

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**

**ESCUELA DE POSGRADO**



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD  
CATÓLICA**  
DEL PERÚ

**LAS “JORNADAS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA” Y EL DESARROLLO  
DE UN PROYECTO ECLESIAL POSCONCILIAR ASOCIADO A LA  
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL PERÚ:  
DISCURSO TEOLÓGICO, REDES SOCIALES Y CULTURA ECLESIAL  
(1969-2000)**

**Tesis para optar el grado de Magíster en Historia**

**AUTOR**

**JUAN MIGUEL ESPINOZA PORTOCARRERO**

**ASESOR**

**MAG. IVÁN HINOJOSA CORTIJO**

**LIMA – PERÚ**

**2015**

## RESUMEN

La tesis estudia la difusión y circulación del discurso de la Teología de la Liberación entre actores eclesiales a partir del caso de las “Jornadas de Reflexión Teológica”, curso de formación teológica preparado por el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, entre los años 1971 y 2000. Durante sus años de existencia, las “Jornadas” constituyeron un proyecto educativo, cuyo objetivo principal era brindar formación teológica a los diversos actores y colectivos eclesiales que habían entrado en un proceso de renovación a la luz del Concilio Vaticano II (1962-1965) y la conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín (1968). En ese sentido, fue un espacio fundamental de soporte al desarrollo de un proyecto eclesial posconciliar en el Perú, donde obispos, sacerdotes, religiosos (as) y laicos (as) reflexionaban críticamente sobre la relación entre su experiencia de fe, su práctica pastoral y los desafíos del contexto nacional y eclesial.

Para la investigación, utilizo fuentes documentales de distintos repositorios institucionales de la PUCP y de instituciones eclesiales, las cuales han sido sistematizadas en bases de datos y ficheros electrónicos. Complemento la información con la revisión de prensa política y eclesial, y con entrevistas a los organizadores y participantes de las Jornadas.

**Palabras claves:** Iglesia latinoamericana, recepción del Concilio Vaticano II, teología de la liberación, discurso teológico, redes sociales, cultura eclesial, siglo XX, Perú

## ABSTRACT

This thesis studies the dissemination and circulation of the Liberation Theology discourse among ecclesiastical actors based on the case study of the *Jornadas de Reflexión Teológica* (Days of Theological Reflection), a theological formation course prepared by the *Departamento de Teología* (Theology Department) of the *Pontificia Universidad Católica del Perú* (Pontifical Catholic University of Peru), between 1971 and 2000. During all these years, the *Jornadas* constituted an educational project, whose main objective was to provide theological formation to the various actors and ecclesiastical groups that had entered a process of renovation based on the Second Vatican Council (1962-1965) and the Episcopal Conference of Latin America held in Medellín (1968). In this regard, they were a fundamental space of support for the development of a Post-Conciliar ecclesiastical project in Peru, where bishops, priests, religious men and women, laymen and laywomen critically reflected on the relationship between their experience of faith, their pastoral practice, and the challenges of the national and ecclesiastical contexts.

For this investigation, we used documentary sources of different institutional repositories from *Pontificia Universidad Católica del Perú* and from ecclesiastic institutions, and we systematized them in databases and electronic card indexes. We supplement the data with the analysis of political and ecclesiastical press and with interviews to the organizers and participants of the “Days”.

**Keywords:** Latin American Church, Liberation Theology, reception of 2<sup>nd</sup> Vatican Council, theological discourse, social networks, ecclesial culture, 20th Century, Peru

## ÍNDICE

Lista de cuadros, gráficos y anexos	6
Lista de abreviaturas	7
Agradecimientos	9
Introducción	12
Capítulo 1: El Departamento de Teología de la PUCP y la recepción del Concilio Vaticano II en el Perú (1959-1975)	31
1.1 La recepción del Concilio Vaticano II en el Perú (1955-1971): una visión de conjunto	31
1.2 Las transformaciones de la identidad católica y de la formación religiosa en la PUCP: De la Escuela de Estudios Religiosos al Departamento de Teología (1959-1975)	50
Capítulo 2: El surgimiento del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica”: radicalización eclesial y el desarrollo de la Teología de la Liberación (1971-1978)	74
2.1 El surgimiento de un proyecto eclesial “liberacionista” en el Perú: factores contextuales, red social y recursos institucionales	76
2.2 Los inicios del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica”	94
Capítulo 3: La consolidación del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” en un escenario adverso: violencia política, crisis económica y debates intraeclesiales (1978-1990)	114
3.1 La Iglesia peruana frente a los debates intraeclesiales en torno a la Teología de la Liberación y el contexto sociopolítico de la década de 1980	115
3.2 La expansión del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica”: la difusión de un discurso teológico con pertinencia pastoral y de una cultura eclesial	128

Capítulo 4: Reformas neoliberales, crisis económica y conservadurización del episcopado: los últimos años del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” (1990-2000)	157
Conclusiones	182
Fuentes y bibliografía	190
Anexos	209



## LISTA DE CUADROS, GRÁFICOS Y ANEXOS

### CUADROS

1. Número de asistentes a las “Jornadas de Reflexión Teológica” por año (1971-2000)
2. Número de alumnos matriculados en Escuela de Estudios Religiosos (1960-1965)
3. Relación de obispos simpatizantes con la TL en la década de 1970
4. Temas de las “Jornadas de Reflexión Teológica” en sus inicios (1971-1977)
5. Relación de obispos antiliberationistas en la década de 1980
6. Temas del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” en su época de consolidación (1978-1990)
7. Temas del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” en sus últimos años (1991-2000)

### GRÁFICOS

1. Evolución del número de asistentes a las “Jornadas de Reflexión Teológica”
2. Estructura de la red social en torno a las “Jornadas de Reflexión Teológica”

### ANEXOS

1. Guías de entrevistas según perfil de informante
2. Programas de las “Jornadas de Reflexión Teológica” (1971-2000) (CD adjunto)

## LISTA DE ABREVIATURAS

Archivo de la Universidad (PUCP)	AU
Biblioteca Nacional del Perú	BNP
Comunidad Eclesial de Base	CEB
Centro de Estudios y Publicaciones	CEP
Comisión Episcopal de Acción Social	CEAS
Comunidad eclesial de base	CEB
Conferencia de Religiosos del Perú	Confer
Doctrina Social de la Iglesia	DSI
Departamento de Teología PUCP	DT
Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima	FTPCL
Federación Internacional de Universidades Católicas	FIUC
Movimiento Fe y Acción Solidaria	FAS
Instituto Español de Misiones Extranjeras	IEME
Jornadas de Reflexión Teológica	Jornadas
Juventud Agraria Católica	JAC
Juventud Estudiantil Católica	JEC
Juventud Obrera Católica	JOC
Instituto Bartolomé de las Casas	IBC
Instituto Riva-Agüero	IRA
Secretariado del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos – Juventud Estudiantil Católica Internacional	MIEC-JECI
Movimiento de Profesionales Católicos	MPC
Movimiento de Trabajadores Católicos	MTC
Oficina Nacional de Información Social	ONIS
Pontificia Universidad Católica del Perú	PUCP
Sodalitium Christianae Vitae	SCV
Teología de la Liberación	TL
Unión Nacional de Estudiantes Católicos	UNEC

- 2° Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Medellín
- 3° Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Puebla
- 4° Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Santo Domingo
- 5° Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Aparecida





## AGRADECIMIENTOS

Llevar adelante esta tesis ha sido una tarea ardua no precisamente por la ausencia de información organizada o la abundancia de fuentes, sino principalmente porque constituía una inquietud personal enmarcada en un proyecto de investigación histórica. Mi propio itinerario humano y académico se ha caracterizado por el cultivo de una identidad cristiana y una vinculación a la Iglesia Católica madurada sobre los cimientos del Concilio Vaticano II. La intención original era historizar e interpelar críticamente, a través de un caso específico, una forma de ser Iglesia que había sido central en mi experiencia, pero que simultáneamente, desde mi punto de vista, permitía entender otros procesos políticos, sociales y culturales de la historia latinoamericana en el último tercio del siglo XX. En ese sentido, ha sido un trabajo, donde la pericia en la recopilación de fuentes y el rigor analítico han sido conjugados con un compromiso afectivo.

Por tratarse de un tema de historia contemporánea, tuve la oportunidad de realizar entrevistas a actores claves del proceso estudiado. El contacto con cada uno de ellos y ellas fue determinante para el desarrollo de la investigación, debido a la generosidad con que fui acogido y con que compartieron sus testimonios. Varios de ellos habían reflexionado menudamente sobre sus experiencias en relación con el desarrollo de la Iglesia posconciliar en el Perú, por lo que las entrevistas constituyeron estímulos para plantear nuevas preguntas, afinar argumentos y validar hipótesis. Contribuyó a esto, sin duda alguna, el hecho de sentirnos parte de una misma experiencia de fe comprendida como reflexión crítica sobre la realidad social y la tradición cristiana. Por tal razón, las entrevistas se configuraron, espontáneamente, como espacios de reflexión y de transmisión de memoria marcados por un vínculo de confianza. Esta dinámica intensa ha sido un aprendizaje para mi formación como historiador y para mi identidad de creyente, por lo que quiero expresar mi gratitud a cada uno de los y las informantes. Su aporte hace que esta tesis sea auténticamente una construcción colectiva, y un acto de recuperación y puesta en valor de la memoria de una comunidad académica y eclesial.

En particular, quiero agradecer a algunas personas que han sido esenciales en este trayecto. Jesús Cosamalón orientó los primeros pasos de esta investigación y me sugirió trabajar el caso de las “Jornadas de Reflexión Teológica”, de las cuales comprendía su

relevancia por haber sido un asiduo asistente. Más adelante, Iván Hinojosa aceptó asesorar la tesis; su acompañamiento ha sido central para ordenar y canalizar las preguntas de investigación, los hallazgos, las acciones y, a nivel personal, los variantes estados emocionales. El padre Andrés Gallego, jefe del Departamento de Teología de la PUCP, me brindó todas las facilidades para consultar este archivo institucional y me abrió al universo de actores a los que debía entrevistar. Por su parte, Adelaida Sueiro, pieza clave en la organización de las “Jornadas”, me ayudó a ampliar la lista de informantes, fue mi aval para contactarme con varios de ellos y completó varios vacíos en la información. César Salas me orientó en el itinerario de la historia de la PUCP y me ofreció ideas para construir el segundo capítulo.

De la misma manera, estoy realmente agradecido con quienes me facilitaron el acceso a los repositorios institucionales: César Lozano, secretario del Departamento de Teología; Beatriz Montoya, Dora Palomo, Marita Dextre y Javier Mendoza, equipo a cargo del archivo central de la PUCP; Carmen Lora, directora del Centro de Estudios y Publicaciones; José Luis Franco, responsable del Centro de Documentación del Instituto Bartolomé de las Casas. Asimismo, quiero reconocer y agradecer el interés de Felipe Zegarra, Carlos Castillo, Gastón Garatea, Luis Fernando Crespo, Amparo Huamán, Margarita Guerra, Catalina Romero y Gustavo Gutiérrez, por estar siempre dispuestos a colaborar, a confrontar ideas, brindar referencias y alentar el camino.

Debo señalar, también, que el proyecto recibió una de las becas del Programa de Apoyo a la Investigación en Posgrado (PAIP) del Vicerrectorado de Investigación de la PUCP. A nivel institucional, Tesania Velázquez, Carla Sagástegui, José Luis Rosales, Ruth Nevado, Marité Rodríguez y Diana Cribilleros, amigos y colegas de la Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS), durante mi paso por esta oficina, buscaron aliviar mi carga para poder compatibilizar mi labor de investigador con las responsabilidades académico-administrativas y, generosamente, aceptaron mi alejamiento de la oficina para poder concluir la tesis. Por otro lado, en momentos de una abundante carga académica, conté con el diligente y eficaz apoyo de Giovanna Pignano, quien transcribió documentos, recopiló y organizó algunos materiales de prensa con rigor y una gran capacidad de plantear estrategias para superar los problemas que se fueron presentando.

Víctor Álvarez, Fernando Contreras, Patricio Alvarado, Mari Fernández, Claudia Rosas, Pedro Velazco, Lucía Valle, Diego Chalán, Estefanía Vargas, Alfredo Escudero, Marcos Alarcón, Milagros Valdivia y Natalia Lara fueron un soporte académico y afectivo en varios momentos y por diversas razones. En especial, quiero agradecer a Rolando Iberico, amigo entrañable, quien, compartiendo un interés común por la historia del catolicismo contemporáneo, fue un permanente interlocutor de los avances de la investigación y un contribuyente a la ampliación de mi repertorio bibliográfico. La cercanía de Leonor Lamas me ayudó a sortear los momentos de desgaste anímico, y me motivó a cerrar la tesis a pesar de los múltiples vacíos que le iba encontrando. Bertha, mi madre, y Claudia y Miguel Arturo, mis hermanos, siempre atentos a mi crecimiento personal y profesional, comprendieron mi dedicación a la investigación y me dispensaron de compromisos y tareas familiares.

Finalmente, quiero dedicar esta tesis a la memoria del padre Jeffrey Klaiber, destacado investigador de la historia contemporánea de la Iglesia latinoamericana y mi profesor en la PUCP, porque su producción académica y su estilo de vida son para mí un testimonio de que la vocación del historiador implica ponerse al servicio de los colectivos humanos. Porque, a través de la recuperación de sus experiencias del pasado a la luz del presente, los historiadores pueden generar procesos de transmisión de memoria que ayuden a los hombres y a las mujeres a vivir con mayor dignidad para con ellos y para con los demás.

## INTRODUCCIÓN

El actual pontificado de Jorge Mario Bergoglio ha significado un giro en la política vaticana por su intención de iniciar un proceso de reforma de estructuras eclesiales fundamentado en una revaloración de la herencia del Concilio Vaticano II y de la centralidad del ejercicio de la misericordia en la misión de la Iglesia Católica. Entre sus primeras declaraciones públicas, en una audiencia con los periodistas que habían cubierto el cónclave, trascendió que anhelaba “una Iglesia pobre y para los pobres” (Merz y Schwabeneber 2015: 12-13). Desde entonces, la pobreza ha sido un eje central de su pensamiento y de su acción pastoral, tal y como lo evidencian sus discursos y homilías, sus viajes pastorales y sus gestos de cercanía a quienes denomina como víctimas de un sistema económico y cultural en el que rige una “globalización de la indiferencia” y una “cultura del descarte”. En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013), una punzante reflexión acerca de los desafíos contemporáneos a la evangelización, y en la carta encíclica *Laudato Si'* (2015) sobre el cuidado de la creación, la “opción preferencial por los pobres” es presentada como componente inherente del Evangelio y de la misión de la Iglesia.

No obstante, el estilo de Francisco no puede ser entendido como consecuencia del azar. Más bien, para una cabal comprensión del nuevo pontífice, debe ubicarse como producto de la historia del catolicismo contemporáneo y, en particular, como un fruto del proceso de recepción del Concilio Vaticano II en América Latina. De hecho, en sus palabras y gestos, es posible identificar la reflexión teológica y la espiritualidad de la “opción preferencial por los pobres” elaborada por el magisterio de los obispos latinoamericanos y asumida como criterio de orientación de la práctica pastoral por incontables agentes pastorales en la región.

En esa línea, Francisco ha tenido gestos de acercamiento hacia los representantes de la Teología de la Liberación (TL) postergados durante el largo pontificado de Juan Pablo II y, a su vez, por Benedicto XVI.<sup>1</sup> En concreto, ha levantado la prohibición de celebrar misa

---

<sup>1</sup> Previamente a la elección del papa actual, la decisión de Benedicto XVI de nombrar como prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe al teólogo y obispo alemán Gerhard Ludwig Müller ya mostraba un notable giro en la actitud del Vaticano frente a la Teología de la Liberación. Es conocido que el cardenal Müller ha estado ligado intelectualmente a esta corriente teológica y, en particular, al sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez Merino, uno de sus fundadores, con quien ha publicado un libro en coautoría (Müller y Gutiérrez 2005). Recientemente, la Editorial Vaticana ha publicado un texto suyo que, bajo el título de *Povera*

al sacerdote jesuita Miguel D'Escoto, ex ministro de Relaciones Exteriores del gobierno sandinista en Nicaragua; y el teólogo brasileño Leonardo Boff, sancionado por la Congregación de la Doctrina de la Fe, ha sido consultado en el proceso de preparación de la encíclica *Laudato Si'* (Vallely 2014). Por su parte, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez ha sido ponente en la última asamblea general de Caritas Internationalis celebrada en Roma en mayo de este año.<sup>2</sup>

Asimismo, el reconocimiento oficial del martirio de monseñor Oscar Arnulfo Romero y su beatificación, junto a la de tres sacerdotes misioneros en el Perú asesinados por Sendero Luminoso en 1991, ha terminado por ratificar una nueva valoración, más positiva y equilibrada, del modelo de una “Iglesia de los pobres” y de la TL como contribuciones del catolicismo latinoamericano posconciliar a la Iglesia universal (Vallely 2014, Espinoza 2015).<sup>3</sup> Por ello, varios analistas eclesiales, incluso desde tribunas de corte conservador como el *Vatican Insider*, han interpretado estos acontecimientos como el final del largo enfrentamiento entre la política vaticana y la TL, que está permitiendo la legitimación de su mejor tradición y su incorporación en el Magisterio de la Iglesia.<sup>4</sup> Sin

---

*per i poveri. La missione della Chiesa*, compila un conjunto de intervenciones suyas, complementadas con escritos del padre Gutiérrez y de Josef Sayer, y con el prefacio del papa Francisco (Müller 2014a). La traducción española, bajo el título de *Iglesia pobre y para los pobres*, ha salido recientemente bajo el sello editorial del Centro de Estudios y Publicaciones (Müller 2014b).

<sup>2</sup> El padre Gustavo Gutiérrez Merino, ordenado sacerdote diocesano limeño en 1959 y dominico desde 1998, es un teólogo formado en Europa durante los años de la renovación teológica previa al Concilio Vaticano II y reconocido internacionalmente como el iniciador de la Teología de la Liberación. Es profesor emérito del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú y actual catedrático de la Universidad de Notre Dame (Indiana, Estados Unidos), quien ha recibido innumerables distinciones por su quehacer académico y pastoral. Si bien hace falta un estudio sistemático de la inmensa producción teológica del padre Gutiérrez, para algunas aproximaciones al tema ver Oliveros 1977, Manzanera 1978, Gallego y Ames 2003.

<sup>3</sup> Oscar Romero, arzobispo de San Salvador desde 1977, fue asesinado en marzo de 1980 en el marco de una de las guerras civiles más sangrientas de la historia latinoamericana. A través de sus homilías y la radio, criticó a los gobiernos militares de derecha y a la oligarquía latifundista salvadoreña por no resolver las causas de las desigualdades y por responder a la movilización popular con represión militar. Por su parte los sacerdotes Alessandro Dordi, Zbigniew Strzalkowski y Michel Tomaszek fueron asesinados en agosto de 1991. Estos crímenes respondieron a un intento del movimiento subversivo Sendero Luminoso por atemorizar a la Iglesia peruana, cuya presencia en varias regiones del país era un soporte institucional para las organizaciones populares, y una alternativa de desarrollo comunitario basado en la paz y la solidaridad que impedía el avance del proyecto senderista (Klaiber 1997: 256-258, 287-293).

