juan Landázuri como señal de solidaridad con los sacerdotes líderes que testificaban la fidelidad evangélica de los sacerdotes antes mencionados.

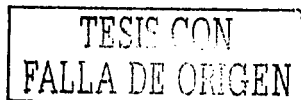
Finalmente, a fines de mayo, el nuncio Carboni tuvo que dejar su cargo en Perú para ir a Roma. Esto fue el resultado de su abuso de poder como nuncio, además de su intromisión en asuntos delicados del interior de la Iglesia local que estaba en la jurisdicción de la jerarquía peruana. Este suceso tenía mucha relación con la carta que 330 sacerdotes mandaron a las XXXVI Asamblea Episcopal y en la cual los firmantes pidieron la revisión del papel de la nunciatura<sup>167</sup>.

Otro choque ocurrido entre la ONIS y los conservadores peruanos fue con la revista *Informe*, en la que escriben varios periodistas del diario de la ultraderecha. Tras la marcha contra la guerra de Vietnam de los católicos y no católicos, incluso los miembros de la ONIS y de Fe y Acción Solidaria, realizado el día 19 de mayo de 1972, los conservadores empezaron a atacar a los radicales de la Iglesia. En cuanto a la manifestación de sacerdotes y monjas, los conservadores la definieron como un acto político, ya que los presbíteros y los laicos radicales habían organizado este acto con grupos marxistas, incluso con el propio PCP.

El 8 de junio del mismo año, dicha revista publicó un artículo llamado "¿Qué es ONIS?". En este artículo, el redactor anónimo afirmaba lo siguiente: "la ONIS debió ser un organismo del Obispado a raíz de la encíclica «El Desarrollo de los Pueblo» del Papa

---

<sup>167</sup> Cf. Juan L. Segundo *et al.*, *Iglesia latinoamericana ¿Protesta o Profecía?*. Editores Búsqueda, Avellaneda (Argentina), 1969. p. 313-322.



Paulo VI, pero se convirtió en un grupo político<sup>168</sup>. Con ocasión del Sínodo, el redactor apuntaba: "(...) muchos sacerdotes protestaron por la invasión que prácticamente hicieron los presbíteros de la ONIS al acaparar las comisiones más importantes, especialmente las que tuvieron que redactar la posición del clero peruano"<sup>169</sup>.

Ante esta descalificación y este acto de desprestigio, los sacerdotes de la ONIS, Jorge Álvarez Calderón, secretario general de la ONIS y el jesuita Ricardo Antoncich, secretario de la CEAS aclararon la postura de su grupo mandando varias cartas al director de esta revista. Respecto a la primera afirmación, Antoncich aclaró: "el grupo de sacerdotes ONIS no ha pretendido nunca ser el vocero oficial de la jerarquía, sino expresión de legítima opinión dentro de la Iglesia, como lo señaló Pío XII"<sup>170</sup>.

En cuanto a la segunda, el padre Jorge Álvarez corrigió la versión de *Informe*:

No es cierto que los sacerdotes de la ONIS hayan acaparado las comisiones de la 40a. Asamblea Episcopal. La participación de algunos sacerdotes de la ONIS se debió a que éstos fueron elegidos por el clero de sus respectivas jurisdicciones<sup>171</sup>.

La carta del secretario general, también corrigió otros puntos erróneos de la revista, por ejemplo, la negación del vínculo entre la ONIS y el sacerdote radical Ivan Illich<sup>172</sup> y la negación de la condena del encuentro de CPS por parte del episcopado chileno y del mexicano.

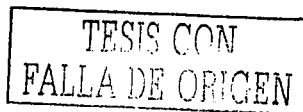
<sup>168</sup> *Informe*, 74, 8 de junio de 1972. p. 44.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>170</sup> La carta enviada al director de la revista por parte del jesuita Ricardo Antoncich, 12 de junio de 1972, no publicada. p. 1: Cf. ONIS, "Aclaración de ONIS" en *Informe*, 75, 22 de junio de 1972. p. 38.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>172</sup> El sacerdote Ivan Illich (había nacido y sido educado en Europa) dirige el Centro de formación intelectual de Cuernavaca en México. Respecto a él, véase Christian Smith, *op. cit.*, p. 160-161.





Por parte de la ONIS como del episcopado peruano se sintió molestia por el artículo de la revista, y pidieron la publicación de las cartas de aclaración enviadas a esta revista, la cual, finalmente, publicó la carta de Jorge Álvarez el 22 de junio del mismo año. No obstante, el 6 de julio de 1972, *Informe* emitió otro artículo ofensivo llamado "¿Quién dice la verdad ONIS o *Informe* ?". En dicho artículo, se había incluido la carta que mandó el cardenal Raúl Silva Henríquez al padre Gonzalo Arroyo del Comité Organizador del llamado Encuentro de Cristianos por el Socialismo<sup>173</sup>. Otra vez, Jorge Álvarez mandó una carta aclaratoria al director de esta revista corrigiendo las falsas informaciones y pidiendo la publicación de su carta. En ésta, también, el padre citó largamente la entrevista que realizó el padre Giulio Girardi con el cardenal de Chile para justificar su razón. Este suceso fue un símbolo del resurgimiento de la derecha y de los conservadores en la Iglesia peruana.

## **2.7. Protesta de la ONIS por la detención de Monseñor Bambarén**

El incidente de Pamplona ocurrió cuando invasores marginados limeños ocuparon tierras ubicadas al frente de la zona de Pamplona Baja. Esta vez, a diferencia de las ocasiones anteriores, los pobres invadieron terrenos de propiedad privada; siempre las ocupaciones de tierras para viviendas se habían realizado en terrenos sin dueño o del Estado. La primera invasión se produjo la noche del 28 de abril de 1971, por 200 familias de los sectores marginados de Lima; al día siguiente, se incrementó el número de invasores. Ante la intervención policíaca, los invasores pidieron ayuda al párroco de esta zona, el

---

<sup>173</sup> Cf. *informe*, 76, 6 de julio de 1972. p. 58-60.

padre Pedro Ruggere. El padre sugirió enviar una comisión al Ministerio de Vivienda para entrevistarse con el titular y él mismo acompañó a esta comisión en calidad de consejero.

Mientras tanto, el 4 de mayo, la policía intentó desalojar en forma violenta a los invasores. Cuando la comisión visitó la Oficina de Relaciones Públicas del Ministerio, recibió una buena respuesta de los funcionarios militares, al establecer el retiro de la policía de la zona invadida y la desocupación por parte de los invasores; además de comprometerse a buscar otro lugar para las familias marginadas. Por su parte, la mayoría de los invasores, desconfiando de las palabras de los funcionarios, no desalojaron el área. La policía intentó desalojarlos por segunda ocasión, el resultado fue la muerte de una persona y numerosos heridos por el enfrentamiento.

El 9 de mayo, Mons. Bambarén, el obispo de Pueblos Jóvenes, participó en la misa dominical realizada en la misma zona de invasión para expresar su solidaridad con estos grupos. En la misa lo acompañó el obispo Germán Schmitz, junto con otros siete sacerdotes limeños, entre los que figuraba Alejandro Cussiánovich, líder del grupo sacerdotal ONIS. Al día siguiente, el obispo limeño fue apresado, junto con el párroco de Ciudad de Dios y los laicos dirigentes de esa parroquia, por orden directa del ministro del Interior, el general Armando Artola. Después de la orden de detención, el ministro declaró lo siguiente: "monseñor Luis Bambarén ha sido detenido por orden mía y públicamente lo responsabilizo de la incitación de las nuevas invasiones en los terrenos

de la Urbanización Loyola"<sup>174</sup>. El ministro calificó a Mons. Bambarén de "agitador con sotana".

Dicha detención tuvo una fuerte resonancia en la sociedad peruana y a nivel internacional. El día de la detención, en Perú se festejaba un encuentro importante: mil quinientas personas llegaban a Lima para participar en la XII Reunión de la Asamblea de Gobernadores del Banco Interamericano de Desarrollo. Entre los asistentes se contaban 17 ministros de economía, cuya presencia, en medio de los cambios políticos, era de gran significación. En esta Asamblea, el presidente Velasco dio un discurso clave para entender la revolución peruana, un discurso que suscitó una ola de simpatía entre los delegados latinoamericanos por su franqueza y su tono al analizar la situación económica del Perú y América Latina. No obstante, después del discurso, el presidente se enteró de este acontecimiento y dispuso enseguida que se concediera la libertad a los detenidos. Sin embargo, no pudo borrar esa mancha en la imagen del proceso de la revolución peruana ante los participantes internacionales.

Ante este incidente, toda la Iglesia limeña expresó su respaldo al obispo de Pueblos Jóvenes. Las diferentes organizaciones eclesíásticas pusieron de manifiesto su inconformidad a través de enérgicos comunicados y su incondicional apoyo al prelado limeño: entre ellos, el Arzobispo de Lima, el grupo ONIS, el provincial de la Compañía de Jesús, la UNEC, el MFC y la Conferencia Peruana de Religiosos<sup>175</sup>. En particular, el padre Alfredo Pastor, secretario general de la ONIS de aquel entonces, expresó su solidaridad con los detenidos y apoyó a quienes luchaban por encontrar alguna solución

<sup>174</sup> *NADOC*, 206, 2 de junio de 1971. p. 4-5; Cf. *La Crónica*, 11 de mayo de 1971.

<sup>175</sup> Cf. Estos comunicados se encuentran en *NADOC*, 206, 2 de junio de 1971; Cf. *Noticias*, 13 de mayo de 1971.



a su necesidad perentoria de habitación; también, exigió la libertad inmediata de los detenidos y criticó la política contradictoria del gobierno. Sin embargo, hubo distintas reacciones y los católicos conservadores prefirieron condenar al obispo para defender el orden establecido.

Sin duda, la protesta más fuerte vino por parte del cardenal Landázuri Ricketts, quien, al recibir el reporte del incidente, él retornó inmediatamente de la Conferencia del CELAM en Costa Rica a la que asistía. Al llegar al aeropuerto de Perú, el Primado de la Iglesia peruana expresó su más enérgica protesta al establecer:

He venido a protestar por ese hecho que ha herido no sólo a toda la jerarquía católica sino al pueblo peruano en general. Yo lamento como peruano y como arzobispo y cardenal este atropello que ha venido a deteriorar la imagen del Perú en el extranjero<sup>176</sup>.

El cardenal Landázuri empleó términos muy duros para calificar la detención: “por eso debo dejar sentada mi más enérgica protesta y mi más indignada reprobación ante este hecho inaudito e inicuo que jamás se ha visto en el Perú”<sup>177</sup>. Ante esta manifestación, el presidente Juan Velasco Alvarado expresó su lamento y aclaró que el gobierno no tenía ningún problema con el clero y que lo ocurrido con Mons. Luis Bambarén se debía a un malentendido. Añadió que este obispo estaba colaborando con el trabajo realizado por el GRFA<sup>178</sup>. Después de esta aclaración, el obispo y los detenidos fueron liberados por orden del presidente.

---

<sup>176</sup> *Oiga*, 423, 14 de mayo de 1971. p. 11.

<sup>177</sup> *NADOC*, 206, 2 de junio de 1971. p. 11.

<sup>178</sup> *Noticias Aliadas*, 37, 15 de mayo de 1971. p. 1.

El 13 de mayo el cardenal Landázuri, momentos después de entrevistarse en Palacio con el presidente Velasco, hizo votos para que entre el GRFA y la Iglesia siempre existiese unión, armonía, mutua colaboración y entendimiento, sin interferir en sus respectivas competencias, en bien de la patria y de todos los peruanos. Luego, el ministro del Interior y el obispo intercambiaron disculpas.

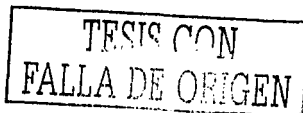
Especialmente, Mons. Bambarén declaró su preocupación por el mal uso de la situación que manejaron los sectores conservadores de la sociedad peruana y enfatizaba: "terminó haciendo un patriótico llamado a quienes se sientan de verdad peruanos, para que no caigan en el juego de quienes quieran dividirnos y desean usar a la Iglesia contra el gobierno, y buscan únicamente utilizar la situación creada para medrar"<sup>179</sup>. La misma inquietud apareció en el comunicado del arzobispado de Lima, donde los obispos apuntaban: "no queremos que estos acontecimientos sean utilizados para frenar el proceso revolucionario y aumentar las dificultades que el gobierno encuentra para llevarlo adelante"<sup>180</sup>.

Finalmente, el GRFA comenzó a reubicar a las familias invasoras de Pamplona en una nueva ciudad denominada "Villa Salvador". Poco más tarde, el ministro Artola renunció a su cargo. Este enfrentamiento entre el Obispo Luis Bambarén y el ministro del Interior Armando Artola constituyó el conflicto más célebre entre Estado y Iglesia durante todo el régimen de Velasco. Sin embargo, irónicamente, este incidente no afectó la relación entre ambas instituciones, sino al contrario, contribuyó a un acercamiento entre ellas. Tanto el GRFA como los prelados evitaron un enfrentamiento directo y

---

<sup>179</sup> NADOC, 206, p. 13.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 16.



mantuvieron una relación de respeto mutuo durante todo el régimen de Velasco Alvarado. Después de estos hechos, el obispo Bambarén se hizo famoso y obtuvo prestigio entre los sectores populares.

## **2.8. El episcopado peruano y la ONIS**

En enero de 1969, durante la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana, 330 sacerdotes de todas las diócesis de Perú presentaron a sus obispos una carta colectiva con una serie de propuestas para ser consideradas. Siendo fieles al espíritu del Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, los sacerdotes expresaron su deseo de participar en la común responsabilidad de renovar la Iglesia católica. En esta carta, se trataron varios temas, entre los que sobresalen los siguientes: la separación de la Iglesia y el Estado; la simplificación del rostro de la Iglesia; la reducción del papel de la Nunciatura; la mayor promoción de los laicos; el aislamiento del clero en algunas diócesis por falta de atención económica; el control eficaz de la venida y distribución del clero y de los religiosos extranjeros; la denuncia de la jerarquía hacia la injusticia; y la necesidad de intensificar una reflexión seria sobre los documentos de Medellín a nivel nacional y regional.

En la celebración de la XXXVI Asamblea Episcopal, los obispos intentaron profundizar las conclusiones de Medellín para divulgarlas y aplicarlas en el país. Esta asamblea fue la primera reunión episcopal en América Latina para la aplicación de la orientación del espíritu de Medellín. Los obispos invitaron a los sacerdotes y laicos especialistas, y esto vino a ser una novedad en la historia de las asambleas episcopales;

además, por primera vez, los prelados analizaron el significado del nuevo gobierno militar que había asumido el poder en octubre del año anterior, así como las reformas que se implementaron, como la expropiación del IPC, reforma agraria, entre otras.

Los obispos peruanos reunidos denunciaron la injusticia que existía en el país, sobre todo la concentración del poder económico y político en unas pocas manos; el imperialismo internacional del dinero, ligado a la oligarquía peruana y el feudalismo colonial que aún subsistía en determinadas regiones. En esta reunión, se expresó con claridad la preferencia de la Iglesia peruana por defender los derechos de los pobres y oprimidos, en particular de los indígenas y campesinos, que formaban la mitad del pueblo peruano y que vivían en condiciones infrahumanas.

En cuanto a los sacerdotes, religiosos y laicos comprometidos con los pobres en el proceso de liberación del país, los obispos manifestaron su apoyo, y señalaban: "expresamos nuestro deseo de estar siempre muy cerca de ellos (...) para que sientan nuestro aliento y sepan que no escucharemos voces interesadas en desfigurar su labor"<sup>181</sup>. Asimismo, los obispos consideraron la necesidad de revisar las propiedades inmuebles, los bienes y valores de las diócesis, comunidades religiosas y obras de la Iglesia por su sentido de la pobreza evangélica<sup>182</sup>.

Respecto a dicho documento de la XXXVI Asamblea Episcopal, el líder de la ONIS, el jesuita Ricardo Antoncich explicaba:

<sup>181</sup> *NADOC*, 24, 29 de enero de 1969 p. 4.

<sup>182</sup> En cuanto a la pobreza de la Iglesia, los laicos y sacerdotes ya habían criticado a la Iglesia, en particular, la UNEC había dicho: "Pensamos en una Iglesia no sólo defensora de los pobres, sino pobre ella misma, como la abrumadora mayoría de sus hijos. Juzgamos, aún más, que la Iglesia debe ser, no sólo pobre ella misma, sino aparecer como tal, para que los pobres no se sientan extrañados en sus atrios; para que la sientan suya y no ajena a ellos.". Juan L. Segundo, *op. cit.*, p. 309.



El documento tiene su valor más bien como una puerta que se abre a nuevas posibilidades, y también en cuanto que trata de definir metas de acción de la Iglesia. El concepto de liberación puede ser considerado como el eje de la reflexión y por ser más rico humana y bíblicamente que el concepto de desarrollo<sup>183</sup>.

El tono, la tendencia del lenguaje y la perspectiva sobre la realidad del documento de esta asamblea eran muy similares a los documentos de Medellín y a los de la ONIS, puesto que sus miembros participaron en la redacción de los documentos del episcopado peruano, entre ellos, especialmente, Gustavo Gutiérrez y Ricardo Antoncich. Los grupos radicales en la Iglesia, incluso la ONIS, alcanzaron gran influencia en la jerarquía peruana. Respecto a esto, como ya señalamos anteriormente; la revista conservadora y derechista *Informe* criticó a la ONIS por su acaparamiento en las redacciones de los documentos de las comisiones más importantes para el Sínodo de 1971<sup>184</sup>.

En este sentido, dos documentos de la jerarquía fueron significativos: *Justicia en el Mundo* (1971) y *Evangelización* (1973). Sobre todo, el primer documento, preparado para el sínodo romano de 1971, fue el más relevante de un episcopado latinoamericano durante el periodo de la Conferencia Episcopal de Medellín a Puebla. Estos dos documentos obtuvieron importancia tanto para los cristianos como para el gobierno de Velasco Alvarado, debido a que, ante el proceso de transformación del país que dirigían los militares, ambos constituyeron una respuesta colectiva de parte de la Iglesia institucional, aunque no apuntaban tanto a una reforma en particular, sino a todo el proceso en su conjunto.

---

<sup>183</sup> Ricardo Antoncich, "La presencia de la Iglesia" en *Vespera*, 13-14, nov.-dic. de 1969, p. 108.

<sup>184</sup> Cf. *Informe*, 74, 8 de junio de 1972, p. 42.



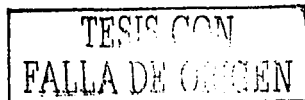
Los 44 obispos, junto con 70 sacerdotes y peritos laicos, calificaron como positivos los intentos del gobierno militar, por romper la dominación interna y externa, para forjar una sociedad más justa. Además, mencionaron las reformas planeadas y realizadas por los militares hasta agosto de 1971, tales medidas fueron: el intento de recuperación de recursos naturales, la repatriación de capitales y control de divisas, la reforma agraria, la creación de comunidades laborales, la reforma de la educación y el apoyo a la movilización social. Los obispos criticaron las vinculaciones entre los medios de comunicación, bajo el control de las familias oligarcas, y los intereses internacionales, ya que estos medios no se expresaban a favor del derecho de los débiles y deformaban la realidad, filtrando parcialmente la información.

Además, para el Sínodo y ante el surgimiento de gobiernos que buscaban implantar en sus países sociedades más justas y humanas, los prelados peruanos propusieron:

[que] la Iglesia se comprometa en darles su respaldo contribuyendo a derribar prejuicios, reconociendo sus aspiraciones y alentándoles en la búsqueda de un camino propio hacia una sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano<sup>185</sup>.

Ésta era la primera vez que se mencionaba explícitamente en un documento de la Iglesia peruana el estar a favor del socialismo como una opción legítima y una alternativa para los cristianos. Sin duda, los temas centrales del documento fueron la liberación y la construcción de una sociedad más justa y humana. Los obispos afirmaban que construir

<sup>185</sup> *Iglesia en el Perú*, 1, octubre de 1971, p. 10. Cf. respecto a las reacciones de los diarios sobre el documento, *Sobre Justicia en el Mundo*; *Expreso*, 25 de agosto de 1971, p. 2; Los diarios *El Comercio* y *La Prensa* permanecieron en silencio respecto al documento. El general Jorge Fernández Maldonado aludió el documento en su discurso. Cf. *La Nueva Crónica*, 30 de agosto de 1971.



una sociedad justa en América Latina y en Perú, significaba la liberación de la actual situación de dependencia, opresión y despojo en que vivían las grandes mayorías del pueblo<sup>186</sup>. Por el contenido de este documento, el diario *Expreso*, señaló en su editorial del 18 de agosto de 1971: “la posición del episcopado (...) ubica a la Iglesia peruana dentro del contexto revolucionario”<sup>187</sup>. Asimismo, el *Semanario 7 días* opinaba:

En general, el documento episcopal reflejó la inquietud de un vasto sector de la Iglesia peruana sobre la justicia social, demostrada especialmente por los sacerdotes que integran la ONIS, cuyo líder es el padre Gustavo Gutiérrez<sup>188</sup>.

A diferencia del primer documento, el de 1971, los prelados, reunidos en la XLII Asamblea Episcopal Peruana, se enfocaron hacia los temas eclesiásticos y el cuestionamiento interno de la propia Iglesia. En este aspecto, el eje central del segundo documento, *Evangelización, algunas líneas pastorales* (1973), no se concentró tanto en la crítica social, sino en la autocrítica de la Iglesia.

Por su parte, el primer conflicto público suscitado entre los obispos y los miembros de la ONIS ocurrió en Trujillo, con el Arzobispo Jurgens y, un poco más tarde, con el nuncio apostólico Rómulo Carboni. Según el jesuita Jeffrey Klaiber, en Perú los conflictos eclesiásticos internos no tuvieron lugar entre el episcopado y los sacerdotes radicales, sino entre algunos obispos conservadores y los sacerdotes o laicos progresistas<sup>189</sup>. Sin embargo, después de los enfrentamientos antes mencionados, la relación entre los obispos y el grupo sacerdotal ONIS se mantuvo armónica, ya que este

---

<sup>186</sup> Cf. *Iglesia en el Perú*, 1, octubre de 1971, p. 9.

<sup>187</sup> *Expreso*, 18, agosto de 1971, p. 18.

<sup>188</sup> *Semanario 7 días*, 20 de octubre de 1971, p. 9. Cf. *Noticias Alladas*, 65, 25 de agosto de 1971, p. 1.

<sup>189</sup> Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 1988a, p. 397-398.

grupo permaneció en el terreno político dentro de las líneas generales que el episcopado trazaba<sup>190</sup>. Dicho grupo sacerdotal, desde su inicio, tenía como principio constituirse como una opción dentro de la Iglesia, para el servicio y la renovación de ésta; por ello, la ONIS permanecía en diálogo, colaboración y servicio con la jerarquía, aunque no dependía de ella<sup>191</sup>.

Asimismo, los textos de la ONIS cuidaron toda posición indicadora de confrontación con los obispos que pudiese interpretarse como germen de paralelismo doctrinal. Los miembros de este grupo participaron en la redacción de los documentos del episcopado peruano, influenciaron su línea pastoral liberadora, sobre todo entre 1969 y 1971<sup>192</sup>. En palabras de Gustavo Gutiérrez, en esta agrupación “siempre se respetó el trabajo de estructura eclesial y se estuvo dentro de las formalidades eclesialísticas”<sup>193</sup>. Esta característica la diferenció de otros grupos sacerdotales latinoamericanos, que tuvieron una constante confrontación con la jerarquía eclesialística. Además, junto con el episcopado brasileño, la posición del episcopado peruano estaba situada en la vanguardia de los cambios eclesialísticos, y esto benefició al grupo sacerdotal peruano.

El arzobispo primado de Lima, el cardenal Landázuri, jugó un rol decisivo para la expansión del sector radical de la Iglesia y para el sostenimiento de una unidad eclesialística en Perú. Según el secretario general de la ONIS, el padre Jorge Álvarez Calderón, el cardenal Landázuri desempeñó un papel muy grande de liderazgo: aunque no era una personalidad fuerte, tuvo una formación conservadora, pero tuvo la sabiduría

---

<sup>190</sup> Cf. Luis Pasará, *op. cit.*, p. 72.

<sup>191</sup> Cf. ONIS, *Documento...*, p. 3.

<sup>192</sup> Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor, 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

<sup>193</sup> Luis Pasará, *op. cit.*, p. 125.

de escuchar las voces ajenas y de pedir una transparencia en una época de cambios importantes. Él sabía mediar con las diferentes corrientes de la Iglesia permitió que se expresaran y propició un ambiente de libertad<sup>194</sup>. Sin duda, dentro del episcopado peruano, no todos los obispos apoyaron la reforma social y la renovación de la Iglesia; algunos obispos firmaron declaraciones con las cuales no estaban completamente de acuerdo. No obstante, el cardenal Landázuri los convenció. En este aspecto, su influencia fue decisiva a favor del cambio y de la supervivencia de la ONIS.

Junto con el Arzobispo de Lima, el obispo de Cajamarca, José Dammert Bellido, con el obispo auxiliar de Lima, Germán Schmitz, y con el obispo de Pueblos Jóvenes, Luis Bambarén, Landázuri formó una línea progresista dentro de episcopado peruano; además, todos ellos mantenían una relación muy estrecha con los líderes de la ONIS. En la ampliación de la influencia social del grupo ONIS, el apoyo por parte de estos preladados fue fundamental.

## **2.9. La Iglesia peruana y la ONIS**

Desde mediados de los años sesenta, la Iglesia peruana entró en un proceso de cambio eclesial motivado por el Concilio Vaticano II y por la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Este proceso fue muy intenso y dejó importantes consecuencias socioeclesiales, sobre todo, políticas. La renovación de la Iglesia produjo resultados no previstos, por ejemplo el surgimiento de una teología

---

<sup>194</sup> Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor, 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

propia y de una organización que no existía en el derecho canónico: la teología de la liberación y el grupo sacerdotal ONIS.

Los miembros de la ONIS fueron una minoría en la Iglesia peruana. Se calculaba en unos 200 el total de militantes en su mejor momento, es decir, aproximadamente 8 % del clero de todo el país; además, 8,8 % del clero en Lima pertenecía a dicho grupo, pero estos integrantes eran una minoría organizada y activista dentro del ambiente eclesialístico y sociopolítico. En la esfera eclesialística, la aparición de este grupo marcó un significativo distanciamiento con respecto al papel que tradicionalmente la Iglesia había desempeñado en Perú, a saber, por un lado, una aceptación del orden social como el orden natural, del cual la Iglesia formaba parte, a cuyo funcionamiento ayudaba y al cual legitimaba moralmente; y, por otro, la identificación al interior de ese orden de la Iglesia con el poder político y su clase dominante<sup>195</sup>.

Los sacerdotes de la ONIS reconocieron que el aparato institucional de la Iglesia y la pastoral oficialista eran negativos, ya que representaban un freno al proceso de cambio de la sociedad y alienaban al pueblo al frecuentar y explotar económicamente su religiosidad<sup>196</sup>. Por consiguiente, el grupo sacerdotal cuestionó el papel social y político de la Iglesia tradicional, sobre todo en el uso del peso social y político. El uso indebido de la influencia y el poder eclesialístico no había sido siempre el resultado de un auténtico espíritu evangélico, sino, al contrario: la Iglesia había mostrado claras alianzas con el poder civil y ciertas complicidad con las clases dominantes. Esta agrupación hizo hincapié en la necesidad de formular un planteamiento pastoral común, que cuestionara

---

<sup>195</sup> Cf. Catalina Romero, *Iglesia en el Perú compromiso y renovación (1958-1984)*. Instituto Bartolomé de las Casas-Rimac, Lima, 1987, p. 11.

<sup>196</sup> Cf. ONIS, *Documento ...*, p. 8.

y desafiara el comportamiento alienante de la Iglesia. En otras palabras, esto significaba establecer una pastoral que orientara el peso sociopolítico de la Iglesia a favor de los pobres y oprimidos, ya que esta institución estaba llamada a ser signo de salvación y no institución de poder<sup>197</sup>.

Los sacerdotes de la ONIS, como miembros de la jerarquía eclesiástica, criticaban la propia Iglesia institucional y el papel social de los sacerdotes. Insistían en la separación Iglesia y Estado, y en la revisión de las propiedades eclesiásticas y las obras sociales de la Iglesia. Asimismo, exigían la ruptura de todo vínculo económico de la Iglesia con el poder político y la renuncia a todo tipo de protección legal o privilegio recibidos del Estado, como uno de los más claros signos de independencia y libertad evangélica. Respecto a la revisión de bienes y obras eclesiásticas, su fin fue principalmente encontrar las formas de dar un testimonio efectivo de pobreza y solidaridad con los pobres<sup>198</sup>. Sin embargo, la ONIS no tocaba asuntos eclesiásticos distintos a los arriba mencionados, ya que dentro de esta organización ya había un acuerdo de no tocar los problemas interiores de la Iglesia, como el celibato y el control de la natalidad<sup>199</sup>.

En relación con el papel de los sacerdotes en la Iglesia y la sociedad, los miembros de este grupo requerían un cambio radical en el rol tradicional del clero: el sacerdote cumplía una función paternalista y sacramental en el pasado, pero los miembros de esta agrupación buscaban un nuevo papel del sacerdote en el proceso de liberación de

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>199</sup> Cf. Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor, 31 de mayo de 2002, Lima, Perú; Michael G. Macaulay, *op. cit.*, p. 128; Tomas J. Maloney, *op. cit.*, p. 401.

los oprimidos y en la transformación de la estructura injusta que demandaba el documento de Medellín<sup>200</sup>. En este aspecto, la ONIS fue pionera en la línea de la pastoral liberadora en la Iglesia peruana, y amplió su área hasta el ámbito sociopolítico, además de que opinó sobre asuntos que no le competían de manera directa a la Iglesia, como los problemas sociales y económicos.

Los temas de las declaraciones públicas de la ONIS giraban en torno a cuestiones inherentes al proceso político mismo que experimentaba la sociedad, como la reforma agraria, la comunidad industrial, la propiedad social y la represión de los sectores populares. Y a partir de ello indicaban las exigencias del Evangelio en términos de justicia y solidaridad. Esto provocó en la esfera eclesial la atención y el estímulo de las responsabilidades de los cristianos ante dichos asuntos. Asimismo, este grupo se manifestó explícitamente a favor del socialismo y de la izquierda, y de la aceptación de la lucha de clases. Además, pretendía construir un Iglesia popular, esto último no como una instancia de la Iglesia tradicional en el mundo popular, sino como una creación de la Iglesia a partir de los valores y de la búsqueda del pueblo. Para la ONIS, la Iglesia popular significaba una Iglesia que participara de forma activa con los sectores populares sin discriminación alguna<sup>201</sup>. En este sentido, dicho grupo apoyó los movimientos populares de las clases oprimidas que buscaban su liberación y puso más atención en la clase olvidada por la pastoral eclesial. Esta actitud de la ONIS fue relevante para que las clases populares permanecieran en la Iglesia. No obstante, al mismo tiempo, las expresiones y actitudes arriba mencionadas por parte de la ONIS

---

<sup>200</sup> Michel G. Macaulay, *op. cit.*, p.110-111.

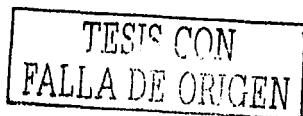
<sup>201</sup> Cf. ONIS, *Documento ...*, p. 25.

tuvieron como consecuencia divisiones internas de la Iglesia peruana, aunque con grados de enfrentamiento menores a los de otras Iglesias católicas latinoamericanas.

Entre los presbíteros limeños, el 66 % opinaba negativamente sobre la posición asumida por la ONIS ante la problemática nacional<sup>202</sup>. Para estos sacerdotes, la postura de este grupo resultaba demasiado radical, en particular, por su participación en el terreno político y su aceptación del marxismo y de la lucha de clases. No obstante, la acusación más fuerte contra la ONIS ocurrió en 1969, por parte del obispo de Trujillo, Carlos María Jurgens y del Nuncio Apóstolico, Mons. Rómulo Carboni. Este conflicto interno de la Iglesia peruana ya se ha señalado, con detalle, en páginas anteriores. Ambos preladados asumieron una postura conservadora y mostraron su rechazo a los sacerdotes de dicho grupo, puesto que la ONIS se mostró con hostilidad ante las clases dominantes y remarcó su preferencia por los pobres. En la historia de la Iglesia peruana, este enfrentamiento marcó el inicio de la polarización de posturas y de las divisiones internas. Esta pluralidad era representada por los siguientes movimientos y organizaciones: por un lado, el *Opus Dei* y el *Sodalitium Christiane Vitae*; por otro, la ONIS, Fe y Acción Solidaria, el Centro de Estudios y Publicaciones, y el Instituto Bartolomé de Las Casas.

A pesar de que el proceso de revolución emprendido por el GRFA atacó al sistema de la oligarquía y de las clases dominante. Para la ONIS, estos sectores sociales fueron un obstáculo para la transformación social y la construcción de una sociedad más justa. Por lo tanto, a través de sus declaraciones, la ONIS expresó claramente su opción preferencial por los pobres, por la izquierda y por el socialismo como alternativa. Estas

<sup>202</sup> Cf. Tomas J. Maloney, *op. cit.*, p. 379.





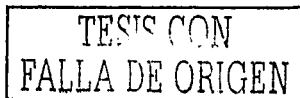
expresiones públicas provocaron las formación de enemigos dentro y fuera de la Iglesia. Los cristianos de derecha y de la clase dominante atacaron a la ONIS por medio de la prensa y de los medios de comunicación, criticándola como grupo marxista, comprometido en la política. En cuanto a esto, el suceso con la revista *Informe* fue el más famoso, pues esta publicación intentó manchar y distorsionar la imagen de los sectores radicales de la Iglesia, incluido este grupo sacerdotal peruano.