<sup>4</sup> El *Vatican Insider* ha afirmado que el contexto actual permite evaluar esta corriente teológica latinoamericana “sin los condicionamientos de los furros y las polémicas” de la década de 1980, por lo que resulta “más fácil reconocer que ciertas vehementes movilizaciones de algunos sectores eclesiales en contra de la teología de la liberación estaban motivadas por ciertas preferencias de orientación política más que por el deseo de custodiar y afirmar la fe de los apóstoles” (Valente 2013).



duda, la puesta en valor de la pobreza como categoría teológica y pastoral por parte del Papa abre un escenario que permite la superación de las antiguas barreras.

Este escenario, menos condicionado por las polémicas intraeclesiales de las décadas de 1980 y 1990, es propicio para actualizar el debate sobre el papel de la TL en los procesos políticos, intelectuales, culturales y religiosos de la América Latina del último tercio del siglo XX y de los inicios del XXI. En esa línea, esta tesis estudia la difusión y circulación de las ideas de la TL entre “actores eclesiales”<sup>5</sup> a partir del caso de las “Jornadas de Reflexión Teológica”, curso de formación teológica preparado por el Departamento Académico de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), entre los años 1971 y 2000. Las “Jornadas” significaron el diseño de un proyecto educativo, cuyo objetivo principal era brindar un espacio de formación teológica a los diversos actores y colectivos eclesiales que habían entrado en un proceso de renovación a la luz del Concilio Vaticano II (1962-1965) y la conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín (1968). En ese sentido, fue un espacio fundamental de soporte y comunicación para el desarrollo de un proyecto eclesial posconciliar en el Perú vinculado con la TL.

Durante sus años de existencia, las “Jornadas” se convirtieron en una tribuna para los teólogos de la PUCP, la mayoría de ellos con una vinculación académica y pastoral con la Teología de la Liberación, pero sobre todo en un espacio dinámico de encuentro e intercambio mutuo entre actores eclesiales diversos provenientes de todas partes del Perú y venidos, también, desde otros países latinoamericanos. El objetivo principal era formar un clero y un laicado capaces de examinar su propia práctica pastoral a partir del contexto sociopolítico y la enseñanza de la Iglesia. En ese sentido, el curso no pretendió únicamente la transmisión del discurso teológico “liberacionista”, sino más bien el aprendizaje y la profundización de su metodología y de su espiritualidad. Para ello, se empleó la estrategia de analizar los temas del curso en comisiones de trabajo, donde, apelando a la metodología de “revisión de hechos de vida”, se aterrizaron los contenidos teológicos en la realidad de los participantes.<sup>6</sup> Todo esto era luego transmitido a los expositores, quienes enriquecían y

---

<sup>5</sup> Con este concepto hago alusión a los actores sociales que, habiendo generado un sentido de pertenencia religiosa y cultural con la Iglesia Católica, desarrollan un compromiso público de colaboración con ella a través de distintos espacios sociales y/o institucionales. En ese sentido, este concepto abarca a obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y laicas.

<sup>6</sup> El método de “revisión de hechos de vida” fue sistematizado por el sacerdote belga Joseph Cardjin a partir de sus experiencias pastorales con jóvenes obreros en Bruselas. Fue parte de la organización de la *Jeunesse*

validaban sus hipótesis. Es decir, se pretendía construir un “saber teológico” dialogado con quienes trabajaban en los diversos ámbitos de acción de la Iglesia y, por ende, con pertinencia social y eclesial.

A la vez, las “Jornadas de Reflexión Teológica” fueron un espacio de encuentro que permitió tejer vínculos sociales y redes intereclesiales. La participación en este curso significaba conocer y tomar conciencia del dinamismo y la diversidad de las comunidades e instituciones cristianas involucradas en este proyecto de renovación eclesial. Esta experiencia permitía generar una “conciencia eclesial” o un sentido de pertenencia a un modelo de Iglesia que trascendía los contextos locales y, más bien, tenía carácter nacional e internacional. El estudio bíblico, la liturgia, la música y otros símbolos eran un medio que permitía afianzar esta identidad, pero a la vez de compartir y transmitir una “cultura eclesial” en el sentido de ciertas concepciones y prácticas respecto al significado de ser cristiano católico.

Me parece importante precisar los conceptos con los cuales analizo el caso de estudio. En primer lugar, identifico a las “Jornadas” como un proyecto educativo porque constituyó una estructura que permitió que miles de agentes pastorales cultivasen determinados saberes, habilidades y actitudes que reforzaron su compromiso con la Iglesia. Dicho proyecto fue sostenido durante tres décadas por un equipo organizador, constituido principalmente por los profesores de Teología de la PUCP e investigadores del Instituto Bartolomé de las Casas (IBC), quienes fueron afinando los contenidos, las metodologías y la logística para plantear un mensaje con pertinencia socio-pastoral, promover aprendizajes significativos y ampliar su capacidad de acoger una creciente convocatoria. En la tesis, me concentro en comprender el espacio de las “Jornadas”, las interacciones sociales y culturales en el mismo, así como su impacto; por ello, no he logrado profundizar en la abundante producción teológica generada en los cursos, pues ameritaría otra investigación únicamente focalizada en dicho aspecto.<sup>7</sup>

---

*Ouvrier Catholique* (JOC), fundada por Cardijn en 1912 en un esfuerzo por evangelizar a los obreros y ofrecerles espacios para conectar su experiencia de fe con su realidad social y la defensa de sus intereses de clase (Bidegain 1985: 6-8).

<sup>7</sup> El archivo del Departamento de Teología conserva la colección casi completa de los esquemas y las grabaciones en audio de las exposiciones entre 1973 y 2000. Es, sin lugar a dudas, un material que amerita una investigación pormenorizada desde las herramientas teóricas y metodológicas de la historia conceptual, la teología y los estudios de recepción del Concilio Vaticano II.

En segundo lugar, el proyecto educativo de las “Jornadas” estuvo inscrito en el proceso de recepción del Concilio Vaticano II en el Perú y Latinoamérica. A partir de la década de 1960 en adelante, los actores eclesiales maduraron una conciencia y una práctica acerca de la necesidad de renovar las estructuras y las organizaciones de la Iglesia Católica para que respondiesen al cambiante contexto histórico. Las reformas conciliares sentaron un escenario favorable para imaginar y construir estos cambios, y adicionalmente promovieron la articulación de redes eclesiales integradas por sacerdotes, religiosos/as y laicos/as que buscaron plasmar estos ideales en la construcción de un modelo de Iglesia cercano a lo planteado por el Vaticano II y coherente con la realidad latinoamericana. Estas dinámicas socio-religiosas canalizaron en la TL como la elaboración de un discurso teológico que fundamentaba esta práctica cambiante en el seno de la fe cristiana y, en la mayoría de casos, orientaba el proceso para evitar rupturas o tergiversaciones. Como discutiré en la tesis, no se trató de un movimiento institucionalizado, sino de actores eclesiales actuando sobre la realidad pero en el marco de organizaciones, parroquias y redes sociales que permitieron generar impactos y suscitar transformaciones en ciertos contextos.

Por lo expuesto, me refiero a este proceso como un proyecto eclesial de recepción del Vaticano II y asociado al desarrollo de la TL como corriente de pensamiento teológico. Considerando la complejidad del concepto y su extensión en términos de palabras, he optado por referirme al mismo como “proyecto liberacionista”, considerando que el eje de la reflexión de la TL es el concepto de “liberación” y, adicionalmente, que es un concepto presente en la investigación sobre religión y política en Latinoamérica contemporánea. Es importante decir que los actores estudiados no se identifican con este concepto, pues en las polémicas intraeclesiales ha adquirido el talante de referir a una posición ideológica de ruptura con el catolicismo hegemónico y ha sido reiteradamente usado para desprestigiar a la TL.<sup>8</sup> Sin embargo, en la tesis tomé distancia de esta aproximación y resignifiqué el concepto “liberacionista” como una categoría de análisis que me permite ubicar y nombrar a un sector de la Iglesia vinculado a la TL que, a través del tejido de redes sociales, elaboró un proyecto de recepción conciliar con un discurso teológico y una cultura católica

---

<sup>8</sup> Los actores eclesiales estudiados se reconocen bajo la denominación de la “Iglesia de los pobres” o como católicos que en la línea de la “opción preferencial por los pobres”. Sin embargo, para fines académicos, esta categoría es demasiado permeable, en tanto define una dimensión de la misión de la Iglesia Católica y que es un puente de diálogo y colaboración con otras iglesias cristianas y denominaciones religiosas. Es decir, no me permite encuadrar a la red de actores en torno al proyecto de las “Jornadas”.



compartidos, el cual estuvo en diálogo con la cultura radical y contestataria de los años sesenta y setenta pero sin perder su identidad eclesial.

Habiendo presentado la descripción del caso de estudio y de las principales hipótesis de trabajo, es importante fundamentar su pertinencia dentro de una perspectiva teórica y metodológica. La investigación desde las Ciencias Sociales ha inscrito, principalmente, el estudio del impacto de la Teología de la Liberación en relación con el desarrollo de movimientos sociales y políticos en América Latina con la finalidad de explicar las cambiantes relaciones entre política y religión en la región (Levine 2002: 66-78).<sup>9</sup> Por ello, Michael Löwy ha sostenido que la Teología de la Liberación, entendida como un discurso académico, es un producto de lo que denomina “cristianismo liberacionista”: un movimiento social-religioso presente en toda Latinoamérica, el cual surgió en los años sesenta y que abarcó a obispos, sacerdotes, órdenes religiosas, movimientos de laicos, redes pastorales populares y organizaciones sociales de base. Este cuerpo diverso de actores eclesiales tejió una red social amplia y desarrolló una cultura religiosa, social y política, que le permitió conectar con los discursos y las dinámicas de la reivindicación popular del último tercio del siglo XX (Löwy 1999: 47-104, Löwy 2013).

En ese sentido, esta línea de investigación ha insistido en el estudio de los discursos y la praxis político-religiosa de las organizaciones de teólogos y agentes pastorales liberacionistas en relación con su contexto social, político y eclesial. Pero, principalmente, se ha puesto particular interés en la rápida expansión de las comunidades eclesiales de base (CEB) en América Latina, espacios donde los cristianos de sectores populares conectaban su experiencia de fe con una mirada crítica a la realidad social y una práctica política dirigida a mejorar sus condiciones de vida (Marzal 1989: 203-263, Klaiber 1997, Vásquez 1998). Asimismo, otro grupo importante de investigaciones se aproxima a los aportes de la

---

<sup>9</sup> Por movimiento social, siguiendo a Sidney Tarrow, entiendo el planteamiento de desafíos colectivos planteados por personas a través de una acción directa disruptiva contra las élites, las autoridades u otros grupos o códigos culturales. Dichos actores comparten objetivos comunes y, por medio del tejido de redes sociales, construyen una comunidad de intereses cohesionada en torno a sentimientos enraizados y profundos de solidaridad o identidad. De hecho, un episodio de confrontación deriva en movimiento social en la medida en que logre mantener la acción colectiva ante los antagonistas sobre la base de sentimientos enraizados y profundos de solidaridad o identidad. El razonamiento básico es que los cambios en la estructura de las oportunidades políticas crean incentivos para las acciones colectivas. La magnitud y duración de las mismas dependen de la movilización de la gente a través de las redes sociales y en torno a símbolos identificables extraídos de marcos culturales de significado que Tarrow denomina como “repertorios culturales” (1997: 21-27).

Iglesia latinoamericana en los procesos de democratización y defensa de los derechos humanos frente a las dictaduras militares y los diversos contextos de violencia política en la región (Klaiber 1997, Tovar 2006, Mujica 2008: 165-182, Morasso 2010: 20-38).

En una reciente revisión crítica de la producción académica sobre el tema, el sociólogo Malik Tahar ha afirmado que la mayoría de los textos existentes no trascienden “la apología militante, la hostilidad polémica y la fascinación especulativa”, por lo que se hace necesario un acercamiento sociológico “verdaderamente distanciado de esa expresión del cristianismo contemporáneo” (2007: 428). Más allá de este planteamiento, ofrece algunas orientaciones sobre cómo abrir nuevas agendas de investigación sobre un tema del que se ha escrito abundantemente. Desde la perspectiva del autor, las dinámicas socio-religiosas en torno a la TL se comprenden mejor desde la noción de “campo social” de Pierre Bourdieu es decir, entendiéndola como un espacio social amplio y heterogéneo en el cual los actores, situados en dinámicas históricas, gestan estrategias sociales con la finalidad de controlar un cierto tipo de capital simbólico (Tahar 2007: 438).

Al decir de Tahar, la TL “implicó la constitución de un capital social y simbólico alternativo en el cruce de dinámicas militantes en los campos religioso e intelectual” (2007: 439). En el primero, los actores revisaron sus rutinas eclesiales y doctrinarias desde su compromiso sociopolítico con los “pobres”, mientras en el segundo, estos repensaron el quehacer intelectual como una actividad militante llamada a elaborar un conocimiento “comprometido” con la realidad. Los actores involucrados en este “campo social” desbordaban las fronteras del catolicismo, en la medida en que iban desde agentes clericales y religiosos de la Iglesia católica hasta intelectuales y actividades. Desde esta aproximación, el autor identifica que la TL fue una teología trasnacional y no solamente un producto latinoamericano, y cuyas dinámicas fueron dependientes de las redes institucionales del catolicismo hegemónico. Más aún, propone que su principal contribución fue la promoción de un “tipo teológico-militante de intelectualismo” antes que la formación de “líderes populares”.

En relación con la propuesta revisionista de Tahar, los trabajos más recientes han prestado atención a las dinámicas intraeclesiales, pero en relación al establecimiento de redes trasnacionales de teólogos y organizaciones eclesiales, que brindaron soportes institucionales y económicos para el desarrollo del movimiento “liberacionista”, aunque en

el marco de una relación oscilante y dependiente del catolicismo hegemónico (Corten 2004: 294-315, Sauvage 2004: 316-337, Matas 2004: 338-349, Tahar 2011: 39-74, Fitzpatrick-Behrens 2012, De Giuseppe 2013). Son menos los trabajos que exploran la articulación y las dinámicas de redes socio-eclesiales a nivel nacional y local. En esta línea, destaca el trabajo de Milagros Peña, quien explora cómo en el caso peruano los teólogos, entendidos como intelectuales públicos, han sido capaces de formular un discurso teológico, tanto racional como sentimental, compatible con las experiencias y demandas de las comunidades cristianas de base, lo que los ha convertido en una fuerza dinámica, movilizadora y cohesionadora de un movimiento socio-eclesial conformado por estos núcleos. Si bien las ideas desempeñan un papel central en la identidad y la acción colectiva de dicho movimiento, este es sostenido por instituciones eclesiales y redes sociales que canalizan recursos organizacionales, económicos y simbólicos (Peña 1994: 34-45, Peña 1995: 86-119).

Una aproximación interesante es la recepción del discurso de la teología de la Liberación y su impacto en la construcción de identidades de cristianos y cristianas. Al respecto destaca el trabajo de Daniel Levine, quien reconstruye las “voces del catolicismo popular” desde las comunidades eclesiales de base en Colombia y Venezuela. El autor demuestra cómo estos grupos crearon nuevos campos de pensamiento y acción a partir de la reelaboración y profundización de sus experiencias religiosas (1996). En otros términos, los cambios religiosos potencian y desarrollan la conciencia política de los sectores populares y tienen un impacto en las transformaciones políticas y sociales. No obstante, para Levine, el estudio de la cultura y religiosidad popular no es un producto puro o espontáneo del “pueblo”, sino que debe explorarse desde un enfoque teórico-metodológico “fenomenológico”; es decir, como parte de interacciones entre la experiencia cotidiana de la “gente común” y el marco institucional que configura alternativas y formas de comprender y actuar en una sociedad (Levine 1996: 17-18, Levine 2002: 75-77).

Desde este enfoque, interesa sobremanera la dimensión material de la cultura, entendiendo por esto cuáles fueron las estrategias empleadas para la transmisión de este discurso teológico en lenguajes y espacios populares con la finalidad de construir una identidad, una espiritualidad y una cultura eclesial común. Si bien es cierto existen algunos trabajos sobre el uso de la música y la arquitectura como recursos simbólicos utilizados

para representar y difundir los valores del movimiento “liberacionista”, estos son bastante descriptivos, y no ofrecen una reflexión teórica-metodológica y una vinculación clara con el contexto histórico (Galí 2002: 177-188, Vidal 2004: 83-98). Comprender estos mecanismos culturales contribuiría mucho a poder dar cuenta de la complejidad del funcionamiento de los espacios de encuentro, la circulación de ideas, los mecanismos de comunicación y las experiencias concretas de los actores eclesiales. Este es, sin duda, una entrada de análisis clave para profundizar en los niveles de impacto y alcance de esta corriente teológica entre los distintos actores afines, pero para lo cual es escenario elaborar proyectos interdisciplinarios y alternativas metodológicas creativas.

En relación con este balance bibliográfico, ¿qué se ha escrito sobre el Perú? Es un consenso que este país fue uno de los espacios donde más impactó la reforma eclesial promovida por el Concilio Vaticano II (1962-1965), debido al desarrollo de la TL, y la difusión de esta perspectiva teológica y pastoral en diversas diócesis, comunidades religiosas y organizaciones eclesiales (Romero 1987, Klaiber 1996: 438-442, Cortázar 1997: 89-118, Jo 2005, Romero y Elías 2007, Fitzpatrick-Behrens 2012, Ramírez 2014). Las transformaciones socioeconómicas y políticas de las décadas de 1960 y 1970, y el gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1980) fueron notables estímulos para que los cristianos y las cristianas implementaran las reformas conciliares en diálogo con la cultura contemporánea, cultivasen una conciencia crítica frente a la pobreza y la desigualdad, y participasen de la movilización política y de un compromiso con los pobres.

Un rasgo distintivo del proyecto “liberacionista” peruano es aquel destacado por el historiador jesuita Jeffrey Klaiber. En el Perú, a diferencia de otros casos latinoamericanos, el desarrollo de este movimiento no desencadenó en una “Iglesia rebelde” en oposición a la jerarquía, sino que logró un relativo equilibrio (Klaiber 1996: 442). Esta actitud conciliadora obedeció a que el escenario político peruano no presentó condiciones para una polarización tajante entre los sectores eclesiales en pugna ni para una condena firme de la Teología de la Liberación. En el Perú, durante la década de 1970, existió una dictadura militar de corte reformista que no incurrió en violaciones sistemáticas de los Derechos Humanos, y con la cual la Iglesia manejó una relación ambivalente que osciló entre la cooperación y la crítica (Klaiber 1996: 395-427). Por otra parte, la violencia subversiva de la década de 1980 no fue la respuesta frente a un régimen político cerrado, sino que surgió

en un contexto de democratización del país, por lo que la Iglesia y el resto de la sociedad peruana la condenaron (CVR 2003a, Tovar 2006).

Adicionalmente a la variable contextual, el cuidado de la relación con la jerarquía y el cultivo de una identidad católica compatible con la pertenencia institucional es una actitud interiorizada por el sector más representativo del proyecto “liberacionista”. En el Perú, a diferencia de otros casos latinoamericanos donde los debates intracatólicos en torno a la ortodoxia de la TL derivaron en rupturas tajantes entre las redes liberacionistas y el episcopado, la respuesta se caracterizó por la recreación y profundización del discurso teológico con la finalidad de contraargumentar las críticas y, más bien, reivindicar su catolicidad. En la tesis, recojo y discuto esta particular sensibilidad por defender que no son una “Iglesia paralela”, sino una “opción” o “corriente” teológico-pastoral dentro del catolicismo hegemónico. A dicha actitud la denomino como el cultivo de una “conciencia eclesial”.

Una característica de la abundante producción académica sobre el caso peruano es que, en cierta medida, estuvo condicionada por los debates intraeclesiales acerca de la legitimidad y la ortodoxia de la TL. Varios autores afines a esta corriente teológica han destacado sus aportes a la transformación de la Iglesia Católica en una institución comprometida con la justicia social y las luchas por los pobres y oprimidos (Klaiber 1987, Klaiber 1996: 438-442, Romero 1987, Cortázar 1997:89-118, Ramírez 2011: 335-353, Ramírez 2014). En contraposición, otro grupo heterogéneo de autores, provenientes de sectores eclesiales antiliberacionistas y del conservadurismo político, ha criticado, aunque no siempre con fundamento empírico y rigurosidad en el análisis, que la TL significó una radicalización política de un sector de la Iglesia peruana que se vinculó con el marxismo y polarizó a esta institución al crear una distancia entre la jerarquía episcopal y los cristianos de sectores populares (Garland 1978, Durand 1985, Durand 1988, Durand 1995, Idígoras 1989: 331-351, Guerra 1994: 281-304, Armas 1998: 279-287). Por parte de la izquierda se cuestionó la fragilidad de las bases sociales de los grupos “liberacionistas”, ya que se habría caído en un excesivo intelectualismo que impidió el diálogo con la religiosidad y la cultura popular (Pásara 1986, Flores Galindo 1987: 101-123, Benavides 1988: 21-54).

En ese sentido, los trabajos se centran en explicar cuáles fueron las transformaciones en la Iglesia peruana y los factores políticos, sociales e institucionales que



permitieron la construcción y consolidación de un proyecto eclesial “liberacionista”. Pero adolecen de un enfoque interdisciplinario que permita dar cuenta de la articulación de redes socio-eclesiales, la difusión y el impacto en torno al discurso de la TL más allá de los espacios académicos e institucionales. Dos notables excepciones son el trabajo sobre redes sociales e institucionales elaborado por Milagros Peña reseñado líneas arriba, y los recientes artículos de la socióloga Catalina Romero, quien plantea que la formación de un espacio público propiamente eclesial y el reconocimiento de una pluralidad interna en la Iglesia Católica han contribuido al fortalecimiento de la democracia y de la sociedad civil en la historia reciente del Perú a través de la presencia en el escenario político nacional de líderes cristianos formados en una cultura político-eclesial asociativa, deliberativa y participativa (Romero 2008: 17-36, Romero 2009: 365-401, Romero 2014: 387-417). Esta autora describe cuatro mecanismos que han permitido esta situación: la formación de asociaciones voluntarias de organización y expresión popular, la promoción de espacios de encuentro e intercambio de experiencias entre actores de contextos diferentes, la realización de programas de formación para líderes populares y la posibilidad de expresión pública a través de medios de comunicación eclesiales o movilizaciones.

En la línea de los vacíos en la investigación, con esta tesis quiero matizar algunas afirmaciones que se han hecho sobre el papel de la TL en los desarrollos de la Iglesia local. Si bien Milagros Peña ha demostrado que los teólogos liberacionistas peruanos forjaron un marco teológico que permitió articular a distintos grupos de protesta motivados por una indignación moral o religiosa con otros tantos vinculados a la política partidaria (Peña 1994: 43), considero que se ha sobredimensionado el acento en el componente político del movimiento peruano ligado a la TL.<sup>10</sup> Esto ha llevado a perder de vista que este discurso teológico ha pretendido fundamentar una identidad eclesial y una espiritualidad cristiana.<sup>11</sup> Desde mi punto de vista, una mayor atención de la variable eclesial, junto con un análisis minucioso de la dimensión material de los aspectos sociales y culturales, permitiría una comprensión más cabal del impacto de la TL en la Iglesia y la sociedad peruanas. De la

---

<sup>10</sup> El caso más claro es el argumento de Luis Pásara quien termina equiparando lo que denomina el “estilo radical católico” con los cuadros de los partidos de izquierda (Pásara 1986: 80-97).

<sup>11</sup> La reflexión acerca de una espiritualidad de la liberación que acompañe a la práctica pastoral y política ha sido materia de interés por parte de los teólogos peruanos y, principalmente de Gustavo Gutiérrez, desde los inicios de la Teología de la Liberación. Al respecto ver sus reflexiones en *Teología de la Liberación* (1971: 311-318) y su libro *Beber en su propio pozo* (1983). Para una aproximación analítica ver Groody 2013.

misma manera, contribuiría a relativizar y complejizar las afirmaciones que, a modo de elogios y críticas, se han hecho a esta corriente teológica, en muchas ocasiones sin evidencia empírica, respecto a la influencia del marxismo y la radicalización política, o el excesivo racionalismo sin diálogo con las experiencias populares. Por tal razón, en la tesis, sin perder de vista el diálogo de la TL con las culturas políticas de izquierda y juvenil de las décadas de 1960 y 1970, me concentro en el componente intracatólico del proyecto.

En relación con el marco teórico planteado, el caso de estudio elegido ofrece muchas posibilidades para matizar el foco político y elitista de la corriente “liberacionista” en el Perú. Las “Jornadas de Reflexión Teológica” fueron un espacio que congregó a miles de actores eclesiales, quienes revisaron y profundizaron sus experiencias religiosas y su compromiso cristiano en el escenario eclesial y político. Por ello, es un punto de entrada para abordar el factor de pertenencia eclesial, el establecimiento de redes sociales, la circulación y transmisión de ideas, el cuerpo simbólico y cultural, la construcción de identidades, y, en general, la recepción del discurso teológico.

Varios autores, desde miradas distintas y posiciones antagónicas, han mencionado a las “Jornadas de Reflexión Teológica” como un acontecimiento significativo en sus aproximaciones a las transformaciones de la Iglesia peruana luego del Concilio Vaticano II (Klaiber 1996: 438-441, Marzal 1989: 219, Peña 1994: 42, Guerra 1994: 300-301, Romero 2008: 31). En particular, Klaiber comprende el “curso” como un espacio de encuentro de agentes pastorales que evidencia la vitalidad y arraigo de la Teología de la Liberación en el Perú. Por su parte, Catalina Romero ubica a las “Jornadas” como parte de una gama de espacios de formación y desarrollo personal para adultos concebidos desde el modelo de la educación popular, y con un acento en un discurso teológico y una metodología que incentiva la reflexión a partir de la realidad y de otras disciplinas académicas. Sin embargo, ninguno de ellos ha explorado sistemáticamente este curso de formación y los distintos componentes que revela acerca del impacto de la TL.

Por ello, esta tesis analiza las “Jornadas” como un mecanismo que contribuyó a difundir una identidad, una mística, una cultura eclesial y un discurso teológico común entre los católicos “liberacionistas” peruanos. De la misma manera, indaga sobre cuáles fueron las redes sociales y eclesiales que permitieron tener una amplia convocatoria a nivel nacional e internacional, y replicar estos esfuerzos en otros contextos. En otras palabras, me

concentro en explicar el funcionamiento y el alcance de este espacio en el marco del proceso histórico de la Iglesia peruana posconciliar y el desarrollo de la TL. Los contenidos de las conferencias, de los cuales se han conversado separatas y audios, si bien aparecen en momentos claves de la tesis, ameritan una investigación pormenorizada.

Si bien interesa profundizar en las trayectorias personales de los participantes del curso para examinar la recepción del discurso teológico en las prácticas pastorales, profesionales y políticas, se ha optado por dejar este tema para una segunda etapa de la investigación, debido a que requiere un marco teórico-metodológico interdisciplinario, así como la realización de trabajo de campo e historias de vida de un mayor número de participantes. Como se detallará más adelante, el esfuerzo de reconstruir el proyecto educativo de las “Jornadas” ha implicado recuperar y organizar un abundante material de diversos repositorios institucionales y tratar una amplia gama de fuentes escritas, gráficas, audiovisuales y orales, por lo que ampliar la investigación al tema de la recepción y la construcción de identidades hubiera sido desbordar las posibilidades de este proyecto de tesis.

En cuanto a la representatividad del caso de estudio, además de tratarse de un curso con una duración de tres décadas, las dimensiones de la alta participación arrojan indicios de una actividad multitudinaria y diversa. A partir de 1978, se superaron los mil asistentes. Particularmente, a pesar de la violencia política, la crisis económica y social, y los debates sobre la legitimidad de la TL, durante la década de 1980, se concentró la mayor cantidad de asistentes, llegando al hito de 2507 en 1986 (ver cuadro n° 1). Adicionalmente, al menos durante la década de 1980 y principios de la de 1990, más de la mitad de los asistentes habían participado de más de uno de los cursos. En total, en el periodo 1971-2000, asistieron 44262 personas.<sup>12</sup> Aunque no ha podido accederse a cifras precisas, se tiene referencias acerca de la diversidad de comunidades y movimientos cristianos involucrados, y de la procedencia de regiones del interior del país y del extranjero. Más allá de las cifras, es clave anotar que las entrevistas revelaron una alta valoración de este espacio por parte de los organizadores y los asistentes, quienes establecían vínculos entre su participación en las “Jornadas” y sus itinerarios personales. Por ello, este aspecto se constituye en una veta para

---

<sup>12</sup> Archivo del Departamento de Teología (DT), Cursos de verano 1974-2000, “Estadísticas”.



ampliar la investigación en una segunda etapa orientada por un marco teórico-metodológico interdisciplinario.

Cuadro N° 1

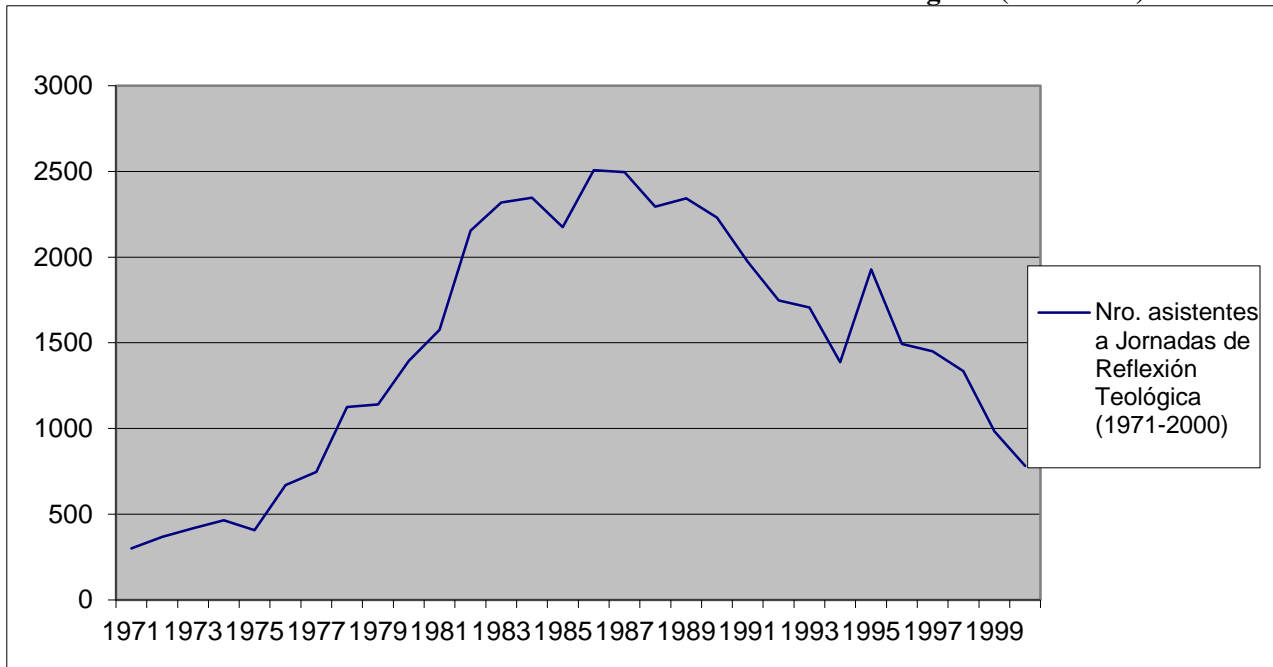
## Número de asistentes a “Jornadas de Reflexión Teológica” por año (1971-2000)

Año	N° asistentes	Año	N° asistentes
1971	300 (*)	1986	2507
1972	367	1987	2496
1973	419	1988	2295
1974	464	1989	2342
1975	407	1990	2230
1976	671	1991	1974
1977	747	1992	1748
1978	1126	1993	1706
1979	1140	1994	1387
1980	1395	1995	1928
1981	1576	1996	1493
1982	2154	1997	1450
1983	2318	1998	1334
1984	2347	1999	984
1985	2174	2000	783
		Total	44262

(\*) La cifra es una aproximación de los organizadores.

Fuente: DT, Cursos de verano 1974-2000, “Estadísticas”.

**Gráfico N° 1**  
**Evolución del número de asistentes a las “Jornadas de Reflexión Teológica” (1971-2000)**



Fuente: DT, Cursos de verano 1974-2000, “Estadísticas”.  
Elaboración propia

Con todo, la década de 1990 marcó el declive de las “Jornadas”, ya que la cantidad de asistentes descendió drásticamente a un promedio de 1500 asistentes por curso, debido al impacto de las reformas neoliberales, y la desarticulación de redes de organizaciones populares y eclesiales. El descenso más fuerte se dio entre los años 1997 y 2000 donde esta cifra se redujo a la mitad.<sup>13</sup> En esto influyó un cambio en la composición de la Conferencia Episcopal Peruana, donde un mayor número de obispos reacios a la TL fueron adquiriendo mayor protagonismo. El hito más significativo de este proceso fue la designación, en 1999, como arzobispo de Lima de Juan Luis Cipriani, miembro de la Prelatura Personal del Opus Dei, quien ha promovido la designación de obispos de corte conservador y antiliberationista, provenientes de su propio movimiento, del Sodalitium Christiane Vitae y el Movimiento Neocatecumental, junto con una política de hostigamiento contra los sectores eclesiales “liberacionistas” (Pásara e Indacochea 2014, Klaiber 2008: 375-385). En

<sup>13</sup> DT, Cursos de verano 1974-2000, “Estadísticas”.

este contexto desfavorable y en un intento de prevenir posibles represalias o intentos de intervención del cardenal Cipriani, los profesores del Departamento de Teología PUCP decidieron interrumpir la realización de las Jornadas de Reflexión Teológica, cuya última edición fue en el año 2000.

La realización de la investigación se enfrentó a la ausencia de repositorios institucionales con documentación organizada y catalogada, así como a la dispersión de la información en varios archivos y bibliotecas. Por lo tanto, una primera etapa de la metodología estuvo dedicada a organizar el material disponible en soportes escrito, estadístico, gráfico y audiovisual. Para ello, se consultaron el archivo central de la Pontificia Universidad Católica del Perú (AU), los materiales de las “Jornadas de Reflexión Teológica” conservados en el Departamento de Teología (DT), el Centro de Documentación del Instituto Bartolomé de las Casas (IBC), así como las colecciones de prensa del Centro de Documentación en Ciencias Sociales de la PUCP (CEDOC), del Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), de la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional del Perú (BNP) y del Instituto Riva-Agüero (IRA).

Para la revisión de las fuentes de información ubicadas en repositorios institucionales se emplearon ficheros electrónicos y sistemas de bases de datos. Fue importante ejercitar la crítica de fuentes para confrontar y corroborar la información obtenida de los distintos repositorios. Inicialmente, el proyecto intentó aplicar las técnicas del análisis cuantitativo y serial con la finalidad de obtener estadísticas que dieran cuenta de la relevancia del caso de estudio. Desafortunadamente, salvo algunas cifras sobre la participación en la Escuela de Estudios Religiosos y las “Jornadas”, la desaparición de las fichas de los asistentes y la ausencia de series completas de documentación ha impedido poder conseguir resultados en esta tarea. Asimismo, fue posible conseguir documentación audiovisual y gráfica en repositorios institucionales, pero no abundante ni organizada y poco relevante para los objetivos de la investigación.<sup>14</sup> Destacan cassettes con las grabaciones de las conferencias dictadas durante las “Jornadas”, un video conmemorativo por las bodas de plata y algunas fotografías.

---

<sup>14</sup> La escasez del material de este tipo obedece a una recomendación explícita de evitar grabar o fotografiar durante las “Jornadas” y otros encuentros del proyecto liberacionista peruano. En línea con la actitud de cuidar su pertenencia a la institucionalidad católica, esta medida obedece a una lógica de prevenir posibles abusos y malinterpretaciones de parte de medios de comunicación o actores eclesiales contrarios a esta línea teológica.

Por otra parte, la prensa fue una fuente relevante para medir el impacto de la propuesta formativa del Departamento de Teología a través de la cobertura que recibieron los cursos. De la misma manera, permitió cruzar información de las fuentes escritas y los testimonios orales. Para ello, se revisaron los principales diarios y revistas de la época durante febrero y agosto, meses en que se organizaban las “Jornadas”. De la misma manera, se consultaron sistemáticamente las principales publicaciones periódicas eclesiales y prensa interna de la Universidad para ubicar el contexto de la Iglesia Católica y de la PUCP. Cabe anotar que en la bibliografía no se colocan todos los periódicos y las revistas consultadas, sino solo aquellas que ofrecieron información relevante para la investigación.

Al tratarse de un proceso histórico reciente, fue importante realizar entrevistas para reconstruir la participación de los actores en el proceso y completar los vacíos de la documentación escrita. La identificación de los actores claves fue asesorada por los profesores y organizadores de las “Jornadas”, quienes facilitaron muchos de los contactos. Para el tratamiento de los testimonios, se trabajó con la elaboración de perfiles de actores y guiones de entrevistas, clasificándose a los informantes en las siguientes categorías: 1) profesores y colaboradores de la organización del curso, 2) participantes, 3) autoridades de la PUCP y 4) actores eclesiales externos. Como es comprensible, cada perfil de entrevistado ofreció información más detallada respecto a determinadas preguntas de la investigación, siendo particularmente importantes los clasificados como “actores eclesiales externos”, quienes ayudaron a recoger las percepciones desde fuera de la corriente “liberacionista”. Finalmente, para el procesamiento de la información, se recurrió a la elaboración de actas de entrevistas.