No obstante, por una parte, dicha agrupación sacerdotal recibió pleno apoyo de los laicos comprometidos en la lucha por la liberación de las clases populares. Los movimientos laicos como la JOC, la UNEC, la JEC, los MTC y Fe y Acción Solidaria se mostraron a favor de este grupo, puesto que los líderes de la ONIS fueron sus propios asesores. En particular, Fe y Acción Solidaria fue una organización equivalente a la ONIS en el ámbito de los sectores laicos, por su línea radical.

Por otra parte, este grupo sacerdotal recibía cierta protección por parte del episcopado peruano. Aunque no todos los obispos apoyaron a la ONIS, por lo menos en nombre de la organización formada por los prelados peruanos, la ONIS no recibió condena o crítica pública alguna. Al contrario, en algunas ocasiones, atacada por la derecha o las clases dominantes, el episcopado peruano defendía a esta agrupación. La ONIS contó con alguna suerte de respaldo por parte del cardenal Landázuri; en varias ocasiones este prelado protegió a dicha agrupación sacerdotal. El ejemplo más notable de ello fue la defensa ante el ataque público del nuncio apóstol Mons. Rómulo Carboni<sup>203</sup>.

---

<sup>203</sup> Cf. Luis Pasará, *op. cit.*, p. 128.



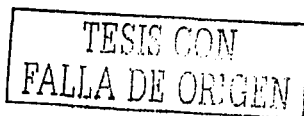
Los líderes de esta organización pertenecían a las élites sacerdotes en el ámbito eclesiástico peruano y tenían un vínculo estrecho con la autoridad eclesiástica. Por ejemplo, Gustavo Gutiérrez fue asesor teológico del cardenal Landázuri y el jesuita Ricardo Antoncich fue el secretario general de la CEAS. Los miembros de la ONIS participaron ampliamente en la redacción de documentos de episcopado peruano. Por ellos, la influencia de este grupo sacerdotal llegó hasta la máxima autoridad eclesiástica peruana. Además, después de los casos con el obispo Carlos María Jurgens y el Nuncio Apostólico Mons. Rómulo Carboni, los líderes de esta agrupación evitaron un enfrentamiento directo con la autoridad eclesiástica y mantenían una relación respetuosa, en comparación con otras Iglesias latinoamericanas.

Aunque este grupo no representó una voz oficial de la Iglesia, agrupó el sentir de la mayoría para tener importante influencia en la toma de decisiones. Las declaraciones de la ONIS fueron muchas veces más allá que las emitidas por los propios obispos, en cuanto a sus exigencias de respeto a las demandas populares como prioridad en la reforma<sup>204</sup>. Los miembros de esta agrupación buscaron siempre permanecer fieles a la Iglesia y al Evangelio: si bien expresaron activamente su opinión en asuntos políticos y sociales, no querían perder la característica de ser voz profética y pastoral.

La mayor influencia de la ONIS fue en la esfera sociopolítica, hasta entonces ámbito considerado fuera del alcance eclesiástico. Para este grupo, fue inevitable adentrarse en la política nacional para transformar una sociedad injusta, con el fin de lograr su propósito: influir en la política formaba parte de la cadena de la pastoral liberadora. En particular, en cuanto a los proyectos de reforma social del GRFA, la

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 73.



influencia de la ONIS fue la más impactante. La nueva pastoral de los sacerdotes de este grupo significaba el nacimiento de una nueva Iglesia, que expresó su total identificación con las clases populares y oprimidas.

En el siguiente capítulo analizaré la participación de este grupo sacerdotal a través de sus declaraciones durante el proceso de cambio social: especialmente, ante los proyectos en materia de reforma social, presentados por el gobierno militar; agraria, industrial y educativa, así como respecto a la ley de propiedad social y la expropiación de la prensa. El siguiente capítulo está enfocado a la relación entre la ONIS y el GRFA.

## CAPÍTULO TRES

### LAS REFORMAS SOCIALES DEL GOBIERNO VELASCO ALVARADO Y LA ONIS

#### 3.1. El gobierno de Velasco Alvarado

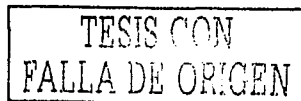
##### 3.1.1. El golpe militar de 1968

Los escándalos, sobre todo en torno al petróleo y al contrabando, de los últimos meses de régimen belaundista y la reorientación del gobierno a raíz de la nueva alianza del APRA con la burguesía emergente, favorecieron la directa intervención de las Fuerzas Armadas en el proceso político<sup>205</sup>. La exigencia de reforma para la modernización en los países latinoamericanos por parte de Estados Unidos a partir de la revolución cubana constituyeron un ambiente favorable, para el “nuevo profesionalismo” dentro de las fuerzas armadas, la experiencia de lucha contra los brotes de insurgencia rural en 1962, 1963 y 1965. La transformación social que se venía exigiendo desde años atrás en la esfera popular ofreció la oportunidad del golpe institucional del 3 de octubre de 1968.

A diferencia del apoyo que mostraron los militares cuando el arquitecto Belaúnde Terry asumió el poder, en los últimos años de su gestión, y ante la crisis política y económica del país, los generales peruanos dudaban de la capacidad del presidente para

---

<sup>205</sup> Alan Angell, “El gobierno militar peruano de 1968 a 1980: el fracaso de la revolución desde arriba”, en *Foro internacional*, 1, Vol. XXV, (jul.-sep.) 1984, p. 38-39.



llevar a cabo la transformación del sistema, y cancelar la condición de la sociedad subdesarrollada, oligárquica y sometida a los intereses del imperialismo.

El general Velasco Alvarado, comandante en jefe del ejército y jefe del Estado mayor interarmas, constituyó un equipo con nueve hombre de toda confianza. Los responsables de la acción militar fueron cinco generales y cuatro coroneles; la mayoría de ellos pertenecían al CAEM y al SIE. Los militares depusieron al ex mandatario y lo expulsaron a Argentina, disolvieron el congreso que impedía los cambios socioeconómicos durante el régimen anterior.

El general Velasco Alvarado y sus colaboradores tomaron el poder político sin derramar sangre el día 3 de octubre de 1968. Al principio no habían conseguido el apoyo de los comandos de la marina y la fuerza aérea; el golpe fue realizado sólo por el ejército y dentro de éste por una minoría. Sin embargo, no hubo mayor obstáculo para obtener el poder. El golpe de Estado no significó nada nuevo ni inusitado en la historia de Perú, pues cabe señalar que hacia fines de la década de los sesenta era ya el octavo. No obstante, desde los primeros discursos los militares tomaron distintos caminos, comparándolo con los anteriores golpes militares e intentaron una serie de transformaciones de la estructura socioeconómica en favor del pueblo peruano.

### **3.1.2. El gobierno militar y el lineamiento de reforma**

Los militares formaron un gobierno llamado GRFA; esta denominación insinuaba las características del nuevo gobierno. Desde el principio por medio del "Manifiesto" y el "Estatuto", el régimen justificaba sus intervención política declarando una línea

nacionalistas y transformadora de la estructura del Estado. De acuerdo al contenido de estos documentos, los militares tenían un propósito claro: transformar las estructuras socioeconómicas del país.

El "Manifiesto" publicado en el diario oficial *El Peruano*, un día después del golpe de Estado, expresó su orientación política general de la siguiente manera:

Transformar las estructuras sociales, económicas y culturales; mantener una definida actitud nacionalista, una clara posición independiente y la defensa firme de la soberanía y dignidad nacionales; restablecer plenamente el principio de autoridad, el respeto y la observación de la ley, el predominio de la justicia y de la moralidad en todos los campos de la actividad nacional<sup>206</sup>.

Por lo tanto, el general Velasco se propuso "hacer del Perú un país independiente y cambiar las estructuras para que el Perú se desarrollara con independencia, con soberanía"<sup>207</sup>. Por su parte, el general Edgardo Mercado Jarrín dice:

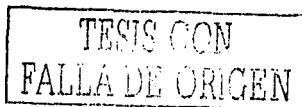
Nosotros insurgíamos para, de una vez por todas, dar estabilidad política al país, para que no se volvieran a repetir los movimientos militares [...] Queríamos construir un Estado fuerte capaz de cambiar la situación, lo que a través de los procesos electorales y a través de la democracia formal no se había logrado<sup>208</sup>.

El gobierno velasquista constituyó, un nuevo grupo militar profesionalizado que se consideró a sí mismo como parte fundamental para salvaguardar los objetivos de la nación: el desarrollo económico y la seguridad nacional. Para obtener dichos propósitos los colaboradores de Velasco Alvarado impulsaron una nueva estructura capitalista

<sup>206</sup> Ernst J. Kerbusch, (ed.), *Cambios estructurales en el Perú 1968-1975*. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, Lima, 1983. p. 160.

<sup>207</sup> José Deniz, *La revolución por la fuerza armada. Perú 1968-1975*. Ed. Sigüeme, Salamanca, 1978. p. 56.

<sup>208</sup> Julio Cotler (ed), *Perú 1964-1994: economía, sociedad y política*. IEP, Lima, 1994. p. 226.



modernizante: todas las grandes iniciativas del gobierno promovían una industrialización capitalista<sup>209</sup>. Durante este periodo, el Estado realizó un rol protagónico central caracterizado por su capacidad para intervenir y gestionar ante los intereses particulares en beneficio del desarrollo nacional.

Bajo este tipo de modelo, en este país aparecieron las empresas estatales: Petro-Perú (con el monopolio petrolero); Centromín-Perú (en lugar de las empresas de Cerro de Pasco Corporation y otras cercanas); Hierro-Perú (que ocupó el lugar de la Marcona Mining Company); las empresas pesqueras se centralizaron en Pesca-Perú y así sucesivamente.

La primera reforma implantada por el GRFA fue la nacionalización del pozo de La Brea y Pariñas de IPC que se administraba ilegalmente en el Perú. Este hecho, para los militares, significó la recuperación de la dignidad nacional herida por la conducta entreguista del gobierno anterior. Pero, esta acción del nuevo gobierno militar causó la confrontación diplomática con Estados Unidos y la aplicación de la Enmienda Hickenlooper. Esta Enmienda consistía en dos tipos de sanciones: la suspensión de la ayuda financiera gubernamental y eliminar la posibilidad del ingreso de la azúcar peruana al mercado norteamericano.

En este contexto, otro choque con Estados Unidos, fue el causado por la captura de los pesqueros norteamericanos dentro del mar territorial peruano. Lo que provocó la aplicación de la Enmienda Pelly, que establece la suspensión de la ayuda militar y la suspensión de la compra de productos pesqueros peruanos. Dichas sanciones provocaron

---

<sup>209</sup> E. V. K. Fitzgerald, *La economía política del Perú 1956-1978. Desarrollo económico y reestructuración del capital*. IEP, Lima, 1979, p. 89-95.



efectos negativos a la economía. No obstante, el gobierno de Velasco obtuvo un gran apoyo del pueblo peruano por su lucha contra el representante del imperialismo, a la vez, logró la legitimación de su intervención militar en la política.

El GRFA realizó una serie de reformas fundamentales y hechos significativos a fin de transformar a la sociedad peruana: la reforma agraria, la reforma educativa, la nacionalización de la prensa y de ferrocarriles, la estatización de la pesca, la comercialización de la harina de pescado, la creación de las comunidades industriales, el establecimiento del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), entre otras.

Según Henry Pease García, lo más novedoso de la política económica seguida durante el gobierno de Velasco, fue el sustantivo incremento de la inversión pública, hasta constituirse en factor determinante del crecimiento del producto nacional. En efecto, entre 1970 y 1974 la tasa de incremento de la inversión bruta fija pública fue de 23.5 %, mientras que la privada fue sólo del 5 %<sup>210</sup>. Esto significó la expansión de la actividad económica del Estado. Además, la aplicación de las reformas antes expuestas provocaron una modificación sustancial no sólo de la esfera socioeconómica, sino de la sociedad en su totalidad; estas reformas rompieron toda la base del poder oligárquico. Estos cambios favorecieron el fortalecimiento del nuevo sector social (campesinos y trabajadores urbanos sindicalizados lo conformaron), surgido durante la década de los años sesenta y la expansión de la fuerzas radicales en el ámbito eclesástico.

---

<sup>210</sup> Henry Pease García, *Los caminos del poder. Tres años de crisis en escena política*. DESCO, Lima, 1979. p. 22.



### 3.1.3. La relación con los grupos políticos

Los militares peruanos dieron por hecho que podían gobernar sin tener vínculo con grupos sociales u organizados. Rechazaron a los partidos políticos y diseñaron una “teoría de ningún partido” nada convincente<sup>211</sup>. El gobierno no aceptó ni alianzas partidarias, ni una relación horizontal y concertada con organizaciones populares. Durante, todo el gobierno de Velasco los partidos políticos opositores estaban inactivos: sobre todo, el APRA.

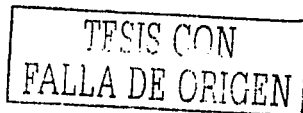
En 1970, el líder del partido aprista, Haya de la Torre pidió un “diálogo” con el gobierno, expuso en Trujillo: “que se convenzan los del gobierno que sin el APRA no se puede hacer nada en el Perú”<sup>212</sup>. No obstante, el ministro de Energía y Minas, Jorge Fernández Maldonado rechazó tajantemente su pedido, argumentó: “sólo dialogamos con los amigos de la revolución y no con sus enemigos ni con aquellos que en épocas pasadas no tuvieron una trayectoria al servicio del pueblo”<sup>213</sup>.

Los partidos y las agrupaciones que insistían en la democratización rechazaron al gobierno militar. Los partidos y movimientos de la izquierda, incluidos los comunistas, replantearon sus estrategias: alguno de ellos, como el propio PCP, consideró que la modificación política del gobierno militar favorecería a su partido. Así, sectores de la izquierda y los miembros del PDC se aproximaron al régimen castrense, para ocupar algunos de ellos cargos en el gobierno.

<sup>211</sup> Cf. Alan Angell, *op. cit.*, p. 45.

<sup>212</sup> *Oiga*, 363, 27 de febrero de 1970, p. 15.

<sup>213</sup> *Ibid.*



En el caso de los partidos políticos, el gobierno de Velasco rechazaba el reclamo de la participación autónoma de las organizaciones populares. En este aspecto, el grupo sacerdotal ONIS reclamaba contra la política de gobierno militar, puesto que sin una participación plena por parte de las clases populares, no lograría una revolución verdadera. Sin embargo, este grupo coincidía con la percepción del gobierno sobre los políticos existentes; los organizaciones inadecuadas para alternativa. Para la ONIS, la única alternativa política fue una izquierda identificada con el pueblo<sup>214</sup>. La campaña ideológica del gobierno se dirigía a la despolitización y a la desmovilización de las fuerzas populares, en particular, a las organizaciones campesinas y sindicales<sup>215</sup>.

El conjunto de las medidas tomadas por el gobierno se llevó a cabo de manera autoritaria, puesto que no existía un canal democrático. Pero, los militares peruanos no podían hacer solos una revolución, sintieron un vacío por la falta de apoyo de la base popular. El gobierno dirigió la creación de una movilización popular: SINAMOS, fue el organismo llamado a incorporar a las masas en el Estado, a través de un amplio aparato corporativo. No obstante, este organismo pronto se ganó la repulsa de las diferentes clases de la sociedad, sobre todo, en la clase popular. Aunque sus actividades se concentraban a favor de los pobres, los campesinos y los obreros, SINAMOS fue un aparato burocrático. Sus políticas no se basaban en el reclamo de las clases populares, sino por su necesidad del gobierno militar.

El aporte del gobierno de Velasco Alvarado fue la realización de las reformas sociales para la construcción de una sociedad más justa. Estos intentos de las

---

<sup>214</sup> Cf. ONIS, *Documento ...*, p. 5.

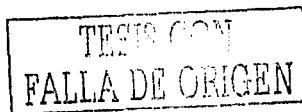
<sup>215</sup> Cf. Julio Cotler, *op. cit.*, 1998: p. 419-427.

transformación social fue muy radical y amplia. Afectaron a todas las esferas sociales en Perú. De modo general, estos lineamientos de reforma fueron coincidiendo con la política social del episcopado peruano. Sin embargo, el grupo sacerdotal ONIS adoptó una postura más crítica aunque apoyaba los lineamientos generales de la política económica implantada por el gobierno militar. En cuanto a estos temas, se revisarán detalladamente en las siguientes páginas.

#### **3.1.4. La crisis del gobierno de Juan Velasco Alvarado**

Durante el periodo de 1973 a 1975, se generaron las causas que provocarían un nuevo golpe militar, ahora bajo la declaración del general Francisco Morales Bermúdez quien encabezó la "segunda fase" de gobierno militar (1975-1979), en Perú por los problemas económicos y políticos. En el ámbito económico, el capital internacional manifestó su desconfianza y rechazo, para invertir en Perú por la nacionalización de las propiedades extranjeras, también, las inversión interna por los sectores privados del país fueron reducidas por las reformas realizadas que afectaron a las principales familias oligarcas.

Mientras que en la área de la exportación, la principal fuente de divisa mostró su vulnerabilidad por el bajo precio de cobre, la ausencia de anchoveta, el rechazo de los productos peruanos en el mercado norteamericano, etc. Estas formaron las causas de crisis económica, sobre todo, la industria pesquera fue afectada severamente en 1973. Las condiciones desfavorables arriba mencionadas detuvieron los proyectos de desarrollo y la aceleración de la política de reformas por falta de los fondos. Ante estos problemas, el gobierno militar buscó el financiamiento internacional. Esto causó el



aumento de la deuda externa y la amenaza de la economía nacional. José Deniz explica así: "mientras la deuda externa en 1968 era de 788 millones de dólares, en 1973 la deuda pública externa asciende a 1,491 millones, subiendo, en 1974, a 2,165. Respecto al producto bruto interno, equivalen el 16.1 % y al 19.2 %, respectivamente"<sup>216</sup>. Además, la tasa interna de inflación, de sólo 5.5 % en 1970, se elevó continuamente hasta alcanzar 44.7 % en 1976 y 73.7 % en 1978<sup>217</sup>.

La inestabilidad económica y la insatisfacción de las clases populares amenazaron al cimiento del poder político del gobierno militar. En 1973, una fuerte presión sindical hizo aumentar el número de huelgas en 379 respecto del año anterior. En septiembre de 1974, los trabajadores iniciaron un periodo de grandes movilizaciones en contra del desempleo, mejoras salariales y contra la política de sindicalización gubernamental. Las huelgas que se sucedieron y las represiones del gobierno tendían a destruir los propósitos comunitarios del gobierno así como el establecimiento de la alianza entre el pueblo y la fuerza armada.

Las intensas movilizaciones hechas por los obreros, mineros, campesinos y maestros agitaron la base de la estabilidad social. Pero no sólo ellos manifestaron su descontento sino también los grupos industriales y los de la derecha. Entre otras cosas, por la expropiación hecha a la prensa causó la resistencia de la derecha junto con la prensa continental que tiene la misma tendencia y que dirigieron las campañas contra el gobierno militar peruano.

---

<sup>216</sup> José Deniz, *op. cit.*, p. 76.

<sup>217</sup> Alan Angell, *op. cit.*, p. 44.

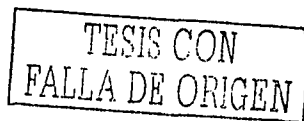
En marzo de 1975, el presidente Velasco abandonó su funciones durante un mes y medio por causa de la enfermedad; por este abandono temporal de su función disminuyó su control político notablemente. Además, en este clima, la marina y la aviación cada día estaban en una actitud más enfrentada al “velasquismo” que, llegó a provocar una revuelta de la oficialidad de la marina contra el ministro almirante Faura, provelasquista, la legitimidad del general Velasco y su grupo se va reduciendo en el propio ejército.

La fracción del presidente va quedando aislada de las bases de las Fuerzas Armadas. En esta situación, ocurrió el golpe institucional del 29 de agosto de 1975, de este modo se derrocó al presidente, se eliminó a los ministros reformistas y se les sustituyó por militares menos inclinados a las reformas. Este golpe de Estado fue dirigido por el general Francisco Morales Bermúdez, junto con sus colaboradores, incluso el general Leonidas Rodríguez y el general Fernández Maldonado. El general Morales Bermúdez fue el elemento puente entre todos los generales que apoyaban este golpe, y fue elegido presidente representando una facción reformista-liberal.

### 3.2. La reforma agraria y la ONIS

#### 3.2.1. El campo peruano antes de reforma agraria de 1969

El problema de agro fue uno de las causas principales de detención del desarrollo integral de Perú. Ya en la década de los veinte, José Carlos Mariátegui lo mencionó en su obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*: “el problema agrario –



que la República no ha podido hasta ahora resolver-, domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales"<sup>218</sup>. En la misma obra, Mariátegui también subrayó la importancia de la establecimiento de la ley de expropiación: "en ninguna parte la división de la propiedad agraria, o mejor, su redistribución, ha sido posible sin leyes especiales de expropiación que han transferido el dominio del suelo a la clase que lo trabaja"<sup>219</sup>.

Por lo tanto, en Perú, durante la década de los cincuenta se había incrementado paulatinamente, no sólo la discusión sobre reforma agraria, sino también se había promulgado y planeado una serie de decretos leyes y proyectos. Sin embargo, estas reformas agrarias no satisficieron a los campesinos que se encontraban marginados de la vida económica y política del país; al contrario, en el caso de la "Ley de la Reforma Agraria" (la Ley 15037) en mayo de 1964 generó insatisfacción y frustración. Esta ley, hasta 1968 sólo benefició a 14,345 campesinos, principalmente yanaconas costeños y comuneros serranos; esto número ni siquiera alcanza el 2 % de la población campesina necesitada de tierras<sup>220</sup>. El descontento generalizado de parte de los campesinos marginados provocó los movimientos de campesinos y las invasiones de las haciendas. Este fenómeno amenazó la estabilidad y desarrollo de la sociedad peruana y, en particular a las gamonales de la sierra.

---

<sup>218</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Era, México, 1979. p. 49.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>220</sup> Cf. José Matos Mar y José Manuel Mejía, *La reforma agraria en el Perú*. IEP, Lima, 1980. p. 103.

El núcleo del problema agrario estaba concentrado en la estructura de la propiedad de la tierra. De manera extrema la tenencia de la tierra estaba polarizada, dado que en 1961, el 83.2 % de propiedades poseía el 5.5 % del total de la superficie, mientras que el 0.4 % acaparaba el 75.9 % del área total<sup>221</sup>. Respecto a la injusticia social en el campo, en enero de 1969, aparte de la escasez de áreas de cultivo y de los deficientes métodos de explotación, los obispos peruanos mencionaron el injusto régimen de tenencia de la tierra y de agua como aspecto negativo del país<sup>222</sup>. También, en marzo del 1968, el grupo sacerdotal ONIS se refirió trágicamente al respecto:

En el Perú, unos 1,026 gigantes latifundistas, (que representan sólo el 0.1 % del total de propietarios), acaparan 11 millones 653,958 hectáreas, (que representan el 60.9 % del total de las tierras utilizadas en el país), con un promedio de 10, 382 hectáreas cada uno. En el otro polo nos encontramos con que 6,888,427 pequeños propietarios, (que representan el 83 % del total de propietarios agrícolas), sólo tienen el 5.8 % de las tierras utilizadas, con un promedio de 1.5 hectáreas cada uno, (mejor dicho: cada gran latifundista posee el equivalente a 7 mil minifundistas)<sup>223</sup>.

### 3.2.2. El apoyo de la ONIS para la creación de nueva estructura agraria

Después de la expropiación de la IPC, uno de los más importantes actos del régimen de Velasco fue impulsar un programa de reforma agraria destinado a dar "la tierra a quien trabaja". Precisamente, el Decreto-Ley N° 17716 del 24 de junio de 1969 fue un intento de transformar este injusto sistema agrario. El día 20 de junio del mismo año, 4 días antes de promulgación de la ley, los 54 firmantes de los presbíteros de la ONIS

<sup>221</sup> Cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 97.

<sup>222</sup> Cf. *NADDOC*, 24, 29 de enero de 1969. p. 2.

<sup>223</sup> ONIS, "Declaración de sacerdotes peruanos", en *Oiga*, 265, 22 de marzo de 1968. p. 17.

expidieron un pronunciamiento, denominado “Declaración de sacerdotes de ONIS sobre la reforma agraria”.

Según el secretario general de esta organización sacerdotal, el padre Jorge Álvarez Calderón, una semana antes de la promulgación de la ley, los líderes de ONIS recibieron una información secreta sobre el nuevo decreto de la reforma agraria, por medio de amigos que tenían altos puestos en el gobierno. Los sacerdotes conocían la presión de los terratenientes y los agroexportadores poderosos hacia el gobierno militar y la tensión dentro del gabinete entre los generales conservadores y los reformistas en cuanto al grado del cambio de la reforma agraria. Entonces los sacerdotes radicales decidieron hacer una declaración antes de la promulgación de la ley, puesto que ellos sabían que después de la promulgación, les quedarían sólo una manera de criticar el decreto. La ONIS intentó influir en el contenido del decreto, dio el apoyo a los grupos reformistas que recibían presiones de los grandes terratenientes y de los militares conservadores que se encontraban dentro del gobierno. Debido a que la opinión de la Iglesia y de los sacerdotes tenían los pesos morales y políticos en la sociedad peruana<sup>224</sup>.

Los firmantes de la declaración describieron sobre la inadecuación de la estructura existente de agro y la situación de los campesinos marginados en el proceso de desarrollo. Exigieron la corrección de graves defectos de la Ley 15037 del régimen anterior y la distribución racional por medio de las unidades de administración conjunta o colectiva. Asimismo, enfatizaron la participación de los campesinos en los caminos de una reestructuración de la vida nacional y la necesidad de verdaderas movilizaciones organizadas por estos como auténticos gestores de la revolución. De modo igual,

---

<sup>224</sup> Cf. Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor, 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.



pidieron al gobierno una asistencia especial para los campesinos ya que el Estado no les había brindado la oportunidad de capacitarse<sup>225</sup>.

Ante todo, la declaración de la ONIS manifestó su opinión a favor de la confiscación de las tierras del siguiente modo:

Los fines de la reforma agraria y la insostenible situación de secular injusticia en que viven las mayorías nacionales, autorizan éticamente no sólo formas de expropiación más radicales que las previstas en la legislación actual, sino la confiscación de bienes y derechos en el cambio de los regímenes de propiedad que dicha reforma implica<sup>226</sup>.

Esto significaba que no había indemnización ya que los terratenientes y los agroexportadores habían sido beneficiados durante mucho tiempo por los regímenes anteriores. La diferencia en el contenido de los documentos de la ONIS con los de gobierno fueron los siguientes: la organización enfatizó más en la "concientización" y en la participación de los campesinos como agente de su propio destino y de su liberación. Para los sacerdotes, la meta principal de la reforma agraria no fue el incremento de producción o la eficiencia agrícola, sino la liberación y la promoción de los campesinos<sup>227</sup>.

Respecto a la reforma agraria, la postura de la ONIS fue más radical que la del gobierno de Velasco. Una de las acusaciones hacia el grupo por parte de los oponentes de la reforma fue que siendo sacerdotes, los involucraba en la promoción de la reforma y

---

<sup>225</sup> Cf. ONIS, *Declaraciones de la ONIS*. Servicio Documentación de Bartolomé de Las Casas (Documento mimeografiado), Lima, 1977. p. 7-10.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>227</sup> Cf. Tomas James Maloney, *op. cit.*, p. 230.

la política. Por consiguiente, los grupos conservadores y las clases dominantes empezaron a desconfiar de los sacerdotes de ONIS.

Por su parte, al justificar la promulgación de la ley de reforma agraria, el presidente Velasco Alvarado citó textualmente la declaración de la ONIS en su discurso ante la televisión:

Lo que importa es que se cumpla la transformación social y económica de nuestro país para hacer de él una nación libre, justa y soberana. Desde este punto de vista, se debe recordar la posición de los hombres de la Iglesia. En una reciente declaración de los Sacerdotes de ONIS, se señala la imperativa urgencia de una genuina reforma agraria en el Perú y se sostiene que «en una concepción cristiana del hombre y del mundo, los bienes de la tierra se ordenan a todos los hombres, para permitirles la realización de su vocación y destino». No estamos solos. En la obra de reforma agraria tendremos a nuestro lado a los campesinos, a los obreros, a los estudiantes y a la inmensa mayoría de los intelectuales, sacerdotes, industriales y profesionales del Perú<sup>228</sup>.

Dos días después de la publicación del decreto, el cardenal Landázuri expidió una corta comunicación a favor de la reforma agraria y el día 18 de julio del mismo año, el episcopado peruano expresó su bendición a esta reforma; aun cuando al aplicar la ley, la Iglesia también recibiera un perjuicio. En este aspecto, el 4 de octubre de 1969, la ONIS se expresó a favor de la aplicación radical y decisiva incluso el ámbito eclesiástico al afirmar que: “las propiedades agrarias de diócesis y congregaciones religiosas no deben ser exceptuadas de manera alguna, de la reforma agraria”<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> Juan Velasco Alvarado, *La voz de la revolución peruana, Discursos del presidente de la República, general de división*. 1 Vols, Ed. Ausonia, Lima, 1972. p. 54.

<sup>229</sup> *NADOC*, 96, 15 de octubre de 1969. p. 2.

### 3.2.3. El contenido de la reforma agraria y su aplicación

En la ley de reforma agraria, el GRFA definió dicha reforma y declaró su meta principal:

La reforma agraria es un proceso integral y un instrumento de transformación de la estructura agraria del país, destinado a sustituir los regímenes del latifundio y minifundio por un sistema justo de propiedad, tenencia y explotación de la tierra, que contribuya al desarrollo social y económico de la Nación, mediante la creación de un ordenamiento agrario que garantice la justicia social en el campo y aumente la producción y la productividad del sector agropecuario, elevando y asegurando los ingresos de los campesinos para que la tierra constituya, para el hombre que la trabaja, base de su estabilidad económica, fundamento de su bienestar y garantía de su dignidad y libertad<sup>230</sup>.

Para el gobierno, los objetos generales de la política agraria fueron los siguientes: incorporar a la población rural a la vida económica del país e incentivar la participación campesina en la vida política del país, lo cual significaba incrementar sustancialmente el nivel de ingreso rural; crear condiciones de mercado estable; reducir el subempleo rural; promover la organización y movilización campesinas<sup>231</sup>.

Aunque el gobierno militar pretendió destruir el sistema de latifundio y minifundio en el agro peruano, esto no significó la anulación del derecho de propiedad privada. En este sentido, la política agraria del gobierno velasquista no se orientó a la nacionalización ni a la socialización de la tierra, sino que constituía una compra-venta forzada entre los antiguos terratenientes y los nuevos propietarios campesinos<sup>232</sup>. En otras palabras, los militares se esforzaron para crear una gran variedad de tipos de

---

<sup>230</sup> Norberto Cercoleso, *Perú o el nacimiento del sistema latinoamericano*. Ed. Galerna, Buenos Aires, 1971. p. 291; Cf. Velasco Alvarado, *op. cit.*, p. 43-55.

<sup>231</sup> Cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 98.

<sup>232</sup> José Matos Mar, *op. cit.*, 1980, p. 121.

producción cooperativa. Para la realización de esta reforma, lo más importante fue la creación de cooperativas de producción en el país: por un lado en la sierra las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS) como empresas formadas sobre la base de las anteriores haciendas privadas; y por otro, en la costa la Cooperativa Agrarias de Producción (CAP) como una modalidad asociativa con carácter de persona jurídica más desarrollada y representativa.

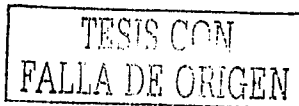
Asimismo, el gobierno pretendió usar la ley de reforma agraria como instrumento estimulador del proceso de industrialización. Después de la aplicación de la ley, el presidente Velasco intentó canalizar la inversión industrial con el capital nacional acumulado a través de la transformación de sistema agrario tradicional; es decir, buscaba la transferencia de capitales agrarios al sector industrial vía el pago en bonos de las tierras afectadas; estos podían ser invertidos en el sector industrial poniendo el propietario el 50 % en efectivos del capital inicial y el Estado el otro 50 %<sup>233</sup>.

La aplicación de ésta ley se realizó mediante una afectación masiva, rápida y drástica. De modo general, el proceso de la reforma agraria se efectuó a través de la declaración de zona de afectación por el gobierno, luego expropiación y adjudicación de las tierras, por último, la creación de los organismos administrativos y judiciales necesario. Debido a esta ley, se afectaron todos los fundos de más de 30 hectáreas de tierras de cultivo en la sierra y más de 59 hectáreas en la costa<sup>234</sup>.

La mayor afectación fue realizada en la zona de la costa norte, en donde se produce la mayor cantidad de azúcar y algodón. En esta región era más avanzado el

<sup>233</sup> Cf. *Páginas*, 46, 15 de agosto de 1974. p. 21-22.

<sup>234</sup> E. V. K. FitzGerald, *op. cit.*, p. 151.



proceso de desarrollo capitalista y sus tierras era más fértiles y rentables. El gobierno militar, cuando tomó las instalaciones azucareras enfrentó poca resistencia de los agroexportadores y los sindicatos obreros de filiación aprista. De modo relativo, la afectación en la zona de sierra llevó un ritmo más lento, puesto que esta zona era desvinculada del resto del país y la situación geográfica obstaculizaba su aplicación. La mayoría de los grandes terratenientes mostró una actitud opositora ante la reforma agraria; sin embargo, tampoco hubo confrontaciones abiertas en esta zona.