Las entrevistas, además de servir para recoger información, buscaron trazar las historias personales de los distintos actores involucrados en el curso, ya que interesaba examinar la existencia de relaciones entre su identidad cristiana, su compromiso público y el proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica”. Asimismo, los testimonios orales han facilitado acceder a información sobre la dinámica cotidiana de la preparación y realización del curso, que es imposible de recuperar en la documentación escrita y que es clave para comprender la articulación de redes socio-eclesiales, la difusión de ideas y valores, y la dimensión material y cultural de la actividad. En líneas generales, este elemento ha sido central para poder medir la valoración y el impacto de los cursos de

formación del Departamento en los participantes, en la Iglesia y la Universidad durante el periodo estudiado.

Durante la investigación, me encontré con una gran apertura y entusiasmo de los actores identificados por compartir sus recuerdos y opiniones acerca de las “Jornadas”. Si bien el Departamento de Teología, el IBC y el CEP facilitaron el contacto con varios de ellos, no pude dejar de percibir el deseo intenso de contar su historia y transmitir un pedazo de la memoria del proyecto del que se sienten parte. En respeto a esta generosidad, he informado a cada entrevistado de aquellas declaraciones que aparecen en esta tesis y solicitado su respectivo consentimiento. De la misma manera, sin por ello perder en el rigor analítico y el tratamiento crítico de las fuentes, he hecho el esfuerzo de reconstruir esta historia desde las categorías y los acentos puestos por los informantes, en el esfuerzo por transmitir el “espíritu” que inspiró los acontecimientos aquí narrados. A la larga, toda investigación histórica es una forma de sistematización de experiencias del pasado de un colectivo y que busca hacerlas inteligibles para el quehacer del presente. En este caso concreto, he intentado construir un discurso socialmente pertinente en el que los actores eclesiales vivos puedan reconocerse, y cultivar una conciencia histórica que contribuya a dar sentido a su proyecto colectivo y a transmitir su legado.

Una experiencia notable de la investigación fue mi participación en un curso de Teología organizado por el IBC en febrero de 2015, el cual se entiende como una continuación de las “Jornadas”, pero bajo un régimen de internado fuera de Lima y con un público reducido de aproximadamente cien participantes. Esta suerte de trabajo de campo me permitió recrear la realización de los cursos y comprender vivencialmente el significado de sus distintos momentos. He participado de una comisión de trabajo, de las liturgias, de las actividades recreativas, de la misa de clausura, pudiendo captar vivencialmente en algo la información ofrecida por los entrevistados y la documentación. Asimismo, varios de los participantes de este curso habían concurrido a las antiguas “Jornadas”, por lo que pude recoger varios testimonios a través de entrevistas formales y conversaciones informales. Sin duda, ha constituido una experiencia única la de poder interactuar con los actores históricos estudiados, aunque por supuesto un desafío metodológico que requirió técnicas de observación detenida y descripción densa a través de un diario, además de cruce de información.

La tesis se organiza en cuatro capítulos. En el primero trazo los antecedentes del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” a partir de situar el contexto de la Iglesia peruana durante los años previos y posteriores del Concilio Vaticano II. A partir de esta visión de conjunto, recupero la historia del surgimiento del Departamento de Teología como parte de un caso de recepción del Concilio en relación con el proceso de reforma universitaria en la PUCP bajo el rectorado del padre Felipe Mac Gregor, el cual redefinió el papel de la Iglesia y del catolicismo en el gobierno y la formación de la Universidad. El segundo capítulo presenta el surgimiento del proyecto educativo de las “Jornadas” como un mecanismo de articulación y formación de un movimiento de cristianos y cristianas interesados por implementar el Concilio Vaticano II a través de un compromiso más decidido con los pobres, y desde el cual surgió la TL. Interesa ubicar las condiciones eclesiales, sociales, políticas e institucionales que permitieron este escenario durante la década de 1970. En este apartado, defiendo que las “Jornadas” fueron un espacio articulador de una *red social* que alentó el desarrollo de un proyecto eclesial posconciliar asociado a la TL en el Perú.

El tercer capítulo se centra en la consolidación y expansión del proyecto de las “Jornadas” durante la década de 1980. Como ha sido indicado previamente, en estos años alcanzan sus hitos de expansión, pero en medio de un contexto relativamente adverso por las situaciones de la violencia política, la crisis económica y los debates intraeclesiales respecto a la ortodoxia de la TL. En este apartado, pongo énfasis en cómo el curso constituyó un espacio para la difusión de un discurso teológico con pertinencia pastoral y social, así como una *cultura eclesial liberacionista*. Finalmente, el último capítulo explora las causas del cierre del curso al final de la década de 1990 en relación al impacto de las reformas neoliberales y el autoritarismo del gobierno fujimorista, así como a la conservadurización del episcopado peruano y el recorte de redes sociales e instituciones eclesiales “liberacionistas”.



## CAPÍTULO 1

### El Departamento de Teología de la PUCP y la recepción del Concilio Vaticano II en el Perú (1959-1975)

La celebración del Concilio Vaticano II fue el acontecimiento más importante de la historia de la Iglesia Católica en el siglo XX. No obstante, para una cabal comprensión del impacto de las reformas conciliares es esencial estudiar su recepción en las distintas Iglesias regionales, entendiendo por este concepto la interacción entre los documentos aprobados y las maneras en que fueron implementados creativamente (Gy 2003: 7). En particular, por el tenor de la tesis, interesa contextualizar el caso de la Iglesia peruana para aterrizar en la renovación de la enseñanza de la teología en el principal centro de pensamiento católico de dicho país al momento del Concilio: la Pontificia Universidad Católica del Perú.<sup>15</sup> Me concentro en explicar las transformaciones eclesiales en el ámbito urbano y, principalmente, en el laicado por ser los aspectos mejor estudiados y más vinculados con el tema de la investigación. Esto no niega el dinamismo de los cambios en el mundo rural, especialmente en el sur andino (Gallego 1984: 9-26, Klaiber 2008: 375-385), Cajamarca (Steidel 1975 citado por Klaiber 1996: 373, Mujica 2005) y la Amazonía (Espinosa 2008: 55-66).

#### 1.1 La recepción del Concilio Vaticano II en el Perú (1955-1971): una visión de conjunto

Al convocar al Concilio Ecuménico Vaticano II, en 1959, el papa Juan XXIII resumió su objetivo en la necesidad de un *aggiornamento* o “puesta al día” de la doctrina y de la misión de la Iglesia a la luz de una comprensión más positiva de la modernidad y el mundo secularizado, pero fundamentado sobre la base de una revisión crítica y reflexiva de la tradición cristiana. Las sesiones conciliares, llevadas a cabo entre 1962 y 1965, constituyeron auténticos espacios de deliberación pública, donde los obispos y sus peritos

---

<sup>15</sup> En los años del Concilio, además de la PUCP (1917) existía la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima (1548), institución originaria de la colonia y que se había independizado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1935, y la Universidad Católica de Santa María en Arequipa (1961). Sin embargo, la centralidad de la PUCP radicaba en que era el espacio de formación académica y profesional de laicos y el foro de los principales intelectuales católicos como José de la Riva-Agüero y Osma y Víctor Andrés Belaúnde.

sostuvieron intensos debates teológicos y pastorales sobre todas las dimensiones de la vida de la Iglesia.<sup>16</sup> Uno de los aportes principales fue la reelaboración teológica de la naturaleza y la misión de la Iglesia, que dejó de definirse como un modelo de “sociedad perfecta” llamado a dominar el espacio público,<sup>17</sup> para concebirse como “pueblo de Dios”<sup>18</sup> presente en la historia de la humanidad, abierto a un reconocimiento positivo de la diversidad cultural<sup>19</sup> y dispuesto al “servicio del hombre” antes que a establecer su predominio político o religioso.<sup>20</sup> Esta nueva eclesiología condujo, aunque no sin problemas ni resistencias, a un reconocimiento de la diversidad interna en la Iglesia y a la centralidad de la colegialidad episcopal<sup>21</sup> en el gobierno de la misma, además de una redefinición de su relación con el mundo no creyente en función de un vínculo de colaboración.

<sup>16</sup> El Concilio culminó con la aprobación de cuatro constituciones acerca de la naturaleza y la misión de la Iglesia (*Lumen Gentium*), de la doctrina sobre la Revelación (*Dei Verbum*), de la reforma litúrgica (*Sacrosanctum Concilium*) y sobre las relaciones con el mundo moderno (*Gaudium et Spes*). Además se promulgaron nueve decretos y tres declaraciones acerca de recomendaciones para la implementación pastoral del Concilio y, en particular, sobre la aceptación de la libertad religiosa y la apertura al diálogo con las Iglesias cristianas orientales y las otras religiones. Las citas de los textos conciliares provienen de la *Enciclopedia Conciliar* publicada por la Editorial Regina en 1967.

<sup>17</sup> La doctrina de la Iglesia como una “sociedad perfecta” (*societas perfecta*), elaborada por el cardenal Roberto Belarmino (1542-1621), fue canonizada con el triunfo de la teología ultramontana durante los pontificados de Gregorio XVI (1831-1846) y Pío IX (1846-1878). Los ultramontanos decimonónicos respondieron a la arremetida liberal y secularizadora contra la Iglesia a través de una centralización de la autoridad dogmática y canónica en la figura del Pontífice y en el gobierno de la curia romana, pero sobre todo a partir de la defensa de que dicha institución poseía una mayor superioridad moral y jurídica que los Estados, lo que le otorgaba legitimidad para ser garante de la convivencia social y la vida política. Para un recuento del proceso de triunfo del ultramontanismo en las Iglesias europeas y latinoamericanas ver Iberico 2013: 12-47.

<sup>18</sup> “En todo tiempo y nación son adeptos a Dios los que le temen y practican la justicia (cf. Act. 10, 35). Quiso, sin embargo, Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente”. (*Lumen Gentium*, 9).

<sup>19</sup> “Todos los hombres son llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios. Por lo cual este Pueblo, permaneciendo uno y único, ha de extenderse al mundo entero y a todos los tiempos, para cumplir los designios de la voluntad de Dios, que creó en el principio una sola naturaleza humana, y determinó congregarse en uno a todos sus hijos, que estaban dispersos. [...] Así, pues, de todas las naciones de la tierra se compone el Pueblo de Dios, porque de todas recibe sus ciudadanos, que lo son de un reino, por cierto no terreno, sino celestial”. (*Lumen Gentium*, 13).

<sup>20</sup> “Este Sagrado Concilio, al proclamar la excelsa vocación del hombre y afirmar la presencia en él de un cierto germen divino, ofrece a todo el género humano la sincera cooperación de la Iglesia para forjar la fraternidad universal que responda a esta vocación. Ninguna ambición terrena impulsa a la Iglesia, una sola cosa pretende: continuar, bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir, no para ser servido” (*Gaudium et Spes*, 3).

<sup>21</sup> La doctrina de la colegialidad episcopal afirma que todos los obispos, en su calidad de sucesores de los apóstoles, forman parte de un colegio que representa a los fieles de la Iglesia universal y, bajo la presidencia del obispo de Roma y sucesor de Pedro como garante de la unidad, delibera colectivamente sobre los asuntos de la vida de la Iglesia (*Lumen Gentium*, 22-23). Esta eclesiología matizó la doctrina del Concilio Vaticano I (1869-70) sobre la infabilidad papal y de su supremacía sobre los obispos, y revitalizó las teologías conciliaristas que priorizaban las decisiones tomadas por el conjunto de obispos en concilio por encima de la voluntad del Romano Pontífice.



El Concilio recogió intuiciones teológicas y experiencias pastorales que habían surgido en los años previos, pero que, en algunos casos, habían sido motivo de censura por el pontificado de Pío XII (1939-1958) y del mismo Juan XXIII (1958-1963). Por una parte, incorporó el pensamiento de los representantes de la *Nouvelle Théologie*, quienes, desde Facultades de Teología de Francia, Alemania y Bélgica habían planteado innovaciones en el quehacer teológico en torno al uso del método histórico-crítico desarrollado por la teología liberal protestante para la interpretación de los textos bíblicos y de la tradición cristiana (Mettepenningen 2010).<sup>22</sup> Asimismo, terminó por legitimar estrategias pastorales como las del movimiento de los “sacerdotes obreros”, y su planteamiento de residir y vivir como miembros de la clase obrera como un vehículo de vencer el anticlericalismo de los sindicatos y plantear una evangelización conectada con sus problemas sociales (Centeno, Díez y Pérez Pinillos 2009).

De la misma manera, el Vaticano II ratificó la importancia de los laicos y las laicas en la vida de la Iglesia definiéndolos como partícipes y corresponsables de la “misión salvífica” de la Iglesia junto con el clero.<sup>23</sup> Esta teología del laicado fue la maduración de un largo camino previo de promoción de las organizaciones de seculares, gestado desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX. Las jerarquías católicas en Europa y en América Latina habían promovido la formación de asociaciones de seculares con la finalidad de formarlos para que pudieran ejercer su catolicismo en la vida pública, responder a los problemas de la denominada “cuestión social”, y ser defensores de la Iglesia en el campo ideológico y político frente a las arremetidas de sociedades cada vez más liberales y secularizadas. En casos como Francia, el contexto de una agresiva separación entre Iglesia y Estado (1905) llevó a que los laicos maduraran “un espíritu de cuerpo y una presencia cultural plural que les fortaleció y animó a estar presentes y activos en los diversos ámbitos sociales” (Laboa 2010: 259). El hito de este proceso fue el proyecto del papa Pío XI (1922-1939) de unificar las diversas asociaciones católicas seculares en una

---

<sup>22</sup> Entre los representantes de la *Nouvelle Théologie* destacan los dominicos franceses Marie-Dominique Chenu e Yves Congar, los jesuitas franceses Henri de Lubac y Jean Daniélou, los belgas Edward Schillebeeckx y Piet Schoonenberg, y los alemanes Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. Varios de ellos tuvieron una influencia decisiva en los debates teológicos del Concilio Vaticano II.

<sup>23</sup> “Incumbe a todos los laicos colaborar en la noble empresa de que el divino designio de salvación alcance más y más a todos los hombres de todos los tiempos y de todo el mundo. Ábraseles, pues, camino por doquier para que, a la medida de sus fuerzas y de las necesidades de los tiempos, participen también ellos, celosamente, en la misión salvadora de la Iglesia” (*Lumen Gentium*, 33).

única organización internacional bajo la denominación de la “Acción Católica” (Bidegain 1985: 1-6). Es decir, esta nueva valoración del papel del laicado en la Iglesia surgió en un momento de reestructuración y adaptación interna de esta institución, donde los fieles católicos fueron adquiriendo una mayor presencia en el espacio público como portavoces del catolicismo y de la jerarquía, lo que derivó en una progresiva autonomía de los seglares a pesar de los esfuerzos de los obispos por mantenerlos subordinados a su autoridad.

En otras palabras, el Vaticano II legitimó con un discurso teológico creativo en su lenguaje, renovado en sus métodos y en sintonía con la cultura moderna, a varias formas nuevas de organización eclesiástica y propuestas pastorales que venían gestándose durante la primera mitad del siglo XX como un intento de superar el aislamiento y la automarginación del catolicismo del mundo político e intelectual pero que carecían de una mentalidad eclesiástica renovada.<sup>24</sup> Sin duda, además de la voluntad de Juan XXIII (1958-1963) al convocar el Concilio y de Pablo VI (1963-1978) de darle continuidad, fue un conjunto de factores que confluieron y permitieron este cambio, donde fueron decisivos las propuestas teológico-pastorales gestadas en contextos como Francia, Alemania y Bélgica, el fortalecimiento de las Iglesias de América Latina, África y Asia, las consecuencias ideológicas y políticas de la Segunda Guerra Mundial, y el avance de la secularización en Europa.

La producción académica internacional sobre el “acontecimiento conciliar” es abundante y diversa. El hito más importante lo representa la colección de cinco volúmenes dirigida por el historiador Giuseppe Alberigo, que incorporó a un comité internacional de especialistas en torno a la denominada Escuela de Bolonia. Traducido a siete idiomas, este trabajo reconstruye minuciosamente las etapas del proceso de convocatoria, planificación y realización del Concilio Vaticano II a partir de un corpus documental amplio (Alberigo 1999-2008). El rasgo más característico de los trabajos posteriores al proyecto de Alberigo

---

<sup>24</sup> Los pontificados de Benedicto XV y Pío XI habían hecho esfuerzos por promover un acercamiento con la modernidad a través de actitudes más conciliatorias con los Estados liberales, aunque con una condena explícita a los regímenes totalitarios, la incorporación de las nuevas tecnologías como la radio y el cine, la creación de foros académicos como la Academia Pontificia de Ciencias (1936) y la Universidad Católica de Milán. Sin embargo, la actitud de estos Pontífices siguió desconociendo los valores de la cultura moderna y los cambios de mentalidad, y “mantuvo una intransigencia inoperante al intentar introducir a la Iglesia en la edad moderna sin abandonar las tradiciones y condicionamientos preindustriales (Laboa 2010: 260). Fue recién con el Concilio Vaticano II que este cambio de actitud frente a la modernidad pudo cuajar gracias a la renovación del discurso teológico y a un diálogo que reconoció los elementos positivos de la nueva mentalidad.

es que manifiestan un menor interés por la perspectiva histórica; más bien, el acento está puesto en una aproximación hermenéutica y una “politización” del debate, donde la interpretación sobre el significado del Vaticano II se utilizó como arma para legitimar posiciones eclesiológicas en el marco de los debates intraeclesiales de fines del siglo XX e inicios del XXI (Schickendantz 2014: 106-107). Sin embargo, a propósito de la conmemoración del cincuenta aniversario del Concilio, se ha reavivado el interés por la recuperación de fuentes y la investigación desde marcos interdisciplinarios, donde la teología y la historia se integran en marcos teórico-metodológicos creativos.<sup>25</sup>

Con todo, el estudio de la recepción del Concilio Vaticano II se ha constituido en una de las principales líneas de investigación. El interés fue despertado a propósito del vigésimo aniversario de la clausura del “acontecimiento conciliar” por una obra colectiva bajo la dirección de Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua (1985), la cual revisó los impactos que las líneas principales del Vaticano II propusieron al catolicismo contemporáneo. Desde entonces han seguido apareciendo trabajos sobre los procesos de recepción selectiva y creativa de las reformas conciliares en determinadas regiones y ámbitos de acción de la Iglesia, aunque resultan aún insuficientes (Guasco, Guerriero y Traniello 1994; Gy 2003; O’Reilly 2013). De la misma manera, como ha sido ya mencionado, otro eje de trabajo está en los movimientos de renovación previos al Concilio como factores que prepararon el camino para varias de las reformas (Bidegain 1985; Centeno, Díez y Pérez-Pinillos 2009; Laboa 2010; Mettepenningen 2010).

En resumidas cuentas, el estado actual de la investigación sobre el Concilio Vaticano II presenta tres importantes consensos. En primer lugar, el significado y el impacto del “acontecimiento conciliar” se comprende cabalmente al aproximarse a las maneras en que las reformas conciliares fueron comprendidas, discutidas, adaptadas e implementadas en diversos contextos eclesiales. Particularmente, interesa examinar los mecanismos y los repertorios culturales elaborados por los actores para resignificar las propuestas del Concilio a partir de las realidades locales. En segundo lugar, es importante situar los antecedentes del Concilio para comprender los actores, los movimientos, las prácticas y los repertorios que fueron preparando el camino. En esa línea, el Vaticano II es

---

<sup>25</sup> Destacan los esfuerzos del Centro de Estudios sobre el Concilio Vaticano II de la Universidad Católica de Lovaina y del Instituto de Ciencias Religiosa de la Universidad de Bolonia y la Universidad Laval, Québec (Schickendantz 2014: 139).

un acontecimiento que se ubica dentro de un proceso de larga duración en el cual la Iglesia Católica fue redefiniendo su identidad en una era marcada por la democracia y la secularización durante los siglos XIX y XX (Perreau-Saussine 2011). Finalmente, la naturaleza compleja del problema de investigación requiere un marco teórico y metodológico interdisciplinario que integre conceptos y herramientas de la historia intelectual, la teología, la filosofía y las ciencias sociales. El estudio de la producción intelectual católica y los proyectos pastorales deben ubicarse en relación con los discursos teológicos, las redes sociales e institucionales, la cultura religiosa y política, y los mecanismos de circulación de ideas.

Antes de concentrar la exposición en el caso peruano, ¿cuál fue el significado del Concilio Vaticano II para América Latina? Ampliamente extendido en la región, el modelo de una “Iglesia militante” constituida por el clero y los seglares de la Acción Católica, recelosa frente a la modernidad, preocupada por la formación del laicado e involucrada en la “cuestión social” se transformó en las décadas de 1960 y 1970 producto de la renovación conciliar. En esto fueron claves los antecedentes previos al Concilio y la difusión de las teorías de la democracia y del desarrollo tras la Segunda Guerra Mundial, que impulsaron a diversos actores eclesiales a cultivar una conciencia social acerca de las causas estructurales de la pobreza y la desigualdad, y a promover proyectos de desarrollo comunitario como parte del trabajo pastoral. De la misma manera, con el respaldo del papa Pío XII, los obispos promovieron la modernización y la articulación de la organización eclesiástica a partir de la creación de conferencias episcopales a nivel nacional y, en 1955, de la formación del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), como una instancia regional de coordinación e integración de las Iglesias locales. Más adelante, la celebración de la segunda conferencia del Celam en Medellín (Colombia, 1968) tuvo el objetivo concreto de discutir la implementación y adaptación del Vaticano II al contexto social y pastoral.

En su reciente historia religiosa de América Latina, el historiador británico John Lynch ha sostenido que, a partir del Vaticano II y su recepción en el documento de Medellín, se formó una Iglesia regional autónoma de los Estados nacionales, abierta al diálogo con los desafíos de la modernización y comprometida con las transformaciones socio-económicas. Aunque con variantes entre los procesos nacionales y la resistencia de sectores políticos de derecha y movimientos eclesiales conservadores en su interpretación

del Concilio, este modelo de Iglesia se tradujo en una teología de raíz latinoamericana y en prácticas pastorales que enfatizaban el compromiso con los pobres y su liberación como componentes centrales del mensaje cristiano (Lynch 2012: 458-465).

La mayoría de trabajos abordan los cambios en las relaciones entre religión y política asociado al desarrollo de las comunidades eclesiales de base y de la Teología de la Liberación (Levine 1996; Klaiber 1997; Vásquez 1998; Löwy 1999; 47-104). En el contexto de radicalización política de las décadas de 1960 y 1970, el cambio institucional de la Iglesia Católica latinoamericana posconciliar favoreció la incubación de un movimiento intelectual y socio-religioso que elaboró un discurso teológico, un entramado de redes sociales y un repertorio cultural donde el mensaje cristiano dialogaba con las luchas por la justicia social y la crítica a la pobreza estructural en el continente (Löwy 2013). No obstante, las dinámicas religiosas y la producción intelectual de la Teología de la Liberación no fueron realidades paralelas al catolicismo hegemónico, sino que más bien fueron dependientes y beneficiarios de sus soportes institucionales (Corten 2004: 294-315; Sauvage 2004: 316-337; Matas 2004: 338-349; Tahar 2007).

A pesar de los avances reseñados, las investigaciones sobre las Iglesias latinoamericanas entienden que el Vaticano II fue un hito de los procesos estudiados, pero establecen débiles conexiones entre los documentos conciliares y su implementación en la realidad social y pastoral. Respecto a la participación latinoamericana en la coyuntura del Concilio, existen algunos trabajos sobre los episcopados uruguayo, argentino y chileno, pero que aún no se articulan en una línea de trabajo (Beozzo 1992; Schickendantz 2014: 130-136, Liberti 2015). El esfuerzo más importante y sólido es el de José Oscar Beozzo (2005), quien ha demostrado cómo las reuniones conciliares brindaron un espacio a los obispos brasileños para construir vínculos sociales y articularse en torno a una identidad y una línea pastoral relativamente común.

Otro trabajo notable es el de José Zanca acerca de los intelectuales católicos argentinos antes y después del Concilio. El autor comprende a estos actores como “mediadores culturales” que, entre 1955 y 1996, elaboraron un discurso que cuestionó total o parcialmente el modelo de la cristiandad, marcando una discontinuidad con los cánones ideológicos de las décadas de 1930 y 1940 (Zanca 2006: 13). En ese sentido, se problematiza la recepción del Vaticano II a partir del estudio de los actores, la cultura



política y religiosa, las redes sociales, y el contexto social y político de la Argentina. Esta aproximación ubica el tema como parte de un proceso de mayor alcance temporal y con antecedentes que es importante incorporar en la reflexión para dar cuenta cabal del impacto conciliar en América Latina.

El estudio del caso peruano ha seguido el mismo derrotero: la producción académica ha explorado las transformaciones del episcopado, el clero, las órdenes religiosas y el laicado a la luz del Vaticano II, Medellín y de la denominada “opción preferencial por los pobres”, así como sus acciones frente al gobierno reformista de las Fuerzas Armadas (1968-1980) y el periodo de retorno a la democracia en medio de crisis económica y violencia política (1980-1992) (Romero 1987; Marzal 1989: 203-263; Klaiber 1996; Cortázar 1997: 89-118; Klaiber 1997: 233-278; Jo 2005; Mujica 2005; Tovar 2006; Romero y Elías 2007; Espinosa 2008; Klaiber 2008; Ríos 2013; Ramírez 2014).

A mi juicio, son tres los mejores trabajos sobre el caso peruano por la innovación en sus marcos teóricos y por la relevancia de sus interpretaciones. En primer lugar, desde la sociología y la teoría de movimientos sociales, Milagros Peña (1995) demuestra cómo se articuló y cohesionó un movimiento socio-eclesial popular en el Perú a partir de un núcleo de teólogos e intelectuales públicos peruanos ligados a la Teología de la Liberación, y de la provisión de recursos organizacionales y económicos a través de instituciones eclesiales y redes sociales. En segundo lugar, Catalina Romero identifica que los cambios en la Iglesia peruana posconciliar definieron un espacio público propiamente eclesial y el reconocimiento de una pluralidad interna. Dicho proceso ha contribuido al fortalecimiento de la democracia y de la sociedad civil en la historia reciente del Perú a través de la presencia en el escenario político de líderes cristianos formados en una cultura político-eclesial asociativa, deliberativa y participativa (Romero 2009: 365-401; Romero 2014: 387-417). En tercer lugar, Susan Fitzpatrick-Behrens (2012) analiza las transformaciones pre y pos conciliares de la sociedad misionera norteamericana de los Maryknoll en su labor pastoral con sectores populares en Puno y Lima. Para ello, ubica dicho proceso en el contexto de la política internacional de los Estados Unidos, la renovación del catolicismo y el establecimiento de redes transnacionales de cooperación católica.

En particular, la mayoría de la producción sobre el caso peruano se focaliza en explicar las transformaciones posconciliares en la Iglesia peruana y los factores políticos,

sociales e institucionales que permitieron la construcción de proyectos pastorales y de organizaciones católicas. Sin embargo, los trabajos adolecen de un marco teórico interdisciplinario que permita discutir la aplicación de los lineamientos teológicos y pastorales del Vaticano II como un proceso de adaptación inculturada en diálogo con la sociedad y la cultura local, así como de los mecanismos que lo permitieron. Finalmente, existen algunos estudios sobre el periodo preconiliar acerca de la formación de un laicado militante en torno a la Acción Católica, el desarrollo de la Democracia Cristiana, la renovación de la intelectualidad católica peruana, y la maduración del compromiso social y político del episcopado peruano (Romero 1987; Klaiber 1996; Klaiber 1999; Paredes 2005; Paredes 2008); sin embargo, estos no dialogan con la realización del Concilio y las etapas posteriores. En síntesis, la amplitud de trabajos sobre la Iglesia peruana permite comprender las transformaciones por las que atravesó en relación con el cambiante contexto histórico, pero, salvo las excepciones señaladas, esta producción no se inscribe en los debates internacionales sobre la recepción del “acontecimiento conciliar” ni aporta marcos teóricos interdisciplinarios, sistemáticos y actualizados.

En las siguientes líneas, quiero mostrar, a partir de una síntesis crítica de la bibliografía disponible, que la Iglesia peruana es un buen ejemplo de las transformaciones en torno al Concilio y a la reunión de Medellín. En este proceso, fue clave el largo gobierno episcopal del franciscano Juan Landázuri Ricketts como arzobispo de Lima (1955-1990), la jurisdicción eclesiástica más poblada y con mayores recursos humanos y económicos. Como arzobispo primado y presidente de la Conferencia Episcopal Peruana, Landázuri generó un consenso entre los obispos a favor de la implementación de las reformas conciliares, la modernización de las estructuras eclesiásticas, la revisión de las prácticas pastorales a la luz de la realidad social, y la articulación de los diversos actores eclesiales bajo los principios de pluralidad interna, cooperación y coordinación de “pastoral de conjunto” (Ríos 2013: 84-143).

En esa línea, a fines de la década de 1950 e inicios de la de 1960, los obispos peruanos profundizaron en su preocupación por la “cuestión social” al incorporar las herramientas de las Ciencias Sociales, disciplinas germinales en el Perú por estos años, para la comprensión de los problemas nacionales desde una perspectiva de análisis estructural. En esa línea, replicaron la organización de “Semanas Sociales”, concebidas por el

“catolicismo social” europeo como espacios para la reflexión de la realidad social por parte de intelectuales católicos desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia.<sup>26</sup> De la misma manera, las cartas pastorales del episcopado peruano de estos años vislumbraban un cuestionamiento a las estructuras socioeconómicas de desigualdad y una invocación a los cristianos a comprometerse en política para promover la justicia social.<sup>27</sup>

Otro factor notable de la renovación de la Iglesia peruana fue la llegada de nuevas congregaciones religiosas norteamericanas y europeas para ayudar a cubrir el déficit de vocaciones sacerdotales y religiosas que impedía la atención pastoral de los sectores populares urbanos y de las áreas rurales más apartadas de las zonas altoandinas y amazónicas. A partir de la década de 1940, llegaron en total 42 nuevos grupos, 25 de los cuales lo hicieron a partir de 1960.<sup>28</sup> Este proceso se inscribió en una política de Pío XII de fortalecer a las Iglesias de América Latina, Asia y África a través del nombramiento de cardenales originarios de estos continentes, la multiplicación de diócesis y el apoyo decidido al proceso de descolonización (Laboa 2010: 262). Considerando que ya a mediados del siglo XX la mayoría de católicos eran latinoamericanos, este pontífice promovió, a través de su encíclica *Fidei donum* (1957), que las Iglesias del mundo desarrollado enviaran sacerdotes a esta región para fortalecer el trabajo de evangelización.

Los misioneros y las misioneras venidas al Perú provenían de contextos secularizados, donde la Iglesia era un cuerpo institucional y social sólido, aunque no necesariamente demográficamente mayoritario y políticamente influyente. Asimismo, la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) y el escenario de la temprana Guerra Fría los había marcado, generando una conciencia a favor de la democracia liberal, el anticomunismo y las teorías del desarrollo. Por ello, instalados en las periferias urbanas y la región altoandina, vincularon su práctica pastoral tradicional, concentrada en la

---

<sup>26</sup> La Primera Semana Social del Perú tuvo lugar en 1959 y abordó el tema de las “Exigencias sociales del catolicismo en el Perú”. Participaron como expositores los intelectuales Rómulo Ferrero, el padre Felipe Mac Gregor, José Luis Bustamante y Rivero, César Delgado Barreto, Jorge Alayza Grundy. Más adelante, en 1961, se realizó la Segunda Semana Social en la ciudad de Arequipa. En este caso, se discutió acerca de las desigualdades inherentes al sistema de tenencia de tierra en el Perú y a la necesidad de una reforma agraria (Klaiber 1996: 368-369, Romero 1987: 12-14).

<sup>27</sup> Al respecto ver las cartas pastorales sobre “Algunos aspectos de la cuestión social en el Perú” (1958), “Los católicos y la política” (1961) y “Sobre la actividad social y política en la hora presente” (Klaiber 1996: 367-370). Estos dos últimos documentos fueron motivados por la coyuntura electoral y los debates políticos respecto a la desigual distribución de la riqueza y a la necesidad de una reforma agraria.

<sup>28</sup> El cálculo es de Jeffrey Klaiber a partir de los anuarios eclesiásticos del Perú de los años 1947, 1959, 1969 y 1984 (Klaiber 1996: 376).



administración de sacramentos, con programas de asistencia social y desarrollo comunitario. En este escenario, destaca el caso bien estudiado de los misioneros norteamericanos Maryknoll,<sup>29</sup> quienes se sumaron a la política norteamericana de promoción del desarrollo de América Latina como colaboradores del establecimiento de redes de cooperación internacional para el financiamiento de cooperativas de crédito y vivienda, formación de catequistas populares y creación de institutos tecnológicos agropecuarios en Puno (Fitzpatrick-Behrens 2012: 81-143).

Con todo, las distancias culturales dificultaron la inserción de los misioneros en el contexto socio-ecclesial y generaron incomprendiones y conflictos con las poblaciones atendidas. Los recién llegados se vieron obligados a una dramática adaptación que implicó la comprensión crítica de la realidad nacional, el aprendizaje de las lenguas indígenas y la progresiva construcción de vínculos de confianza con la población (Klaiber 1996: 375-391, Romero 1987: 17-18, Romero y Elías 2002). Un factor que contribuyó a la adaptación fue el contacto con representantes del clero diocesano limeño que se habían formado en Europa y, por tanto, comprendían y simpatizaban con los lineamientos conciliares.

En particular, fueron los padres Jorge y Carlos Álvarez Calderón y Gustavo Gutiérrez, quienes, por encargo del cardenal Landázuri, entraron en contacto con varios de estos misioneros y fueron madurando la inquietud de generar mecanismos de comunicación que les permitiesen ubicarse en sus contextos pastorales.<sup>30</sup> Como señala el padre Jorge Álvarez Calderón, los sacerdotes de Santiago Apóstol habían abierto una escuela de idiomas para los nuevos misioneros, primero en Cieneguilla y luego en Barrando. Pero no se trataba solo de la enseñanza del castellano, sino de “introducirlos a la variada y compleja realidad social, cultural y política de nuestro país” (2014: 109). Por tal razón, solicitaron el apoyo de su hermano Carlos, entonces asesor arquidiocesano de la Juventud Obrera Católica (JOC), en este proceso. El local de esta institución se constituyó en un “lugar de encuentro, aprendizaje, búsqueda y coordinación entre aquellos misioneros preocupados para responder cualitativamente a los nuevos retos pastorales” (Álvarez Calderón 2014:

---

<sup>29</sup> El nombre oficial es Catholic Foreign Mission Society of America. Es una sociedad de vida apostólica fundada en los Estados Unidos en 1910 y constituida por sacerdotes, religiosas y religiosas, laicos y laicas.

<sup>30</sup> El dato fue tomado de una exposición del padre Jorge Álvarez Calderón en un conversatorio de intercambio de experiencias pastorales realizado el 05 de febrero de 2015 durante el 45° Curso de Teología organizado por el IBC. Asimismo, dedica algunas líneas a este tema en un testimonio ofrecido en un libro homenaje al cardenal Landázuri (Álvarez Calderón 2014: 109-112)

109). De ese grupo de 15 a 20 sacerdotes brotó la idea de realizar, en 1969, la I Semana de Pastoral de Barriadas, iniciativa que luego fue sostenida por monseñor Bambarén, encargado de las zonas de periferia de Lima.

A partir de estos contactos iniciales, a fines de 1967, fue madurando la idea de “reunir a los sacerdotes en búsqueda de todo el país para enterarse de lo que ocurría a escala nacional e Iglesia y así responder mejor a nuestra realidad” (Álvarez Calderón 2014: 111). De esta primera reunión surgió, en 1968, el movimiento sacerdotal ONIS (Oficina Nacional de Información Social), el cual ha sido estudiado como un órgano de expresión política del clero progresista frente a las políticas del gobierno reformista militar (1968-1980) (Ramírez 2014), pero sin entenderse que, simultáneamente, fue un espacio de acogida y formación para los misioneros extranjeros que buscaban comprender críticamente la realidad social y la cultura en la que estaban inmersos.

Claro signo de esta nueva conciencia social y política de la Iglesia peruana fue la articulación de iniciativas pastorales para responder a la expansión demográfica en Lima y las principales ciudades del país a partir de la década de 1950. El problema de la vivienda llevó a miles de personas en situación de pobreza a tomar terrenos baldíos e instalarse allí en contextos carentes de las mínimas condiciones de una vida digna y sin ninguna regulación por parte del Estado.<sup>31</sup> Durante estos años, estos asentamientos informales, denominados inicialmente como “barriadas”, se extendieron por las periferias urbanas y constituyeron espacios con una dinámica económica y sociocultural propia. Frente a estas situaciones, diversos actores eclesiales a nivel nacional se instalaron en estas localidades y se comprometieron en la atención de las diversas necesidades de dichas comunidades. No obstante, el contacto con los grupos de inmigrantes y pobladores de las barriadas significó una experiencia de contradicción que, leída desde la teología conciliar, los invitó a repensar su misión, y a esbozar una pastoral popular con estructuras diocesanas y estrategias novedosas para responder a las transformaciones en curso.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Para una aproximación sobre la formación de las “barriadas” ver Matos Mar 1977. Respecto a las relaciones entre las organizaciones populares de las “barriadas” y el Estado se han elaborado diversas aproximaciones que enfatizan el dinamismo de los sectores populares frente a la incapacidad estatal (Matos Mar 1984), el primado de relaciones de clientelismo por parte del Estado (Collier 1978) y las potencialidades de la política local para el desarrollo comunitario (Zapata 1996).

<sup>32</sup> No hay un estudio del tema, pero algunos testimonios que dan cuenta de la transformación de la pastoral popular urbana pueden encontrar en Romero y Elías 2002, Álvarez Calderón 2014: 103-112, Siebenaller 2014: 113-124.