Es importante destacar que esta ley no estipulaba la confiscación de los latifundistas, disposición que hubiera causado la ira profunda de los mismos, sino que establecía la expropiación con el pago de una recompensa justa por medio de indemnizaciones inmediatas en efectivo y en bonos de acciones en diversas industrias en el país<sup>235</sup>. Parte del pago de las tierras y bienes expropiados podía hacerse en efectivo y el restante en bonos de la deuda agraria. El del ganado, en cambio, debería pagarse en efectivo. Los bonos, de tres tipos, A, B y C, redituaban intereses de 6, 5 y 4 % anual, respectivamente, redimibles en plazos de 20, 25 y 30 años<sup>236</sup>. Según Alfonso Chirinos Almanza, al mes de marzo de 1975 se expropió un total de 7,873 fundos, lo que dio un total de 6,664,308 hectáreas expropiadas con un total de costo para el Estado de 12,131,576,343.00 Soles, lo que pagó por el Estado en efectivo un 26 % y en bonos, de acuerdo a los tres tipos existentes, un total aproximado de 74 %<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> Cf. Susana Mendoza Hernández, *op. cit.*, 2002. p. 164. Según Matos Mar, "la ley fijó tres criterios para los efectos de valorización de la tierra. En las propiedades explotadas directamente se reconocía el auto evaluación formulado por el propietario para efectos tributarios, monto que casi siempre estuvo por debajo del valor real" José Matos Mar, *op. cit.*, 1980. p. 121.

<sup>236</sup> Cf. Norberto Ceresole, *op. cit.*, p. 343; José Matos Mar, *op. cit.*, 1980. p. 121.

<sup>237</sup> Ernst J. Kerbusch, *op. cit.*, p. 17.

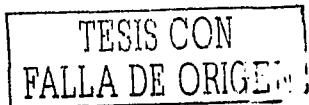
### 3.2.4. La crítica de la ONIS durante la aplicación de la reforma agraria

Alrededor de 30 miembros de la ONIS trabajaron en el sector campesino tanto en la región andina como en la costa. Ellos detectaron las ambigüedades en el proceso de la aplicación y ciertos defectos de la reforma agraria tal es el caso en, las decisiones de los organismos que aplicaban las reformas hacia el gobierno; el reemplazo del viejo patrón para los nuevos funcionarios ejecutores del proceso; la aplicación de la entrega de la tierra sólo campesinos establecidos provocó nuevas injusticias para los eventuales. Además, dichos miembros consideraban que existían otros problemas fundamentales como: la emigración campesina, falta de organización global, desconfianza y falta de unión entre ellos, carencia e inactividad de organización sindical, endurecimiento de las actitud represiva contra todas las organizaciones espontáneas, falta de integración y planificación de la reforma agraria, así como el analfabetismo, la mentalidad pasiva y dependiente y el papel que desempeñó SINAMOS de forma negativa<sup>238</sup>.

Ante estos desafíos, la ONIS pretendía jugar un cierto papel; incentivar y apoyar una reflexión crítica, ayudar a establecer una relación entre las personas y organizaciones que luchaban por la liberación. Este grupo evitó a encabezar movimientos campesinos, en vez de esto, prefirió usar una estrategia para despertar la conciencia de clase y de realidad opresora entre los campesinos. Como sacerdotes, los

---

<sup>238</sup> ONIS, *Documento...*, p. 13-15.



miembros de dicha agrupación expresaron su solidaridad con este sector vulnerable, por medio de las declaraciones.

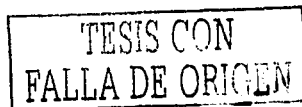
Durante la implementación de la ley, sucedieron varias huelgas por salarios y las desigualdades de ingreso entre profesionales y obreros. Además, a lo largo de todo el proceso hubo enfrentamientos entre los trabajadores y funcionarios de gobierno inclusive los dirigentes de la cooperativa que buscaban sus propios beneficios; sobre todo, desde 1973 la intervención militar fue frecuente. En julio de 1974, ocurrió la invasión de la tierra por parte de los campesinos marginados de los beneficios de la reforma agraria en Andahuay, en Departamento de Apurímac; varios miles de campesinos sin tierras se tomaron 12 haciendas de dicha zona. Debido a la tardanza de la aplicación en la sierra, también ocurrieron las movilizaciones de los campesinos en otras regiones: Cajamarca, Ancash, Pasco, Junín, Apurímac y algo en el propio Cuzco y Puno.

Ante estas situaciones, el 16 de octubre de 1974, el grupo sacerdotal ONIS expresó su apoyo a los campesinos y condenó las medidas represivas y de violencias en contra los explotados; acusó de complicidad a ciertos funcionarios del Estado con los terratenientes y los enemigos tradicionales de todo cambio. Según la convicción de los miembros de la ONIS, con represión y detenciones de dirigentes no se construye una sociedad nueva<sup>239</sup>. También, el 8 de enero de 1975 la ONIS emitió un comunicado, en el cual expresó su solidaridad con los campesinos y sus dirigentes, pidiendo la unidad y la construcción del poder propio que es instrumento indispensable de su plena liberación<sup>240</sup>.

---

<sup>239</sup> ONIS, *Declaraciones...*, p. 40.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 47.



Por su parte, los presbíteros participaron en los cursos de reforma agraria para sacerdotes, organizados y auspiciado por la CEAS y el Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo. En estos cursos trataron los temas específicos, entre ellos el papel de la Iglesia en la reforma agraria. En cuanto al rol, el padre Ricardo Antoncich subrayó el compromiso de los sacerdotes en el proceso de la liberación del hombre<sup>241</sup>.

Para el 24 de junio de 1976 se cumplía el séptimo aniversario de la promulgación del Decreto 17716, fecha prevista por el régimen para culminar el proceso de afectaciones de tierras con destino a la reforma agraria. La meta anunciada desde un principio debía ser de 10 millones de hectáreas y la población potencialmente beneficiada alcanzaría un máximo de 400,000 familias. Pero las tierras expropiadas hasta ese momento comprendían 7,200,000 hectáreas y la transferencia de tierras adjudicadas es de 6,905,197 hectáreas. En octubre de 1975, con una población económicamente rural de 2,178,036 personas, la reforma agraria había beneficiado sólo a 250,000 familias, aproximadamente el 11.5 % de la población rural<sup>242</sup>.

El resultado fue muy distinto al del planteamiento inicial: los beneficios de la reforma se concentraron en la zona moderna de la costa, dejando a las zonas tradicionales de la sierra; el 30 % de la población agrícola económicamente activa estaba subempleada; el pago de la deuda agraria fue de un alto costo para el campesinado beneficiado; la crisis económica que venía dándose desde el 1973 en el país elevó

---

<sup>241</sup> *Noticias*, 7 de mayo de 1970, p. 1.

<sup>242</sup> Cf. Susana Mendoza Hernández, *op. cit.*, 2002, p. 171.



enormemente los precios de los insumos agrícolas, mientras que los precios agrícolas estaban congelados<sup>243</sup>.

En efecto, la reforma agraria implementada por los militares evidenció varios defectos; la aplicación se hizo desde arriba, procurando reducir la conciencia de clase y debilitar la organización autónoma; asimismo, estaba ausente una política de inversión que hubiera garantizado el aumento de la productividad y la creación de nuevos empleados. Sin embargo, su efecto positivo de la aplicación de la reforma fue la destrucción de las bases socioeconómicas de la oligarquía agroexportadora y de gran parte de los terratenientes regionales. En este sentido la reforma agraria parecía haber sido más político que económico.

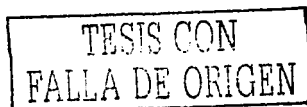
### **3.3. La reforma industrial y la ONIS**

#### **3.3.1. El plan de la reforma industrial del gobierno de Velasco**

Antes de formar el GRFA, los militares reformistas estaban conciente de que en la estructura tradicional de la industria peruana, no había posibilidad de salir de la dominación interna, de la dependencia externa y de subdesarrollo. Reconocían que la economía peruana, particularmente su sector industrial, padecía un elevado grado de dependencia respecto del comercio exterior y un bajo nivel de ingreso *per cápita*. Por lo tanto, el gobierno decidió promover una nueva política de transformación de la

---

<sup>243</sup> Cf. *Páginas*, 46, 15 de agosto de 1974. p. 25-27.



estructura empresarial y de la industrialización durante las décadas de los sesenta. Durante esta década no existió ninguna política de planificación de la industria en el país, sino que tanto la inversión del capital nacional como la del capital extranjero se efectuaban en los rubros de la economía que eran más productivos en el momento, con lo cual no se llegó a fomentar la creación y expansión de las industrias más relevantes para el contexto socioeconómico de Perú<sup>244</sup>.

De acuerdo al “Plan del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada” publicado el 30 de julio de 1974 y los informes de la Comisión Económica para América Latina, la industria peruana de los años sesenta mostraba su vulnerabilidad por la estructura tradicional para lograr una mayor industrialización autónoma y permanente, por las siguientes razones: una actividad industrial incipiente dedicada principalmente a la producción de bienes no esenciales, no competitiva, basada en las desmedidas exoneraciones y excepciones que favorecen a reducidos grupos de poder económico, además dependiente de los grandes consorcios extranjeros y con un régimen de tratamiento de capitales contrario a los intereses del país<sup>245</sup>.

Por dicha razón, cuando los líderes militares planteaban una transformación fundamental del país, la reforma de la empresa se convirtió en uno de sus objetivos centrales. Según el “Plan de Gobierno (Plan Inca)”, el objetivo fundamental de la reforma industrial fue promover: “Un desarrollo industrial permanente y autosostenido, que contribuya a la efectiva independencia económica y al desarrollo socio-económico

---

<sup>244</sup> Cf. Susana Mendoza Hernández, *op. cit.*, 2002. p. 187.

<sup>245</sup> Ernst Kerbush, *op. cit.*, p. 167.

del Perú<sup>246</sup>. Para lograr este objetivo los militares subrayaron el papel activo del Estado en la economía como fundamental, no sólo regulador y promotor sino también protagonista en la inversión directa en el proceso de la industrialización y en la formación de las empresas estatales y mixtas. Por medio de este papel el Estado buscaba eliminar la dependencia y la desnacionalización de la industria.

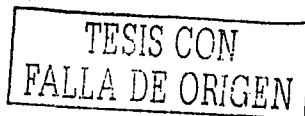
El gobierno estableció una estructura empresarial que otorgaba al trabajador una participación en la gestión, utilidad y propiedad de la empresa, transformando la tradicional estructura empresarial que concedía al capital, el rol principal en el proceso productivo, subestimando el factor trabajo. Esta situación generó una injusta distribución de la riqueza, puesto que el trabajador fue considerado como un simple asalariado sin acceso a otros niveles empresariales.

### 3.3.2. La crítica de la ONIS ante la reforma industrial

En 1970, el presidente Velasco Alvarado promulgó dos leyes polémicas en el ámbito industrial: la "Ley General de Industrias" (el Decreto-Ley N° 18350, promulgado el 27 de julio), la "Ley de Comunidad Industrial" (el Decreto-Ley N° 18384, promulgado el 1 de septiembre). Dicha promulgación de la ley se ubicó dentro del plan económicos global del gobierno militar. A través de estas leyes, el GRFA intentó efectuar una reforma profunda de la empresa capitalista al modificar de manera sustantiva las relaciones tradicionales de propiedad y producción.

---

<sup>246</sup> *Ibid.*



Entre otras cosas, la ley de industria estableció, en primer lugar, el control estatal de la industria básica considerada de primera prioridad, asegurando la función rectora del Estado en el proceso de industrialización del país. Obligó a crear una nueva entidad, aporte enteramente original del pensamiento revolucionario de Perú, denominada Comunidad Industrial, que como persona jurídica representa a los trabajadores ante la empresa y estaba integrada por empleados que trabajaban tiempo completo en ella. Los componentes básicos de dicha entidad fueron tres: participación en las utilidades, en la propiedad y en la gestión de la empresa.

Para formar una comunidad industrial, se requería de más de 6 empleados de tiempo completo o más de un millones de soles de ventas brutas. Y esta ley obligaba a las compañías internacionales a firmar un contrato con el Estado para que no rebasara las "ganancias razonables" que fijó el gobierno.

Por supuesto muchos factores políticos, sociales y económicos, manifestaron su rechazo ante las promulgaciones de los nuevos decretos-leyes: en particular los empresarios. Ellos lanzaron duras campañas contra esta ley por medio de la Sociedad Nacional Industrial y sus medios de comunicación. Argumentaron que a través de la doctrina tradicional de la Iglesia, el derecho de propiedad como derecho divino.

El tema central de debate público fue la propiedad privada. Respecto a esto, el cardenal de Lima, Landázuri quién desmintió la existencia de un derecho divino a la propiedad, al contrario, señaló que Jesucristo ordenó repartir los bienes entre los pobres<sup>247</sup>. Además, el día 9 de julio de 1970, unos 3 semanas antes de la publicación de la ley general de industria, el episcopado peruano emitió un mensaje ante el sismo que

<sup>247</sup> Cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 116.

ocurió el día 31 de mayo. En este mensaje, para buscar un orden social más justo, los obispos pidieron revisión de los sistemas de propiedad que generaron la miseria de tantos seres humanos<sup>248</sup>.

Ante la resistencia de los grupos dominantes, el grupo sacerdotal ONIS mostró su postura más radical, en la declaración emitida en mayo de 1970, titulada "El presente de la transformación nacional", donde se expresaba lo siguiente:

(...) es urgente quebrar las fuertes resistencias de los grupos dominantes, que ponen su capacidad técnica y su poder económico y político al servicio de sus propios intereses y del imperialismo internacional del dinero. Son ellos los responsables de la evasión de capitales, de la desviación interesada de los créditos bancarios, de la campaña de desprestigio en el extranjero, del consecuente retraimiento de las inversiones. Ahora que se ha empezado a frenar estos excesos, propios del comportamiento capitalista, es imprescindible seguir hasta la transformación de las bases mismas del sistema<sup>249</sup>.

Tres semanas después de la publicación del mensaje de los obispos peruanos, los grupos cristianos como la UNEC, la JOC, la JEC, etc., encabezado por la ONIS-Trujillo emitieron un mensaje llamado "El sismo del 31 y conciencia cristiana". Ahí estas organizaciones insistieron en que ningún cambio sería posible sin la real y efectiva participación popular. Y exigieron el cambio radical de las actuales estructuras y declararon que: "dentro del actual sistema capitalista, América Latina, no tiene ninguna esperanza de escapar del subdesarrollo"<sup>250</sup>.

En julio del mismo año, antes de la promulgación de la ley, la ONIS emitió una declaración en el diario limeño *Expreso*, denominado "No construyamos la injusticia". En este documento se hizo un llamado para la creación de una nueva sociedad, se

<sup>248</sup> Cf. Episcopado peruano, *Declaraciones y mensajes a partir del sismo*. CEP. Lima, 1970. p. 11.

<sup>249</sup> ONIS, *Declaraciones...*, p. 12.

<sup>250</sup> Cf. *Oiga*, 24 de julio de 1970. p. 28. Cf. Episcopado peruano, *op. cit.*, 1970. p. 15.

propuso lograr una participación más justa de todos los peruanos en la distribución de los bienes económicos respecto a la propiedad. También se manifestó la necesidad de la participación de los trabajadores en la propiedad, como en la dirección de las empresas. Ante la legislación inminente de la reforma industrial, la exigencia central de la ONIS fue la participación social y económica de las masas populares como objetivo mismo, y la prueba de una auténtica revolución<sup>251</sup>. Los sacerdotes de la ONIS reclamaron un cambio profundo en las soluciones directas y radicales del modelo de propiedad.

Después de la publicación de la ley, de inmediato los obispos y el clero peruano mostraron su apoyo; en particular, el obispo Bambarén y el cardenal Landázuri. No obstante, la reacción de la ONIS fue distinta con otros sectores de la Iglesia. Los sacerdotes radicales reconocieron el esfuerzo del GRFA, para realizar un cambio favorable para el país, pero en esta ocasión fueron más críticos. El día 15 de agosto de 1970, dos semanas después de la promulgación, la ONIS emitió una declaración denominada "Propiedad Privada y Nueva Sociedad". En la cual mostró su postura ante la propiedad privada al decir:

La conservación de la propiedad privada de los medios de producción no es lo que caracteriza a una sociedad humana, libre y justa. El mensaje cristiano afirma que los bienes económicos son de todos y para todos. La propiedad debe subordinarse a fines superiores. El interés social es más importante que el interés individual, pues sólo la socialización permite una auténtica personalización<sup>252</sup>.

Respecto a la relación entre el trabajo y el capital, la ONIS reconoció al trabajo humano como la fuente de creación de los bienes económicos y de realización personal del

<sup>251</sup> Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 13-16.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 18.



hombre; y el capital como fruto del trabajo, no era propiedad de unos pocos sino de todos. Criticó la ley de la siguiente manera:

(...) la Ley General de Industrias elimina la propiedad privada y establece, en su lugar, la propiedad social. Pero, esto no es cierto. En realidad, la Ley busca controlar y extender la propiedad privada. Trata de controlarla de dos maneras: a) aumentado la propiedad estatal, para que determinadas industrias fundamentales sirvan mejor al desarrollo socio-económico; b) regulando la libre empresa<sup>253</sup>.

La ONIS insistió en que a través de la vía capitalista no podría surgir un nuevo hombre ni una nueva sociedad, ya que los móviles inherentes a todo tipo de capitalismo son el lucro privado y la propiedad privada para el lucro.

Por medio de dicha declaración, los sacerdotes de esta organización señalaron junto con el PDC, la insuficiencia y la falta de la radicalidad de la ley para lograr el genuino y profundo cambio estructura, esperaban alcanzar el sistema de propiedad social para sustituir un modelo dominante de propiedad privada.

### 3.3.3. El significado de la reforma industrial

Durante todo el proceso de la aplicación de la ley, los empresarios obstaculizaron su avance, para que no alcanzara el 50 % de la propiedad empresarial, de las siguientes maneras: a) inconveniente sobre capitalización de las empresas; b) disminución de la productividad, por el mantenimiento de una cada vez mayor capacidad ociosa; c) presión sobre la balanza comercial por la importación de bienes de capital innecesarios; d)

---

<sup>253</sup> *Ibid.*



disminución de la tasa de empleo en el sector industrial<sup>254</sup>. Además, para limitar la participación real de los delegados comuneros en el directorio, alteraron los balances de las compañías a fin de mostrar un saldo negativo en las ganancias y promovieron sesiones de directorio “en inglés” para que el director comunero no entendiera los asuntos que se discutan. Según la conclusión del empresariado industrial, la aplicación de la ley fracasó, ya que la comunidad industrial no contribuyó a solucionar el problema del desempleo ni el nivel económico de los trabajadores ni aumentar la inversión y garantizar la paz social<sup>255</sup>.

Después de la aplicación de la ley, el número total de comuneros alcanzó a 195,532 en 3,352 comunidades hasta el 31 de diciembre de 1973. En marzo de 1975 las comunidades llegaron a ser 3,535 y los comuneros industriales 199,067. A mediados de 1975, de más de 3,500 comunidades industriales reconocidas, apenas unas 12 habían logrado obtener el 50 % del capital de sus empresas o estaban próximas a obtenerlo<sup>256</sup>.

### **3.3.4. El movimiento laboral y la ONIS**

Aunque es importante el estudio sobre movimientos laborales para entender el proceso revolucionario en la época del régimen militar, no profundizaré en este tema por limitado espacio y tiempo de mi investigación. Además, el objeto central de mi trabajo no es el movimiento laboral, sino el grupo sacerdotal ONIS. Sólo señalaré brevemente los incidentes relacionados con dicho grupo.

---

<sup>254</sup> José Deniz, *op. cit.*, p. 127.

<sup>255</sup> Cf. *Ibid.*, p. 125.

<sup>256</sup> Cf. *Ibid.*, p. 124-125.



A nivel obrero, la crisis económica de 1967 dio las condiciones para que finalmente se lograra organizar la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP). En 1968, las federaciones independientes como la de pescadores y la de mineros encontraron también caminos de mayor autonomía. Durante éstos tiempos, el movimiento obrero maduró como organización y logro ubicar sus intereses. En el período del 1970-1975 se observó una nueva vitalidad a nivel sindical, por medio del movimiento huelguístico. Además, por las reformas, como la comunidad industrial, favorecieron hasta cierto punto este nuevo desarrollo de la clase obrera.

Ante la creciente lucha de los obreros la Iglesia en particular, así como, el sector de los grupos radicales manifestó su apoyo a la causa. Tal fue el caso por ejemplo, en Lima, de sindicatos como el de Tesoro (confecciones), Fénix (galletas) y Mayórica Nacional que, ante la amenaza del despido masivo, tomaron la iniciativa de ocupar templos como medio de publicitar su causa. En este periodo, la ocupación de los templos fue muy común para llamar la atención de la opinión pública.

El 1° de abril de 1969, cuando los obreros de Industrias Metalúrgicas Triumph ocuparon la catedral de Trujillo, los sacerdotes de ONIS-Norte reaccionaron criticando dicha empresa, por no reconocer los derechos de los trabajadores. Asimismo, ante los problemas laborales, como el caso de Tesoro, Fénix y Mayórica Nacional, la ONIS protestó de forma enérgica el 22 de enero de 1970, por la injusticia social realizada por parte de los empresarios y la clase dominante respecto al despido de los obreros. Además de las injustificadas declaraciones de quiebra, los silencios de los medios de comunicación, la presión ejercida sobre las autoridades laborales, la retracción de

inversiones y el éxodo de capitales<sup>257</sup>. Acusó a las estructuras de la sociedad capitalista de ser el fondo del problema laboral, puesto que dicha sociedad persigue el lucro y comercializa el trabajo humano.

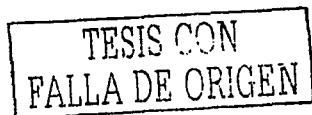
También el 12 de noviembre de 1971, con relación a la huelga minera y a los sucesos de la Mina Cobriza, la ONIS hizo una declaración que condenaba la violenta acción policial que condujo a la muerte de cinco trabajadores. Exigió la libertad de los trabajadores detenidos y rechazó las medidas represivas y violentas para debilitar sindicatos. Manifestó su solidaridad en la lucha para la justicia social<sup>258</sup>. De la misma manera, ante la huelga de hambre de los obreros del sindicato de Construcción Civil de Marcona, dicha agrupación exigió la reivindicación elemental de los derechos del trabajador.

La ONIS percibió que entre los trabajadores no había suficiente conciencia de clase ni solidaridad con la lucha obrero-industrial, minera, pesquera y campesina. Por lo tanto, en el nivel parroquial, esta organización asumió su tarea de impulsar una toma de conciencia entre los trabajadores sobre sus realidades trágicas. Consideraba que la concientización de los trabajadores ofrecería las bases para la organización política, con el fin de defender los intereses del sector obrero y posteriormente llevar a cabo una decisión favorable en el nivel político<sup>259</sup>. Cada sacerdote perteneciente a la ONIS, desde su parroquia tenía por responsabilidad acercarse a los trabajadores a través de la homilía, la educación religiosa, y las actividades que al rededor del culto se generaban. Esto permitió un contacto directo entre los sacerdotes y obreros. Los sacerdotes escuchaban

<sup>257</sup> ONIS, *Declaraciones...*, p. 11.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>259</sup> Cf. ONIS, *Documento...*, p. 17.



las necesidades de cada obrero, en una acción hormiga poco a poco se buscaba un mayor contacto entre los sindicatos y la Iglesia.

Durante este periodo, la mayoría de los sindicatos fueron dirigidos por la izquierda, por lo tanto, el apoyo a los sindicatos de la ONIS recibió la crítica de los sectores de derecha. Además, la crítica severa al sistema capitalista y a la propiedad privada por parte de los sacerdotes de dicho grupo causó la confusión y la división en el ámbito de la Iglesia.

### **3.4. La reforma educativa y la ONIS**

#### **3.4.1. La situación de la educación prerrevolucionaria**

Los problemas fundamentales de Perú tradicional derivaban de su condición estructural de país subdesarrollo y dependiente. La distribución de la propiedad y del poder causaban hondos desequilibrios en la sociedad, los cuales originaron indeseables fenómenos de concentración y de marginación que tornaban indispensables la participación de todos en el disfrute de los bienes y el uso de los servicios generados por el conjunto de la sociedad. Ante esta doble condición de subdesarrollo y dependencia del país, se ven afectada todos sistemas institucionales, incluyendo el educativo.

En la estructura educativa se reflejó la esencia y naturaleza del sistema tradicional. La función de dichos sistemas en Perú prerrevolucionario fue justificar y respaldar el ordenamiento establecido y beneficiar a una minoría privilegiada. Según el criterio del "Plan de Gobierno", este sistema educativo fue orientado intencionalmente

para mantener en la ignorancia a las grandes mayorías con fines de explotación<sup>260</sup>. Además, los lazos de dominación y dependencia generalizada en la sociedad y cultura de este país desempeñaron el papel fundamental por que condicionaban la imposibilidad de superar el subdesarrollo<sup>261</sup>.

El sistema educativo peruano mostró sus deficiencias en todos los niveles: aumentos espectaculares de la población estudiantil; promedio de escolaridad inferior a los tres años; altos índice de analfabetismo; enseñanza academicista, autoritaria y desconectada de la realidad<sup>262</sup>. Asimismo, la estructura educativa no aportaba una transformación real a las necesidades del "desarrollo" del país, ya que la educación estaba desligada a la visión económica, es decir, estaba marginada del sistema capitalista.

#### 3.4.2. El contenido de la reforma educativa

El GRFA inició el proceso de transformación educativa, formando a los miembros de la Comisión de Reforma Educativa en 1970. En esta Comisión se concentraban los destacados especialistas peruanos en el área de la educación encabezando por Emilio Barrantes, Augusto Salazar Bondy, Walter Peñalosa, Carlos Delgado, Fernando Romero, Carlos Castillo Ríos, etc. En agosto del mismo año, el gobierno publicó un documento de 200 páginas denominado "Reforma de la Educación Peruana: Informe General". Tras

<sup>260</sup> Ernst Kerbusch, *op. cit.*, p. 175.

<sup>261</sup> En cuanto a la cultura dependiente de Augusto Salazar Bondy, Cf. "Dependencia y cultura", en José Matos Mar (coord.), *El Perú actual*. UNAM, México, 1970. p. 119-128.

<sup>262</sup> José Deniz, *op. cit.*, p. 191.

la publicación de dicho informe se dan los debates abiertos y los estudios técnicos durante dos años. Finalmente el marzo de 1972, el GRFA promulgó la "Ley General de Educación" (Decreto-Ley 19326), la cual estableció las bases para la reforma de la educación.

Frente al escenario que las reformas promovidas por los militares en el ámbito económico, la educación se concebía como un instrumento que impulsaría las transformaciones en la base del país y constituiría parte de la política nacional de desarrollo. Por lo tanto, en 1970 el presidente Velasco Alvarado, subrayó la importancia de la reforma educativa al decir que: "(...) sin una transformación efectiva y profunda de la educación peruana es imposible garantizar el éxito y continuidad de las otras reformas estructurales (...)"><sup>263</sup> y firmó que su apoyo a la reforma educacional era total y que ésta era más importante que la reforma agraria<sup>264</sup>.

En la publicación de la ley el ministro de Educación de este país manifestó, los ideales y objetivos que persigue el GRFA:

La educación constituye una pieza esencial en el proceso de transformación social y parte integrante de la política global de cambio estructural que está llevando a cabo el gobierno revolucionario de las fuerzas armadas. Cumple a la educación la más alta y trascendental tarea de nuestro tiempo liberar al hombre. Esta liberación no es una acción abstracta y evasiva: es una acción concreta y comprometida, sobre todo con los más pobres, que son también los que sufren todo el peso de la opresión<sup>265</sup>.

La reforma educativa se enfocó hacia el proceso global e indisolublemente de la transformación estructural de la sociedad peruana. Subrayó la responsabilidad de la tarea

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Ojeda*, 364, 6 de marzo de 1970, p. 31.

<sup>265</sup> Ma. Esther Schumacher García, *El Perú contemporáneo*. SEP 70, México, 1972, p. 66.



educativa por parte de la totalidad de la sociedad, superando la tradicional concepción que limitaba la educación a un rito escolar. Se consagró la función que le toca al Estado en la planificación, dirección y promoción del proceso educativo con la participación de la comunidad. Se reconoció el papel primario y decisivo de la familia como educadora. De igual modo, enfocó la orientación de la educación hacia el trabajo considerado como medio para lograr la plena realización del hombre. En particular, planteó satisfacer la demanda de la necesidad de una educación técnica. Se puso énfasis en la formación integral de la persona humana orientándola al surgimiento de un nuevo hombre plenamente participante en una sociedad justa, libre y solidaria<sup>266</sup>.

La característica de la filosofía de la reforma educativa peruana, fue la adaptación de la metodología de pedagogo brasileño, Pablo Freire: la "concientización" y la "liberación". La liberación apareció como un instrumento de emancipación de la cultura de dominación. En resumen, los tres grandes fines que perseguía la reforma educativa peruana fueron los siguientes: a) educación para el trabajo y el desarrollo; b) para la transformación estructural de la sociedad, y c) para la autoafirmación de la independencia de la nación peruana<sup>267</sup>.

En la ley, el gobierno de Velasco planteó en la ley, que el nivel de educación básica debía ser gratuito en todos los centros educativos estatales, aunque en la medida de sus posibilidades se podía contribuir a su sostenimiento por parte de la comunidad. El gobierno militar asumió su responsabilidad de impulsar económicamente el proyecto educativo. Así en 1975, el presupuesto de educación se convirtió en el segundo

---

<sup>266</sup> Cf. *Oiga*, 24 de marzo de 1972. p. 13, 41-42.

<sup>267</sup> Ernst Kerbush, *op. cit.*, p. 103.

presupuesto más alto del Estado. Para el bienio 1973-1974, su presupuesto representó la cuarta parte del presupuesto nacional; durante este período, el sistema educativo sirvió a 4,300,000 alumnos. En 1975, se ven beneficiados 4,500,000 educandos<sup>268</sup>.

La educación privada en el país representaba el 10 % de la primaria, el 28 % de la secundaria, el 35 % de la normal y el 16 % de la superior<sup>269</sup>. Asimismo, el gobierno apoyó la creación de varias organizaciones para realizar los programas educativos, entre ellas se encuentran: el Núcleo Educativo Comunal, el cual funciona como una organización comunal de base para la cooperación y la gestión de los servicios dedicados a la educación. Esta organización de carácter autónomo dentro de un ámbito territorial, incentivó la promoción de la vida comunal.

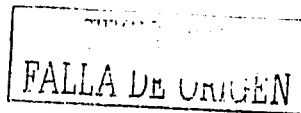
El canal de participación creado por la ley fue, el Consejo Educativo Comunal. En él estaban representados los tres sectores fundamentales: el magisterio, las asociaciones de padres de familia y las organizaciones de base de la comunidad, en una proporción de 40 %, 30 %, 30 %, respectivamente. En los primeros dos años de la reforma, se habían creado en todo el país 480 núcleos que integraron a 750,000 estudiantes de los tres primeros grados de educación básica regular y a 2,194,700 en programas adaptados a la reforma<sup>270</sup>.

En cuanto a la universidad, el gobierno militar permitió su autonomía en los aspectos administrativo, financiero y académico, pero no autorizó el derecho de extra territorialidad en el momento de que ocurrieran motines y desórdenes. Aspectos que estuvieron relacionados con "amenazas para el orden público". La intención del GRFA

<sup>268</sup> José Deniz, *op. cit.*, p. 192.

<sup>269</sup> Guillermo Molina *et al.*, *Detrás del mito de la educación peruana*. DESCO, Lima, 1972, p. 85.

<sup>270</sup> José Deniz, *op. cit.*, p. 192.



era debilitar el protagonismo sociopolítico de los centros de educación superior y “despolitizar” la universidad, ya que los universitarios en general mantuvieron una postura crítica ante el régimen militar<sup>271</sup>.

### 3.4.3. La reforma educativa y la Iglesia

Para la Iglesia católica, la educación ocupa un lugar fundamental en la manera de transferir la fe y de mantener la fidelidad a la Iglesia. Por lo tanto, el cambio en el sistema educativo tocaba directamente el interés de la Iglesia. En Perú, la Iglesia católica satisfacía la demanda de educación privada. Según estadísticas presentadas en el II Congreso de Educadores Católicos, en 1970, la educación impartida por los centros educativos de la Iglesia alcanzó al 8 % del total en el país. Existen 20,588 escuelas en todo el país, de los cuales sólo el 3 % pertenecían a la Iglesia.

Los alumnos de los centros educacionales de la Iglesia alcanzaron el 37.2 % en Lima metropolitana; el 12.7 % en la costa; el 41.6 % en la sierra; y el 8.5 % en la selva. Así mismo la proporción que ocupaban los educadores católicos en el país con respecto al total de profesores es del 2.2 % en primaria; 5.3 % en secundaria común, 0.9 % en secundaria comercial; 4.0 % en secundaria industrial; y 10 % en normal<sup>272</sup>.

En 1970, cuando el GRFA publicó el reporte *Informe General* en donde se muestran las políticas de la reforma educativa peruana, iniciaron las reacciones de los sectores conservadores, las controversias y los debates públicos duraron hasta más de

---

<sup>271</sup> Cf. Susana Mendoza Hernández, *op. cit.*, 2002. p. 268-269.

<sup>272</sup> Cf. *Noticias*, 1 de octubre de 1970. p. 1.



dos años. Los padres de familia de colegios particulares católicos, empezaron a criticar dicho reporte, a través de los diarios limeños. Ellos reprocharon la tendencia del plan, el cual consideraban enfocado al cambio estructural y al desarrollo económico, manifestaron temor ante un cambio técnico-ideológico. Exigieron más énfasis en el valor humanista, moral, de educación religiosa y pidieron más atención de rol de los padres en la educación<sup>273</sup>.

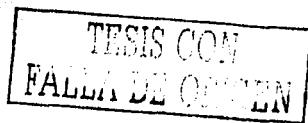
El sector de la izquierda de la Iglesia católica, como la ONIS defendía la reforma educativa. El padre Ricardo Morales, vicepresidente del II Congreso de Educadores Católicos, criticó la postura de los educadores y padres de familia que pensaban sólo en los intereses de su sector, sin considerar cómo sería la alfabetización de los millones de peruanos que no tenían el privilegio de la escuela. En un artículo de *Expreso*, el presbítero Ricardo Morales, manifestó que la ley de reforma educativa, es profundamente humanista y cristiana, no comunista, totalitaria o fascista<sup>274</sup>.