El caso más conocido, aunque no estudiado sistemáticamente, fue el de la política pastoral de la arquidiócesis de Lima que, en 1957, fundó la obra de la Misión de Lima para construir centros comunales en las “barriadas” que, más adelante, deberían convertirse en parroquias autónomas. Los centros de “misión” estaban bajo la administración de sacerdotes, religiosas o laicos, y su objetivo era brindar servicios religiosos y de asistencia social a estas comunidades (Klaiber 1996: 363-365). A partir de este acontecimiento y durante todo su gobierno episcopal, el cardenal Landázuri comprometió a sus obispos auxiliares, a congregaciones religiosas y movimientos laicales, para que la Iglesia limeña tuviese una presencia permanente y organizada en estos nuevos espacios periféricos con el propósito de formar líderes populares y fortalecer a las organizaciones sociales católicas para que pudiesen crecer en su experiencia religiosas, gestionar sus parroquias y demandar sus derechos ciudadanos al Estado.<sup>33</sup>

El proceso de transformación del laicado en el Perú y en América Latina es un episodio clave para comprender la acogida y la recepción del Concilio en estos países. Durante las décadas de 1930 a 1950, los obispos peruanos dieron prioridad a la creación de un laicado *militante* bien formado y capaz de contrarrestar la influencia del liberalismo anticlerical que cohesionaba a las fuerzas políticas del periodo: la Unión Revolucionaria, el APRA y los socialistas (Klaiber 1996:297-300).<sup>34</sup> Bajo esta iniciativa, una nueva generación, formada en los colegios religiosos y en la PUCP, se articuló en torno a una organización nacional de la Acción Católica, dirigida por clérigos asesores y laicos dirigentes nombrados por los obispos, y con conexiones con el movimiento internacional. Este movimiento seglar, fundado en 1935 como parte de la celebración del Primer Congreso Eucarístico Nacional, logró crear un sentido de pertenencia a la Iglesia para centenares de católicos de las clases medias y les proporcionó una conciencia más profunda de la misión social de la Iglesia (Romero 1987: 19, Klaiber 1996:337-348). De hecho, de

---

<sup>33</sup> Hace falta una investigación sobre la presencia de la Iglesia Católica en los procesos históricos de las periferias urbanas de Lima, la cual desembocó en la formación de tres diócesis autónomas en 1996: Carabayllo (Lima Norte), Chosica (Lima Este) y Lurín (Lima Sur). Catalina Romero y Laura Elías (2002) hacen una tenue aproximación a partir de los testimonios de los sacerdotes de la Sociedad de San Columbano que dinamizaron la zona norte de Lima. En mi caso, presenté un esbozo del proceso y de lo investigado a la fecha, pero sin duda hace falta un trabajo sistemático que recupere fuentes primarias (Espinoza 2012).

<sup>34</sup> La preocupación de los obispos por la formación de los laicos y la “cuestión social” es anterior a este periodo como ha demostrado Ricardo Cubas en su estudio de los Círculos de Obreros Católicos entre 1890 y 1930 (2008:229-250). Sin embargo, estos procesos se acentúan en el periodo mencionado.

los núcleos de este movimiento salieron varias vocaciones sacerdotales e importantes líderes católicos que destacarían en el periodo posconciliar.<sup>35</sup>

La Acción Católica Peruana funcionó en dos niveles: una plataforma en torno a parroquias y ramas especializadas en públicos generacionales. Para el caso de los adultos, existían una organización masculina y otra femenina. Asimismo, para los cristianos en formación, se crearon la Juventud Estudiantil Católica (JEC, 1941) para los alumnos de colegios y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC, 1943) para los universitarios, y la Juventud Obrera Católica (JOC) para los jóvenes trabajadores. Las dependencias de la Acción Católica tenían filiales a nivel parroquial, donde se formaban núcleos conformados por un número reducido de participantes, que funcionaban como comunidades cristianas de formación doctrinal, de estudio del pensamiento social de la Iglesia y de reflexión sobre la vida personal. El empleo de la pedagogía de la “revisión de hechos de vida” o método del “ver, juzgar y actuar” fue central para el cultivo de la conciencia eclesial y del compromiso público de los integrantes de las distintas ramas de la Acción Católica, pues implicaba recoger hechos concretos de sus experiencias personales, analizarlos a la luz del Evangelio y definir criterios para la acción acordes con el examen realizado.<sup>36</sup>

Las transformaciones sociales y políticas de la década de 1950 y 1960 tuvieron un eco en la Acción Católica, donde los intereses fueron concentrándose en torno a la “cuestión social” que, paulatinamente, se fue entendiendo como crítica al sistema oligárquico y acción política directa a través de la Democracia Cristiana fundada en 1956, así como a una búsqueda de autonomía frente a la jerarquía (Romero 1987: 19, Klaiber 1996: 342-343). Esta situación derivó en una pérdida de identidad y un declive de la Acción Católica frente a las ramas especializadas (Klaiber 1996: 342). Adicionalmente, la reflexión cristiana desde el creciente contacto con el medio obrero y estudiantil despertó entre los laicos de movimientos de apostolado seglar una conciencia crítica respecto a la

---

<sup>35</sup> Entre algunos sacerdotes cuyas vocaciones nacieron de su militancia como laicos en la Acción Católica, puede mencionarse a José Dammert Bellido (obispo de Cajamarca), Gerardo Alarco Larrabure, Eduardo Picher (arzobispo de Huancayo), Luis Vallejos Santoni (arzobispo del Cusco), Gustavo Gutiérrez, Jorge y Carlos Álvarez Calderón.

<sup>36</sup> El método de “revisión de hechos de vida” fue sistematizado por el sacerdote belga Joseph Cardjin a partir de sus experiencias pastorales con jóvenes obreros en Bruselas. Fue parte de la organización de la *Jeunesse Ouvrier Catholique* (JOC), fundada por Cardjin en 1912 en un esfuerzo por evangelizar a los obreros y ofrecerles espacios para conectar su experiencia de fe con su realidad social y la defensa de sus intereses de clase (Bidegain 1985: 6-8).

identificación de la Democracia Cristiana como la representante política de la Iglesia y de su pensamiento social (Romero 1987: 19).<sup>37</sup>

El giro hacia un compromiso social y político fue mucho más contundente en la UNEC durante la década de 1960, debido a la expansión de la educación superior, la radicalización política, la difusión del marxismo y la inserción en barrios populares. En medio de una efervescencia del movimiento estudiantil, cada vez más conectado con las organizaciones del campesinado y el proletariado, los laicos católicos deslindaron de la alternativa de la Democracia Cristiana como única posibilidad y se abrieron al diálogo con otras posiciones ideológicas, incluso con el marxismo y los partidos de izquierda. Por ejemplo, en la PUCP se formó la agrupación Izquierda Universitaria, que involucró a universitarios creyentes y no creyentes en un mismo proyecto político (Romero 1987: 20).

Pero este diálogo con otras posiciones políticas fuera de la Democracia Cristiana fue parte de una reflexión teológica en el seno de los núcleos de UNEC. Esta entrada fue posible gracias a la figura de los sacerdotes asesores, varios de ellos formados en Europa bajo el influjo de las corrientes de renovación teológica y pastoral previas al Concilio, quienes comprendieron que los procesos socioeconómicos y políticos en curso ameritaban nuevas actitudes y una modalidad de reflexión teológica en diálogo con la realidad (Bidegain 1985: 16). En esto fue clave la designación del padre Gustavo Gutiérrez, formado en centros de la *Nouvelle Théologie* como la Universidad Católica de Lovaina y en la Facultad de Teología de Lyon, como asesor nacional de la UNEC a su regreso al Perú. En una charla de junio de 1960, Gutiérrez definió la identidad de UNEC desde la teología de la “distinción de planos” que fundamentaba la autonomía de lo temporal respecto al dominio de lo religioso.<sup>38</sup> En otras palabras, marcaba una ruptura con la lógica de Cristiandad y con cualquier pretensión de equiparar la fe cristiana a un modelo de sociedad o a una ideología política, con lo cual reconocía la importancia de la pluralidad en el ámbito de lo temporal y la separación entre Iglesia y política. En cuando a la formación de laicos, esta debía dirigirse a cultivar una fe personal, madura y libre, capaces de “construir la

---

<sup>37</sup> La misma posición fue asumida por los obispos, quienes en su carta pastoral “Los católicos y la política” (1962), afirmaron que “ningún partido político aunque esté formado por católicos puede asumir la representación de la Iglesia ni hablar en nombre de ella” (citado por Romero 1987: 19).

<sup>38</sup> IBC, Gustavo Gutiérrez, “Misión de la Iglesia y apostolado universitario”. La conferencia, replicada en un encuentro de Pax Romana-MIEC en julio de 1962, se basó en conceptos de la teología del apostolado laical de algunos representantes de la *Nouvelle Théologie* como Yves Congar y Karl Rahner.



Iglesia como construir el mundo” y de comprometerse en la construcción de una sociedad justa con los no creyentes pero “con pleno respeto por la autonomía propia de la sociedad temporal” (Gutiérrez 1970a: 33-35).

El Vaticano II, en su revaloración del papel de los laicos en la Iglesia y en el mundo, fue una invitación a profundizar en esta línea. Los obispos peruanos, como parte de la implementación de las reformas conciliares, reorganizaron algunas estructuras diocesanas para promover una planificación de “pastoral de conjunto” que incluyese consejos pastorales en los que se consultase a sacerdotes, religiosas y laicos (Romero 1987: 15). En particular, en 1966, se constituyó una Oficina Nacional de los Movimientos de Apostolado Secular con la opción de alentar a las ramas especializadas de la desaparecida Acción Católica y promover su participación activa en la vida de la Iglesia. De la misma manera, la arquidiócesis de Lima convocó a la Misión Conciliar en 1967 para que los fieles conocieran las implicancias del Vaticano II, aunque sin resultados claros por la falta de seguimiento al trabajo realizado (Klaiber 1996: 372).

Desde la Pastoral Universitaria, el padre Gutiérrez acogió la invitación del Concilio a revalorizar “la historia de la humanidad en la que se halla inmersa la comunidad cristiana” y donde “Cristo es el Señor de toda la historia” y no solo de una dimensión de ella (1970b: 86). Por ello, en conferencias y talleres con UNEC (Lima, 1964) y el MIEC-JECI (Montevideo, 1967) tomó distancia de la “teología de la distinción de planos” para sostener la confluencia entre lo sagrado y lo mundano dentro de una misma historia, en la cual la Iglesia estaba llamada a ejercer su misión de salvación a través de una “pastoral profética” de denuncia de las estructuras de injusticia y de compromiso por la liberación de los pobres (Gutiérrez 1970b). Esta intuición fue formalizada en una reunión de sacerdotes en Chimbote (1968), donde planteó el concepto de una Teología de la Liberación (Gutiérrez 1970a).<sup>39</sup> En otros términos, se trataba de un discurso teológico que buscaba fundamentar y orientar el compromiso social, pastoral o político que los universitarios y los sacerdotes iban asumiendo en la práctica.

La convocatoria a la reunión del Celam en Medellín en 1968 fue una confirmación de la intención de los obispos latinoamericanos y, en particular de los peruanos, de

---

<sup>39</sup> Este largo itinerario de reflexión teológica dialogada con las experiencias de comunidades universitarias y de sacerdotes constituyó el insumo para la sistematización de su planteamiento y su publicación en el libro *Teología de la Liberación* de 1971.

implementar el Vaticano II a partir de una comprensión crítica de las circunstancias y los problemas de los habitantes de la región.<sup>40</sup> El documento de conclusiones reconocía que América Latina atravesaba un proceso de transformación histórica para salir de la pobreza,<sup>41</sup> en el cual la Iglesia debía comprometerse a favor de la construcción de una sociedad justa como garantía para la convivencia pacífica.<sup>42</sup> La opción a favor de la justicia y la paz se entendía principalmente como denuncia de las estructuras socioeconómicas que perpetuaban la desigualdad en la región<sup>43</sup> y la defensa incondicional de los derechos de los oprimidos.<sup>44</sup> El compromiso con los pobres no se reducía a un mero asistencialismo, sino a “despertar en los hombres y en los pueblos” una “viva conciencia” sobre sus derechos a través de la promoción de las organizaciones populares y de un “sentido dinámico de responsabilidad y solidaridad” (*Medellín, Paz, 21*).<sup>45</sup> En otras palabras, para los prelados, las tareas de evangelización de la Iglesia latinoamericana debían “dar preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados, y a los segregados por cualquier causa” (*Medellín, Pobreza de la Iglesia, 9*).

La Iglesia peruana tuvo un particular protagonismo en la realización y en la aplicación de las conclusiones de Medellín. El cardenal Landázuri fue co-presidente de la asamblea episcopal y tuvo a su cargo el discurso de bienvenida al papa Pablo VI, quien se hizo presente en la inauguración de la reunión.<sup>46</sup> Asimismo, el teólogo Gustavo Gutiérrez

---

<sup>40</sup> Los textos citados del documento de Medellín corresponden a la 8ª edición publicada por la Conferencia Episcopal Peruana y la Editorial Paulinas en 2005.

<sup>41</sup> “América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva” (*Medellín, Introducción, 3*).

<sup>42</sup> “A nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz” (*Medellín, Paz, 20*).

<sup>43</sup> El documento de Medellín planteaba como línea pastoral: “Denunciar enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, favoreciendo la integración” (*Medellín, Paz, 23*).

<sup>44</sup> “Defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad” (*Medellín, Paz, 22*).

<sup>45</sup> “Alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia” (*Medellín, Paz, 27*).

<sup>46</sup> Las palabras del arzobispo de Lima recogían de entrada las líneas pastorales del Concilio, y la inquietud acerca de la contradictoria realidad latinoamericana y del rol que le correspondía asumir a la Iglesia: “Santísimo Padre: América, tierra hermanada por estrechos lazos de sangre, religión, lengua y cultura,

intervino en la elaboración de los documentos referentes a la paz y la justicia (Klaiber 1996: 398). Culminada la reunión en Medellín, los obispos peruanos celebraron, en enero de 1969, la 36° asamblea del episcopado nacional, en la cual reflexionaron sobre el significado y la implementación de las conclusiones. Particularmente importante fue el ocuparse del itinerario del gobierno militar reformista, instalado en el poder desde octubre de 1968.<sup>47</sup> En este escenario de profundización del compromiso social como elementos de la misión eclesial, varios obispos decidieron promover la fundación de institutos de investigación y de formación de agentes pastorales para dar soporte a los cambios en curso, donde destacaron el Instituto de Pastoral Andina (IPA, 1969) para las jurisdicciones eclesiásticas de Cusco y Puno, y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP, 1974). Las órdenes y congregaciones misioneras se sumaron a este esfuerzo a través de la formación de centros de investigación, institutos de educación popular, organizaciones no gubernamentales para implementar proyectos de desarrollo comunitario, espacios de formación para misioneros extranjeros, entre otros.

Asimismo, la Conferencia Episcopal Peruana decidió potenciar el trabajo de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), creada originalmente en 1965, con el propósito de establecer un canal de comunicación entre la Iglesia y las organizaciones de base. Bajo la presidencia de monseñor Luis Bambarén (obispo auxiliar de Lima), la secretaría del sacerdote jesuita Ricardo Antoncich y un comité de especialistas laicos, CEAS articuló alianzas con los líderes populares y buscó colaborar con ellos a través de generar espacios de formación. Adicionalmente, a través de pronunciamientos y de

---

dividida por injustas diferencias sociales, económicas y culturales, os da su bienvenida llena de esperanza. [...] En América Latina la salvación que es realización del Reino de Dios, abarca la liberación de todo el hombre, el paso para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas. Esto es lo que anhelamos y lo que nos empeñaremos en realizar. Para ello debemos compenetrarnos vivamente del mensaje de Cristo para comprender que el Reino de Dios no habrá alcanzado su madurez allí donde no haya desarrollo integral. Por tanto, en nuestro servicio pastoral buscaremos las formas de encarnar hoy en la Iglesia el amor del Señor” (Aparecido en *Documenta del Arzobispado de Lima*, n° 1, 1968 citado por Castillo 2014: 295-300).

<sup>47</sup> La magnitud de las reformas estructurales llevadas adelante bajo la presidencia de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) despertó un apoyo relativo de los obispos, pero sin abandonar una posición crítica y sin prescindir de enfrentamientos. La Conferencia Episcopal Peruana respaldó la expropiación de las instalaciones de la International Petroleum Company en Talara, colaboró con la reforma educativa y universitaria, pero fue muy crítica respecto a las pretensiones del gobierno militar de controlar el movimiento popular a través de SINAMOS, de la atención estatal de las “barriadas” o “pueblos jóvenes” y de la expropiación de los principales medios de prensa (Klaiber 1996: 393-427).

acciones concretas, respaldó a estos sectores en sus conflictos con el gobierno y fue una vitrina de exposición pública de sus demandas (Klaiber 1996: 403-404).

En líneas generales, el Concilio Vaticano II y Medellín contribuyeron a dinamizar a los actores eclesiales en el Perú, quienes ya habían entrado en un proceso de revisión de las estructuras diocesanas y de las prácticas pastorales desde fines de la década de 1950. El contexto fue determinante para impulsar estas transformaciones, pues fueron años marcados por la acogida de los discursos de modernización asociados a las teorías del desarrollo, la formación de partidos políticos reformistas, la difusión del marxismo entre movimientos políticos, estudiantiles y sindicales tras la revolución cubana de 1959, y el incipiente desarrollo de las Ciencias Sociales. Los obispos, los misioneros extranjeros, algunos integrantes del clero diocesano y el laicado fueron madurando la idea de que la pastoral debía responder al contexto social y comprometerse con el desarrollo, por lo que debía modernizarse. Asimismo, los seglares de la Acción Católica profundizaron en la pertinencia de un compromiso político y social involucrado con las transformaciones de la época.

La teología conciliar y su recepción en Medellín reforzaron y orientaron estas transformaciones al fundamentarlas en un discurso teológico que avaló la redefinición de la identidad cristiana y del modelo de Iglesia. Esto fue posible en un contexto, donde confluyeron los factores señalados, pero principalmente por las figuras de obispos, sacerdotes, religiosas y laicos, quienes fueron madurando una sensibilidad y una *praxis* a favor de la adaptación al nuevo contexto, pero inspirada en su fe cristiana. La presencia de sacerdotes formados en el espíritu de la *Nouvelle Théologie* y su asesoría teológica a los diversos grupos eclesiales de la época contribuyó a que este proceso de toma de conciencia sociopolítica no implicase una ruptura con el catolicismo, sino que se entendiese como una consecuencia práctica de la vivencia religiosa. Ser cristiano, el compromiso social y la colaboración con la renovación de la Iglesia fueron asimilados como realidades complementarias entre sí. Sin duda, los años conciliares fueron un escenario bajo circunstancias particulares que constituyeron una “experiencia compartida” para una generación de cristianos y cristianas, la cual les brindó flexibilidad antes los cambios en curso, y definió compromisos radicales y de largo aliento, sobre los cuales volveré a partir del estudio del caso de las “Jornadas de Reflexión Teológica”.