Al principio, entre los obispos peruanos había descontento por algunos contenidos del reporte de la comisión, generándose divisiones entre los prelados por la diferencia de la postura. Por consiguiente, los obispos exigieron que la ley garantizaría la autonomía de la educación particular, la educación religiosa y en concreto la educación cristiana. También, insistieron que el principal objetivo de la educación debía ser el desarrollo de la persona, no el desarrollo económico nacional, aunque hubiera la dimensión económica y política de la educación.

---

<sup>273</sup> Cf. *El Comercio*, 28 de agosto de 1970; Thomas J. Maloney, *op. cit.*, p. 276-77.

<sup>274</sup> Cf. Ricardo Morales, "Humanismo cristiano es fuente de reforma de la educación", en *Expreso*, 22 de septiembre de 1970. p. 16-17.



Ellos vieron en el principio del reporte, el riesgo de “estatismo”, “totalitarismo” y “monopolización de las ideologías por Estado”<sup>275</sup>. No obstante, por medio del debate público y de los sacerdotes que estaban en la comisión, se redujeron las diferencias entre la opinión de la Iglesia y el GRFA.

Al igual que en las ocasiones anteriores en que la Iglesia peruana respaldó plenamente las reformas estructurales como las leyes agraria y de comunidades laborales, la reforma de la educación contó con el explícito aval eclesiástico. En particular, el cardenal Landázuri dio favorable apoyo al afirmar que:

Toda la sociedad debe colaborar en la aplicación de la reforma educativa que demandará muchos años y la cooperación no sólo de los maestros y de los padres de familia sino de toda la sociedad, en un ambiente propicio (...) En líneas generales, diremos que es una ley que corresponde al deseo de formar una sociedad mejor, fundada en el deseo de respetar a la persona humana y en un ambiente de justicia.<sup>276</sup>

#### 3.4.4. La postura de la ONIS ante la reforma educativa

Desde la primera reunión, en marzo de 1968, el grupo sacerdotal ONIS insistía en una reforma educativa adecuada para el desarrollo de Perú, de esta forma planteaba:

En nombre del derecho fundamental de todo hombre a la educación, exhortamos a hacer el mayor esfuerzo para llevar a cabo la reforma integral de nuestro sistema educativo, de modo que responda plenamente a las exigencias del desarrollo integral de la comunidad nacional e internacional. Esta reforma debe proponerse al sacar de las tinieblas del analfabetismo a más de 4 millones de peruanos, a la capacitación, perfeccionamiento y la especialización de los trabajadores adultos, a la orientación del educando hacia las

<sup>275</sup> Cf. *La Prensa*, 25 de septiembre de 1970, p. 8.

<sup>276</sup> *Ojca*, 30 de marzo de 1972, p. 7-8.

profesiones técnicas, al fomento de la investigación científica; a la democratización de la enseñanza y la solidaridad social<sup>277</sup>.

Su lineamiento general de la reforma educativa fue muy similar con la ley promulgada por el GRFA, ya que el gobierno tenía especial interés en superar el rezago educativo, cuantificado en una tasa alta de analfabetismo. Fue así como se esbozó un plan educativo para fortalecer el desarrollo nacional.

La corriente izquierdista de la Iglesia, como la ONIS, reconoció su aporte a los colegios religiosos y a las universidades católicas para el desarrollo nacional, con tal de que no se convirtiera en privilegio de clase, por la aristocracia. Al mismo tiempo, exigió una revisión de la educación religiosa basándose en el criterio de un auténtico sentido de servicio.

En el II Encuentro Nacional de la ONIS, en octubre de 1969 los sacerdotes radicales exigieron a la Iglesia que no se vinculara con el sector oligárquico y dejara la atención preferente a la educación de los sectores privilegiados. Además, ellos enfatizaron la educación de concientización y de solidaridad para crear una mística revolucionaria que ayudara a superar todo individualismo y todo conformismo<sup>278</sup>.

Respecto al tema de la educación religiosa, la ONIS emitió una declaración denominada "A propósito de la educación religiosa" en septiembre de 1971. En este documento, los sacerdotes radicales exhortaron para que la comunidad cristiana no protegiera sus privilegios, especialmente en torno a la polémica de la educación

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, 264, 22 de marzo de 1968. p. 34.

<sup>278</sup> ONIS, *Declaraciones...*, p. 6 y 16.

religiosa. Según ellos, el privilegio distorsionaría la verdadera visión del mensaje cristiano y sus exigencias de autenticidad.

También mencionaron la importancia de la adaptación de los conceptos de post-conciliares sobre el papel de la Iglesia en el mundo: una Iglesia servidora. Pidieron a la comunidad cristiana que se reconociera a la Iglesia como existente dentro de una sociedad pluralista y en proceso de secularización. Enfatizaron el respeto a la libertad religiosa de cada uno. En esta declaración, los sacerdotes recalcaron la fidelidad al Evangelio y la educación de la fe dentro de la vida, más allá de las aulas<sup>279</sup>.

Ante las huelgas magisteriales ocurridas en septiembre de 1971 por la petición de aumento salarial y de prestaciones, las cuales deberían por lo menos hasta igualar en salario los niveles otorgados a los militares, la ONIS tomó una postura ambigua; reconoció la legitimidad del derecho de los maestros como peticiones justas, no obstante, les pidió a los docentes y a los sindicatos evitar el endurecimiento de posiciones, puesto que la falta de presupuesto y la crisis económica limitaba el cumplimiento por parte del gobierno.

La ONIS exigió al GRFA una postura más clara, y pidió diálogo y cordura a ambas partes, tanto de los maestros como del gobierno. Rechazó las medidas de fuerza y la política de coacción. Los presbíteros temían el fracaso de la transformación y el cambio de las estructuras. En las huelgas magisteriales la ONIS criticó al gobierno, pero al mismo tiempo, consideró su situación, aun así, exigió una decisión a favor de los más

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 22-24.

pobres<sup>280</sup>. No obstante, la crisis económica empeoró cada vez más y el magisterio se fue a la huelga, con lo que se agravó la tirante relación con el gobierno de Velasco.

### 3.5. La propiedad social y la ONIS

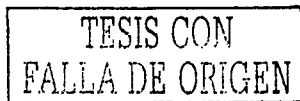
#### 3.5.1. La Ley de Empresa de Propiedad Social

El 1° de mayo de 1974 se promulgó la "Ley de Empresas de Propiedad Social" (el Decreto-Ley 20598), elaborada desde 1971. Esta ley fue la realización del compromiso del GRFA; la línea de su ideología de *ni capitalista ni comunista*. El GRFA inició un proceso de transformación, sustentado a través de sus más altos voceros, la recusación de este sistema capitalista. Para cancelar el capitalismo, propuso la creación de un sector de propiedad social que hubiera de ser la base diferencial entre este proyecto político y los sistemas capitalista y comunista. En cuanto a esto, el presidente Velasco Alvarado aclaró:

Hemos comenzado el desarrollo de un sector de propiedad social, llamado a ser dominante en nuestra futura economía y constituido por empresas de propiedad plena de todos los trabajadores del propio sector; y así hemos dado inicio a la construcción de un sistema económico participatorio, basado en la transferencia del poder a los creadores de riqueza (...). La economía de esa futura sociedad no será, en consecuencia, ni la empresa privada, ni la dominación burocrática y total del Estado sobre el aparato productivo. Esa economía se basará por el contrario en las empresas de propiedad social, dirigidas por quienes en ellas crean la riqueza de todos los peruanos<sup>281</sup>.

<sup>280</sup> Cf. *Ibid.*, p. 20-22, 25.

<sup>281</sup> José Deniz, *op. cit.*, p. 134.



El proyecto de propiedad social, similar al modelo de Kibbutz en Israel y el modelo de Yugoslavia, diseñado primero para ayudar los amplios sectores sociales, en el real acceso al campo de propiedad y al derecho económico. El GRFA planteaba desde su inicio, un sistema económico pluralista basado en un prioritario sector de propiedad social entre las diversas formas de propiedad y un sistema político participativo apoyado en las bases populares para lograr su objetivo final. La construcción de una democracia social de participación plena. Por lo tanto, para el gobierno, la propiedad social fue considerada la revolución peruana misma.

El fundamento de la propiedad social, es valorar al trabajo como fuente de propiedad y como origen del capital. El principio ético es el de la solidaridad, como elemento básico del sistema social, que impone abandonar el lucro como determinante en las acciones económicas. Son lo económico y político, el punto central en el que se considera que el control y la gestión de los medios de producción deben ser ejercidos directamente por los trabajadores. Este consiste en el derecho de que todos los trabajadores participen en la dirección, gestión y tengan los beneficios de la empresa. Por consiguiente, en las nuevas empresas los trabajadores dejan de ser asalariados. A través de dichos principios, el GRFA intentó lograr un verdadero desarrollo y no un mero crecimiento económico.

El artículo 1º de la ley de propiedad social, sintetizó la esencia de esta ley al plantear:

(...) personas jurídicas de derecho social integradas exclusivamente por trabajadores, constituidas dentro del principio de solidaridad, con el objeto de realizar actividades

económicas. Sus características son: participación plena, propiedad social de la empresa, acumulación social y capacitación permanente<sup>282</sup>.

Estas empresas de propiedad social poseen varias características, por ejemplo: la propiedad pertenece al conjunto de trabajadores que laboran en estas empresas, a ninguno de ellos corresponde derecho de propiedad individual, porque el titular de ese derecho es el sector.

Respecto a la acumulación, la parte de excedente se incorpora al patrimonio de la empresa y otra parte va al Fondo Nacional de Propiedad Social, como acumulación social; la capacitación permanente, es decir, la preparación del trabajador mediante la educación constante orientada al alcanzar su participación plena.

Después de un año de la promulgación de la ley, se formó una sola empresa "Normetal Empresa de Propiedad Social (EPS)", además, 28 empresas se encontraban en proceso de formación. Para este proceso de implementación se requería una inversión total de 15,272 millones de soles, para crear 39,968 trabajos. En 1975, en la Comisión Nacional de Propiedad Social habían recibido proyectos para 266 EPS, representando unos 40 mil millones de soles de inversión y creando unos cien mil puestos de trabajo. No obstante, a diferencia de la expectativa, este proyecto no se realizó plenamente; para el bienio 1975 y 1976, sólo se contaba en realidad con 3,000 millones de soles para las inversiones del Sector de Propiedad Social (SPS). Menos lo que el sector capitalista reformado solicitó invertir en un solo mes, 3,421 millones en agosto de 1975<sup>283</sup>.

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>283</sup> Cf. *Ibid.*, p. 143-145.

### 3.5.2. La reacción de la Iglesia y la ONIS ante el proyecto de propiedad social

Al menos quince partidos políticos, grupos de interés y las organizaciones eclesiales reaccionaron ante la publicación del proyecto preliminar de la ley de la propiedad social: en particular, el PDC mostró su aceptación del planteamiento a favor de los sectores menos favorecido durante largos años.

El anteproyecto provocó enfrentamientos dentro de los grupos y clases en un contexto económico, político e ideológico. Esto se manifestó en el debate público en el que se expresaron sobre todo los sectores que detentaron el poder económico. Este enfrentamiento se concentró en los aspectos ideológicos, especialmente durante 1972 y 1973. Este grupo de empresarios impugnó abiertamente el concepto de propiedad social y su inviabilidad práctica, y atacó la base ideológica de la ley, apelando a lo "cristiano" para defender sus intereses y un orden social construido para su propio beneficios. Además, este grupo calificó que esta ley contenía tendencias comunistas y marxistas<sup>284</sup>.

El Colegio de Abogados de Lima que se encontraba entre estos grupos, sostuvo que el esquema propuesto por el anteproyecto constituía un paso importante en el proceso de implantación del comunismo en el Perú, por lo cual este planteamiento es considerado como una contradicción en relación a los principios cristianos y el pensamiento de la Iglesia, de igual modo, insistió en que la propiedad colectiva instaurada por el anteproyecto niega la propiedad individual sobre las empresas,

---

<sup>284</sup> Cf. *Expreso*, 27 de octubre de 1973. p. 6; ONIS, *Documentos. op. cit.*, 1977. p. 33.



señalando que es contraria al derecho natural, a la doctrina de la Iglesia, a la Constitución nacional y al código civil<sup>285</sup>.

A diferencia de lo anteriormente señalado, en el documento preparado para el Sínodo de Roma en 1971, denominado "Sobre la justicia en el mundo", la jerarquía eclesial peruana mostró la necesidad de superar el modelo capitalista, donde el capital fue privilegiado, considerándose al trabajo como una simple mercancía. Reconoció la necesidad de promover una propiedad social que responda con eficacia a la significación del trabajo humano y al destino universal de los bienes, ya que Dios Creador ha puesto los bienes para todos los hombres<sup>286</sup>.

Por consiguiente, el 18 de septiembre de 1973, la CEAS mostró su satisfacción por la existencia misma del proyecto de propiedad social, se afirmó que merecía la aprobación, puesto que se trataba de poner a la economía al servicio del hombre, destacándose dos aspectos en relación con ello: la capacitación como responsabilidad de empresa y el reconocimiento del trabajo como fundamento de la propiedad. Se señaló, asimismo, la necesidad de armonizar la modificación de estructuras con el cambio interior del hombre, ya que los efectos de una real conversión alcanzan "en sus manifestaciones sociales, su significación objetiva e histórica"<sup>287</sup>.

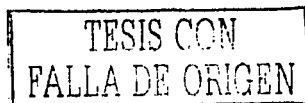
En una entrevista realizada en septiembre de 1973, en la revista *Suceso*, Monseñor Luis A. Bambarén, subrayó que la posición de la Iglesia ante la propiedad ha sido neta y clara: defiende un derecho universal y no el privilegio de un grupo. Al

---

<sup>285</sup> Cf. Luis F. Jiménez, *Propiedad Social: el debate*. DESCO, Lima, 1974, p. 2-3; *Ultima Hora*, 22 de septiembre de 1973.

<sup>286</sup> Cf. Episcopado peruano, "Sobre la Justicia en el Mundo", en *Iglesia en el Perú*, 1º de octubre de 1971, p. 9.

<sup>287</sup> Cf. *Páginas*, 37, 25 de octubre de 1973, p. 2 - 3; *Correo*, 22 de septiembre de 1973.



mismo tiempo, el obispo negó la postura del Colegio de Abogados de Lima, citando las palabras de Papa Pablo VI, al decir: "la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto"<sup>288</sup>. Por lo tanto, él insistió que la propiedad privada no es un derecho sagrado, sino subordinado del bien común. En cuanto a este tema, desde 1970 el grupo sacerdotal ONIS insistía repetidamente a favor de la propiedad social; creía que Perú debería ir hacia un modelo social inspirado en una ideología que partía del reconocimiento del hombre concreto de todo hombre, como ser social, como meta. Consideraba que el sistema de la propiedad social de los bienes económicos de producción favorecería a la liberación integral del hombre<sup>289</sup>.

Según la ONIS, la propiedad privada no es lo que caracteriza a una sociedad humana, libre y justa. El mensaje cristiano afirma que los bienes económicos son de todos y para todos. La propiedad debe subordinarse a fines superiores. El interés social es más importante que el interés individual<sup>290</sup>.

Para esta agrupación, el sistema capitalista que se basa en el principio de propiedad privada resulta esencialmente deshumanizante. Por dicha razón, el 20 de octubre de 1973, emitió una declaración denominada "Trabajo humano y Propiedad Social". En este documento la ONIS mostró su preferencia al sistema de la propiedad social, y expresó su solidaridad con la lucha y aspiración para construir este sistema. De acuerdo con esta agrupación, el fundamento indispensable del sistema es la producción reorientada de acuerdo a las necesidades de las mayorías; es decir producir en función

<sup>288</sup> Cf. *Correo*, 30 de septiembre de 1973.

<sup>289</sup> Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 13, 15, 18, 19, 33-37; *Expreso*, 27 de octubre de 1973. p. 6-7. y 17 de agosto de 1970;

<sup>290</sup> ONIS, *Declaraciones...*, p. 18



de las necesidades reales y básicas del pueblo. Pero para lograr este sistema, la adquisición del poder económico y político deben estar ligado por parte de los trabajadores organizados. Si no, el poder de las clases dominantes no puede ser contrarrestado, las transformaciones no alcanzan su pleno sentido liberador para el pueblo.

El planteamiento fundamental de la ONIS fue el de transformar una sociedad capitalista por una sociedad socialista, pero un sistema distinto a ciertos socialismo históricos que mostró su burocratismo, su totalitarismo y su ateísmo militante. Los miembros de la ONIS, como los sacerdotes, consideraron que la construcción de una sociedad nueva no es ajena a su misión pastoral en cuanto constituye un aspecto de la liberación integral del hombre.

Con respecto a la ley de propiedad social, el episcopado peruano y el movimiento sacerdotal ONIS mostraron su pleno apoyo al proyecto presentado por el GRFA. Entre otras declaraciones, en particular, el documento "Sobre la justicia en el mundo", tuvo más peso en la sociedad peruana. En este documento, el episcopado peruano propuso que "la Iglesia se comprometa en darles su respaldo, [...] en búsqueda de un camino propio hacia una sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano"<sup>291</sup>.

Las declaraciones de los obispos y la ONIS fueron positivos y útiles para el gobierno de Velasco, puesto que la Iglesia defendió la ley ante los ataques de derecha y de las clases dominantes como enemigos principales del gobierno, corrigiendo el mal uso de concepto de la propiedad privada por parte de las clases privilegiadas.

---

<sup>291</sup> Episcopado peruano, *op. cit.*, 1971, p. 10.



### 3.6. La expropiación de la prensa y la ONIS

#### 3.6.1. El proceso de la expropiación de la prensa

El 3 de octubre de 1968 cuando el GRFA tomó el poder político, tenía una percepción de que en el país no existía la libertad de prensa, sino de empresa. La cual estaba en manos de pequeñas familias y grupos de poder, controlando la información de acuerdo a los intereses de ellos, atentando impunemente contra la moral y el derecho a la información<sup>292</sup>.

Además, la mayoría de la prensa mostraba una actitud contraria a la política de transformación del gobierno militar. Los principales diarios de circulación nacional que estaban vinculados con las familias de la burguesía agroexportadora y financiera, fueron los siguientes: *El Comercio*, propiedad de familia Miro Quezada, representaba a los sectores financieros de la burguesía peruana y mostraba una posición conservadora y anticomunista; *La Prensa y Última Hora*, bajo la dirección del Sr. Pedro Beltrán, que era el principal vocero de los exportadores de algodón y azúcar; *Expreso* y su vespertino *Extra* dirigido por su dueño, el empresario Manuel Ulloa Ellas. No obstante, habían algunos diarios que tomaron una postura favorable al gobierno, como *La Crónica* y *El Correo*.

---

<sup>292</sup> Cf. Zavala Augusto Zimmermann, *El plan inca. Objetivo: Revolución peruana*. Editora del Diario Oficial "El Peruano", Lima, 1974. p. 121-122.

Ante esta situación, el gobierno se vio obligado a buscar formas de eliminar al enemigo poderoso de la revolución. En diciembre de 1969 se promulgó el Decreto-Ley N° 18075 sobre la libertad de prensa, que mencionaba las condiciones de ejercicio y funcionamiento de la prensa, y estableció las sanciones por infracciones y delitos cometidos en el ejercicio de la función periodística. Este decreto provocó la unión entre la prensa y los partidos de derecha en contra el gobierno. En marzo de 1970, el gobierno militar expropió los diarios *Expreso* y *Extra* basándose en el Decreto-Ley N° 18169.

Del 5 de marzo de 1974, a través de la Ley N° 20550, se estableció el Sistema Nacional de Información para el mayor control de los medios de comunicación. Luego, el 26 de julio del mismo año se expidieron los Decretos-Leyes 20680 y 20681, sobre el estatuto de prensa y la expropiación de los periódicos de distribución nacional. Después de la promulgación de las leyes, los militares expropiaron los diarios: *La Prensa*, *El Comercio*, *El Correo*, *Última Hora*, *Ojo* y *Nueva Crónica*, estos últimos decretos dieron un gran golpe a los sectores de la prensa que dominaban el país por medio del monopolio de la información.

El GRFA justificó sus acciones de expropiación de una manera drástica, argumentando que de esa manera se liberaba a la prensa de las manos de los intereses minoritarios y los sectores populares, a partir de la expropiación se tendrían voces propias. Además, el GRFA calificaba que esto, facilitaría la creación de conciencia nacional para la unión y desarrollo del país. Luego, entregó los diarios expropiados a los órganos de los sectores significativos de la población organizada que, antes de 1968 había sido excluidos de la expresión de su propia voz: organización campesina, el diario *El Comercio*; comunidad laboral, el diario *La Prensa*; organizaciones profesionales, el

diario *Correo*; organizaciones culturales, el diario *Ojo*; organizaciones de servicios, el diario *Ultima Hora*; organizaciones educativas, el diario *Expreso*. El presidente Velasco nombró personalmente a los directores de estos diarios, sin consultar a las organizaciones de base. Sin duda, los directivos designados fueron los hombres de progobierno o prorevolución.

Los sectores dominantes del país y la prensa internacional ligada a dichos sectores privilegiados, mostraron su rechazo ante estas políticas, ante esto el GRFA reaccionó con más represión. Quienes no tenían simpatía a la política del gobierno publicaron artículos y editoriales en revistas para defender sus intereses. La represión por parte del gobierno agravó los descontentos de los inversionistas nacionales y extranjeros, una clase beneficiada por los regímenes anteriores. Mientras, muchos sectores de la clase trabajadora exigieron su derecho a participar en el control efectivo de los medios de comunicación.

### **3.6.2. La reforma de la prensa y la ONIS**

El 22 de enero de 1970, unos dos meses antes de la expropiación del diario *Expreso*, el grupo sacerdotal ONIS criticó a la prensa y a los medios de comunicación por no publicar nada sobre los actos de reclamo de las clases populares, de conflictos laborales y otros acontecimientos.

Expresó que, sin garantía de los derechos de expresión de los sectores marginados, no habría una auténtica libertad de prensa. Ante la polémica en torno a la enseñanza de la religión, en septiembre de 1971, esta agrupación mostró su

preocupación por el riesgo de instrumentalización política del cristianismo, por parte de los tradicionales grupos de poder que tienen a su alcance los medios de comunicación social<sup>293</sup>.

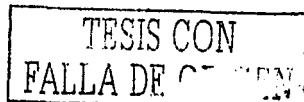
De la misma manera, los obispos peruanos indicaron los problema de la prensa y de los medios de comunicación por medio de su documento episcopal diciendo que: "(...) las agencias noticiosas y los medios de comunicación, bajo el control de los poderosos, no expresan el derecho de los débiles y deforman la realidad filtrando interesadamente las informaciones"<sup>294</sup>.

Asimismo el 3 de agosto de 1974, mediante una declaración, los miembros de la ONIS rechazaron la justificación de la "libertad de prensa" por parte de los poderosos oligárquicos y capitalistas que monopolizaban los medios de comunicación para utilizarlos en su beneficios sociopolíticos y económicos. Exigieron la apertura de los medios de comunicación para que el sector popular pudiera defender sus derechos y intereses, considerando vital la comunicación y difusión de las ideas. Para estos sacerdotes, la libertad de prensa significó un eco vacío, ya que en Perú, dicha libertad implicaba la reducida minoría ejerciera el control de la información en función de sus beneficios, acallando y distorsionado los problemas que afectan al pueblo.

Según la consideración de la ONIS, en dicha libertad nunca se incluía la posibilidad de hablar y expresar plenamente la opinión del sector popular y marginado. Por lo tanto, este grupo de presbíteros defendía la postura del GRFA, de los ataques de viejos dueños de la prensa nacional e internacional. En cuanto a la política de la

<sup>293</sup> Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 22.

<sup>294</sup> Episcopado peruano, *op. cit.*, 1971, p. 8.



expropiación de la prensa, este grupo lo calificó como positivo y apoyó la iniciativa de forma plena.

### **3.7. La ONIS y el GRFA**

En la Iglesia católica peruana de 1968 a 1970 se gestó un cambio en sus actitudes y posturas, asumió un papel más progresista. Dejó de cumplir el viejo rol: identificar y salvaguardar la ideología de los grupos dominantes. La ocupación del poder de los militares reformistas en el mismo periodo, favoreció en la aceleración de la línea de renovación y de aplicación de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín en Perú. También la liquidación del viejo orden oligárquico por el gobierno militar de Velasco Alvarado. Facilitó dentro y fuera de la Iglesia, la expansión de los grupos radicales.

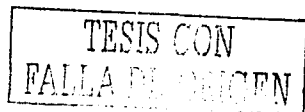
Los líderes de la revolución peruana estaban ligados con la Iglesia, desde su formación en CAEM por medio de los padres como el francés Louis Joseph Leuret y el jesuita Romeo Luna Victoria, estos padres enseñaron la doctrina social de la Iglesia en medio de una cuna de las elites militares, por esta razón, en el documento de las bases ideológicas de las reformas se reflejaba el color del pensamiento social de la Iglesia. Sobre todo, el organizador de la primera reunión de la ONIS, el padre Romeo Luna Victoria quien fue uno de los más importantes colaboradores durante el régimen militar, y jugó un rol directo y significativo en el proceso de reforma planteada por el gobierno de Velasco.



Asimismo, algunos de los generales, tales como Leónidas Rodríguez Figueroa, Alfredo Carpio Becerra, y Jorge Fernández Maldonado, tomaron "Cursillos de Cristiandad" para formar a los líderes católicos laicos a través de un breve retiro. Entre 1973 y 1974 nueve de los once miembros del Comité de Asesoramiento de la Presidencia eran cursillistas. Los más destacados militares de gabinete de Velasco, habían recibido una educación por medios de los colegios dirigidos por órdenes religiosas; los generales Ernesto Montagne, Mercado Jarrín, Morales Bermúdez y Fernández Maldonado. También otros tenían vínculos familiares o conexiones especiales con la Iglesia, tales como el general Ernesto Montagne, cuñado del cardenal Landázuri, y el general Pedro Richter Prada, hermano del obispo auxiliar de Piura y posteriormente Arzobispo de Ayacucho.

A pesar de que los peruanos y militares que se encontraban dentro de la clasificación de no ser católicos practicantes, fueron generalmente respetuosos de la Iglesia, en la que reconocían una poderosa fuerza social. Incluso en su influencia en la política, debido al catolicismo cultural y a la religiosidad popular. Para los militares en el gobierno era necesario obtener el apoyo de la Iglesia en favor del cambio.

La línea de la ideología del GRFA, expresada mediante los documentos del gobierno y los discursos del presidente Velasco Alvarado, se expresaban en dos palabras: "humanismo revolucionario" en donde convergen por siguientes tres pensamientos: el socialista, el libertario y el cristiano. Pero aquí, el pensamiento socialista no significa el pensamiento dogmático, ni totalitario y para los ideólogos de la revolución peruana, el humanismo revolucionario también implica un pensamiento inspirado por la esencia cristiana como la igualdad, la fraternidad humana, el rechazo de



todas las formas de injusticia social y económica<sup>295</sup>. Dentro de sus proyectos y su ideología se encuentra la influencia del APRA del lineamiento de los años de treinta y de la izquierda. Pero, sin duda, también se encuentran los conceptos e ideas esenciales influidas por el PDC; entre otros, en particular, la línea de *ni capitalismo ni comunismo*, y el concepto de la propiedad social<sup>296</sup>.

En Perú, respecto a la política del gobierno militar de Velasco Alvarado se notaron dos posiciones implícitas. Algunos aprobaron y apoyaron las políticas, pero a la vez, criticaron sus deficiencias y abusos. Otros, en cambio, se dedicaron a trabajar con el pueblo para la construcción del socialismo, oponiéndose al gobierno en todo aquello que no condujera a esta meta<sup>297</sup>. Entonces, ¿qué posición mostraron la ONIS y el episcopado peruano?

El 9 de octubre de 1968, seis días después de la toma de poder, el gobierno militar expropió a la empresa IPC, desde este momento cada reforma importante dictada por el régimen fue respaldada oficialmente por el episcopado peruano. Ante las promulgaciones de leyes de reforma, dicho episcopado expresó su apoyo, aunque fue menos entusiasta en el caso de expropiación de la prensa. Este episcopado manifestó su mayor atención ante la promulgación de la ley de reforma educativa. Al principio cuando publicó el *Informe General*, criticó al gobierno por su manera totalitaria de actuar y por la monopolización de las ideologías.

---

<sup>295</sup> Cf. Las bases ideológicas de la revolución peruana, se encuentra en Ernst Kerbush, *op. cit.*, p. 183-186.

<sup>296</sup> Cf. Dirk Kruijt, *La revolución por decreto*. Mosca azul editores, Lima, 1989, p. 85.

<sup>297</sup> A nivel de juicio sobre la política del gobierno se divide: algunos calificaron que se trató de un reformismo burgués que llevara a un fortalecimiento y modernización del capitalismo; otros, en cambio, tenían la esperanza de que la línea política del gobierno desembocó eventualmente en un sistema de tipo socialista. Estos dos juicios bien diferentes provienen de la ambigüedad de la política misma del gobierno militar.

Sin embargo, cada vez más, el episcopado influyó gradualmente en el proyecto de ley a favor de la Iglesia. A través del dialogo directo y del presbítero Ricardo Morales, el miembro de la Comisión de Reforma Educativa. Respecto a otras reformas, esta máxima autoridad eclesiástica peruana expresó su pleno apoyo, en el caso de la reforma agraria no faltó la bendición de dicha organización. Asimismo, al ocurrir asuntos eclesiales y nacionales importantes, el cardenal Landázuri tenía diálogo directo con el presidente Velasco Alvarado, como en el caso de enfrentamiento entre el obispo Bambarén y el ministro Artola, y antes de promulgar la ley de reforma educativa. Según el criterio del obispo de los Pueblos Jóvenes, Mons. Luis Bambarén, las medidas del GRFA merecen el respaldo constante de la Iglesia católica por su inspiración humanista, aunque su aplicación es otra cosa<sup>298</sup>.

El grupo sacerdotal ONIS, también, manifestó su apoyo ante las leyes de las reformas sociales, pero con los distintos modos y grados comparando con el episcopado peruano. La ONIS apoyó de manera pública la línea general de la política del GRFA. Pero a diferencia de la autoridad máxima de la Iglesia peruana, los sacerdotes criticaron las leyes de reformas sociales y sus aplicaciones, y al mismo tiempo no dejaron de expresar sus insatisfacciones ante ellas.

La línea ideológica del gobierno y de la ONIS coincidían hasta cierto punto en la política a favor de la liberación de los marginados, el rechazo del imperialismo y del sistema de oligarquía. Pero, la ONIS no pudo expresar su total apoyo, debido a la ambigüedad de la postura del gobierno militar respecto al capitalismo. El gobierno tenía una ideología del rechazo al capitalismo. Además, alguna vez el gobierno expresó a

---

<sup>298</sup> Cf. *Noticias Aliadas*, 78, 18 de octubre de 1972, p. 1.

favor del socialismo y algunas leyes tenían esta dirección: la propiedad social y la comunidad industrial. No obstante, para obtener el desarrollo nacional, este gobierno intentó implantar una nueva estructura capitalista modernizante; casi todas las grandes iniciativas del gobierno parecían promover cierta modernización capitalista<sup>299</sup>. En este aspecto, hablan algunas discrepancias políticas e ideológicas entre la ONIS y el GRFA, debido a que según este grupo sacerdotal, bajo el sistema capitalista no hay posibilidad de salir de la dependencia y subdesarrollo, además, la liberación plena de los pueblos peruanos.

En este sentido, la ONIS apoyó selectivamente a la política del gobierno militar y valoró los intentos y los esfuerzos generales del gobierno de Velasco Alvarado para construir una sociedad más justa y equitativa. Asimismo, manifestó su descontento, en particular, a propósito de las leyes de reforma agraria y de industrial, y de la propiedad social, puesto que estas leyes fueron insuficientes por su radicalidad. La ONIS confiaba que el gobierno realizara un proyecto socialista, sin embargo éste no definió una línea ideológica clara, en más de una ocasión su tendencia social y económica correspondía a las planteadas por el capitalismo. La organización sacerdotal en vez del capitalismo, deseaba una sociedad socialista que gobernara la izquierda, por lo tanto esperaba que el GRFA realizara dicho sistema socialista. En este aspecto, sin duda, esta agrupación fue más radical respecto a la postura sociopolítica que planteó el GRFA.

En consecuencia, el episcopado y la ONIS nunca legitimaron al régimen militar, pero sí aprobaron en líneas generales las reformas que realizaba<sup>300</sup>. El episcopado

---

<sup>299</sup> Cf. E.V.K. FitzGerald, *op. cit.*, p. 90-95.

<sup>300</sup> Cf. Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 1988a. p. 389-390.

peruano se parecía más la primera postura y la ONIS se asimiló más segunda postura planteada página anterior. El episcopado criticaba las deficiencias y abusos de la política de reforma social del GRFA, pero aprobó y apoyó dicha política, debido a su humanismo revolucionario. El grupo sacerdotal peruano tenía un criterio bien claro en cuanto a la sociedad que espera: socialismo, y mostró su tendencia izquierdista a través de las declaraciones. En el caso de ONIS, la crítica hacia el régimen de Velasco Alvarado y sus proyectos de reformas fueron más notorio; se concentraba en todo aquello que no condujo a la construcción de una sociedad socialista.

En Perú, la ONIS fue el primer actor de sector católico radical que jugó un rol público. Su impacto político principal contribuyó a la creación de un espacio situado a la izquierda del régimen militar nacionalista de Velasco Alvarado. En este aspecto, el grupo sacerdotal cumplió un papel de puente entre la Iglesia y la izquierda, y aportó a la transferencia de la clase media a la izquierda y contribuyó al acercamiento de la Iglesia a la clase popular<sup>301</sup>. Sin embargo, los miembros de este grupo sacerdotal no se incorporaron a la militancia en ningún partido izquierdista.

Por su parte, la ONIS abanderó a las clases marginadas, explotadas y populares, defendiendo sus derechos fundamentales y exigiendo su participación plena como dueño de su propio destino y como la prueba de la verdadera revolución. En este sentido, la organización arriba mencionada jugó un papel de grupo de presión ante el GRFA, por ejemplo, en septiembre de 1973, dicha organización sacerdotal manifestó su condena al régimen de terror implantado por la Junta Militar en Chile y exigió al GRFA que no reconociera al régimen de Augusto Pinochet. Organizó la marcha que participaron

---

<sup>301</sup> Cf. Luis Pasará, *op. cit.*, 1986, p. 104-105.

aproximadamente 20,000 personas con los movimientos populares y estudiantiles con lema de “contra el fascismo y en apoyo al pueblo chileno”<sup>302</sup>. Además, cuando ocurrió los conflictos entre el régimen de Velasco Alvarado y las clases populares, esta agrupación sacerdotal apoyó a estas clases, pero cuando se enfrentaba entre dicho régimen y los sectores dominantes, la ONIS respaldó al gobierno militar.

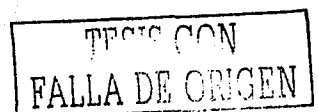
De modo general, entre la ONIS y el GRFA, se llevaba una buena relación, aunque no habían un contacto oficial. El gobierno recibía suficiente influencia proveniente de autores eclesiásticos radicales y del episcopado peruano por medio de las declaraciones. Como ya mencioné páginas anteriores, los militares en el gobierno utilizaron el apoyo político de la ONIS y el episcopado a su favor. Durante 7 años del régimen de Velasco Alvarado, los presbíteros radicales intervenían activamente en los proyectos del cambio de la estructura socioeconómica que propuso el GRFA, manteniendo una voz profética y una óptica crítica. Los miembros de esta agrupación sacerdotal creían que la construcción de una sociedad nueva y la realización de la liberación integral del hombre no fueron ajenas de sus misiones pastorales. Para dichos miembros, ámbito sociopolítico fue un área de la pastoral liberadora que aporta la liberación de los pobres y oprimidos. Ellos creían que la fidelidad al Evangelio y a la Iglesia significarían la solidaridad con los pobres y las clases populares.

Empero, la praxis histórica de la ONIS revisada en este capítulo estaba basada en una teoría teológica y pastoral. Los miembros de esta organización poseían una identidad sacerdotal, fueron pastorales y al mismo tiempo, especialista en

---

<sup>302</sup> Cf. Henry Pease García y Olga Verme Insúa, *Perú 1968-1973 cronología política*. Tomo II, DESCO, Lima, 1974. p. 603-604, 607.

conocimientos teológicos. Ellos mismos buscaban una teología propia en sus praxis pastoral. En este aspecto, uno de los líderes de dicho grupo, Gustavo Gutiérrez dio significativo apoyo. Al mismo tiempo, él mismo plasmó una parte de su teología en esta praxis pastoral liberadora. En el siguiente capítulo, analizaré respecto a la relación entre la teología de la liberación, como la base teórica y teológica de la ONIS y este grupo sacerdotal.



## **CAPÍTULO CUATRO**

### **LA ONIS Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN**

#### **4.1. La ONIS y sus fundamentos teóricos-teológicos para su movimiento**

Cualquier grupo, movimiento u organización que participa en la transformación de la sociedad y la renovación de una entidad, sostiene una teoría que dirige el movimiento, o por lo menos un proyecto que une a sus miembros. De modo general, los integrantes de un grupo comparten la misma meta y los mismos motivos de acción. La ONIS como un grupo y un movimiento, posee una base con ideas coherentes y sistemáticas que guían sus acciones y verifica su praxis.

Como vimos en los capítulos anteriores (sobre todo, en los capítulos segundo y tercero), el grupo sacerdotal ONIS participó de forma activa en la praxis de la liberación de los pueblos peruanos. En particular, para la liberación de los oprimidos. Su práctica, se centraba en las marchas y en emitir las declaraciones públicas a través de los diarios de mayor circulación en Perú. Para esto, los miembros del grupo se reunieron y discutieron sobre los temas importantes para su acción pastoral, e intentaron aplicar los acuerdos que alcanzaron en cada uno de sus lugares pastorales.

La ONIS fue conformada por los sacerdotes católicos peruanos preocupados por la realidad del país. Esta organización representaba una parte de los grupos eclesiales, y



sus sacerdotes fueron formados con una disciplina estricta y controlados por la doctrina ortodoxa de la Iglesia católica. Los miembros afiliados de este grupo recibían la influencia de varias teorías, por ejemplo, la teoría de dependencia, de la revolución y de Marx,<sup>303</sup> pero la teoría que constituye la base de las acciones de dichos sacerdotes fue la de pastoral y la de teología. Debido a que todos son miembros de la jerarquía eclesial movidos por los principios evangélicos y la doctrina de la Iglesia católica.

La ONIS como un grupo que posee una identidad eclesial y sacerdotal, tiene los fundamentos teóricos-teológicos que sustentan en su praxis social y eclesial. Este grupo sacerdotal consideró que la transformación social para la construcción de una sociedad más justa y la liberación de los oprimidos no fueron ajenos de la misión pastoral de la Iglesia y de los sacerdotes<sup>304</sup>. Para llevar a cabo estos propósitos entre los miembros de dicha agrupación comparten los principales categorías pastorales y los contenidos teológicos que guían e impulsan sus praxis social y eclesial.

Entonces, ¿cuáles fueron los fundamentos teóricos-teológicos que estimularon la praxis histórica de la ONIS? Los organizadores e impulsores de primera reunión de la ONIS fueron los sacerdotes ligados a un grupo social cristiano como el jesuita Romeo Luna Victoria y Julián Salvador. Ellos fueron especialistas de la doctrina social de la Iglesia. La primera reunión fue marcada por el contenido de la doctrina social, los participantes analizaban la realidad peruana basándose en las encíclicas eclesiales, sobre todo, *Populorum Progressio* (Progreso de los pueblos) de Pablo VI publicada un año antes de dicha reunión. Según la declaración de la ONIS emitida tras la primera reunión,

---

<sup>303</sup> Casi todas las declaraciones de la ONIS, aparece algunas ideas fraccionadas de dichas teorías. En particular, ONIS, *Declaraciones...*, p. 1-5, 6, 7-9, 18-19, 33-37.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 37.

en 1968 "Declaración de sacerdotes peruanos", su reunión y acción fue la respuesta al llamado angustioso de Pablo VI en la encíclica arriba mencionada<sup>305</sup>.

Así como también, los sacerdotes participantes de dicha reunión, citaban ampliamente las encíclicas, de manera particular se llegó a citar hasta cuatro veces dicha encíclica. Además, que analizaban la situación de Perú, desde de la perspectiva del "progreso" y "desarrollo" temas centrales de esta encíclica. En esta primera declaración, utilizaban los siguientes vocabularios: injusticia, atraso, opresión, denuncia, pero todavía no aparecían las palabras como "liberación", "solidaridad", "opción por los pobres y oprimidos", etc. Esta tendencia de la doctrina social de la Iglesia continúa hasta la segunda declaración emitida en septiembre de 1968.

No obstante, a partir de 1969 se nota el cambio de corriente de los fundamentos teóricos-teológicos. Ya en la tercera declaración de dicho grupo sacerdotal, publicada en octubre de 1969, tras el Encuentro Nacional de ONIS, ya aparecen las siguientes palabras y conceptos teológicos de la liberación: participación con los oprimidos en la lucha por la liberación; Pueblo como agente de su propia liberación; opción por los oprimidos; solidaridad con los trabajadores; dimensión social del Evangelio y de la vida cristiana; renovación de la Iglesia; transformación social y estructural y concientización<sup>306</sup>.

A pesar de que dichas palabras y conceptos teológicos se presentan por primera vez en esta declaración, ya desde junio de 1968 se había empezado la reflexión teológica y pastoral desde la perspectiva y visión de la liberación motivadas por el teólogo

---

<sup>305</sup> Cf. *Ibid.*, p. 1.

<sup>306</sup> Cf. *NADOC*, 96, 15 de octubre de 1969, p. 1-3.

peruano Gustavo Gutiérrez. Este sacerdote limeño fue reconocido como el teólogo e intelectual más destacado dentro de este grupo. Después de exponer la ponencia sobre la teología de la liberación en la reunión de Chimbote (julio 1968), surgió como líder indiscutible en esta organización. Ya que, éste teólogo ofreció los fundamentos teóricos-teológicos de la ONIS.

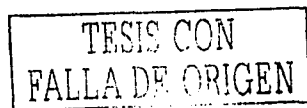
Dentro de las declaraciones y los documentos, cada vez más se reducen las citas de las encíclicas papales, y a la vez se incrementa las citas de los documentos de Medellín y del episcopado peruano. En particular, después de octubre de 1968 fue dominada por la perspectiva de la teología de la liberación.

En este capítulo revisaré la relación entre la teología de la liberación y el grupo sacerdotal ONIS contestando las siguientes interrogaciones: ¿la ONIS fue el lugar de la formación de la teología de la liberación.? ¿ la ONIS fue un movimiento de la teología de la liberación? ¿ cuáles fueron las categorías principales de ambas partes?

## **4.2. Teólogo peruano Gustavo Gutiérrez**

### **4.2.1. Denominador común: la reflexión teológica de Gustavo Gutiérrez**

La clave, para entender la relación entre la teología de la liberación y la ONIS, es el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, ya que este sacerdote es el denominador común de ambas partes. Quien se constituyó en un símbolo de todo movimiento liberacionista y que inspiró en las ideas teológicas y pastorales. Por un lado, Gutiérrez es impulsor ferviente de la teología de la liberación. Entre las figuras destacadas de los teólogos



latinoamericanos de la liberación, no hay ninguna tan reconocida e identificada con la misma frase la “teología de la liberación”, como él.

A partir de 1968, este teólogo participó activamente en el movimiento de grupo sacerdotal ONIS, como líder intelectual y redactor de los documentos. El fue el miembro de Comité Ejecutivo y uno de los más importantes líderes de esta organización sacerdotal peruana; sin duda, tuvo gran influencia en el ámbito teológico y pastoral de dicho grupo; y dio orientación e identidad a la ONIS<sup>307</sup>. Respecto a dicha orientación, definió la línea teológica y pastoral de la organización sacerdotal de una manera radical, y no sólo evitó la confrontación con la jerarquía eclesiástica peruana sino que hizo un esfuerzo por alcanzar ideas que pudieran desplazar al conjunto de la Iglesia hacia posiciones cada vez menos solidarias con el *statu quo*<sup>308</sup>.

Gutiérrez no es simplemente el autor de la teología de la liberación, sino uno de representantes más destacados de dicha teología. El teólogo peruano nació el 8 de junio de 1928 en Lima, donde realizó los estudios medios y luego se inscribió en la Facultad de Medicina de Universidad Nacional San Marcos, de Lima. Tras cinco años de aprendizaje, simultáneamente militó en grupos universitarios de compromiso político, interrumpió su carrera para seguir su vocación sacerdotal.

Después de un semestre de estudio en Santiago de Chile, viajó a Europa, en donde permaneció de 1951 a 1955 y obtuvo los grados de bachiller en Filosofía y de licenciado en Psicología en la Universidad de Lovaina, pasando a continuación a Lyon, donde recibió el grado de licenciado en la Facultad teológica. Mientras estaba en

---

<sup>307</sup> Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor, 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

<sup>308</sup> Cf. Luis Pasará, *op. cit.*, 1986. p. 128.

Europa, tuvo contacto con profesores prestigiados y progresistas en el área de teología, sobre todo con Christian Duquoc y Henri de Lubac, SJ.

En 1959 es ordenado sacerdote de la Iglesia católica en la diócesis de Lima, desde 1960, se dedicaba la docencia en los departamentos de teología y ciencias sociales en la Universidad Católica de Lima, a la vez, fue asesor nacional de la UNEC. Desde 1968 participó en el grupo sacerdotal ONIS, también a partir de 1972 fue colaborador de la revista "Páginas". En 1975, junto con un equipo de colaboradores fundó el "Instituto Bartolomé de Las Casas", en Lima.

#### 4.2.2. La teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez

Antes de empezar este tema, para evitar la confusión provocada por las diversas teologías de la liberación<sup>309</sup>, es necesario demarcar los límites de la terminología de la teología de la liberación a la que me voy a referir en este capítulo. En esta investigación la palabra "teología de la liberación" la usaré estrictamente como idea, pensamiento y reflexión teológica sobre y para la liberación de los oprimidos. Asimismo, me ocuparé solamente de la teología de la liberación del sacerdote limeño basándome en las obras

---

<sup>309</sup> Alfredo Fierro se refiere a dos tendencias o direcciones que divergen fundamentalmente en tres puntos: el posicionamiento ante el análisis marxista, la actitud ante la dogmática tradicional y la visión del cristianismo. G. Múgica distingue cuatro tendencias fundamentales en esta teología: 1) la *teología populista* (representada por Juan Carlos Scanonne y Luis Gera); 2) la teología que asume la racionalidad de la praxis revolucionaria como mediación (representada por Hugo Assmann y Pablo Richard); 3) la teología del cautiverio (representada por Leonardo Boff); y 4) la teología de Gustavo Gutiérrez. Además, José Ramos Regidor ofrece una tipología más amplia que coexiste en América Latina: la teología de la liberación; la teología preconiliar, que condena a la teología anterior; la teología de la espiritualización de la liberación, representada por el cardenal López Trujillo; la teología de Joseph Comblin; la teología populista de Juan Carlos Scanonne. Cf. Juan José Tamayo. *Para comprender la teología de la liberación*. Verbo Divino, España, 1998. p. 125-130. También, Batista Libanio intentó clasificar diversas tendencias de la teología de la liberación aplicando varios criterios; Cf. Joao Batista Libanio, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*. Sal Terrae, España, 1989. p. 249-262.

publicadas hasta agosto de 1975, es decir, las obras publicadas durante el gobierno militar de Velasco Alvarado; sobre todo la obra principal *Teología de la liberación*. No mencionaré en este capítulo todos los temas de dicha teología, sino analizaré los temas que tienen relación con la reflexión teológica del grupo sacerdotal ONIS; basándome en las declaraciones y el *Documento de Trabajo (Proyecto)* emitidos por dicho grupo.

La teología de la liberación, más que la reflexión teológica y eclesial, parte de la reflexión socioeconómica y política. Se inició en los años sesenta trabajando en la división más profunda de las sociedades latinoamericanas; la pobreza y la riqueza; la explotación y la acumulación. Esto, se puede resumir en siguientes palabras, como el problema de injusticia y de subdesarrollo. Por lo tanto, podríamos decir que la teología de la liberación fue fruto de la especulación teológica sobre la experiencia eclesial y pastoral durante la década de los sesenta (después del 1968), aunque la expresión teórica más sistemática se realizó en el año de 1971<sup>310</sup>. La publicación de la obra *Teología de la liberación*, significó una orientación más concreta, madura y definida<sup>311</sup>. En este sentido, el año de 1971 se marca como el año del nacimiento de esta teología. Para terminar su obra, este teólogo peruano había necesitado de un periodo de fermentación de su pensamiento y reflexión en su propia situación: Perú y América Latina.

---

<sup>310</sup> Casi todos los teólogos de la liberación están de acuerdo como acontecimiento de surgimiento de esta teología latinoamericana, el encuentro del CELAM, en Medellín (1968), aunque hay punto de diferencia sobre el periodo de apareamiento de la teología de la liberación. Algunos teólogos enfatizan más "antes del Medellín y otros más "después" de esta reunión. Según Pablo Richard, la teología de la liberación latinoamericana, surgida antes de la Conferencia de Medellín, pero que fue ahí donde recibió una dimensión eclesial, ha continuado progresivamente difundiendo e interpretando, a un nivel popular, el espíritu de los textos de Medellín. Cf. Pablo Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. DEI, San José (Costa Rica), 1990. p. 57; Gibellini Rosino, *La Teología del siglo XX*. Sal Terrae, Santander, 1998. p. 373.

<sup>311</sup> En relación con la obra de Gustavo Gutiérrez, Roberto Oliveros califica que "El libro de G. Gutiérrez es un hito, un salto cualitativo en la teología latinoamericana; marca el antes y después." Roberto Oliveros, "Historia de la teología de la liberación" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Concepto fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta, Madrid, 1994. p. 33.

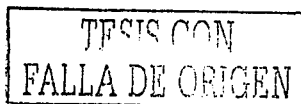
En 1964, tuvo lugar en Petrópolis (Brasil), la primera reunión de teólogos latinoamericanos con el objetivo de conocerse, intercambiar ideas y despertar una actitud de interés activo para examinar los problemas específicos de la pastoral en América Latina. En este encuentro apareció ya el germen del principio práctico-crítico que inspirará la reflexión teológica del sacerdote Gutiérrez hasta el punto de definir a ésta, en obras posteriores como "reflexión crítica desde y sobre la fe, como praxis liberadora"<sup>312</sup>.

También, Gustavo Gutiérrez empezó su reflexión sobre marxismo a través de los cursos de ciencias sociales en la Universidad Católica de Lima, debido a que el teólogo peruano enfrentó el desafío del fenómeno de la declinación de los jóvenes cristianos que abandonaba su fe por la revolución y el marxismo. Su pensamiento se concentraba en el tema de cristianismo y marxismo. Posteriormente, en 1967, en Montreal, Canadá, el teólogo desarrollaba su reflexión acerca de los pobres; negando el concepto tradicional de pobreza como bendición de Dios.

Hasta 1968, la reflexión teológica se centraba preferentemente en la renovación de la pastoral de la Iglesia en América Latina. Con el título de *La pastoral de la Iglesia en América Latina* se publicó en 1968 un ensayo en el que se recoge una serie de charlas pronunciadas por él, ante un grupo de dirigentes de movimientos universitarios católicos latinoamericanos, reunidos en Montevideo en enero de 1967. De 1968 a 1971, se empezó una reflexión teológica más original que recogió la nueva presencia y la opción de la vanguardia de la Iglesia latinoamericana.

---

<sup>312</sup> Cf. Miguel Manzanera, *op. cit.*, p. 21



La presentación del bosquejo general de la nueva teología, fue en la reunión de la ONIS en Chimbote en julio de 1968 y también en la reunión de Cartigny (Suiza) en 1969. El núcleo de su presentación en estas reuniones no fue el tema de desarrollo sino el de la liberación, puesto que la palabra “liberación” es más adecuada que la de “desarrollo” para la situación latinoamericana. Según este teólogo, la liberación expresa mejor las aspiraciones de los pueblos y sectores sociales oprimidos, y nos conduce más fácilmente a las fuentes bíblicas<sup>313</sup>.

El resumen de su pensamiento en la reunión de Chimbote fue publicado con el nombre de *Hacia una teología de la liberación* en 1969 y el de Cartigny de 1970 con el siguiente nombre: *Notes on Theology of Liberation*. En el libro publicado en 1969, respecto a la teología, señala el lugar que ha ocupado como sabiduría y como saber racional. A estas funciones, indicó la necesidad de integrar a la teología la “reflexión crítica de la presencia y acción de la Iglesia en el mundo a la luz de la fe”<sup>314</sup>.

En el libro *Teología de la liberación* denomina a esta función como “reflexión crítica sobre la praxis”<sup>315</sup>. Menciona por vez primera la teología de la liberación y plantea la cuestión teológica: “hablar de una teología de la liberación es intentar una respuesta a la interrogante: ¿qué relación hay entre la salvación y el proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia?”<sup>316</sup>.

De 1968 a 1971, especialmente antes y después de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín la reflexión teológica del teólogo peruano se

---

<sup>313</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Hacia una teología de la liberación*, Indo-American Press Service, Bogotá, 1971. p. 27.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>315</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectiva*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1994. p. 61.

<sup>316</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1971. p. 18.



desarrolla intensamente. En dicha conferencia el sacerdote Gustavo Gutiérrez contribuyó al nacimiento de los documentos, sobre todo, "Justicia", "Paz" y "Pobreza de la Iglesia". Y en 1971, durante ese periodo de preparación del Sínodo de Roma, fue el consultor más escuchado por el cardenal Landázuri y por el episcopado peruano para la elaboración del famoso documento, "Sobre la justicia en el mundo".

Fue durante estos años cuando profundizó en temas como: proceso de la liberación; opción de la Iglesia latinoamericana; liberación y salvación; encuentro con Dios en la historia; escatología, política y pobreza. En abril de 1971, en la jornada de Santiago de Chile, organizado por el grupo sacerdotal "los 80", con el título de "Participación de los cristianos en construcción del socialismo en Chile", Gutiérrez dio una conferencia con el tema, "Marxismo y cristianismo". Más tarde, amplió y sistematizó su pensamiento que se publicó en la obra principal *Teología de la liberación* en diciembre de 1971.

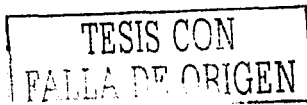
En este libro propone no tanto un nuevo tema sino una *nueva manera* de hacer teología. El teólogo peruano enfatiza:

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica, es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y por ende, también, de la porción de ella - reunida en *ecclesia* (subrayado por G.G.)- que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado<sup>317</sup>.

Como antes mencioné, la definición de la teología de G.G. es esencialmente la "reflexión sobre la praxis de liberación, a la luz de la fe cristiana". En consecuencia, el

---

<sup>317</sup> Cf. G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994. p. 72.



punto de partida es la situación concreta, a saber, la praxis de liberación de los cristianos. El sacerdote peruano prefiere partir de su reflexión teológica, desde hechos y preguntas, recibidos del mundo y de la historia, más que de datos de la revelación y tradición de la Iglesia. Por ende, utiliza el método inductivo, que va de abajo hacia arriba, y que encuentra el punto de partida en la situación histórica particular en la que una comunidad cristiana vive su fe. En este aspecto, el teólogo peruano define la teología de la liberación del siguiente modo: "la teología de la liberación será una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica de liberación en confrontación con la Palabra del Señor, vivida y aceptada en la fe"<sup>318</sup>.

Desde el Encuentro de El Escorial, en España (julio de 1972), la teología de la liberación, adquiere el reconocimiento internacional. De 1972 a 1975, la reflexión teológica de Gustavo Gutiérrez se orienta más bien a clarificar y precisar algunas de las ideas ya avanzadas en el período anterior.

#### **4.3. La ONIS como el lugar de la formación de la teología de la liberación**

El denominador común entre la ONIS y la teología de la liberación, es el teólogo Gutiérrez, quien despliega su teología como una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica de la comunidad cristiana. La praxis es el punto de partida y llegada de su teología<sup>319</sup>. De acuerdo con Xosé Miguéles, para él la praxis es:

---

<sup>318</sup> G. Gutiérrez, "Praxis de liberación y teología y anuncio", en *Concillium*, 96 (1974), Madrid. p. 367.

<sup>319</sup> En la obra de G.G., *Teología de la liberación*, se encuentra el término "praxis" 51 veces: 15 se refieren a la "praxis histórica", 11 a la "praxis social", 10 a la "Praxis" sin otro calificativo y otras a "praxis

una acción humana consciente caracterizada como quehacer político que incide, no sin conflictividad, en las estructuras económico-socioculturales buscando la transformación liberadora de la historia de la humanidad para lo cual se requiere un proyecto histórico<sup>320</sup>.

El término "praxis" es un vocablo estrechamente relacionado a la filosofía de Carlos Marx. La praxis ocupa el lugar central de la filosofía que se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de su transformación<sup>321</sup>. El teólogo peruano asumió la idea de Marx sobre la praxis para desarrollar su teología. Por ello, afirmó: "el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia"<sup>322</sup>.

De acuerdo con la versión de Gustavo Gutiérrez la teología es un acto segundo y lo explica así:

La teología es reflexión y actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene "después", es acto segundo. La acción pastoral de la Iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas. La teología no engendra la pastoral, es más bien reflexión sobre ella; debe saber encontrar en ella la presencia del Espíritu inspirando el actuar de la comunidad cristiana; la vida de la Iglesia será para ella un lugar teológico<sup>323</sup>.

El acto primero implica la participación de un teólogo en la praxis histórica de la liberación. La presencia de un teólogo, es una condición indispensable para su reflexión teológica. Según él, en este contexto el teólogo deberá ser un intelectual orgánico, ligado

---

liberadora" (4), "teoría - praxis" (5) etc. Cf. Xosé Miguéles, *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Asmann y Gustavo Gutiérrez*. Herder, Barcelona, 1976, p. 44.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>321</sup> Cf. Adolfo Sánchez Vásquez, *Filosofía de la praxis*. Grijalbo, Barcelona, 1980, p. 16-17.

<sup>322</sup> Cf. G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 65.

<sup>323</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1971, p. 17.

al proyecto popular de liberación, a las comunidades cristianas que viven su fe habiendo hecho suyo ese proyecto<sup>324</sup>.

En cuanto a la relación entre la acción pastoral de Gutiérrez y su reflexión teológica, el secretario general de la ONIS, Jorge Álvarez Calderón escribió así:

Todo su ministerio sacerdotal está marcado por ese compromiso (la renovación eclesial). Por eso su reflexión teológica no puede comprenderse sino íntimamente ligada a su quehacer pastoral. No es trabajo teórico desligado de la vida sino respuesta rigurosa, audaz y lúcida ante los nuevos retos que se plantean. Su teología tiene características paulinas: surge de la vida, responde a interrogantes centrales, abre brecha. Es la reflexión de alguien que tiene alma de pastor y que está vitalmente comprometido con su pueblo y con su Iglesia<sup>325</sup>.

Según Miguel Manzanera, conviene notar que el impulsor de la teología de la liberación en Perú, no pretende elaborar un tratado académico acerca de la praxis, sino que, reflexiona sobre su propio compromiso liberador en solidaridad con los pobres y oprimidos, busca orientar ese compromiso a la luz de la Palabra de Dios para hacerlo más radical, más total y más eficaz<sup>326</sup>.

Antes de ser teólogo, fue agente de la pastoral como sacerdote católico. Durante las décadas sesenta y setenta, el periodo de la formación y desarrollo de la teología de la liberación, participó en encuentros importantes para impulsar y coordinar los esfuerzos en el compromiso liberador, así como también fue promotor y orientador de diversos grupos y movimientos, por ejemplo, la UNEC y la ONIS.

---

<sup>324</sup> Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Ed. Sigüeme, Salamanca, 1982. p. 126-127.

<sup>325</sup> Jorge Álvarez Calderón, "Testimonio", en Paulo Evaristo Arns y ct. al. *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos. Ensayo en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Instituto Bartolomé de Las Casas y CEP, Lima, 1989. p. 68.

<sup>326</sup> Miguel Manzanera, *op. cit.*, p. 67.

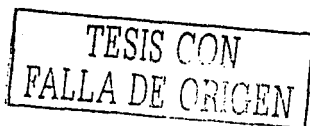
De acuerdo con el jesuita Jeffrey Klaiber, fue en el medio universitario, principalmente en talleres y encuentros de la UNEC, donde se forjaron los cimientos de la teología de la liberación<sup>327</sup>. En efecto, dedicaba el mayor tiempo a la docencia y a la investigación en la Universidad Católica de Lima. No obstante, su acto pastoral no se redujo sólo en esta esfera, sino también, en la actividad del grupo sacerdotal ONIS.

Este grupo surge concretamente en marzo de 1968. En aquel tiempo, la teología de la liberación todavía no aparecía públicamente como conjunto de ideas teológicas coherentes. Según Enrique Dussel, el periodo de 1968 a 1972 es la formulación de la teología de la liberación<sup>328</sup>. Durante este tiempo, oficialmente surge la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez por primera vez en el I Encuentro Nacional de la ONIS en Chimbote, en julio de 1968. Aunque en este momento todavía no estaba estructurada completamente la reflexión teológica, pero tocaba algunos temas esenciales de la teología de la liberación. En este sentido, la teología de la liberación no fue una teoría teológica completa, sino una teología que estaba surgiendo a través de la praxis en la historia abierta.

Después de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, los temas de dicha teología se difundieron cada vez más en relación con la lucha de las masas populares cristianas. Las reflexiones teológica del sacerdote peruano se concretizaban, y aparece en 1971 el libro más conocido: *La teología de la liberación*. Empero, según José Ramos Regidor, todavía este libro no tocaba alguno temas importantes como los cristológicos, trinitarios, eclesiológicos, morales y espirituales, así

<sup>327</sup> Cf. Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 1988a. p. 416.

<sup>328</sup> Enrique Dussel, *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*. Potrerillos Editores, México, 1995. p. 91.



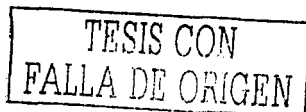
como la relación entre marxismo y cristianismo<sup>329</sup>. Aun así, no podemos negar la importancia de esta publicación puesto que en este libro ya apareció la estructura de la teología de la liberación y la nueva manera de hacer teología. Después de esta publicación, muchos teólogos latinoamericanos contribuyeron al desarrollo de esta teología.

Para este teólogo, el espacio de la pastoral liberadora de la ONIS fue un lugar de reflexión teológica, porque él mismo se comprometió con el grupo sacerdotal de la ONIS, con sus compañeros sacerdotes para la lucha de la liberación de los oprimidos peruanos. Este grupo sacerdotal le ofreció a Gutiérrez un espacio en la praxis de liberación y al mismo tiempo, de la reflexión de dicha práctica. El teólogo peruano colaboró intensamente con los líderes de este grupo: Álvarez Calderón, Carlos Álvarez Calderón, Ricardo Antoncich, Alfredo Pastor, Alejandro Cussiánovich, Luis Fernando Crespo, entre otras. Sin duda alguna, las ideas teológicas de él influyeron a la ONIS, sobre todo en la línea ideológica, pastoral, y teológica. Pero también, recibió la influencia de sus compañeros teólogos y sacerdotes de esta organización a través de las reuniones, discusiones y reflexiones.

En el periodo de 1968 a 1973, la época intensa del movimiento de la ONIS, los integrantes de esta organización elaboraban una teología a partir de la opción por los oprimidos y una teología que se basa en las raíces bíblicas y en las cuestionamientos políticos. En este aspecto, la ONIS expresó de la siguiente manera:

---

<sup>329</sup> José Ramos Regidor, *Jesús y el despertar de los oprimidos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1984, p. 36.



Nosotros, dedicados a la enseñanza de la teología, deseamos aportar también nuestras propias reflexiones, ya que consideramos como parte de nuestra tarea y de nuestro servicio, colaborar, dentro del actual contexto socio-político del país, con la interpretación de los acontecimientos mediante una reflexión crítica animada por la fe en Cristo Jesús<sup>330</sup>.

Los miembros de este grupo sacerdotal reflexionaban sobre la praxis histórica de la liberación, a la luz de la fe cristiana. Esto, según el sacerdote Gutiérrez, es hacer la teología de la liberación. Pero no sabemos que esta investigación teológica que hicieron los miembros de la ONIS cómo y hasta qué punto aportó concretamente a la formación de la teología de la liberación de este sacerdote.

Si es cierto que hacer teología es esencialmente reflexionar sobre la praxis de liberación, y que el teólogo mismo se compromete a solidarizarse con los pobres y oprimidos, podría decir que él, hizo su reflexión teológica dentro de este movimiento. Por lo menos, desde 1968, la praxis de liberación del grupo sacerdotal ONIS ofreció una parte del cimiento de la formación y desarrollo de la teología de la liberación. La acción pastoral de este grupo fue un espacio suficiente para darle a este teólogo peruano los motivos y elementos para la reflexión teológica sobre la praxis liberadora que hizo dicho grupo.

#### **4.4. La ONIS como un movimiento de la teología de la liberación**

Christian Smith distingue entre la teología de la liberación y su movimiento. La teología de la liberación es sencillamente un conjunto coherente de ideas religiosas sobre y para

---

<sup>330</sup> ONIS. *Declaraciones...*, p. 22.

la liberación. El movimiento de esta teología, según Christian Smith se manifiesta de la siguiente manera:

(...) no es sólo un conjunto de ideas y creencias teológicas; es el intento de movilizar a una feligresía que permanecía inmóvil, de emprender una acción colectiva contra el enemigo que se presenta en el proyecto de promoción de cambio social. El movimiento articula un conjunto específico de ideas: la teología de la liberación. No obstante, como *movimiento*, consiste en algo más que ideas. Es organización. Es acción. Es cambio social<sup>331</sup>.

Aunque Rosino Gibelini insistía en que la teología de la liberación es un movimiento de Iglesia<sup>332</sup>, en un sentido estricto, una teología no es un movimiento. La teología de la liberación puede ser un movimiento, en caso de que sólo tenga una organización, acción y cambio social. Generalmente, la teología de la liberación y su movimiento se usa sin distinción. Esta confusión proviene de la misma teología, puesto que posee los elementos y las características que provoca el movimiento<sup>333</sup>. Entonces, sería correcta sólo esta afirmación: la teología de la liberación provoca y estimula la praxis o el movimiento de teología de la liberación.

¿La praxis del grupo sacerdotal ONIS es el movimiento de la teología de la liberación? Al revisar las declaraciones de la ONIS, se encuentra frecuentemente los lenguajes de la teología de la liberación. En este aspecto, sin duda, la reflexión teológica de este grupo comparte los conceptos de la teología de la liberación sobre todo: denunciar a las injusticias; cambio estructural y transformación social para el pueblo;

---

<sup>331</sup> Christian Smith, *op. cit.*, p. 45.

<sup>332</sup> Cf. Enrique Dussel, *op. cit.*, 1995, p. 111; en *Cristus*, 479, 1975 (México), p. 9.