## 1.2 Las transformaciones de la identidad católica y de la formación religiosa en la PUCP: De la Escuela de Estudios Religiosos al Departamento de Teología (1959-1975)

En el proceso de recepción del Concilio Vaticano II y las transformaciones del laicado en el Perú, la PUCP desempeñó un rol fundamental, sobre todo, porque fue evolucionando a la par de los cambios en la Iglesia y la sociedad peruanas. Fundada en 1917 por Jorge Dintilhac, sacerdote francés de los Sagrados Corazones, y un colectivo de laicos, la Universidad Católica nació con el objetivo de constituirse en un espacio de formación superior que reconciliase la experiencia religiosa con el discurso académico (Hampe 1989: 17-18, Rubio, Franco y Vega 2012: 46). A inicios del siglo XX, la Universidad de San Marcos, principal centro de educación superior del país, y los ambientes intelectuales estaban imbuidos en el positivismo, el racionalismo y el liberalismo anticlerical moderado, por lo que, si bien no existían ataques y políticas radicales contra la Iglesia, esta estaba marginada de los espacios de decisión y de pensamiento. El proyecto de la congregación de los Sagrados Corazones, respaldado por el entonces arzobispo de Lima, monseñor Pedro García y Naranjo (1908-1918), y por familias católicas interesadas en cultivar la identidad religiosa de sus hijos, intentaba ser una alternativa a este sistema a partir de la formación de la primera universidad privada del país apelando al derecho de libertad de enseñanza (Hampe 1989: 20-23, 31-33, Dager 1994: 61-79).

La experiencia de la Universidad Católica no era un caso aislado, sino parte de un proceso afianzado en Europa, conocido y traído al Perú por los Sagrados Corazones. En el escenario posterior a la Revolución Francesa y a la difusión del liberalismo entre los Estados europeos, se configuró un nuevo modelo de universidad en el siglo XIX, el cual fue comprendido como una institución secularizada y bajo control del Estado. Las consecuencias fueron que los catedráticos eran funcionarios públicos, la prioridad de los saberes científicos frente a las humanidades, el destierro de la teología de la formación superior, y la especialización de las facultades y disciplinas académicas (Rüegg 2004 citado por Rubio, Franco y Vega 2012: 48-49).

La Iglesia, íntimamente ligada a los claustros universitarios desde su aparición en la Edad Media, fue desplazada de la universidad liberal decimonónica. Sin embargo,



aprovechando el espacio creado por la legislación liberal respecto a la libertad de opinión, enseñanza y de cultos, la Iglesia respondió creando el modelo de universidad católica como un centro de formación superior privado y autónomo de la injerencia estatal (Shils y Roberts 2004: 163-230 citado por Rubio, Franco y Vega 2012: 49). A partir de la fundación de la Universidad Católica de Lovaina en 1834 se fue extendiendo el modelo en Europa. En relación a América Latina, el primer caso se dio en Chile en 1888 y, adicionalmente, el Concilio Plenario Latinoamericano convocado por León XIII y realizado en Roma en 1899 recomendó la creación de centros de educación superior bajo la administración de autoridades eclesiásticas en cada país (Rubio, Franco y Vega 2012: 49).

Por el tema de investigación de la tesis, no interesa hacer un recuento minucioso de la historia de la PUCP, sino más bien analizar el papel que jugó el catolicismo y la institución eclesiástica en la formación y el gobierno de este centro de estudios. En las siguientes líneas, identificaré las principales transformaciones sobre el significado de la identidad y la práctica católica en el desarrollo de la PUCP, siendo un hito clave la recepción del Concilio Vaticano II. La formación del Departamento Académico de Teología en 1969 será una consecuencia de una reforma universitaria promovida por el gobierno militar reformista, pero principalmente un signo de los cambios que habían venido produciéndose en torno al papel desempeñado por el catolicismo en la Universidad.

Desde sus orígenes, el catolicismo fue el elemento vertebrador de la identidad y del proyecto educativo de la Universidad Católica en consonancia con los intereses de los obispos y de la política papal. En dicho espíritu, el padre Dintilhac sintetizaba la finalidad de la formación brindada en este centro de estudios como “la defensa de la religión, del orden social en el terreno de la filosofía y de la ciencia, y la formación de profesionales, competentes sin duda, pero sobre todo respetuosos de la doctrina y de la moral cristiana” (1939: 47). Por ello, desde temprano, la Universidad se comprometió en apoyar, a través de sus estudiantes y docentes, las luchas ideológicas de la Iglesia peruana en contra de medidas secularizadoras como la ley del divorcio.<sup>48</sup> Asimismo, creó soportes institucionales para irradiar la enseñanza doctrinal y moral católicas, por ejemplo, a través de materiales ofrecidos en la Librería Studium, perteneciente a este centro de estudios (Hampe 1989: 41).

---

<sup>48</sup> De acuerdo con Teodoro Hampe, la Universidad intervino públicamente contra el proyecto de ley que pretendía admitir el divorcio en 1918, donde muchos de sus alumnos ofrecieron charlas de índole moral en sindicatos obreros de Lima y El Callao (1989: 36).

En pocas palabras, la Universidad dirigía sus esfuerzos a visibilizar el pensamiento católico en la esfera pública.

Por lo dicho, la PUCP fue “resultado e impulsora” de los esfuerzos de organización de los laicos peruanos en torno a la Acción Católica. Los principales líderes de este movimiento seglar e, incluso, jóvenes que luego se convirtieron en sacerdotes y obispos fueron formados en el seno de esta Universidad.<sup>49</sup> En concreto, la formación universitaria contribuyó a ampliar las referencias intelectuales, a difundir la renovación del pensamiento católico en Europa y a la formación de cuadros capaces de enfrentar la crítica a la doctrina católica y a la institución eclesiástica (Rubio, Franco y Vega 2012: 55).

En esto fue clave la formación de un núcleo de intelectuales católicos que había cursado estudios en Europa o que habían accedido a bibliografía de las corrientes espiritualistas y del humanismo cristiano. Los más destacados fueron José de la Riva-Agüero y Osma, y Víctor Andrés Belaúnde, quienes fueron claves en la revitalización intelectual del catolicismo a partir de la década de 1930 y en el retorno del pensamiento cristiano al debate público y a la esfera de la cultura (Klaiber 1996: 319-328). Por otra parte, en el ámbito político, destacaron José Luis Bustamante y Rivero y Ernesto Alayza Grundy, quienes sentaron las bases de la Democracia Cristiana (Paredes 2008: 329-341). De la misma manera, la creación temprana de institutos de investigación y escuelas de formación sobre temáticas específicas contribuyeron a la formación de una nueva generación de intelectuales y profesionales que había logrado conciliar el discurso académico con su identidad de católicos.<sup>50</sup>

La erección canónica de la Universidad como Pontificia en 1942 reforzó el vínculo con la jerarquía eclesiástica y la Santa Sede. Este privilegio, a la vez, implicó dotar a la Iglesia de una participación efectiva en el sistema de gobierno universitario y de reconocer

---

<sup>49</sup> Como señala Klaiber, la Universidad se convirtió en un centro importante del movimiento laical peruano. Entre los profesores que, en distintos grados, se destacaron como “militantes” de la Acción Católica fueron César Arróspide, Pedro Benvenuto, Javier Pulgar Vidal, José Pareja Paz-Soldán, Ernesto Alayza Grundy, Raúl Ferrero Rebagliati y Beatriz Cisneros. Por otro lado, un testimonio de la época, manifiesta la vinculación entre la PUCP, la Acción Católica y el cultivo de vocaciones sacerdotales, entre los que destacan el Pbro. Gerardo Alarco de la Facultad de Ingeniería; Mons. Fidel Tubino de Letras y Derecho, P. César Toledo S.J. y Mons. José Dammert, ambos de Derecho. Posteriormente otros representantes que abrazaron el estado clerical o religioso fueron el Arq. Oscar Alzamora, marianista, de la Facultad de Ingeniería, el P. Luis Sánchez Moreno del Opus Dei, de Derecho (Dammert 1957: 184).

<sup>50</sup> Destaca la temprana creación del Instituto de Investigaciones Históricas (1936), el Instituto Riva-Agüero (1944) y los seminarios de investigación en disciplinas humanísticas. Asimismo, se crearon las escuelas especializadas de Artes Plásticas (1939), Periodismo (1945) y de Trabajo Social (1956).

la tutela de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades que debía aprobar la normatividad y las principales decisiones. El nuevo estatuto de 1946 aprobado por la Curia romana delineó la institución de la Gran Cancillería, ejercida por el arzobispo de Lima, a quien le competía tutelar la marcha de la PUCP y nombrar al rector a partir de una terna de candidatos (Hampe 1989: 43). Más adelante, la reforma estatutaria de 1957 creó un Consejo de Gobierno bajo la presidencia del Gran Canciller, el cual era integrado por el rector, otros obispos y algunos laicos elegidos por dicho colectivo. Sus funciones eran formar la terna de candidatos a rector para su elección directa en la curia romana, la propuesta de reformas estatutarias a la Congregación de Universidades y de supervisar la administración del patrimonio de la PUCP (Hampe 1989: 51).

Un elemento central del proyecto educativo de la PUCP fue el cultivo de una cultura religiosa que condujese a los estudiantes hacia una mayor identificación con el catolicismo y con la Iglesia. En primer lugar, los ritos litúrgicos eran parte de la vida universitaria a través de la realización de misas diarias y actos de devoción. Estos adquirían una mayor prestancia cuando se trataba de fiestas solemnes como el Corpus Christi o el Sagrado Corazón de Jesús, donde se intentaba reafirmar el sentido de pertenencia al cuerpo eclesial. Al respecto, el padre Armando Nieto, alumno de las Facultades de Letras y Derecho entre los años 1948 y 1955, recuerda la presencia en las procesiones organizadas por el arzobispado de Lima, “a profesores de la Católica con la medalla de profesor ordinario. Acompañaban el Corpus Christi u otras procesiones oficialmente a nombre de la Universidad. No eran pocos. [...] Era una marca especial de la vivencia de la fe en la Universidad Católica”.<sup>51</sup> Claramente, a partir de la presencia en este tipo de actos, se manifestaba la vinculación de la PUCP a la Iglesia.

Particularmente importante, según las memorias de monseñor José Dammert, fue la participación de la Universidad en el Primer Congreso Eucarístico Nacional (1935) como un signo de fortalecimiento de la identidad institucional. Citando al padre Dintilhac refiere que este acontecimiento dio al centro de estudios “la oportunidad de mostrarse por primera vez en público y esta manifestación de su fuerza constituyó en verdad un triunfo para ella y para la Religión” (Dammert 2012: 104). Esto fue visible en la procesión del Santísimo

---

<sup>51</sup> Entrevista con el padre Armando Nieto Vélez, 11 de abril de 2015.

Sacramento, que “congregó una multitud de caballeros y jóvenes para rendir todos juntos pleno homenaje a Nuestro Señor Sacramentado” (Dammert 2012: 104).

En segundo lugar, el dictado de cursos de Religión en todas las Facultades y Escuelas cumplía el objetivo de transmitir y fundamentar la enseñanza doctrinal y moral de la Iglesia. Como recuerda el padre Armando Nieto,

Eran cursos muy simples, pues no existía un programa de Teología en una universidad que todavía era muy chica. En Letras no había profesores que fueran teólogos especializados. Recuerdo al padre Navarro que era capellán de la Marina. Teníamos un curso con él bastante sencillo de una hora semanal, bastante fácil de aprobar.<sup>52</sup>

El entonces sacerdote José Dammert Bellido, en intercambio epistolar con el doctor Rubén Lingán, secretario de la Facultad de Letras, comentaba la solicitud de la Secretaría General de la Federación Internacional de Universidades Católicas de intercambiar información sobre experiencias de enseñanza de la religión. Tras recomendar la constitución de una comisión constituida por profesores clérigos y seculares para el estudio del problema y el planteamiento de soluciones, sentenciaba que “es inútil insistir sobre las deficiencias de los actuales cursos, pues son conocidas”.<sup>53</sup>

Evidencia del tenor de los cursos de Religión es una anécdota sobre la actuación de monseñor Ricardo Durand, profesor de esta materia entre 1951 y 1954, en la que se señala que, en clase, criticó un aviso publicitario en el Teatro Colón que anunciaba que “tenía el honor de presentar a una bailarina que aparecía prácticamente desnuda”. La alocución del entonces padre Durand fue “¡Qué honor puede haber en presentar a una desnuda, habrá otros sentimientos o emociones, pero honor!” (Gavidia 2006: 19-20). Asimismo, se le atribuía un cuestionamiento de la teoría de la evolución de Darwin por negar el dogma de que Dios había creado el mundo de la nada con una sugerente expresión: “allá él si quería ser creado a imagen y semejanza de unos monos y no de Dios” (Gavidia 2006: 20). En síntesis, se trataba de una formación no académica de carácter apologético, antimoderno y centrada en aspectos de dogmática y moral.

El rectorado de monseñor Fidel Tubino Mongilardi (1953-1962) fue un momento que buscó solidificar el papel de la formación religiosa de los alumnos y resguardar la identidad católica de la Universidad, dentro de un marco de expansión del alumnado y de la

<sup>52</sup> Entrevista con el padre Armando Nieto Vélez, 11 de abril de 2015.

<sup>53</sup> AU, Profesores éminentes: José Dammert Bellido, carta del padre Dammert al Dr. Rubén Lingán, secretario de la Facultad de Letras, Lima, 12 de noviembre de 1957.

oferta académica. Sacerdote diocesano formado como jurista y canonista en Italia y como teólogo en España, fue sensible a la centralidad de fortalecer los cursos de Religión impartidos. Monseñor Tubino afirmaba que el fin de la formación universitaria era “estimular a sus estudiantes a fin de por espontánea iniciativa o dentro de las agrupaciones eduquen su sensibilidad espiritual y su conciencia social”.<sup>54</sup> En ese sentido, la PUCP debía ofrecer las condiciones necesarias para poder cultivar la vida espiritual estudiantil, por lo que se implementaron oratorios en la Facultad de Letras y en el local central en la casona Riva-Agüero, además de servicios de misa diaria, asesoría espiritual a cargo de sacerdotes y organización de retiros.<sup>55</sup> El énfasis en este aspecto fue acentuándose hacia el final de su rectorado, donde percibía una cada vez menor participación estudiantil y profesoral en los actos litúrgicos, las procesiones del Corpus Christi y las celebraciones por la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, signo que, a su juicio, revelaba un detrimento de la identidad católica institucional y el vínculo con la jerarquía y la Iglesia.<sup>56</sup>

Además, buscó subrayar la presencia de los obispos en el gobierno de la PUCP, aspecto que se reforzó tras su nombramiento como obispo auxiliar y vicario general de la arquidiócesis de Lima en 1956. En su memoria de cierre de gestión rectoral en 1962, señalaba que la PUCP había alcanzado su “estado adulto” y se constituía en “universidad moderna” a cargo de tareas de investigación, compromiso social y proyección cultural, pero sin perder de vista que su misión era “la formación de la juventud universitaria y la extensión del pensamiento católico”.<sup>57</sup> Por ello, la “fiel y real adhesión a la jerarquía” era un rasgo distintivo del ser de la casa de estudios, por lo que había sido preocupación suya “intensificar los contactos de la Universidad con la Iglesia, no solo en su espíritu y labor, sino en su estructura visible”.<sup>58</sup> Para Tubino la catolicidad de la universidad suponía la aceptación tácita de la autoridad del episcopado en el gobierno institucional, lo que le

<sup>54</sup> Archivo de la Universidad (AU), Memorias del rectorado, Monseñor Fidel Tubino, 1959, p. 151.

<sup>55</sup> AU, Memorias del rectorado, Monseñor Fidel Tubino, 1959, p. 156. En este documento, el rector hace referencia a un proyecto para que la PUCP implemente una casa de retiros propia.

<sup>56</sup> “El acuerdo referido tiene por objetivo evitar que en la única manifestación pública y corporativa que hace la Universidad cual es la Procesión del Corpus, sea tan escasa como viene siendo, la asistencia de profesores y alumnos, a la vez de rendir debidamente un acto de culto público. Me permito insinuarle que podría insistir en charlas y clases sobre el milagro eucarístico y sobre la obligación del culto público”. AU, Secretaría General, Estudios de Vida Religiosa (1955-1961), Libro 541, Carta de monseñor Tubino al padre Ulpiano López, director de la Escuela de Estudios Religiosos, del 10 de junio de 1960.

<sup>57</sup> AU, Memorias del rectorado, Monseñor Fidel Tubino, 1962, p. 7

<sup>58</sup> AU, Memorias del rectorado, Monseñor Fidel Tubino, 1962, pp. 8-9.



resultaba compatible con su modernización. En este objetivo institucional se inscribían la asociación académica con la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima (FTPCL), que se perdería más adelante, y la creación de una especialidad de educación religiosa en la Facultad de Educación.

Uno de los pilares de esta política de Tubino fue la creación de la Escuela de Estudios Religiosos en 1959 para encargarse de los cursos de religión en las distintas facultades y escuelas de la Universidad, y de la dirección de un programa de estudios de tres años al cuyo término se otorgaba un diploma de competencia. Su finalidad, de acuerdo con la resolución rectoral de su creación, era “la exposición, investigación y extensión de las Ciencias Religiosas dentro del ambiente universitario”, lo que presuponía un estudio de la religión católica desde una perspectiva académica y científica.<sup>59</sup> Para ello, se había solicitado, además de la autorización del Ministerio de Educación, la aprobación del proyecto a la Congregación de Seminarios y Universidades de la Santa Sede a través de la solicitud directa de monseñor Fidel Tubino, rector de la PUCP, y la recomendación expresa de monseñor Francisco Lardone, nuncio apostólico en el Perú, y del cardenal Juan Landázuri, arzobispo de Lima.

La Escuela de Estudios Religiosos respondía, ante todo, a un pedido de los obispos peruanos, quienes manifestaron la importancia de contar con un centro de formación superior para laicos y, en particular, profesores escolares de Religión.<sup>60</sup> Esto encajaba dentro del contexto de lo que Jeffrey Klaiber ha denominado como la formación de un laicado católico militante, antimodernista y nacionalista que colaborase con la labor de los obispos. Este modelo de Iglesia concebía que la presencia de seglares instruidos y organizados en torno a la Acción Católica era ideal para poder contrarrestar la marginación del clero del espacio y los debates públicos (Klaiber 1996: 295-348, Klaiber 1999: 493-521). En este caso concreto, interesaba resguardar la influencia eclesial en la formación escolar frente a las denominadas corrientes “laicistas” en los proyectos de reforma

---

<sup>59</sup> AU, Secretaría General (1965-1966), 569, “Resolución rectoral 8/59”.