<sup>333</sup> Según Clodovis Boff, la teología de la liberación realmente existente es una teología dirigida a la praxis y a la praxis de transformación social. Clodovis Boff, "Epistemología y método de la teología de la liberación", en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Misterium liberationis. Concepto fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta, Madrid, 1994, p. 89.



compromiso y lucha de liberación para el pueblo; solidaridad con los trabajadores; trabajo de concientización; construcción de un hombre y sociedad nuevos; opción preferencia por los pobres y oprimidos; opción política por la clase popular; visión de la izquierda; preferencia por el socialismo; hacer la teología desde la perspectiva de los pobres; pastoral liberadora; espiritual liberadora; énfasis en el Jesucristo liberador y lo político. Según el proyecto de la ONIS, la orientación fundamental de movimiento es la opción por los oprimidos y la meta de acción pastoral, de este agrupación, es servir a la liberación del hombre peruano<sup>334</sup>.

Para la ONIS, la reflexión cristiana sobre la lucha del pueblo por su liberación constituye una tarea prioritaria y permanente; por eso la acción del grupo sacerdotal peruano se fundamenta en la reflexión teológica concreta, es decir, en la confrontación de la palabra de Dios y de la tradición cristiana; con la realidad de la vida nacional; de los acontecimientos y situaciones.

Este grupo sacerdotal reconoce que su lineamiento en el movimiento asume la perspectiva teológico y pastoral, de la teología de la liberación, de la siguiente forma:

La perspectiva y los desafíos de la teología de la liberación nos abren a reconocer la validez y generosidad de una opción evangélica por el oprimido y al mismo tiempo a aceptar las exigencias de la racionalidad propia del proceso político de la liberación, de la acción revolucionaria, y a sacar las consecuencias de ese reto, entre otras la urgencia de un mínimo de cultura sociopolítica; de información, etc<sup>335</sup>.

Asimismo, declaró:

---

<sup>334</sup> ONIS, *Documento...*, p. 3 y 20.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 4.

La visión teológica ganada desde esta experiencia (experiencia por la opción por los oprimidos) y plasmada en los lineamientos de la teología de la liberación, constituye el marco doctrinal que ilumina y alimenta nuestra vida como movimiento en la Iglesia al lado de los oprimidos<sup>336</sup>.

En este aspecto, Luis Pasará también enfatizó la influencia teológica y el respaldo doctrinal por parte de la teología de la liberación a este movimiento; sobre todo, en el proceso de radicalización<sup>337</sup>.

De acuerdo con lo anterior, en los documentos y las declaraciones de la ONIS se encuentran los principales temas y categorías teológicas que se comparte con la teología de la liberación. Por ejemplo, liberación y lucha de la liberación, opción por los pobres y solidaridad, espiritualidad liberadora, evangelización y la participación política para la transformación social y el papel político de la Iglesia. En particular, el *Documento de Trabajo* escrito por la ONIS en diciembre de 1972 abordó los conceptos antes mencionados. Aunque se encuentran más temas y categorías teológicas distintas a éstos, pero será suficiente para verificar su semejanza de los pensamientos y reflexión teológicas. Dichos temas fueron las categorías de reflexión, y al mismo tiempo fueron los principios que guiaron a la praxis de la liberación del grupo sacerdotal. Adentro de estos, contenían los proyectos, las estrategias y tácticas para el movimiento sacerdotal. Por consiguiente, para entender la relación entre este grupo sacerdotal y la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez es importante analizar dichas categorías que compartieron ambas partes.

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>337</sup> Cf. Luis Pasará, *op. cit.*, 1986, p. 50-51.

#### 4.5. Liberación y lucha de la liberación

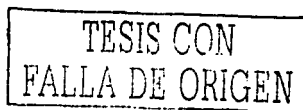
Una de las palabras clave durante los años sesenta y setenta fue “liberación” porque condensa gran parte de las aspiraciones del hombre contemporáneo, especialmente en el Tercer Mundo. El concepto de “liberación” es el núcleo de la reflexión teológica del sacerdote peruano; tiene siempre una correlación con la dependencia. El deseo de la liberación proviene de la conciencia dolorosa de saberse dependiente política y económicamente. De la represión interior y exterior, de la dominación del hombre por el hombre, de la dominación de la etnia por la etnia<sup>338</sup>. La percepción de esta situación de dependencia es el punto de partida del proceso de lucha de liberación.

Como en el tema de la reflexión teológica, el término de la liberación aparece públicamente en la reunión de Chimbote de la ONIS en 1968 en la ponencia de Gustavo Gutiérrez, a pesar de que ya se había mencionado en la Encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio* en 1967 y en el “Mensaje de los obispos del tercer mundo” en el mismo año.

El teólogo peruano reflexionó críticamente sobre la fe vivida con el compromiso liberador, distinguiendo y relacionando los tres niveles significativos de la liberación. Según él, esos niveles son: 1) el político (también económico, social); 2) el humano en

---

<sup>338</sup> La dependencia es una situación en la cual un cierto grupo de países tienen su economía condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía a la cual la propia está sometida. La teoría de la dependencia surgida en América Latina contribuyó en la formación de una óptica crítica y de un método de análisis de la realidad latinoamericana. En particular, los teólogos de la liberación y los miembros de los grupos sacerdotales de este continente recibían gran influencia de dicha teoría. Sobre esta teoría, Véase Rui Mauro Marini y Margaura Millán (comp.), *La Teoría social latinoamericana textos escogidos. Tomo II. La teoría de la dependencia*. UNAM, México, 1994; Andrés Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Editorial de Ciencias Sociales, Habana, 1970; F. H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI, México, 1998.



el proceso histórico, es decir, la liberación que dirige el nacimiento del hombre nuevo en una sociedad de solidaridad; 3) el de la liberación de pecado<sup>339</sup>. Los niveles anteriores de la liberación no son un proceso jerárquico, sino un proceso único; se condicionan mutuamente, pero no se confunden; no se dan el uno sin el otro, pero son distintos; forman parte de un proceso salvífico único y global<sup>340</sup>. En resumen, el proceso de liberación implica simultáneamente el aspecto sociopolítico y económico (la liberación de la represión social y de la pobreza), histórico (la formación de nuevo hombre) y religioso (la liberación desde el pecado, o sea, una salvación).

El teólogo peruano enfatizó la dimensión social y colectiva del pecado, más que el de la persona, y a la vez subrayó la dimensión política entre los tres niveles de la liberación. En el término teológico, el pecado es ausencia de fraternidad, de amor en las relaciones entre los hombres, ruptura de la amistad con Dios y con los hombres; es la raíz de toda la represión y la injusticia. Para él, el pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye una liberación política<sup>341</sup>. Esta liberación política implica un acercamiento a una sociedad justa. Pero, la construcción de dicha sociedad se puede lograr a través de la lucha de liberación siempre y cuando participe el pueblo oprimido, el cual debe ser el sujeto de su propia liberación y de la construcción de una sociedad más justa y libre.

Como teólogo también proclamó a Jesucristo como liberador de toda la opresión que afecta la realización plena de ser libre. A pesar de que no desarrolló una cristología concreta, en su obra *Teología de la liberación* sí señaló un esquema importante sobre los

---

<sup>339</sup> Cf. G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 282-283.

<sup>340</sup> Cf. *Ibid.*, p. 91-92, 224, 283.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 223.

rasgos del Jesucristo liberador para la futura cristología, enlazándolo con la globalidad del proceso liberador<sup>342</sup>.

Por otra parte, el grupo sacerdotal ONIS, comenzó con la reflexión profunda respecto al término de la liberación, gracias a la ponencia de este sacerdote en junio de 1968. El 4 de octubre de 1969 el término de la liberación aparece por primera vez, en el documento denominado “Conclusiones del II Encuentro Nacional de ONIS”<sup>343</sup>. No obstante, en el documento denominado “El presente de la transformación nacional” publicado el 19 de mayo de 1970 se usa plenamente el término de la liberación con más reflexión teológica, sobre todo, cuando señala la participación del pueblo en la liberación propia y la social.

La ONIS enfatiza el aspecto de lucha y de integración de la noción de liberación. Después de estos documentos, con frecuencia aparece este término en las publicaciones de la ONIS. Pero, para esta agrupación, la importancia del concepto de la liberación no radica en el uso frecuente, sino en la presencia que tuvo en la lucha de liberación de los oprimidos.

Cabe mencionar que la reflexión sobre la liberación, en la ONIS se enfocaba al servicio de la liberación del hombre peruano, tal como fue expresado en su *Documento de trabajo* al decir: “algo que siempre nos ha preocupado, como movimiento sacerdotal,

---

<sup>342</sup> Posteriormente, este tema de Cristo liberador se desarrolló más intensamente por los teólogos Leonardo Boff y Jon Sobrino. Véase Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*. Sal Terrae, Santander (España), 1985; Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. CRT, México, 1994.

<sup>343</sup> Cf. *Espera*, 13-14, oct.-nov. de 1969, p. 111-112. Se usa dos veces, “lucha de liberación”, “ser agente de su propia liberación”.

es respondernos desde la praxis, en que medida nuestra acción pastoral ordinaria puede y debe ponerse al servicio de la liberación del hombre peruano”<sup>344</sup>.

Para la ONIS, el objeto de liberación fue el pueblo peruano, más concreto los peruanos oprimidos. La lucha en sí no era una meta, el núcleo de su acción, la meta era la liberación del hombre. Al hablar de la liberación, la ONIS se consideraba parte de la lucha de liberación y la liberación integral<sup>345</sup>. En este aspecto, el sacerdote peruano consideró que la liberación, no sólo era objeto de la reflexión sino de praxis.

En la obra publicada en 1971, señala a la Iglesia en el proceso de liberación en América Latina, subrayando los movimientos sacerdotales; en particular cita ampliamente los siguientes documentos de la ONIS: “Conclusiones de II Encuentro Nacional de ONIS”, “El presente de la transformación nacional”, “Declaración ante problemas laborales”, “No reconstruyamos la injusticia”, “Propiedad privada y nueva sociedad”, “Declaración de sacerdotes de ONIS sobre la reforma agraria”<sup>346</sup>. Para el sacerdote limeño la participación en el proceso de la liberación equivale a la lucha por liberar a los oprimidos.

En este proceso, se anuncia a Jesucristo como liberador de todo los hombres ya que en Jesucristo la globalidad del proceso liberador alcanza su pleno sentido. En la teología de la liberación, Jesucristo se ubica en el centro del proceso de la salvación. En cuanto a esto, la ONIS manifestó la misma idea de la siguiente manera:

---

<sup>344</sup> ONIS, *Documento...*, p. 20.

<sup>345</sup> Cf. *Ibid.*, p. 6, 12- 13, 37, 44, 47-49.

<sup>346</sup> Cf. G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994. p. 160-169.

(...) nuestro Movimiento encuentra necesario decir en determinadas oportunidades una palabra pública sobre lo que atañe a las mayorías del país y a su lucha de liberación. Entendemos que esto es parte importante de nuestra tarea evangelizadora. Como miembros de la Iglesia buscamos que ella vaya hacia una solidaridad cada vez más profunda con los pobres, con sus aspiraciones y sus luchas para manifestar desde allí a Cristo Señor y liberador de la historia<sup>347</sup>.

Para la ONIS, la acción evangelizadora constituye una tarea permanente: anunciar a Jesucristo como liberador de todo los hombres.

#### 4.6. Opción solidaria por los pobres

La opción por los pobres es la opción fundamental de la teología de la liberación. El concepto de pobre incluye a los oprimidos; los marginados; los explotados; los enfermos y varias víctimas sociales en la historia. Gustavo Gutiérrez define al pobre de la siguiente manera:

El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables. Es el marginado de nuestro mundo social y cultural. El más pobre es el oprimido, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser de hombre<sup>348</sup>.

El pobre es miembro de una clase social explotada, por otra clase social. Por consiguiente, la existencia del pobre no es neutral política ni éticamente.

El teólogo peruano insiste en que optar por el pobre es optar por Cristo sufriente ya que Cristo se identificó a sí mismo con los pobres. Al mismo tiempo, esto es tomar partido a favor a una clase social, es decir, optar por el pobre es entrar en el mundo de la

<sup>347</sup> ONIS, *Declaraciones...*, p. 44.

<sup>348</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1974, p. 355.



clase social explotada, de sus valores, de sus categorías culturales. Es hacer solidaridad con sus intereses y con sus luchas. Según el teólogo Gutiérrez, esa solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ello<sup>349</sup>. Sin duda solidarizarse con los pobres es participar de manera conciente en la conflictividad histórica, en los enfrentamientos entre países, entre clases sociales. La solidaridad con el pobre implica la transformación del orden social que generan los oprimidos. Esta solidaridad implica una praxis histórica liberadora, es decir, una actividad transformadora orientada a la creación de una sociedad justa y libre.

Por lo tanto, para servir a los pobres es indispensable entrar en la acción política. En este aspecto, Gustavo Gutiérrez enfatiza la "caridad política" puesto que dar de comer o de beber es en nuestro días un acto político<sup>350</sup>. Para él, la opción por los oprimidos significa claramente la opción política. Esto es una nueva forma de la virtud del amor, a saber, es la virtud del amor político. Aunque el teólogo peruano reconoce la necesidad urgente de la obra filantrópica y de la ayuda temporal a los pobres; va más allá de esta; quitar radicalmente la causa y el origen de la pobreza. El asunto de la pobreza y opresión no es un problema individual sino un fenómeno que ocurre en el interior de la estructura del sistema. Por esta razón, por medio de dicha opción el sacerdote apunta a una sociedad nueva en la que no haya pobres entre las clases sociales.

<sup>349</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994. p. 167.

<sup>350</sup> Cf. G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994. p. 243. Según Leonardo Boff, optar por los pobres es una decisión política, una preferencia ética y la justicia de Evangelio. Cf. Leonardo y Clodovis Boff, *Salvation and Liberation*, Nueva York, Orbis, 1984. p. 48. De acuerdo con Jorge Pixley y Clodovis Boff, la base teológica de la opción por los pobres es por Cristo. Es decir, el cristianismo opta a los pobres ya que decidió optar Cristo y Dios. Cf. Jorge Pixley y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*, Trad. Kim Su Bok, Waegwan (Sudcorea), Benedicto, 1991. p. 165.





Por su parte, la opción por los pobres es la orientación fundamental y el criterio central del grupo sacerdotal ONIS. Esta opción es el marco, es la plataforma, el punto de referencia para crear, realizar y revisar todo esfuerzo de liberación del pueblo. Este grupo, desde su inicio en marzo de 1968 pidió a sus compañeros sacerdotes peruanos, que tomaran partido por los pueblos pobres, al enfatizar su proclama:

Pedimos a nuestro hermanos sacerdotes la seria reflexión de los problemas del Perú. Siendo testigos, por nuestra condición de pastores, del sufrimiento de nuestro pueblo, participemos en la pobreza de su vida y defendamos con toda decisión sus intereses frente a la explotación<sup>351</sup>.

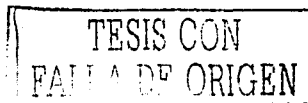
Para esta agrupación, la opción por los pobres ayuda a descubrir al Cristo pobre, esto es encontrar más profundamente el sentido de la cruz y la resurrección, esto da sentido al esfuerzo de la ONIS a identificarse con el pueblo, con sus sufrimiento y sus luchas.

Por lo tanto, esta opción es evangélica, es la fidelidad al mensaje cristiano que les pide a todos los fieles un compromiso de solidaridad con los pobres. Como el criterio de la teología de la liberación para la ONIS opta por los pobres, este implica tomar partido a favor de las clases explotadas del país, esto equivale en el fondo a una opción de clase. En este aspecto, asumir dicha opción evangélica es entrar a la dimensión política. Esto implica concretamente que esta clase, asuma el poder para crear una sociedad diferente.

Para el grupo ONIS, esta opción no es sólo "espiritual, religiosa, sentimental", tampoco se trata de una identificación meramente material, sino de una solidaridad con los intereses de la clase oprimida. La ONIS declara que su opción evangélica por los

---

<sup>351</sup> ONIS, "Declaración de los sacerdotes peruanos", en *Oiga*, 265, 22 de mayo de 1968, p. 34; en *Mensaje*, 168, mayo de 1968, p. 173.



oprimidos va dirigida a la política, a la clase social como elementos centrales de su posición ideológica<sup>352</sup>. La idea de este grupo es un cambio social y material en lugar de sólo espiritual.

#### 4.7 Espiritualidad liberadora

La palabra “espiritualidad” deriva de “espíritu”, pero el cristianismo asume el concepto no del griego, sino de la lengua hebrea y de la ancestral Biblia. Según el entendimiento bíblico, se define de la siguiente forma:

El espíritu no es algo que esté fuera de la materia, fuera del cuerpo o fuera de la realidad, sino algo que está dentro, que habita la materia, el cuerpo, la realidad y les da vida, les hace ser lo que son; les llena de fuerza, los mueve, los impulsa; los lanza al crecimiento y a la creatividad, en un ímpetu de libertad<sup>353</sup>.

Basándose en este concepto de “espíritu”, el cristianismo define la espiritualidad como “vivir con el Espíritu de Cristo y el Espíritu Santo”. Más concretamente, la espiritualidad cristiana no es otra cosa que vivir la espiritualidad fundamental descrita a la manera concreta de Jesús y según su Espíritu. Y eso es el seguir a Jesús. La teología necesita la espiritualidad para ser una auténtica teología. Así, Gustavo Gutiérrez señaló que toda

---

<sup>352</sup> ONIS, *Documento...*, p. 4.

<sup>353</sup> Pedro Casaldáliga y José M. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*. Santander, Sal Terrae, 1992, p. 24. Según el concepto griego de “espíritu”, se trata de una entidad de realidades opuestas a lo material y a lo corporal.

auténtica teología es una teología espiritual<sup>354</sup>. La espiritualidad constituye una de las dimensiones esenciales de la teología.

Detrás de toda práctica innovadora de la Iglesia, en la raíz de toda teología verdadera y nueva, se esconde latente una experiencia religiosa típica. Esta experiencia es sinónimo de la de Dios en el ámbito cristiano. La experiencia de Dios se puede percibir a través de la mediación histórica y sociocultural y, ante todo, se basa en la realidad concreta. Dicha experiencia de Dios se puede obtener por medio de la realidad misma, de la fe y de la palabra de Dios en la Biblia<sup>355</sup>.

Para el padre Gutiérrez la espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el Evangelio. Una manera precisa de vivir "ante el Señor" en solidaridad con todos los hombres, «con el Señor» y ante los hombres. Cuando el teólogo peruano señala sobre la espiritualidad de la liberación, siempre considera la experiencia viva con el Espíritu; es decir, la experiencia espiritual.

El compromiso liberador significa para muchos cristianos una auténtica experiencia espiritual. En América Latina, el lugar específico de la experiencia de Dios es la Iglesia de los pobres. Los cristianos se encuentran con Cristo en la historia y experimentan su presencia en el proceso de la lucha de la liberación de los pobres. Los fieles descubren el rostro sufriente de Jesucristo en ellos. La práctica y la lucha por la liberación es ya un gran acto de amor, y una lucha por el amor es un acto de Espíritu. Por dicha razón, él enfatiza la necesidad de la practica del amor y de la liberación.

---

<sup>354</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de la liberación de un pueblo*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1993. p. 52; *La fuerza histórica de los pobres*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1982. p. 264-265 G. Gutiérrez señala que las categorías teológicas no son suficientes. Es necesaria una actitud vital, global y sintética, que informe la totalidad y el detalle de nuestra vida. Una «espiritualidad» ". *op. cit.*, 1994. p. 244.

<sup>355</sup> Cf. Pedro Casaldáliga y José M. Vigil, *op. cit.*, p. 161-164.

Los teólogos de la liberación insisten en que Jesucristo se identificó a sí mismo con los pobres. Sobre esto, el teólogo menciona lo siguiente: “la irrupción del pobre en la sociedad y en la Iglesia latinoamericana es, en última instancia, una irrupción de Dios en nuestra vidas. Esta irrupción es el punto de partida, y también el eje de la nueva espiritualidad”<sup>356</sup>. Por lo tanto, sin duda alguna, los cristianos optan de manera preferencial por los pobres y se solidarizan con ellos; y por medio de estas acciones surge una práctica en la que se comprometen con la lucha de la liberación.

El núcleo de la espiritualidad del sacerdote es la conversión. El teólogo peruano apunta:

Una espiritualidad de la liberación estará centrada en una *conversión* al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social explotada, a la raza despreciada, al país dominado. Nuestra conversión al Señor pasa por ese movimiento. La conversión evangélica es, en efecto, la piedra de toque de toda espiritualidad. Conversión significa una transformación radical de nosotros mismos, significa pensar, sentir y vivir como Cristo, Presente en el hombre despojado y alienado. Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente<sup>357</sup>.

Por ende, la conversión personal no es suficiente para ser una conversión verdadera; debe incluir la transformación estructural. El teólogo peruano no sólo exige a los cristianos la conversión al prójimo, a la justicia social, a la historia, sino también la búsqueda de la paz del Señor en el corazón de la lucha social.

En una palabra, la espiritualidad cristiana es el seguimiento e imitación de Jesús. En América Latina, el seguimiento de Jesús significa procurar adelantar el advenimiento

---

<sup>356</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1993, p. 42.

<sup>357</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 245. También, en la espiritualidad liberadora G.G. enfatiza la gratitud y la oración.

del reino de Dios que Jesús predicó y esperó. Esto implica la transformación de la sociedad injusta y de la estructura de la realidad. Por ende, la espiritualidad de liberación se expande hasta alcanzar una dimensión política. Esta espiritualidad, a diferencia de la tradicional que posee un carácter personal y elitista, subraya el rasgo de la espiritualidad del pueblo total, aquella de la liberación que enfatiza su dimensión social y política.

Por su parte, el grupo sacerdotal ONIS reconoció la ineficiencia de la formación espiritual de sus miembros, debido a que esta educación espiritual tradicional no correspondía a la práctica pastoral y al trabajo cotidiano. Para este grupo, una espiritualidad es fruto de una experiencia del Señor vivida en comunidad y que modela la vida de esa comunidad. Dicha espiritualidad ayuda para que se haga una unidad profunda en la fe y la acción, tanto del movimiento como en sus miembros.

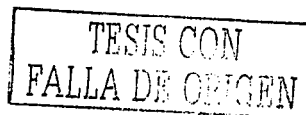
Este grupo sacerdotal subraya la experiencia de vida cristiana compartida con el pueblo. Esto se afirma del siguiente modo:

Dada la opción del movimiento y el trabajo pastoral de sus miembros, la experiencia espiritual será algo compartida con el pueblo en la medida en que compartamos sus experiencias y sus luchas tendremos con ellos la experiencia de la presencia del Señor en sus vidas<sup>358</sup>.

En particular, por medio de la opción por los pobres, esta agrupación comparte la vida con ellos, y allí percibe la presencia del Señor en la vida y en la lucha cotidianas. En este aspecto, la espiritualidad de la organización es la espiritualidad de lucha y de participación.

---

<sup>358</sup> ONIS, *Documento...*, p. 27.



También, la ONIS reflexiona la relación entre espiritualidad y política con la siguiente manera: "la inserción política no sólo nos ha permitidos descubrir lo político, sino que nos plantea la necesidad de superar una cierta concepción de lo espiritual, entendido en forma intimista"<sup>359</sup>. Por consiguiente, lo espiritual no puede ser una evasión de lo político; hacerlo así es otro modo de hacer política; lo político no es tampoco una evasión de lo espiritual. Podemos decir que la espiritualidad de la organización sacerdotal pone más atención en el rasgo de la política de la espiritualidad.

#### 4.8. Evangelización y política

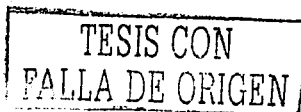
##### 4.8.1. La teología de la liberación y la política

En el ámbito eclesiástico, los teólogos modernos han desarrollado el estudio sobre el final de los tiempos desde hace un siglo. En el primer periodo, el estudio se centraba en la relación del juicio después de la muerte, el cielo, el infierno, el fin del mundo y la resurrección de los muertos. Sin embargo, a través de la evolución del estudio bíblico y de la reflexión de la escatología se abrió una perspectiva teológica y una nueva visión. Según la investigación teológica, la escatología no son los acontecimientos que sucederían al final de los tiempos (eso es "apocalíptica"); la escatología es una dimensión de la misma historia, llamada a prolongarse más de ella en el reino de Dios<sup>360</sup>.

---

<sup>359</sup> *Ibid.*

<sup>360</sup> Segundo Galilea, *La teología de la liberación después de Puebla*. Indo-American Press Service, Bogotá, 1979. p. 4.



Cabe mencionar que la característica de lo escatológico es la orientación al futuro y la atención a la actualidad. De acuerdo con la comprensión sobre lo último, aun cuando esto es lo que vendrá en un futuro, ya está anticipado en el presente y ya se está realizando. Esta es la llamada “actualidad de los fines últimos”, a saber, una realidad intra-histórica. Por lo tanto, el teólogo subraya la *tensión dialéctica* entre “ya” y “todavía no”. Y la explica de este modo:

Las relaciones históricas en el *presente* son, en tanto que ordenadas hacia lo que vendrá, tan características de la escatología como la apertura al *futuro*. Más exactamente, esta tensión da sentido y se expresa en la actualidad y, a la vez, se alimenta de ella. Es así como la atracción de “lo que vendrá” es motor de la historia<sup>361</sup>.

De igual manera, la escatología y el Reino de Dios tienden a una relación muy estrecha. El Reino supone una liberación integral, es decir, se presenta como la realización de la utopía de una liberación global y escatológica. La culminación de la utopía cristiana es escatológica. Por eso, hasta cierto punto, la utopía cristiana puede equipararse con el Reino de Dios<sup>362</sup>.

Gustavo Gutiérrez contempla la relación entre el Reino de Dios y una sociedad justa y dice: “en la construcción de dicha sociedad justa tiene valor de aceptación del Reino o, en términos que nos son cercanos, participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora”<sup>363</sup>. En este sentido, luchar por un mundo

---

<sup>361</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 209. Cf. Leonardo Boff, *op. cit.*, 1985, p. 188-190.

<sup>362</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en *Misterium liberationis. Concepto fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta, Madrid, 1994, p. 395.

<sup>363</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 123.

justo en el que no haya opresión ni servidumbre ni trabajo alienado, será significar la venida del Reino, puesto que el Reino de Dios e injusticia social son incompatibles.

De acuerdo con esto, podría decirse que el esfuerzo para realizar la justicia es la lucha por el Reino de Dios, hasta cierto punto toda obra de justicia es ya el inicio de la realización del Reino de Dios. Sin embargo, el sacerdote peruano, no se confunde la relación entre dos conceptos. Aunque el crecimiento del Reino significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero no se identifican ambos conceptos. Para él, el hecho histórico, político, liberador es crecimiento del Reino, es un acontecer salvífico, pero no es la llegada del Reino, ni toda la salvación

La salvación es una realidad intrahistórica y una liberación integral, la cual implica también una liberación sociopolítica. La práctica política tiene una relación con el entendimiento histórico de la salvación. Para é, el establecimiento de una sociedad justa se realiza con mayor eficacia a través de la practica política. Para realizar una sociedad más justa, la política se ubica en un lugar privilegiado. En este aspecto, enfatiza el esfuerzo humano en la praxis histórica de liberación que busca la construcción de una sociedad igualitaria, fraterna, justa y libre. Esto significa la condición previa para el surgimiento de un *hombre nuevo* y una *sociedad nueva*.

La teología de Gutiérrez incluye el análisis político concreto, como parte de su tarea teológica ya que, los cristianos que han optado por un compromiso liberador experimentan lo político como una dimensión que abarca y condiciona exigentemente todo el quehacer humano. Además, la presencia de la Iglesia en la historia, no puede ignorar la dimensión política, la cual condiciona y cuestiona la vida cristiana, debido a que lo político abarca toda realidad humana.



En la Iglesia se ha insistido más en aspectos personales y conciliadores del mensaje evangélico, que en sus dimensiones políticas y conflictivas. Por lo tanto, Gustavo Gutiérrez menciona el redescubrimiento de la dimensión política del Evangelio e insiste en que la dimensión política no le viene pues al Evangelio de tal o cual opción precisa, sino del núcleo mismo de su mensaje<sup>364</sup>.

Para el teólogo peruano, el anuncio evangélico tiene pues, una función concientizadora o en otros términos, politizadora. Pero esto no se hace real y significativo sino viviendo y anunciando el Evangelio desde dentro del compromiso por la liberación. La concientización por el contenido del Evangelio no equivale al adoctrinamiento sino que procura un despertar de la conciencia social y política, encaminado a permitir al individuo, la toma de sus propias decisiones y escoger su trayectoria. Según el autor de la teología de la liberación, también la dimensión concientizadora de la predicación del Evangelio debe llevar a una profunda revisión de la acción pastoral de la Iglesia<sup>365</sup>.

El método pedagógico de Paulo Freire, “conciencia crítica” o “concientización”, ayuda a los oprimidos, para que tenga conocimiento de su situación opresora y encuentren su propio lenguaje y se hagan menos dependiente, más libres, comprometiéndose en la transformación y construcción de una sociedad más justa. En el ámbito político, la toma de conciencia de esta clase oprimida provoca la participación en la lucha de liberación. También, el proceso de concientización ocurre cuando anuncia el mensaje del Evangelio entre los cristianos oprimidos. Estos mismos se transforman

---

<sup>364</sup> Cf. G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 277.

<sup>365</sup> Cf. *Ibid.*, p. 308-310.

como los agentes de su propia liberación. Por lo tanto, dicho teólogo, hace hincapié en que la Iglesia debe politizar al evangelizar.

Según Miguel Manzanera, en la concepción teológica propuesta por este sacerdote, el contenido fundamental de la aceptación humana de la autocomunicación divina no es la fe como creencia intelectual, ni siquiera la caridad como amor directo a Dios, sino el amor humano altruista y universal, que a su vez implica la actitud solidaria en la praxis de liberación<sup>366</sup>. Generalmente se define la fe en el amor a Dios, pero éste sólo puede manifestarse en el amor al prójimo. Por ello Gutiérrez manifiesta así: “conocer a Dios es obrar la justicia, es establecer relaciones justas entre los hombres, es reconocer el derecho de los pobres”, “no basta, en efecto, decir que el amor a Dios es inseparable del amor al prójimo. Es necesario afirmar, además, que el amor a Dios se expresa ineludiblemente en el amor al prójimo”<sup>367</sup>.

Este amor a Dios exige a los cristianos la justicia y la praxis de la liberación. Respecto a dicha praxis liberadora, el teólogo peruano escribe :

(...) la praxis liberadora, en la medida en que parte de una auténtica solidaridad con el pobre y oprimido, es en definitiva, una praxis de amor (...) que echa sus raíces en el amor gratuito y libre del Padre y que se hace historia en la solidaridad con los pobres y a través de ellos en la solidaridad con todos los hombres<sup>368</sup>.

Para él, la fe posee un aspecto histórico-concreto, es decir, la creencia en Dios debe concretarse en el compromiso por una sociedad más justa. En este sentido, la fe es práctica. No se mueve en un nivel abstracto de ideas, sino que es opción y acción

---

<sup>366</sup> Cf. Miguel Manzanera, *op. cit.*, p. 110.

<sup>367</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 240.

<sup>368</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1974, p. 395-396.

concreta. Por lo tanto, para el teólogo peruano, la fe debe operar en el nivel estratégico-táctico: "convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente. No sólo con generosidad, sino también con análisis de situación y con estrategia de acción"<sup>369</sup>. En la situación injusta de América Latina, la practica de la fe y de amor al prójimo se converge en el ámbito político. Dicho ámbito es eficaz para la implantación de la justicia y la fraternidad.

Al reflexionar la relación entre fe y política, Gustavo Gutiérrez utiliza el concepto de la utopía como mediación histórica y proyecto histórico. El teólogo peruano hace hincapié en que el significado de la noción de utopía no es sinónimo de ilusión, de falta de realismo y de irracionalidad, sino que tiene contacto con la realidad histórica, su verificación en la praxis y su índole racional, y enfatiza en la utopía su calidad como algo subversivo y movilizador de la historia. Asimismo, para este, la utopía debe contener la característica de la denuncia del orden existente que tiene deficiencias. Por consiguiente, es una falsa utopía o la evasión de la realidad, si la utopía no lleva a una acción en el presente y no provoca un compromiso en pro del surgimiento de una nueva conciencia social y de nuevas relaciones entre los hombres<sup>370</sup>. La utopía es también un anuncio. Anuncio de lo que todavía no es pero que será presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad.

El proyecto utópico-histórico del sacerdote peruano puede expresarse con el tema de la creación de un hombre nuevo en la sociedad cualitativamente diferente. Esta

---

<sup>369</sup> Xosé Miguélez, *op. cit.*, p. 65.

<sup>370</sup> Cf. G. Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 278-282.

sociedad, en términos teológicos, podría decir el Reino de Dios o salvación. Dicha sociedad implica una sociedad justa, fraterna y libre. La fe tiene una estrecha relación con el Reino de Dios, la salvación, una sociedad más justa o la creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta. Más concreto, la relación entre la fe y una sociedad más justa es la relación entre la fe y la política. Para obtener una sociedad fraterna y más justa, los cristianos latinoamericanos deberían participar en el proceso de la lucha de la liberación. Asimismo, la acción eclesial y pastoral que se desarrolla, tiene que ser liberadora y necesariamente política.

La utopía y la anticipación del Reino de Dios estimulan la praxis concreta e impulsan el esfuerzo de los cristianos en la obra terrenal. La esfera política es eficaz para la implantación de la justicia y la fraternidad. Por esta razón, el teólogo peruano subraya la praxis histórica y la dimensión política de la fe, en su tarea de construir una sociedad más justa y libre. Respecto a la relación entre la fe y la política, el teólogo peruano dice lo siguiente: “cuando la gente se alerta políticamente, vive mejor su fe, y cuando se libera cristianamente, se despierta políticamente”<sup>371</sup>. Por lo tanto, la fe cristiana no constituye un impedimento a la acción política, sino que sostiene una concepción de fe que implica una práctica política a favor de los pobres. Al mismo tiempo, la fe es el criterio para juzgar las prácticas políticas de los cristianos. En este sentido, la centración de la teología en lo político es una de las características del pensamiento de Gustavo Gutiérrez.

Entonces, ¿qué clase de mundo imagina la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez? ¿qué tipo de sociedad se propone realizar? El teólogo peruano indica

---

<sup>371</sup> Luis Pasará, *op. cit.*, p. 106.

liberarse de la explotación, abolir la injusticia, para lograr una vida más digna y humana, y crear un hombre nuevo y una sociedad nueva. Para él, la meta es lo siguiente:

Procurar la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es más profundamente, ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino. Es buscar la construcción de un *hombre nueva*<sup>372</sup>.

El sacerdote prefiere un sistema político socialista para la formación de un hombre nuevo dentro de una sociedad justa. Concretamente, el proyecto histórico político de éste es construir una sociedad socialista, más justa, libre y humana. Dicha sociedad esta basada en la apropiación social de los medios de producción. Dicho teólogo niega el sistema capitalista como alternativa para obtener el desarrollo latinoamericano. Por ello, insiste en la destrucción del sistema capitalista y la revolución social, diciendo lo siguiente:

Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista. O por lo menos, hacer que ésta sea posible<sup>373</sup>. Sin embargo, no propone un modelo socialista concreto, sólo señala el rechazo las dogmatizaciones del marxismo totalitarios y menciona un socialismo no copiado, incultrado en la realidad propia latinoamericana<sup>374</sup>.

---

<sup>372</sup> Xosé Miguélez, *op. cit.*, p. 156.

<sup>373</sup> G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 79.

<sup>374</sup> Cf. *Ibid.*, p. 138-142.



#### 4.8.2. Evangelización concientizadora de la ONIS: lugar político

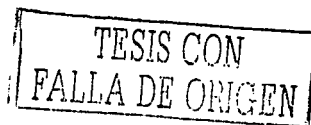
La acción pastoral del grupo sacerdotal ONIS fue orientada por la reflexión sobre la evangelización concientizadora. Ante el anhelo de la liberación de los peruanos oprimidos, la ONIS reflexionaba sobre la relación entre liberación y evangelización. Este grupo sacerdotal dudó de la eficacia de la pastoral tradicional, debido a que el sólo anuncio del Evangelio no concientiza, ni moviliza a los fieles para transformar la sociedad injusta. En este aspecto, se necesitaba una pastoral eficaz para la liberación de los peruanos sufrientes. Empezó a reflexionar sobre la dimensión política del Evangelio.

Desde el III Encuentro Nacional en Huachipa 1970, la ONIS en su conjunto se propuso hacer un esfuerzo explícito por emprender una acción evangelizadora que cumpliera una función concientizadora y politizante, en el contexto de la sociedad. La insuficiente experiencia concreta en esta perspectiva, crea la exigencia de intensificar y multiplicar ensayos pastorales en esa línea, evaluarlos más sistemáticamente y reflexionar más seriamente sobre las relaciones entre teología, espiritualidad y política<sup>375</sup>.

En el V Encuentro Nacional en Huachipa 1972, los miembros de esta agrupación evaluaron sus cuatro años de sus diversos ensayos pastorales y la variedad de formas de presencia, acción y juicio político para consolidar su perspectiva. En esta reunión la reflexión de ellos se concentró en la relación entre pastoral y política; sobre todo, la dimensión política de la acción evangelizadora. Para la ONIS, dicha acción significaba la evangelización concientizadora. Decir eso es mencionar el aspecto explícitamente

---

<sup>375</sup> Cf. ONIS, *Documento...*, p. 1.



cristiano, pastoral; decir concientizadora es evocar el aspecto político. Para esta agrupación, ambos aspectos están unidos y son a la vez complementarios.

La ONIS enfatizó en la dimensión política de la pastoral del siguiente modo:

La salvación tiene una dimensión histórica; es un don dado al hombre en situación, empeñado en construir la historia; la acción pastoral, que es reconocer, vivir y anunciar esa salvación, es una acción histórica precisamente por ser una acción religiosa en ese sentido. Es por eso que no resulta exagerado sino sencilla y tremendamente exacto, afirmar que la pastoral evangeliza la dimensión política<sup>376</sup>.

Pero, para la ONIS, al mismo tiempo, la política posee una dimensión pastoral; el empeño por construir una sociedad justa, por transformar la historia, por crear un hombre nuevo es un esfuerzo histórico de liberación, es una gigantesca acción política que en la medida que es expresión de amor a los hombres, es una acción salvífica, indicada en la pastoral; precisamente por ser una acción política.

Política y pastoral pertenecen a ordenes distintos con metas y estrategias propias de cada una. El trabajo pastoral se propone fundamentalmente la construcción de una Iglesia, signo de salvación y testimonio de Cristo liberador. La acción política, por otra parte, tanto en sentido genérico como en el sentido propio de la militancia, se dirige al cambio de las estructuras de la sociedad y finalmente a la toma del poder.

Tanto la ONIS como la teología de la liberación reconoce la existencia de la lucha de clase en la sociedad, por su existencia, la acción pastoral de la Iglesia, la evangelización no puede escapar a la realidad de una sociedad dividida en clases. En los esfuerzos de liberación esta conciencia de clase, le exige a esta agrupación sacerdotal

---

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 20.



una posición de clase. En este aspecto, la ONIS también subraya la necesidad de la toma de conciencia de clase popular. A través del proceso de toma de conciencia, la clase popular oprimida se transforma como agente de su propia liberación.

La ONIS exigía la participación de las clases populares, como la condición de la verdadera revolución, y confiaba en la capacidad del pueblo en el proceso de la transformación de la sociedad injusta. En este sentido, Michael Gregory Macaulay señala que el uso de la idea de concentización forma el eje central de la ideología del grupo sacerdotal ONIS, el método de la toma de conciencia constituye un elemento esencial para provocar la participación y movilización de dicha clase<sup>377</sup>.

Para este grupo, como la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, en lo político no hay neutralidad; se elige una clase. Al mismo tiempo, expresa su preferencia de un sistema político: el socialismo. El proyecto político fundamental de la ONIS es romper los moldes capitalistas, situarse dentro de una perspectiva socialista y alcanzar una participación democrática. Al hablar de lo político, este grupo sacerdotal no trata de entrar a lo político abstracto, sino a un proceso concreto. De manera clara expresa: "esta opción por una clase, implica que esta clase asuma el poder: se trata de crear una sociedad diferente. Esta sociedad diferente debe ser socialista"<sup>378</sup>. Además, menciona la izquierda, como alternativa y opción política concreta:

Nuestra opción (dice la ONIS) es por una transferencia del poder político y económico a las clases explotadas. Nuestra opción deber formarse, pues, con relación al pueblo y a

---

<sup>377</sup> Cf. Michael Gregory Macaulay, *ob. cit.* p. 44-46.

<sup>378</sup> ONIS, *Documento...*, p. 5-6.



una izquierda identificada con el – actualmente inexistente, en forma organizada- y que lo conduzca al poder<sup>379</sup>.

Para el grupo sacerdotal ONIS, el lugar político es fundamental. Este grupo tuvo una función especial en el orden de lo político global, no partidario, que es el diseño de un proyecto social frente al cual confronte sus tareas y de sus miembros con criterios teológicos y pastorales y políticos. La elaboración de este diseño, tarea política indispensable, no es estrictamente pastoral, es un marco esencial para el ejercicio y la orientación de acción. Esta agrupación considera que sólo así se puede evitar el peligro de pensar en una ruptura entre la acción política global y la pastoral.

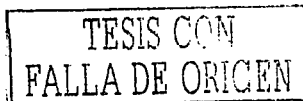
---

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 5-6.

## CONCLUSIONES

La participación del grupo sacerdotal ONIS, marcó una trayectoria en la lucha de liberación de los pobres y oprimidos que forma parte de la historia de Perú contemporáneo y de la Iglesia en este país. Antes que apareciera dicho grupo, la Iglesia peruana era dominada por la pastoral tradicional que apoyaba ideológicamente a los sectores de derecha y a la clase oligarca. Aunque se veían los signos de un cambio a favor del sector popular desde 1958, con la formación de los programas para semanas sociales que ponían atención en los problemas sociales, este esfuerzo no fue suficiente para generar el cambio y renovación en la esfera eclesial y social. La aparición de dicho grupo sacerdotal marcó la renovación de la pastoral y reorientó el papel de la Iglesia y de los sacerdotes en la sociedad peruana.

Este grupo nació en el contexto de una Iglesia latinoamericana que se renovaba. De un continente que buscaba con afán una transformación. Concretamente, se situó así en una doble corriente de cambio, la del país y la de la Iglesia. En el ámbito eclesial, dicho grupo surgió en el contexto pos-conciliar y durante la preparación de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En estos tiempos, tres factores influyeron en el nacimiento de la ONIS: el lineamiento de renovación de la Iglesia por el Concilio Vaticano II, el crecimiento de la fuerza popular y la afluencia de los misioneros extranjeros. Además, en la esfera sociopolítica, la situación del país, bajo el régimen del



presidente Belaúnde Terry, cada vez empeoraba por la crisis económica y política ocurrida durante los años 1967 y 1968; se extendía la desconfianza, la desmoralización y el clima de irresponsabilidad administrativa y política causada principalmente por el problema de IPC y el contrabando.

Ante esta situación, los sacerdotes peruanos preocupados por la realidad peruana organizaron la ONIS en marzo de 1968. La creación de la ONIS coincidía en tiempo con el surgimiento de los grupos sacerdotales latinoamericanos que tenían características semejantes. Como lo hicieron los proféticos, a través de las declaraciones los sacerdotes peruanos radicales denunciaban la grave situación de injusticia, opresión, corrupción del gobierno de Belaúnde Terry. Su base teórica fue la doctrina social de la Iglesia católica, sin embargo, esta base se cambió en el I Encuentro Nacional de la ONIS en Chimbote en julio de 1968, cuando participaron activamente los presbíteros que trabajaban en la Universidad Católica de Lima, en el sector laboral y en la zona de barrios populares. Sobre todo, al teólogo Gustavo Gutiérrez representaba al sector universitario y los hermanos de Álvarez Calderón el sector laboral y a los barrios populares. Estos jóvenes sacerdotes mostraban una tendencia más radical que los primeros organizadores de la primera reunión, Romeo Luna Vitoria, Tadeo Fuertes G, y Julián Salvador.

Cuando el teólogo impartió su conferencia sobre la teología de la liberación en la reunión de Chimbote, la base teórica se inclinó a la línea de la pastoral de liberación. La declaración emitida en octubre de 1969, después del II Encuentro Nacional marcó el cambio de tono a favor de dicha pastoral. La ONIS intentaba acercarse más a la realidad que sufre el pueblo peruano; trataba de renovar la forma pastoral y su misión; además,

pretendía comprometerse en el proceso de cambio y de liberación de las clases populares.

Después del I Encuentro Nacional esta agrupación se organizó en todo el país; se dividió en cinco grupos regionales, al mismo tiempo se formaron diversos equipos pastorales por sus funciones ocupacionales. A pesar de que los miembros de la ONIS fueron una minoría del sector clerical peruano (alrededor de doscientos miembros), pero activos y bien organizados, decidieron mantener su identidad sacerdotal en dicho grupo por razones de índole pastoral. La mayoría de los miembros fueron extranjeros: ocupaban 65% del total de los afiliados. Sin embargo, los líderes fueron sacerdotes peruanos que tenían experiencia en educación en el extranjero. Ante los problemas nacionales, estos preferían una solución radical y fundamental. Entre los que se adhirieron, cuatro quintas partes se concentraban en la capital y las ciudades grandes, sobre todo los barrios populares. Unos treinta miembros se encontraban en el sector campesino. Descuidaron los sindicatos y sectores pesquero y minero.

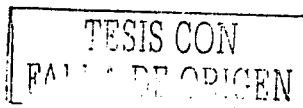
En Perú, la ONIS representaba la línea del Concilio Vaticano II y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Asumió la idea del papel de la Iglesia como "servidor del Mundo" del Concilio arriba mencionado y aceptó el planteamiento de "la dimensión social del Evangelio" de la conferencia de Medellín. En particular, los documentos de dicha conferencia cumplieron el papel de fortalecer el lineamiento de la pastoral liberadora de la ONIS e impulsó el crecimiento del movimiento de los cristianos a favor de la lucha de la liberación de la clase oprimida.

Tras la celebración de la conferencia de Medellín, por vez primera, en la Iglesia latinoamericana el episcopado peruano trató de aplicar los lineamientos de dicha

conferencia en la pastoral peruana. Por medio de su pronunciamiento, los prelados peruanos denunciaron la injusticia que existía en Perú, sobre todo, injusticia económica y social. Estos obispos expresaron su pleno apoyo a los cristianos comprometidos con los pobres en el proceso de liberación, se manifestaron a favor de los derechos de los pobres y oprimidos; pero, su documento más famoso y significativo fue "Sobre Justicia en el Mundo" preparado para la celebración del sínodo de Roma 1971. En este se calificó en general de manera positiva los procesos de revolución dirigidos por el gobierno militar de Velasco Alvarado. Explícitamente se menciona por vez primera al socialismo como una alternativa legítima para el cristianismo, en un documento de la Iglesia peruana.

El tono de los pronunciamientos del episcopado peruano se parecía mucho al de la ONIS, ya que de modo amplio los miembros de dicho grupo participaron en la redacción de los documentos oficiales del episcopado. Los prelados progresistas peruanos, como los obispos José Dammert Bellido, Luis Bambarén, Germán Schmitz, incluso el cardenal Juan Landázuri Ricketts, mantenían una estrecha relación con los líderes de la ONIS. Por dichos pronunciamientos, el episcopado peruano mostró su línea pastoral progresista junto con el episcopado brasileño en América Latina. El papel del cardenal Landázuri fue muy importante; por su respaldo y soporte. Los obispos conservadores no podían condenar y criticar abiertamente la línea de la pastoral del grupo sacerdotal peruano. Asimismo, el cardenal se esforzó en convencer a los obispos que no estaban de acuerdo con el contenido y tono de los pronunciamientos episcopales.

En este sentido, la ONIS obtuvo éxito en la política interior hacia la Iglesia: durante el gobierno militar del general Velasco Alvarado, este grupo evitó toda posición



que provocara una confrontación con la autoridad eclesial. Mantuvo una relación armoniosa, ya que dicha agrupación actuaba dentro de terreno político y dentro de las líneas generales que el episcopado peruano trazaba.

En la esfera eclesial, los miembros de este grupo sacerdotal insistían en la renovación eclesial: sobre todo la separación entre la Iglesia y el Estado, la revisión de los bienes eclesiales en favor de los pobres, el cambio del papel sociopolítico de la Iglesia que identificaba con las clases dominantes y el orden establecido. En esta renovación, se incluían la transformación del rol del sacerdote; estos miembros intentaron ampliar su área pastoral hasta el ámbito sociopolítico. Negaban la función sacerdotal en el ámbito religioso como sólo servidores de cultos religiosos. Para la realización de la dimensión sociopolítica del Evangelio y para la liberación de los pobres y oprimidos, ellos expresaron sus ideas acerca de la política nacional y trataron de influir en ella. Estos presbiteros participaron en la política, pero no en el sentido de la política partidaria, a ellos, les interesaba transformar la sociedad injusta, no obtener el poder político.

Después del derrocamiento del régimen del arquitecto Belaúnde Terry, en octubre de 1968, el general Velasco Alvarado con sus colaboradores militares empezaron a efectuar la intensa transformación estructural y social con el propósito de acabar con la desigualdad socioeconómica y la dependencia interna y externa. Para lograr dicha transformación el gobierno militar apuntó destruir el sistema oligárquico que frenaba económica y políticamente el desarrollo del país.

Con el fin de obtener el cambio del sistema, durante el período de 1968 a 1975, los generales que estaban en el gabinete militar promulgaron varios decretos y leyes,

entre ellas cinco leyes de reforma social que fueron esenciales: la ley sobre reforma agraria, reforma industrial, reforma educativa, la ley de propiedad social y de expropiación de la prensa. En este aspecto, la revolución peruana se caracterizó por; hacer la revolución a través de la publicación de los decretos y leyes. Estas importantes reformas que impactaron a todos los sectores de la sociedad peruana, el grupo sacerdotal ONIS emitía de forma paralela sus declaraciones para que el cambio favoreciera al pueblo peruano, sobre todo, a las clases pobres y populares.

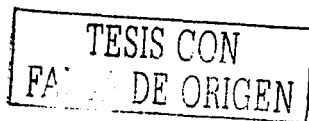
Cuando se reunieron por vez primera los sacerdotes de este grupo en marzo de 1968, consideraban la estructura agraria como el mejor ejemplo de la injusticia social, puesto que una minoría de los poderosos ocupaban la mayoría de las tierras cultivables. Los sacerdotes, cuatro días antes de la promulgación de la ley de reforma agraria, pidieron a los militares que confiscaran las tierras con el fin de distribuir las a los campesinos que no las tienen. En la sociedad peruana, la palabra "confiscación" que utilizaron los sacerdotes fue impactante, para el sector terrateniente y la clase oligárquica. Para esta agrupación de presbíteros peruanos, la meta principal de la reforma agraria no fue el incremento de producción sino la liberación del campesinado de la alineación y explotación. Con esta declaración emitida en junio de 1969, la ONIS mostró por primera vez, su postura radical ante la sociedad y la Iglesia peruana. Cuando el presidente Velasco Alvarado dio su discurso ante la promulgación de dicha ley, citó de manera estricta, la declaración de la ONIS como signo de aval del sector eclesial a favor de su política de reforma agraria.

En 1970, ante la promulgación de las leyes sobre industrias, este grupo sacerdotal criticó al gobierno por su insuficiencia y la falta de la radicalidad para lograr una

profunda transformación estructural y para construir una sociedad más justa. A través de estas leyes, el gobierno planteó una reforma de empresas capitalistas al modificar de manera sustantiva las relaciones de propiedad y producción. Dicho gobierno estableció la comunidad industrial, la cual contó con tres elementos: participación en las utilidades, en la propiedad y en la gestión de la empresa. Sin embargo, el grupo sacerdotal ONIS, en vez de promover al capitalismo, exigió el cambio de las bases del sistema a favor del socialismo. Para este grupo, bajo el sistema capitalista no hay ninguna posibilidad de superar el subdesarrollo y liberar al pueblo oprimido.

Estas leyes de reforma industrial provocaron fuerte resistencia por parte del sector empresarial. El grupo sacerdotal ONIS tomó partido a favor del gobierno, criticó a la clase dominante, indicando este sector como objeto de "quiebra" ya que para este grupo, la clase empresarial utiliza su capacidad técnica y su poder económico y político al servicio de sus intereses y del imperialismo internacional. También ocurrieron casos similares, en 1974, el gobierno expropió la mayoría de los periódicos que circulaban a nivel nacional, y la distribuyó a cada sector social que no tenía su propia voz. La ONIS expresó su respaldo ya que la minoría dominante ejercía el control de la información en función de sus beneficios, ignorando y distorsionando los problemas que afectan al pueblo. Ante las ataques de los viejos dueños de la prensa nacional al gobierno, el grupo ONIS defendió la postura del gobierno militar.

Cuando surgió la polémica en torno a la ley de reforma educativa en 1970, el grupo antes mencionado expresó su aval en dicha reforma. Abogó por el proyecto de la reforma educativa dirigida por el gobierno militar ante el ataque de los conservadores y los padres de familia de clase alta. Esta agrupación sacerdotal denunció los privilegios





en la educación por parte de dicho sector conservador en la Iglesia, exhortó a que la comunidad cristiana no protegiera su prestigio. Particularmente, la educación religiosa, ya que éste distorsiona el verdadero mensaje cristiano, hizo hincapié en la libertad religiosa y en una educación que promueva el desarrollo nacional y acabará con el analfabetismo. Asimismo, rechazó la educación clasista al que asiste un sector eclesial. En vez de esto, exigió el acceso y la oportunidad para todos los peruanos, sobre todo para los más necesitados.

Cuando promulgó la ley de empresas de propiedad social que elaboraron desde 1971, la ONIS manifestó su respaldo a dicha ley, puesto que la línea ideológica del gobierno militar coincidía con este grupo sacerdotal: *ni capitalismo ni comunismo*. La controversia alrededor de esta ley fue ideológica. Sin excepción, las clases privilegiadas, incluso los miembros del Colegio de Abogados de Lima, rechazaron dicha ley y apelaron a lo "cristiano" para defender sus intereses. Estas clases insistían que la ley de propiedad social es contraria al derecho natural, a la doctrina de la Iglesia y a la Constitución nacional. Sin embargo, tanto la ONIS como el episcopado peruano rechazaron las interpretaciones acerca de la propiedad privada en la doctrina de la Iglesia y el derecho natural.

El grupo de presbíteros peruanos expresó su preferencia a un sistema socialista basado en la propiedad social y fundada por el poder de la izquierda y la clase popular. Para la ONIS, los bienes económicos y las propiedades son de todos y para todos. Una vez más coincidían el episcopado peruano y la organización sacerdotal al negar el concepto de derecho de propiedad privada como de derecho absoluto e incondicional.

Este grupo sacerdotal consideraba que el sistema capitalista es defectuoso ya que dicho sistema menosprecia el trabajo humano y causa la deshumanización.

Ante las promulgaciones de las leyes arriba mencionadas, la ONIS exigía al gobierno militar que promoviera la participación directa del pueblo en el proceso de revolución y de transformación estructural, puesto que sin la participación directa y real del pueblo no sería posible un cambio revolucionario. Dicha agrupación confiaba en la capacidad del pueblo como sujeto de su propio destino y de su liberación. Sin embargo, el gobierno militar no permitió que la clase popular participara en el proceso de cambio, aunque apoyó cierta movilización para este fin, como la creación del SINAMOS, pero no obtuvo éxito. Porque su política de movilización popular se limitó a la revolución dirigida desde arriba.

El grupo sacerdotal ONIS manifestó su apoyo a los movimientos populares; uno de los objetivos fue respaldar a las organizaciones populares y sindicales. Cuando sucedían conflictos entre los campesinos y funcionarios de gobierno, este grupo sacerdotal tomó partido a favor de los campesinos. También, respecto a los problemas laborales, cuestionó las medidas represivas y violentas por parte del gobierno militar para debilitar sindicatos y fuerzas de trabajadores. Manifestó de forma abierta su solidaridad con los sectores populares en la lucha de la liberación y la reivindicación de sus derechos elementales.

Este grupo sacerdotal no sólo expresó su solidaridad con las clases populares nacionales, sino también internacionales; en particular, para los pueblos chilenos y bolivianos. En julio y septiembre de 1973, la ONIS reclamó al régimen del general Hugo Banzer Suárez y el del general Augusto Pinochet por su violación de derechos

humanos fundamentales. Además un año antes, en mayo de 1972 organizó junto con la Fe y Acción Solidaria una marcha de solidaridad con Vietnam ante el ataque de Estados Unidos.

Para despertar la conciencia de los sectores oprimidos y pobres, la ONIS aceptó el método de concientización del pedagogo brasileño Pablo Freire. Crear la conciencia en los sectores no organizados fue la tarea permanente de este grupo sacerdotal, ya que para la ONIS, el acto del anuncio de Evangelio concientiza y moviliza para su propia lucha por realizar la liberación. Junto con este anuncio de liberación, el pueblo creyente percibe con más convicción la realidad cruda, y se organiza para proteger sus intereses y liberar su situación dependiente. Este tipo de organización surgida de los sectores populares es la base principal y el instrumento indispensable para luchar y obtener su poder propio.

Dicho grupo de presbíteros peruanos pretendía construir una sociedad cualitativamente diferente, esto significa que la clase oprimida asumiría el poder político. Según el criterio de la ONIS, una sociedad diferente implica una sociedad socialista. En este sentido, apoyaba la politización de los sectores populares que luchaban por su liberación. Para este grupo, la acción política es fundamental para lograr una sociedad diferente, ya que en el ámbito político, todos los proyectos se realizan concretamente. En este aspecto, podría resumir la metodología de la ONIS para respaldar el sector popular en cuatro etapas: evangelización, concientización, organización y politización.

En el proceso político y de cambio en la Iglesia, las actitudes y las opiniones de la ONIS provocaron una actitud ofensiva de la clase hegemónica y del sector

conservador dentro y fuera de la Iglesia. La oligarquía peruana consideraba a la Iglesia como su soporte ideológico y como colaborador para mantener el orden establecido. Sin embargo, después del surgimiento del grupo sacerdotal ONIS y del apoyo del episcopado peruano a este grupo se cambió su percepción sobre la Iglesia por la experiencia en el período de 1968 a 1975. Durante estos siete años, la ONIS y el episcopado peruano actuaron y opinaron contra los intereses de esta clase dominante.

Al principio del régimen de Velasco Alvarado, clase hegemónica manifestó su rechazo a la tendencia radical, como en los casos del obispo de Trujillo, Carlos María Jurgens y del nuncio apóstol, Mons. Rómulo Carboni. En la medida que el gobierno militar aplicaba su política de drástica transformación social, su fuerza se reducía cada vez más dentro y fuera de la Iglesia. Por ejemplo, las leyes de la reformas agraria y de la reforma industrial asestaron un fuerte golpe al sector oligarca, terrateniente y empresarial. En este sentido, la política asumida por el gobierno contribuyó a la expansión del sector radical en la sociedad, e incluso de la Iglesia.

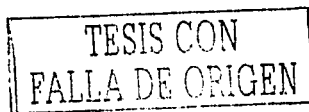
La clase oligarca y empresarial no percibía el cambio de corriente en el interior de la Iglesia, de derecha a la izquierda. Igualmente, no entendía la diversidad y pluralidad de la posición de la Iglesia causadas por el Concilio Vaticano II. Pero, desde junio de 1972, se notó el contra ataque de la derecha y su fricción conservadora a través de la publicación de un artículo “¿Qué es ONIS?” en la revista derechista *Informe*. Además, las organizaciones de tipo político-religioso que agrupaba a: laicos, obispos, sacerdotes, religiosos, y algunas asociaciones sacerdotales y laicales tomaron las posiciones de ataque y de defensa de los intereses de clase dominante; en particular,

Opus Dei, Sodalitium Christiane Vitae, Asociación Pro Ecclesia Santa, Asociación Sacerdotal Pro Ecclesia et Pontífice.

Estos grupos mostraron su antipatía contra la ONIS, Fe y Acción Solidaria, y la teología de la liberación. Durante 1974 y 1975 se fortalecieron estos grupos e incrementaron su ataque hacia el sector radical, al mismo tiempo, empezaron a resistir ante las reformas dirigidas por el gobierno. Por lo tanto, se notaba la división y la polarización de la postura entre grupos eclesiales. Sin embargo, esto no fue tan grave con relación a otras Iglesias latinoamericanas.

Por su parte, la ONIS compartía algunas ideas y líneas ideológicas generales con el gobierno militar del general Velasco Alvarado: en particular, el de humanismo revolucionario; cancelación de la sociedad subdesarrollada, capitalista, oligárquica, sometida a intereses imperialistas; aceptación de pensamientos socialistas y cristianos; construcción de democracia social de participación plena. Sin duda alguna, en la formación de la ideología de este gobierno militar recibió gran influencia por parte de la Iglesia; en particular, a través del padre francés Louis Joseph Lebre, el jesuita Romeo Luna Victoria e incluso el PDC.

El GRFA pretendía mantener una buena relación con la Iglesia, puesto que este régimen necesitaba obtener legitimación, o por lo menos, aprobación por parte de la Iglesia. En este aspecto, las declaraciones de la ONIS y el episcopado peruano contribuyó; aunque no le manifestaron su legitimidad, aprobaron su línea general de la política del gobierno militar. A pesar de que la ONIS manifestó siempre su descontento y su crítica sobre las leyes de reformas sociales, y las políticas del movimiento popular. La crítica al gobierno de esta agrupación sacerdotal peruana giraba alrededor de la



construcción de una sociedad socialista, es decir, cuando no conducía su política a esta meta, la ONIS manifestó su descontento.

Varias veces la política del gobierno desviaba su sistema de tipo socialista. Esto provenía de la ambigüedad de la política y su ideología. El gobierno del general Velasco Alvarado manifestaba su rechazo al sistema capitalista, sin embargo, cuando planteaba su proyecto de política, apuntaba por la implantación de nueva estructura capitalista modernizante. No obstante, cuando se enfrentaban la clase dominante y el gobierno, dicho grupo sacerdotal expresaba su apoyo a favor del gobierno militar, dicha clase fue el enemigo común de las dos organizaciones. Pero, cuando ocurrían los choques entre el sector popular y el gobierno, la ONIS optaba por el primero. Junto con la liberación del sector popular, la opción por el sector pobre y oprimido consistía uno de los objetivos esenciales de este grupo.

El gobierno militar sabía aprovechar las versiones de la ONIS a su beneficio político, las utilizó para neutralizar las ataques del sector dominante y conservador. En particular, cuando ocurrió la polémica en torno a la propiedad privada. En este sentido, durante siete años de gobierno militar, entre el sector radical de la Iglesia y el gobierno militar se cooperaron para sus propios fines.

Por su parte, la clave para entender la relación entre la ONIS y la teología de la liberación es el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez quien representa el denominador común de ambas partes. Para este teólogo peruano, la teología es una reflexión sobre la praxis de liberación, a la luz de la fe cristiana. En consecuencia, el punto de partida es la praxis. Como sacerdote, se comprometió a la transformación del mundo a través de la praxis histórica y de la pastoral de liberación. Dentro del grupo sacerdotal ONIS, este

teólogo peruano realizó su actividad pastoral desde 1968, aunque este no fue el único acto pastoral del teólogo peruano, este grupo sacerdotal le ofreció un espacio de la pastoral liberadora que participaría en el proceso de la liberación de los oprimidos peruanos como signo de salvación; que optara y solidarizara a las clases pobres.

Los miembros de esta agrupación sacerdotal conocieron la teología de la liberación y una nueva manera de hacer teología a través de su compañero Gustavo Gutiérrez. Los afiliados de dicha agrupación empezaron a reflexionar las experiencias obtenidas por medio de sus actos pastorales. Como ya se mencionó, el pensamiento de la teología de la liberación y de la ONIS coinciden, se comparten los mismos conceptos categóricos teológicos. La base de la teoría-teológica de este grupo se encontró en la teología de la liberación.

Esta teología guiaba y verificaba el movimiento y los actos pastorales de la ONIS. Igualmente, la formación de la teología de la liberación tiene una relación estrecha con la praxis pastoral de este grupo sacerdotal. El grupo sacerdotal ofreció los elementos de la reflexión teológica para la formación y el desarrollo de esta teología. Aunque es cierto que la teología de la liberación no se formó sólo a través de la praxis de esta organización, este grupo sacerdotal tampoco se armó sólo por esta teoría teológica. Sin embargo, es cierto que la ONIS fue un espacio para la reflexión y formación de la teología de la liberación y al mismo tiempo, un agente de movimiento en dicha teología.

Como ya revisamos en los capítulos anteriores, durante el periodo de 1968 a 1975, esta agrupación de los presbíteros peruanos, puso en práctica la pastoral que contiene los pensamientos esenciales de la teología de la liberación. En una palabra, la

pastoral de la ONIS es la pastoral liberadora, en particular, incluso en el ámbito político. Su meta principal es la liberación de los pueblos peruanos como signo escatológico de la salvación. Pero, también, los actos pastorales de la ONIS incluyen los siguientes elementos: denunciar las injusticias, criticar los abusos por parte de los poderosos, luchar por la liberación de los pueblos peruanos, solidarizar con los trabajadores y campesinos, defender los derechos fundamentales, evangelizar, concertar, organizar, politizar al sector popular, renovar la Iglesia, crear una Iglesia popular, optar por los pobres y oprimidos, esforzarse para la construcción de una sociedad más justa, fraterna y libre. De igual modo, el pensamiento de la teología de la liberación abarca todos los elementos arriba expuestos.

En suma, podríamos decir que la relación entre dicha teología y el grupo sacerdotal peruano fue una relación de la teoría-praxis. Debido a que la teología de la liberación sostenía teóricamente el movimiento de la ONIS, y guiaba y revisaba sus actos pastorales. La ONIS puso en práctica el pensamiento e ideología de dicha teología. Durante el periodo del gobierno militar de Velasco Alvarado, la teología de la liberación (teoría) y la pastoral liberadora dedicada por parte de la ONIS para transformar la sociedad injusta (praxis) estaban ligados en una sola acción profética.

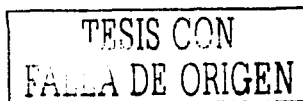
No obstante, no sabemos cuál fue primero y cuál fue posterior, puesto que es difícil separar uno de otro. Es decir, como si fuera imposible separar al teólogo Gustavo Gutiérrez de la teología de la liberación y de dicho grupo sacerdotal. La relación entre dicha teología y la ONIS fue una relación de la dialéctica y se desarrolló como una forma espiral. Ambas partes se deben a otras en sus desarrollos.



En conclusión, quisiera señalar los aspectos más importantes del grupo sacerdotal ONIS en la transformación social y eclesial peruana durante el periodo del gobierno militar del general Velasco Alvarado. Durante el tiempo de búsqueda de nuevos caminos para superar la dependencia y subdesarrollo en Perú, los presbíteros peruanos que percibían la situación de injusticia socioeconómica y política, intentaron buscar el nuevo papel de sacerdote en la Iglesia y en la sociedad. Estos sacerdotes no querían quedarse limitados sólo en una interpretación cruda de la realidad y el mundo injusto, sino participar activamente para transformarlo. Ellos reconsideraron el rol tradicional de sacerdotes que la sociedad y la Iglesia les imponían: la función paternalista; y como servidor de los cultos religiosos y de sacramentos. Los miembros de la ONIS no negaban sus funciones sacramentales, pero rechazaban la limitación de las funciones de sacerdotes sólo eso.

Desde su nacimiento los afiliados de este grupo tenía una conciencia sobre la realidad, y cada vez más se concentraron y se organizaron para la realización del cambio de la sociedad injusta a una sociedad más justa y fraterna. Con el fin de lograr esta meta incrementaron su influencia en el ámbito político usando el peso social de la Iglesia y del clero. También, respaldaron y tomaron partido a favor de los movimientos y las organizaciones populares. Mostraron sus apoyos a los movimientos cristianos y a las organizaciones laicales como la UNEC, la JOC, la JEC, los MTC, Fe y Acción Solidaria, etc. Pero sus apoyos no se limitaron en los movimientos y organizaciones laicales sino abarcaban todos los movimientos populares.

Durante el periodo del gobierno militar de Velasco Alvarado, para la construcción de una sociedad más justa, los integrantes de la ONIS subrayaron la



importancia de la concientización y organización, incluso la participación en el ámbito político. Por consiguiente, los sacerdotes de esta agrupación expresaron sus opiniones e ideas acerca de la política nacional, e intentaron influir en ella, para que el gobierno militar tomara las medidas y las políticas para mayor beneficio de las clases populares.

De modo igual, estos presbíteros peruanos tomaron partido y defendieron a la clase popular ante las ofensivas de los sectores dominantes. Estos actos de la ONIS tienen una estrecha relación con su meta fundamental: liberación del pueblo oprimido como signo de salvación. En una palabra, esta praxis sacerdotal forma parte de la pastoral liberadora. Los presbíteros que realizan esta pastoral consideran que la construcción de una sociedad nueva y más justa no es ajena de la misión pastoral de los sacerdotes, puesto que la construcción de esta sociedad constituye un aspecto de la liberación integral del hombre.

Los miembros de la ONIS extendieron sus áreas de pastoral hasta el ámbito sociopolítico. Esta expansión fue posible gracias al redescubrimiento de la dimensión sociopolítica de la fe cristiana y del Evangelio. Y dicha expansión fue fortalecida a través de la relación dialéctica entre la ONIS y la teología de la liberación como relación de teoría - praxis. La ampliación de la esfera de la pastoral arriba expuesta benefició a la expansión del ámbito de actividad sacerdotal. La praxis de estos presbíteros aportó la explotación del nuevo papel sacerdotal en la Iglesia y en la sociedad. Aunque el Concilio Vaticano II y la conferencia de Medellín no indicaban de forma específica este nuevo papel de sacerdotes, el cual se construyó por lo menos en la perspectiva de dos acontecimientos eclesiales arriba mencionados: es decir, Iglesia como servidor del mundo y la dimensión social del Evangelio.

Estos presbíteros reconocieron el defecto del papel de la Iglesia y la pastoral tradicional; como la defensa del orden o sistema existente injusto, y la identificación y complicidades con las clases dominantes. Ellos criticaron que este papel de la Iglesia y pastoral tradicional no se basaba en el espíritu del Evangelio. Según su entendimiento sobre el Evangelio, la fidelidad al mensaje cristiano les exige un compromiso de solidaridad con los oprimidos y en consecuencia, una radical desolidarización del sector opresor. Los afiliados de la ONIS se acercaron a las clases oprimidas y populares, optaron y defendieron a dichas clases. Estos actos pastorales ayudaron a cambiar la imagen negativa de la Iglesia en dichos sectores populares.

La nueva comprensión del papel de sacerdotes y de la pastoral liberadora impulsó la separación entre las clases dominantes y los sectores eclesiásticos concientizados. Aunque la pastoral liberadora rompió la alianza entre la Iglesia y los sectores dominantes, contribuyó a que la Iglesia se acercara a los sectores populares. Esto fue posible por el redescubrimiento del significado de los pobres y oprimidos a través de la relectura del Evangelio. En este aspecto, los sacerdotes de la ONIS impulsaron a la Iglesia para que penetrara con éxito en la esfera de las clases populares, apenas politizadas. El acercamiento de la Iglesia a los sectores populares significa la obtención de un nuevo compañero político, esto será muy significativo para la vida futura de esta institución eclesiástica.

En el ámbito socioeclesiástico peruano, la época de los sesenta y setenta es el periodo de transición. Se derrumbó el sistema de dominación tradicional y se destruyó la base económica y política de la clase oligárquica que formaba el sector dominante más destacados en este país. Los militares, uno de los tres pilares de la estructura tradicional

que figuraba junto con la Iglesia y la clase oligarca, estaban en el proceso de transformación durante el mismo periodo. El año de 1968 simbolizó, el cambio generalizado en la sociedad peruana. A partir de ese año la clase popular surgió como un nuevo sujeto, una fuerza sociopolítica dentro de la sociedad peruana.

En 1968, la toma de poder de los militares contemplaba una serie de transformaciones reformistas consecuentes con las demandas sociales. Esto implicó la reestructuración de la sociedad y la revolución, a través de la destrucción de la fuerza y de los beneficiarios del orden existente, dentro de esta fuerza estaba incluida la Iglesia. No obstante, los actos de la ONIS contribuyeron a la autotransformación y autoreforma de la Iglesia.

Finalmente, la praxis pastoral de este grupo sacerdotal ofreció un nuevo espacio a la Iglesia en el periodo del cambio y en el futuro. Esto significa conservación de la influencia sociopolítica de la Iglesia y la garantía de supervivencia de la institución eclesial en la sociedad peruana. Sin embargo, durante el tiempo posterior, el cumplimiento del papel antiguo de los sacerdotes y de la pastoral tradicional de la Iglesia no disminuyó tan rápido, por lo tanto, esto implicó divisiones y enfrentamientos entre los sectores conservadores y radicales en ella.

Por último, la ONIS representa el primer grupo radical y vanguardista que impulsó el cambio de la Iglesia y de la sociedad a favor de la liberación del pueblo peruano y del socialismo. En este sentido, demostró que la Iglesia es un ser significativo para la transformación social y las clases populares incluso el sector izquierda. Esto implica una presentación de un nuevo modelo de la pastoral para la vida futura de la Iglesia peruana. Asimismo, con el poder moral, la ONIS cumplió un rol del grupo de

presión sociopolítica ante el gobierno militar. También aportó la expansión del papel de los sacerdotes hasta el ámbito político. Además, cumplió un papel denunciatorio y crítico en la sociedad peruana, pero, no sólo realizó actos proféticos, sino también transformadores para la construcción de la sociedad más justa, fraterna y libre.

Sin embargo, la ONIS tenía límites en sus acciones. Primero, los sacerdotes de este grupo eran una minoría en el clero peruano. Por tal motivo, su ideología quedaba limitada en las iniciativas de la Iglesia.

Segundo, la identidad sacerdotal condicionó sus acciones en la esfera política, es decir, los miembros reconocían el hecho de que no había posibilidad de participar a través de un partido político y de esta forma conseguir el poder. Esta organización consideraba que el camino de la lucha armada de Camilo Torres y el de la postura ultra-radical de los CPS no le correspondía. Además, el episcopado peruano intervino en las iniciativas y actos más radicales de la ONIS. Ésta procuró apearse a los lineamientos establecidos por la Iglesia peruana.

Tercero, faltaba el esfuerzo para acercarse más a las clases populares: en particular, los sectores obrero y campesino. En este sentido, los sacerdotes no superaron las características elitistas del clero en la sociedad. No se preocuparon por generar más canales de participación con los sectores señalados.

En 1979, los miembros de la ONIS llegaron a un acuerdo de disolver el grupo sacerdotal, ya que los sectores popular e izquierda empezaron a tener sus propias voces en la sociedad peruana. Además, los acontecimientos políticos favorecieron la democratización de Perú, junto con el retiro militar en la administración del país.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUT, James R., *The "Peruvian revolution" and catholic corporatism: Armed forces rule since 1968*. Tesis Ph. D., The University of Miami, Miami, 1975.

ÁLVAREZ CALDERÓN, Jorge, "Reflexiones sobre Iglesia y Movimiento obrero en el Perú", en *Páginas*. Núm. 39, Vol. VI, (agosto) 1987. p.14-19.

\_\_\_\_\_, "Testimonio", en Paulo Evaristo Arns y *et al. Teología y liberación. Perspectivas y desafíos. Ensayo en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Instituto Bartolomé de Las Casas y CEP, Lima, 1989. p. 65-69.

\_\_\_\_\_, Entrevista realizada con el autor. 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

ALBERTI, Giorgio, Jorge Santistevan y Luis Pasará, *Estado y clase: la comunidad industrial en el Perú*. IEP, Lima, 1977.

AMES Cobián, Rolando, "El proceso político", en *Vispera*, 13-14, nov.-dic. de 1969 (Montevideo). p. 77-82.

ANGELL, Alan, " El gobierno militar peruano de 1968 a 1980: el fracaso de la revolución desde arriba", en *Foro internacional*, Núm. 1, Vol. XXV, (Julio-Septiembre) 1984. p. 33-56.

ANTONCICH, Ricardo, "Convulsiones en la Iglesia del Perú", en *Mensaje*, 178, mayo de 1969. p. 171-172.

\_\_\_\_\_, "La presencia de la Iglesia" en *Vispera*, 13-14, nov.-dic. de 1969 (Montevideo). p. 107-110.

\_\_\_\_\_, "Los primeros años de existencia de la Comisión episcopal de Acción Social", en *CEAS 25 años 1965-1990: evangelización y pastoral social; avances y perspectivas*. Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), Lima, 1991. p. 54-72.

\_\_\_\_\_, "La Doctrina Social de la Iglesia ante desafíos del tercer milenio", en *Páginas*, 166, Vol. XXV, diciembre de 2000. p. 6-20.

ARMAS Asin, Fernando (comp.), *La Construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.

BAMBAREN Gastelumendi, Luis, "Declaración de la Comisión Episcopal de Acción Social sobre el proyecto de ley de propiedad social", en *Páginas*, 37, 25 de octubre de 1973. p. 2-3.

\_\_\_\_\_, "La pastoral social de la Iglesia peruana: 25 años (1965-1990)" en *CEAS 25 años 1965-1990: evangelización y pastoral social; avances y perspectivas*. CEAS, Lima, 1991. p. 31-43.

BEJAR Rivera, Héctor, *Perú 1965 una experiencia libertadora en América*. Siglo XXI, México, 1969.

BERRYMAN, Phillip, *Teología de la liberación*. Siglo XXI, México, 1989.

BISHOP MaClave, Jordan, *Cristianismo radical y Marxismo*. Nuestro tiempo, México, 1970.

BOFF, Clodovis, "Epistemología y método de la teología de la liberación", en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Concepto fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta, Madrid, 1994. p. 79-113.

BOFF, Leonardo, *Jesucristo el liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*. Sal Terrae, Santander, 1985.

\_\_\_\_\_ y Clodovis Boff, *Salvation and Liberation*, Nueva York, Orbis, 1984.

BOURRICAUD, François y Jorge Bravo Bresani, et al., *La oligarquía en el Perú*. Moncloa Campodónico, Lima, 1971.

\_\_\_\_\_, *Poder y sociedad en el Perú*. IEP y Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 1989.

CARDOSO F. H. y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI, México, 1998.

CASALDÁLIGA, Pedro y José Ma. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*. Sal Térrea, Santander, 1992.

CASTRO Contreras, Jaime, *Violencia política y subversión en Perú 1924-1965*. Editorial San Marcos, Lima, s. a.

CEGUERA, Felipe, Entrevista realizada con el autor, 30 de mayo de 2002, Lima, Perú.

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES, *Signo de liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1969-1973*. CEP, Lima, 1973.

\_\_\_\_\_, *La Iglesia en América Latina: Testimonios y documentos (1969-1973)*. Verbo Divino, Estella, 1975.

CERESOLE, Norberto, *Perú o el nacimiento del sistema latinoamericano*. Ed. Galerna, Buenos Aires, 1971.

CHAMBERLAIN, Francisco, "Apuntes para la lectura de la historia reciente de nuestra Iglesia", en *Páginas*, 96, Vol. XIV, abril de 1989. p. 33-43.

\_\_\_\_\_, entrevista realizada con el autor, 28 de mayo de 2002, Lima, Perú.

CLEARY, Edward L., *Crisis and Change. The church in Latin America Today*. Orbis Books, New York, 1985.

COLLIER, David, *Squatters and oligarchs: Authoritarian rule and policy change in Peru*. Johns Hopkins University Press, Maryland (USA), 1976.

CONCATTI, Rolando y Domingo Bresci, *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónica, documentos, reflexión*. Publicación del MSpTM, Buenos Aires, 1972.

CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, decretos, declaraciones, legislación posconciliar*. BAC, Madrid, 1966.

CORTAZAR Velarde, Juan Carlos, *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*. Pontificia Universidad Católica del Perú y Instituto Bartolomé De Las Casas, Lima, 1997.

COTLER, Julio, *et al, Perú, hoy*. Siglo XXI, México, 1971.

\_\_\_\_\_, *Clases, Estado y nación en el Perú*. UNAM, México, 1982.

\_\_\_\_\_, *Política y sociedad en el Perú: cambios y continuidades*. Ed., IEP, Lima, 1994.

\_\_\_\_\_, *Perú 1964-1994: economía, sociedad y política*. IEP, Lima, 1995.

\_\_\_\_\_, "Perú: estado oligárquico y reformismo militar", en Pablo González Casanova, *América Latina: historia de medio siglo*. Siglo XXI, México. 1998. p. 379-430.

CRESPO, Luis Fernando, entrevista realizada con el autor. 23 de mayo y 29 de mayo de 2002, Lima, Perú.



DAMMERT Bellido, José, "La evolución de la Doctrina Social de la Iglesia y su aplicación a la realidad peruana", en *IV Semana Social del Perú: La Iglesia peruana y el mundo del trabajo a los cien años de la "Rerum Novarum"*. Hernán Silva – Santisteban Larco (ed.), CEAS, Lima, 1991. p. 17-52.

DELGADO, Carlos, *Problemas sociales en el Perú contemporáneo*. Campodónico ediciones, Lima, 1971.

\_\_\_\_\_, *El proceso revolucionario peruano: testimonio de lucha*. Siglo XXI, México, 1976.

DENIZ, José, *La revolución por la fuerza armada Perú 1968-1977*. Ed. Sigueme, Salamanca, 1978.

DIETZ, Henry A., *Pobreza y participación política bajo un régimen militar*. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, Lima, 1986.

DUSSEL, Enrique, *De Medellín a Puebla: Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*. Centro de Estudio Euménicos, México, 1979.

\_\_\_\_\_, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Mundo Negro-Esqual Misional, Madrid, 1992.

\_\_\_\_\_, *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*. Potrerillos Editores, México, 1995.

ELLACURIA, Ignacio, "Utopía y profetismo", en *Misterium liberationis. Concepto fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta, Madrid, 1994. p. 393-442.

EPISCOPADO PERUANO, *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Peruano: sobre algunos aspectos de la cuestión social en la república*. Secretaría General del Episcopado del Perú, Lima, 1958.

\_\_\_\_\_, *Primera semana social del Perú: exigencias sociales del catolicismo en el Perú*. Secretaría General del Episcopado del Perú, Lima, 1959.

\_\_\_\_\_, *Declaraciones y mensajes a partir del sínodo*. CEP. Lima, 1970.

\_\_\_\_\_, "Sobre la Justicia en el Mundo", en *Iglesia en el Perú*, 1, octubre de 1971. p. 8-12.

\_\_\_\_\_, "Evangelización", en *Iglesia en el Perú*, 9, febrero de 1973. p. 1-8.

FITZGERALD, E.V.K., *La economía política del Perú 1956-1978. Desarrollo económico y reestructuración del capital*. IEP, Lima, 1979.

FLORAVANTI, Eduardo, *Latifundio y sindicalismo agrario en el Perú. El caso de los valles de La Convención y Lares (1958-1964)*. IEP, Lima, 1976.

FOWLAND, Christopher, *Radical Christianity*. Orbis Books, Maryknoll, 1988.

FRANCO, Carlos (coord.), *El Perú de Velasco*. Tomo I y II, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación. Lima, 1983.

FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI, México, 1999.

\_\_\_\_\_, *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI, México, 1999.

FUENAZALIDA Volimar, Fernando y Julio Cotler, et al., *Perú hoy*. Siglo XXI, México, 1971.

GALILEA, Segundo, "El lenguaje político en la teología pastoral", en *Vispera*, 30, febrero de 1973 (Montevideo). P 39-40.

\_\_\_\_\_, *La teología de la liberación después de Puebla*. Indo-American Press Service, Bogotá, 1979.

GARGUREVICH, Juan, *Introducción a la historia de los medios de comunicación en el Perú*. Horizonte, Lima, 1977.

GHEERBRANT, Alain, *La Iglesia rebelde de América Latina*. Siglo XXI, México, 1970.

GIBELLINI, Rosino (comp.), *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Ed. Sigueme, Salamanca, 1977.

GONZALEZ Casanova, Pablo, *América Latina, hoy*. Siglo XXI, México, 1995.

\_\_\_\_\_, *América Latina: Historia de Medio Siglo. I. América del Sur*. Siglo XXI, México, 1998.

GONZÁLEZ Gómez, Andrés, *Perú: Acumulación y crisis en una economía dependiente. Orígenes de la crisis de los años setenta*. UNAM, México, 1980.

GOBIERNO REVOLUCIONARIO DE FUERZAS ARMADAS, *Manifiesto del Gobierno Revolucionario*. 2 de octubre de 1968.

\_\_\_\_\_, *Estatuto del Gobierno Revolucionario*. 3 de octubre de 1968.

\_\_\_\_\_, *Ley de la Reforma Agraria, Decreto Ley N° 17716*. 24 de junio de 1969.

\_\_\_\_\_, *Reforma de la Educación Peruana: Informe General*. 27 de agosto de 1970.

\_\_\_\_\_, *Ley de Comunidad Industrial, Decreto Ley N° 18384*. 1 de septiembre de 1970.

\_\_\_\_\_, *Ley General de Educación, Decreto Ley N° 19326*. 21 de marzo de 1972.

\_\_\_\_\_, *Proyecto de Ley que creara Sector de Propiedad Social*. 29 de agosto de 1973.

\_\_\_\_\_, *Ley de Empresas de Propiedad Social, Decreto Ley N° 20598*. 2 de mayo de 1974.

GRIGULÉVICH, J., *La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina*. Ed. Progreso, Moscú, 1984.

GUNDER Frank, Andrés, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Editorial de Ciencias Sociales, Habana, 1970.

GUTIÉRREZ M., Gustavo, *La pastoral de la Iglesia en América Latina*. Ediciones Centro de Documentación, Montevideo, 1968.

\_\_\_\_\_, "De la Iglesia colonial a Medellín", en *Víspera*, 16, abril de 1970 (Montevideo). p. 3-8.

\_\_\_\_\_, *Hacia una Teología de la liberación*. Indo-American Press Service, Bogotá, 1971.

\_\_\_\_\_, y Rubem Alves, Hugo Assmann, *Religión, ¿ Instrumento de liberación?*. Marova y Fontanella, Barcelona, 1973.

\_\_\_\_\_, *La fuerza histórica de los pobres*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1982.

\_\_\_\_\_, *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de la liberación de un pueblo*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1993.

\_\_\_\_\_, *Teología de la liberación: Perspectivas*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1994.

HOORNAERT, Eduardo, *Historia do Cristianismo no América Latina e no Caribe*. Paulus, Riodezaneiro, 1994.

HOWES Beas, Carlos, *Fundamentos ideológicos de la Revolución peruana*. Debate, Lima, 1973.

IDÍGORAS, José, "Reflexión sobre la teología en el Perú", en *Revista de la Universidad Católica*. Nueva Serie Núm. 7 (junio de 1980), Lima, 1980. p. 45-80.

INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*. Sígueme, Salamanca, 1973.

JIMÉNEZ, Luis F. *Propiedad social: el debate*. DESCO, Lima, 1974.

KERBUSCH, Ernst, *Cambios estructurales en el Perú 1968-1975*. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, Lima, 1983.

KLAIKER, Jeffrey, *Independencia, Iglesia y clase populares*. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, Lima, 1980.

\_\_\_\_\_, "Los partidos católicos en el Perú", en *Historica*. 2 Vol. VII, Núm. (diciembre de 1983), Lima, 1983. p. 157-177.

\_\_\_\_\_, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1988a.

\_\_\_\_\_, *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988*. Universidad del Pacífico, 1988b.

\_\_\_\_\_, "Estudios recientes sobre la Iglesia en Perú, Bolivia y Ecuador: Un balance historiográfico", en *Historica*. (Separata) Vol. XIX, Núm. 2(diciembre de 1995), Lima, 1995. pp. 251-280.

\_\_\_\_\_, Entrevista realizada con el autor. 23 de mayo de 2002, Lima, Perú.

KRUIJT, Dirk y Menno Vellinga, *Estado, clase obrera y empresa transnacional: El caso de la minería peruana, 1900-1980*. Siglo XXI, México, 1983.

\_\_\_\_\_, *La revolución por decreto*. Mosca azul editores, Lima, 1989.

LANDAZURI Ricketts, Juan, "Evangelización y pastoral social desde Medellín y Puebla hacia Santo Domingo", en *CEAS 25 años 1965-1990: evangelización y pastoral social; avances y perspectivas*. CEAS, Lima, 1991.

LAVRETSKI J. Grigulevich, *La Iglesia y la sociedad en América Latina*. Academia de Ciencia de la URSS, Moscú, 1983.

LERNOUX, Penny, *Cry of the people: The struggle for Human Rights in Latin America-The catholic church in conflict with U. S. policy*. Penguin, New York, 1980.

MACAULAY, Michael Gregory, *Ideological change and internal cleavages in the Peruvian Church: change, status quo and the priests; the case of ONIS*. Tesis Ph. D., University of Notre Dame, 1972.

MALONEY, Thomas James, *The catholic church and the Peruvian revolution: Resource exchange in an authoritarian setting*. Tesis Ph. D., University of Texas at Austin, Austin, 1978.

MANZANERA, Miguel, *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*. Universidades de Deusto, Bilbao (España), 1978.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Era, México, 1979.

MARINI, Rui Mauro y Marganra Millán (comp.), *La Teoría social latinoamericana. La teoría de la dependencia*. Tomo II. UNAM, México, 1994.

MARZAL, Manuel M. y et al, *La religión en el Perú al filo del milenio*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000.

MATOS Mar, José y Julio Cotler et al., *El Perú actual*. UNAM, México, 1970.

\_\_\_\_\_ y José Manuel Mejía, *La reforma agraria en el Perú*. IEP, Lima, 1980.

MCCLINTOCK, Cynthia (comp.), *El gobierno militar una experiencia peruana 1968-1980*. IEP, Lima, 1985.

McCURRY, Dan C., "Las misiones en Perú financiadas por las Iglesias norteamericanas", en *Estados Unidos y la Revolución peruana*. Daniel A. Sharp (ed), Ed. Sudamericana, Buenos Aires. 1972. p. 55-600.

MENDOZA Hernández, Susana, "Modernidad y dependencia: Las Fuerzas Armadas peruanas durante el periodo de 1968 a 1975", en *Latino América*. Núm. 22, UNAM, México, 1991. p.139-152.

\_\_\_\_\_, *Las fuerzas armadas peruanas y su proyecto de modernización 1968-1975*. Tesis para obtener el grado de maestría en Estudios Latinoamericanos (UNAM), México, 2002.

MERCADO Jarrín, Edgardo, "Las doctrinas de seguridad y Fuerza Armadas en Latinoamérica", en *Seguridad nacional y relaciones internacionales : Perú*. José Thiago Cintra (ed.), Centro Latinoamericano de Estudios Estratégicos, México, 1987.

MESTERSON, Daniel M., *Militarism and politics in Latin America. Peru from Sánchez Cerro to Sendero Luminoso*. Greenwood Press, Wesport, 1991.

MIGUÉLES, Xosé, *La teología de la liberación y su Método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*. Herder, Barcelona, 1976

MILLOR, Manuel R., "Algunos aspectos de la política exterior del nuevo régimen peruano", en *Foro internacional*. Núm. 4, Vol. X, (Abril-Junio), 1970. p. 407-424.

MINISTERIO DE GUERRA, *Las guerrillas en el Perú y su represión*. Departamento RR. PP. del Ejército, Lima, 1966.

MOLINA, Guillermo *et al.*, *Detrás del mito de la educación peruana*. DESCO, Lima, 1972

MONTEFORTE Toledo, Mario, *La solución militar a la peruana 1968-1970*. UNAM, México, 1973.

MONTES, Fernando, "How the ONIS Movement Began and Grew", *LADOC* No. 45 (Washington, D. C., febrero de 1974).

MORALES Ricardo, "Humanismo cristiano es fuente de reforma de la educación", en *Expreso*, 22 de septiembre de 1970. p. 16-17.

MOVIMIENTO UNIVERSITARIO Y PROFESIONAL DE ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD, *Golconda. El libro rojo de los "curas rebeldes"*. Editorial Cosmos, Bogotá, 1969.

NIETO Velez, Armando, "La Iglesia católica en el Perú", en *Historia en el Perú. Tomo XI*. Juan Mejía Baca, Lima, 1980.

OLIVEROS, Roberto, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. CRT, México, 1977.

\_\_\_\_\_, "Historia de la teología de la liberación" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Concepto fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta, Madrid, 1994. p. 17-50.

ONIS, "Declaración de los sacerdotes peruanos", en *Oiga*, 265, 22 de marzo de 1968. p. 17, 33-34.

\_\_\_\_\_, "Declaración sobre reforma agraria", en *Expreso*, 23 de junio de 1969.

\_\_\_\_\_, "Conclusiones del II Encuentro nacional de ONIS", en *Expreso*, 8 de octubre de 1969.

\_\_\_\_\_, "Declaración ante los problemas laborales", en *Expreso*, 25 de enero de 1970.

\_\_\_\_\_, "El presente de la transformación nacional", en *Expreso*, 19 de mayo de 1970.

\_\_\_\_\_, "No reconstruyamos la injusticia", en *Expreso*, 27 de julio de 1970.

\_\_\_\_\_. "Propiedad privada y nueva sociedad", en *Expreso*, 17 de agosto de 1970. p. 7-8.

\_\_\_\_\_. "Declaración a propósito del problema magisterial", en *Expreso*, 5 de septiembre de 1971.

\_\_\_\_\_. "La huelga magisterial", en *Expreso*, 17 de septiembre de 1971.

\_\_\_\_\_. *Documento de trabajo (Proyecto)*. Servicio Documentación de Instituto de Bartolomé de Las Casas (Documento mimeografiado), Lima, 1972

\_\_\_\_\_. "Declaración del Movimiento Sacerdotal ONIS con motivo de la visita a Lima del general Hugo Banzer", en *Expreso*, 20 de julio de 1973.

\_\_\_\_\_. "Trabajo humano y propiedad social", en *Expreso*, 27 de octubre de 1973. p. 6-7.

\_\_\_\_\_. *Declaraciones de la ONIS*. Servicio Documentación de Instituto de Bartolomé de Las Casas (Documento mimeografiado), Lima, 1977.

PASARÁ, Luis, *El primer año de vigencia de la ley de reforma agraria*. DESCO, Lima, 1970

\_\_\_\_\_. *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*. El Virrey, Lima, 1986.

PEASE Garcia, Henry *et al.*, *Propiedad social: análisis del anteproyecto de ley*. DESCO, Lima, 1973.

\_\_\_\_\_. y Olga Verme Insúa, *Perú 1968-1973. Cronología política*. DESCO, Lima, 1974.

\_\_\_\_\_. *El ocaso del poder oligárquico. Lucha política en la escena oficial 1968-1975*. El Cid, Buenos Aires, 1979a.

\_\_\_\_\_. *Los caminos del poder. Tres años de crisis en escena política*. DESCO, Lima, 1979b.

PEASE G. Y., Franklin, *Breve historia contemporánea del Perú*. FCE, México, 1999.

PIXLEY, Jorge y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*, Trad. Kim Su Bok, Benedicto, Waegwan (Sudcorea), 1991.

PILLADO M., Armando, *El capital hacia la crisis: Perú 1965-78*. DESCO, Lima, 1978.

PONTORIERO, Gustavo, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: "el fermento en la masa" / I (1967-1976)*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991.

QUINAJÓ, Aníbal, *Nationalism and capitalism in Peru*. Modern reader, New York, 1971.

RAMOS Regidor, José, *Jesús y el despertar de los oprimidos*. Ed. Sigueme, Salamanca, 1984.

RICHARD, Pablo, *Cristianos por el socialismo: historia y documentación*. Ed. Sigueme, Salamanca, 1976.

\_\_\_\_\_, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. DEI, San José, 1990.

RODRÍGUEZ BERUFF, Jorge *Los militares y el poder. Un ensayo sobre la doctrina militar en el Perú: 1948-1968*. Mosca azul editores, Lima, 1983.

RODRÍGUEZ, Saturnino, *Pasado y futuro de la Teología de la Liberación: De Medellín a Santo Domingo*. Verbo Divino, Navarra, 1992.

ROMERO de Iguíñiz, Catalina, *Iglesia en el Perú: compromiso y renovación (1958-1984)*. Cuadernos del Instituto Bartolomé de las Casas-Rimac, Lima, 1987.

\_\_\_\_\_, "Iglesia y proyecto social en el Perú", en *Páginas*. Vol. XIV, Núm. 96 (abril de 1989), Lima, 1989. p. 15-31.

ROSINO, Gilbellini, *La Teología del siglo XX*. Sal Terrae, Santander, 1998.

RUBIO de Hernández, Rosa Luisa, "Acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado peruano: Presentación y documentos", en *Revista de la Universidad Católica*. Nueva Serie Núm. 7 (junio de 1980), Lima, 1980. p. 109-135.

SAMANEZ, Alvaro Rojas, *Partidos políticos en el Perú*. Ediciones F & A, Lima, 1985.

SÁNCHEZ Vásquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. Grijalbo, Barcelona, 1980.

SCANNONE, Juan Carlos, "La relación teoría-praxis en la teología de la liberación", en *Christus*, junio de 1977. p. 10-16.

SCHMACHER GARCIA, Ma. Esther, *El Perú contemporáneo*. México, SEP 70, 1972.



SECRETARIADO DEL EPISCOPADO NACIONAL, *Anuario Eclesiástico del Perú*, 1969. s. e., Lima, 1969.

\_\_\_\_\_, *Anuario Eclesiástico del Perú*, 1974. s. e., Lima, 1974.

SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM, Medellín. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II. Conclusiones*. Librería parroquial de Clavería, México, 1968.

SEGUNDO, Juan L. et al., *Iglesia latinoamericana ¿Protesta o Profecía?*. Editores Busqueda, Avellaneda (Argentina), 1969.

SHEAHAN, John, *La economía peruana desde 1950 buscando una sociedad mejor*. IEP, Lima, 2001.

SILVA, Gotay, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Ed. Sigueme, Cordilleras, 1983.

SILVA, Hernán y Santisteban Larco, *IV Semanas Social del Perú: La Iglesia peruana y el mundo del trabajo a los cien años de la "Rerum Novarum"*. CEAS, Lima, 1991.

SMITH, Christian, *La teología de la liberación: Radicalismo religioso y compromiso social*. PAIDOS, Madrid, 1994.

SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. CRT, México, 1994.

SUEIRO, Adelaida, Entrevista realizada con el autor, 30 de mayo de 2002, Lima, Perú.

TAMAYO, Juan J., *Para comprender la teología de la liberación*. Verbo Divino, Madrid, 1989.

TOVAR, Cecilia, "UNEC: cincuenta años de camino", en Páginas, 111, Vol. XVI, octubre de 1991. p. 87-97.

VELASCO Alvarado, Juan, *Velasco, la voz de la revolución. Discursos del presidente de la república general de división Juan Velasco Alvarado (1968-1970)*. Tomo I y Tomo II (1970-1972), Ed. Ausonia, Lima, 1972.

VILLANUEVA, Víctor, *Nueva mentalidad militar en el Perú*. Editorial Replanteo, Lima, 1969.

\_\_\_\_\_, *El CAEM y la Revolución de la Fuerza Armada*. I.E.P., Lima, 1972.

YOM, Hong Chual, *La teoría de la dependencia*. Hanhul, Seúl, 1998.

ZIMMERMANN, Zavala Augusto, *El plan inca. Objetivo: Revolución peruana*. Editora del Diario Oficial "El Peruano", Lima, 1974.

### FOLLETOS y DOCUMENTOS ECLESIALES

*Documenta* (Lima): de 1968 a 1971

*Iglesia en el Perú* (Lima), de octubre de 1971 a marzo de 1975

*LADOC* (Washington), febrero de 1974

*Noticias* (Lima), 18 de julio de 1968 a 7 de mayo de 1970

*Noticias Aliadas* (Lima), de mayo de 1971 a octubre de 1972

*NADOC* (Lima) de 30 de diciembre de 1968 a 13 de septiembre de 1972

### REVISTAS

*Concilium* (Madrid): de 1968 a 1984

*Cristus* (México): de enero de 1972 a noviembre de 1983

*Informe* (Lima): de 8 de junio de 1972 a 6 de julio de 1972

*Mensaje* (Santiago de Chile): mayo de 1968

*Oiga* (Lima): de 22 de marzo de 1968 a 28 de junio de 1974

*Páginas* (Lima): de 11 de marzo de 1972 a 20 de septiembre de 1975; abril de 1989, octubre de 1991 y octubre de 2000

*Revista de la Universidad Católica de Perú* (Lima): de 1968 a 1970

*Semanario 7 días* (Lima): agosto de 1971

*Víspera* (Montevideo): de noviembre de 1969 a diciembre de 1975

## **DIARIOS**

***Correo*** (Lima): de agosto de 1971 a septiembre de 1973

***El Comercio*** (Lima): de octubre de 1968 a septiembre de 1971

***La Crónica*** (Lima): agosto de 1971

***Expreso*** (Lima): de junio de 1968 a agosto de 1975

***Prensa*** (Lima): de agosto de 1971 a septiembre de 1971