<sup>60</sup> Entre los acuerdos de la Asamblea Episcopal del Perú de 1958 figura “recomendar a la Pontificia Universidad Católica del Perú que reanude el estudio y programa, antes de la sesión de la Comisión Episcopal del mes de agosto próximo, de un plan para la formación de un Instituto donde se preparen especialmente profesores de Religión para Educación Secundaria”. “Conferencia Episcopal de 1958”. *El Amigo del Clero*. LXVII, 1598-1599 (julio-agosto de 1959), p. 161.

educativa desde el Estado.<sup>61</sup> Por ello, interesaba contar con maestros que se apropiaran conceptualmente de los dogmas y de la doctrina social de la Iglesia para que pudiesen comunicar estos mensajes y contrarrestar el efecto de las fuerzas anticlericales en la escuela y en el magisterio.<sup>62</sup>

En ese sentido, detrás de la visión de los obispos de la década de 1950, si bien había un fuerte énfasis en el catolicismo social, un compromiso político y un acercamiento crítico a los problemas del país, todavía permanecían rasgos de la eclesiología y la institucionalidad ultramontana decimonónica a favor de una subordinación del laicado a la jerarquía y de una concepción de la Iglesia como “sociedad perfecta” que debía dominar el espacio público. El cardenal Landázuri, en un discurso pronunciado en la Primera Semana de Estudio y Formación del Maestro Católico, celebrada en 1958, dejaba claramente manifiesta esta actitud:

El estudio de la Doctrina Social de la Iglesia y de la Pastoral Colectiva del Episcopado Nacional os llevará a la convicción profunda de que la Iglesia Católica es la única que puede señalar el camino de la verdadera paz y de la verdadera justicia social en medio de la confusión de la hora en que vivimos y de los angustiosos problemas sociales del Perú. La Doctrina Social de la Iglesia es el resplandor de la Moral Católica basada en el mandato del Amor Universal a los hombres. El día en que todos los hombres, de todas las razas, de todos los pueblos y de todas las condiciones económicas y sociales comprendieran claramente que todos los hombres somos hermanos porque a todos nos redimió Cristo Nuestro Señor y todos somos herederos de su gloria, desaparecerían las tremendas injusticias sociales y la angustia y el temor en que vive la humanidad actual (Landázuri 1958: 164).

Para los obispos, en un contexto cambiante pero previo al Vaticano II, la doctrina social y moral de la Iglesia debía orientar el marco político y las relaciones sociales, porque era la “única” garantía para la construcción de un país justo y con paz. La Universidad Católica estaba llamada a ser un espacio integrado a los objetivos de este proyecto episcopal.

La Escuela no se pensó como una Facultad de Teología, sino más bien al modelo del Instituto de Cultura para Laicos de la Universidad Gregoriana y del Instituto de

---

<sup>61</sup> La asamblea episcopal del Perú de 1958 se dedicó expresamente al tema de la presencia de la Iglesia en la formación escolar y la universitaria. Una de sus principales medidas fue la creación en cada jurisdicción eclesiástica de oficinas diocesanas de educación católica, por ser un tema prioritario. “Conferencia Episcopal de 1958”. *El Amigo del Clero*. LXVII, 1598-1599 (julio-agosto de 1959), p. 161.

<sup>62</sup> El cardenal Landázuri presentaba este énfasis en un mensaje a los maestros católicos: “Temas importantísimos de vuestros estudios y discusiones son los relacionados con la Doctrina Social de la Iglesia, la Pastoral Colectiva del Episcopado Nacional sobre *Algunos aspectos de la Cuestión Social en el Perú* y los problemas sociales a los que se enfrentan los maestros peruanos” (Landázuri 1958: 164).

Ciencias Religiosas de la Universidad Católica de Lovaina.<sup>63</sup> En ese sentido, al decir de monseñor Tubino, este espacio brindaría un curso sistemático de tres años donde se diera “una exposición apta para que los laicos capten la profundidad y la hermosura de la verdad cristiana”.<sup>64</sup> Asimismo, el proyecto suponía realizar seminarios extracurriculares dirigidos a los profesores universitarios para tender puentes de comunicación entre la fe y las disciplinas académicas. En otras palabras, el público al que debía dirigir su misión la Escuela de Estudios Religiosos era la comunidad seglar, lo que como he señalado guarda relación con el contexto en que el laicado organizado en la Acción Católica Peruana empezaba a adquirir un mayor protagonismo dentro de la organización eclesiástica.

Bajo la dirección del padre Ulpiano López, sacerdote jesuita español formado en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, quien a la par se desempeñaba como decano de la FTPCL, la Escuela inició sus actividades académicas a inicios de 1960, llegando a congregarse un alumnado reducido, pero principalmente conformado por mujeres laicas (ver cuadro n° 2). El curso sistemático se concebía como un medio para “proporcionar al universitario un conocimiento científico sobre Jesucristo y su Iglesia, del Dogma y de la Moral Cristiana, así como del desarrollo del Cristianismo en la historia”.<sup>65</sup> Si bien el planteamiento era el de un desarrollo científico del fenómeno religioso, este era marcadamente confesional y apologético. Desde la propuesta de la Escuela de Estudios Religiosos, la Teología se definía “como encuentro del hombre con Dios, y colaboración del hombre con Jesucristo para la transformación de todas las cosas en el Reino de Dios”.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> AU, Secretaría General, Escuela de Estudios Religiosos (1965-1966), Libro 569, “Carta de monseñor Fidel Tubino al Cardenal José Pizzardo, prefecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades”, 13 de enero de 1959, p. 1.

<sup>64</sup> AU, Secretaría General, Escuela de Estudios Religiosos (1965-1966), Libro 569, “Carta de monseñor Fidel Tubino al Cardenal José Pizzardo, prefecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades”, 13 de enero de 1959, p. 2.

<sup>65</sup> AU, Secretaría General, Escuela de Estudios Religiosos (1965-1966), Libro 569, “Carta de P. Ulpiano López a Mons. Fidel Tubino sobre las normas que regirán a la Escuela de Estudios Religiosos”, 22 de marzo de 1960.

<sup>66</sup> AU, Secretaría General, Escuela de Estudios Religiosos (1965-1966), Libro 569, Folleto de la Escuela de Estudios Religiosos del año académico de 1964.

**Cuadro N° 2**

**Número de alumnos matriculados en la Escuela de Estudios Religiosos (1960-1965)**

Año	Alumnos	Hombres	Laicos	Sacerdotes	Mujeres	Laicas	Religiosas
1960	23	2	2	0	21	12	9
1961	28	1	1	0	27	16	11
1962	30	3	3	0	27	20	7
1963	47	21	14	7	26	18	8
1964	66	25	15	10	41	33	8
1965	47	19	11	8	28	15	13

Fuente: AU, Escuela de Estudios Religiosos, Libros de matrícula 479 y 1255.

Elaboración propia

El plan de estudios suponía algunos de los siguientes cursos que revelaban el carácter confesional y dogmático de la propuesta de enseñanza: La Biblia como mensaje de Dios, la Redención y la Iglesia para la vida de los hombres, Teología Dogmática,<sup>67</sup> Teología moral,<sup>68</sup> Doctrina Social de la Iglesia, la Iglesia en la historia, la vida litúrgica en la Espiritualidad cristiana, Desarrollo económico y planeamiento educativo, y Psicología de la vida religiosa.<sup>69</sup> Entre los principales profesores aparecían, a cargo de los cursos teológicos, sacerdotes jesuitas como Ulpiano López, José Luis Idígoras, Enrique Bartra, el redentorista Cornelio Monens, y, por otra parte, dos laicas Chantal Lucas de Debuyst y María Ventocilla, a cargo de los cursos de Pedagogía y Psicología de la Religión respectivamente.<sup>70</sup>

Es importante destacar que, en tanto la Escuela era un espacio de formación de profesores de secundaria para el curso de Religión y de agentes para la catequesis, se ofrecían “cursos prácticos” que capacitaban a estos actores en coordinación con la Oficina Nacional de Educación Católica (ONEC) y con la Confraternidad de la Doctrina Cristiana (CDC). Por ello, además de los cursos propiamente de Teología, se impartían talleres sobre pedagogía religiosa y de los contenidos de los programas oficiales del curso de Religión.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Dentro de esta asignatura se colocaban los temas: Jesucristo el Mediador entre Dios y los hombres. La Gracia y la Libertad. La Virgen y los Santos frente a la gracia y la libertad.

<sup>68</sup> Dentro de esta asignatura algunos de los temas involucrados eran: el cristiano como persona, autor de su destino. Moral de la perfección propia: sustento, trabajo, propiedad y servicio moral de la vida social; en la familia, en la patria, en la sociedad de los pueblos

<sup>69</sup> AU, Secretaría General, Escuela de Estudios Religiosos, (1965-1966), 569, “Folleto de la Escuela de Estudios Religiosos del año académico de 1964”.

<sup>70</sup> AU, Secretaría General, Escuela de Estudios Religiosos (1959-1964), Libro 539, “Resolución rectoral 15/63 sobre nombramiento de profesores de Ciencias Eclesiásticas”, 8 de mayo de 1963.

<sup>71</sup> AU, Secretaría General, Escuela de Estudios Religiosos (1965-1966), Libro 569, “Folleto de la Escuela de Estudios Religiosos del año académico de 1964”.

Por ejemplo, cursos de preparación para los Sacramentos (Primera Comunión y Confirmación), de Liturgia, de la vida de Jesús, de la Historia de la Iglesia, de Apologética, entre otros.

Como un tercer espacio, la Escuela ofrecía “cursos monográficos” dedicados a abordar problemas que “interesan a los intelectuales en un determinado momento del proceso cultural”.<sup>72</sup> Estos eran conferencias, seminarios y mesas redondas a cargo de especialistas, para exponer y discutir estos temas con estudiantes y profesores universitarios. Algunos ejemplos de estos cursos eran aquellos referidos a los problemas del origen de la vida y del hombre, la Biblia como palabra de Dios, la Iglesia en la vida cultural moderna, la Iglesia y las ciencias político-sociales. Es decir, se planteaba una preocupación por promover un acercamiento entre la fe cristiana y las disciplinas científicas para mostrar su perfecta compatibilidad.

Una segunda misión de la Escuela de Estudios Religiosos estaba en fortalecer la formación religiosa en el ámbito interno a través de la designación de profesores especialistas para impartir los cursos en las distintas Facultades y Escuelas. La preocupación había crecido, en la década de 1950, a partir de la cohesión de un grupo de sacerdotes con formación teológica y académica en el extranjero que se desempeñaban como profesores y autoridades en la PUCP. Además de monseñor Tubino, paulatinamente, los padres Gerardo Alarco, José Dammert y Felipe Mac Gregor fueron tomando conciencia de la necesidad de potenciar la calidad de los cursos de formación religiosa e incentivar una reflexión sobre el sentido de la fe cristiana que dialogase con los intereses de los estudiantes. Adicionalmente, Alarco y Dammert se habían desempeñado como asesores en la Acción Católica, por lo que se había ido acentuando una sensibilidad favorable al trabajo con los laicos y al diseño de una formación acorde con sus contextos. Sin embargo, se carece de estudios sistemáticos sobre estas figuras que fueron decisivas para las transformaciones de la Universidad y de la Iglesia peruana durante los años posconciliares.

Caso emblemático y bastante temprano es el del padre Alarco, quien, en su discurso de nombramiento como profesor emérito de la PUCP en 1983, reveló la existencia de tensiones dentro de las concepciones del catolicismo y la enseñanza religiosa en la

---

<sup>72</sup> AU, Secretaría General, Escuela de Estudios Religiosos (1965-1966), Libro 569, “Folleto de la Escuela de Estudios Religiosos del año académico de 1964”.



formación universitaria. En 1949, el rector Rubén Vargas Ugarte (1947-1953), antecesor de Tubino, planteó la propuesta de diseñar un programa de Religión obligatorio para todas las facultades. Alarco se opuso resaltando lo importante que era ligar la formación religiosa con la realidad y los intereses de los estudiantes, que cambiaban según cada Facultad, por lo que “no cabía imponer la uniformidad de los recursos” (1983: 209). Al aprobarse el programa obligatorio de Vargas Ugarte, el padre Alarco desacató la indicación institucional y continuó ofreciendo un curso basado en el estudio histórico de los Evangelios y que, por lo tanto, tomaba distancia del uso más extendido de estos textos bíblicos como fundamentación dogmática. Al semestre siguiente no se le asignó el dictado del curso como sanción argumentándose que “la Sagrada Escritura se estudiaba a fin de tener puntos de partida para la elaboración de dogmas, pero que era peligroso estudiarla fuera de tal tipo de reflexión” (Alarco 1983: 211). Sin embargo, este incidente no representó su expulsión de la Universidad, sino que continuó en la docencia universitaria a través de las cátedras de Psicología de la Educación y Filosofía Medieval, y asumió el decanato de la Facultad de Educación.

Este personaje atribuye las discrepancias surgidas con Vargas Ugarte al “encuentro y el choque de dos corrientes diversas que se ha producido en la Iglesia contemporánea” (Alarco 1983: 206). A partir de sus estudios teológicos en Francia, Alarco había aprendido la importancia de comprender el mundo en el que estaba situado para una mejor comprensión y comunicación de la fe cristiana a los fieles; es decir, se tomaba como punto de partida los acontecimientos históricos del tiempo presente para, a partir de ellos, discernir cómo fundamentar las verdades de fe. En contraposición, reconocía en el entonces rector a un representante de la denominada teología deductiva, donde la afirmación de los dogmas y las verdades de fe eran el punto de partida para juzgar y comprender la realidad. Alarco, de cierta forma, se ubicaba, gracias a su formación teológica previa, como un precursor peruano del método teológico del Vaticano II. En efecto, el Concilio zanjaría esta polémica al señalar que la Iglesia solo podía cumplir fielmente su misión al “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio”, es decir, sabiendo responder “a los perennes interrogantes humanos sobre el sentido de la vida presente y futura” a partir de una comprensión del mundo en el que estaba situada (*Gaudium et Spes*, 4).

A fines de la década de 1950 y principios de la de 1960, se fue ampliando el equipo de profesores de Religión. Destaca la incorporación de otros teólogos, principalmente, sacerdotes de la Compañía de Jesús como José Luis Idígoras, Enrique Bartra, José Luis Rouillon, Ángel La Puerta y Luis Velaochaga, además de diocesanos peruanos como Harold Griffiths, Eduardo Picher, Matías Beltrán, y el claretiano Antonio San Cristóbal.<sup>73</sup> Incluso, bajo los rectorados de monseñor Tubino y del padre Mac Gregor, se realizaron gestiones para la venida de especialistas europeos. En esa figura, vinieron como profesores los sacerdotes españoles Matías Beltrán, José Pachón y Luis Fernando Crespo. En particular, los padres Pachón y Crespo conformaron una delegación temporal de cuatro sacerdotes graduados en Teología de la Universidad de Comillas (Madrid, España). Los otros dos regresaron en 1969, mientras Pachón lo hizo en 1973. Por su parte, Luis Fernando Crespo optó por permanecer en el Perú.<sup>74</sup> De la misma manera, se incorporó a otros clérigos peruanos que regresaban de realizar estudios teológicos en el extranjero, tales como los padres Gustavo Gutiérrez (1960) y Felipe Zegarra (1966), quienes venían bajo el influjo de la *Nouvelle Théologie*.<sup>75</sup>

En los años sesenta, como señala el padre Gustavo Gutiérrez, profesor en las Facultades de Letras y de Ciencias Sociales, entre este grupo de sacerdotes fue generándose el consenso de que era pertinente que la materia de religión sea presentada como cursos de Teología para darle un carácter universitario. En sus palabras, era una forma “para que se apreciara la teología como una reflexión sobre la fe” y como “una disciplina intelectual” que aportaba a la comprensión del pensamiento occidental y del país.<sup>76</sup> Pero, al mismo tiempo, era una forma de responder a los cambios en la cultura de los estudiantes universitarios, quienes en varios casos ingresaban con un perfil escéptico frente a la creencia religiosa y, más bien, muy entusiasmados por la realidad social y el compromiso político. Era entonces un desafío al cual debía responderse de manera innovadora para

---

<sup>73</sup> AU, Secretaría General, Escuela de Estudios Religiosos (1959-1964), Libro 539, “Resolución rectoral 16/63: Nombramiento de profesores de Ciencias Eclesiásticas para el año académico de 1963”, 8 de mayo de 1963; “Informe a la tesorería general sobre la nómina de profesores y horas de clases semanales de los Padres que dictan Teología en las diferentes Facultades y Escuelas de la PUC”, 12 de junio de 1964.

<sup>74</sup> Entrevista con el padre Luis Fernando Crespo Tarrero, 21 de enero de 2015.

<sup>75</sup> Entrevistas con el padre Gustavo Gutiérrez Merino, 08 de abril de 2015; y con el padre Felipe Zegarra Russo, 23 de enero de 2015.

<sup>76</sup> Entrevista con el padre Gustavo Gutiérrez Merino, 08 de abril de 2015.

fundamentar su pertinencia a un alumnado con un nuevo perfil cultural deseoso de dispensarse de la asignatura.

Por ello, el padre Gutiérrez enfatiza que “el curso entró en una vía distinta”, pues debía abandonarse el objetivo proselitista para mostrar a la teología como un quehacer académico dentro de la formación universitaria. “Si dabas religión, tenías que ser bautizado y católico”, pero la propuesta de un curso de teología permitía incorporar a los alumnos no creyentes, porque “yo no iba a imponer una religión ni iba a rezar en clase”, sino plantear la comprensión del mensaje cristiano como una experiencia que podía pensarse racionalmente y dialogarse a partir de la cultura contemporánea.<sup>77</sup> En ese sentido, el profesor Salomón Lerner Febres, alumno del padre Gutiérrez en el segundo año de Letras en 1961, recuerda cómo “a través del curso de Teología pude conocer y leer a Camus y Sartre, y abrirme al tema de la existencia encarnada e histórica”. En este espacio aprendió que “no se trataba de creer por creer en una actitud dogmática”, sino de adentrarse en un camino en que había que “aceptar y desarrollar lo que significa los caminos de la razón, entendiendo que ellos no eran obstáculo para abrirse luego a la fe, distinguiendo las dos dimensiones”.<sup>78</sup>

Como resulta evidente, esta concepción de los cursos de teología implicaba un viraje en cómo se había conducido, hasta entonces, la cultura religiosa de los alumnos en la PUCP. La enseñanza religiosa como transmisión y fundamentación de la doctrina y la moral católicas para la formación de laicos militantes quedaba en un segundo plano frente a la promoción de una reflexión crítica del mensaje cristiano que incluía a creyentes y no creyentes. En otras palabras, a la luz de los planteamientos de la *Nouvelle Théologie* y el humanismo cristiano, se trataba de “enfocar la problemática religiosa a partir de las preguntas por las aspiraciones del ser humano” (Rubio, Franco y Vega 2012: 56-57). Sin duda, esta entrada no era compartida por todos y se presentaban distintas posiciones, algunas más abiertas a la innovación y otras más conservadoras, entre los profesores de Teología. No obstante, desde la percepción de Salomón Lerner, quien, además de ser alumno de Gutiérrez, llevó cursos con los jesuitas Idígoras y López, todos compartían un mismo objetivo que facilitaba la confluencia de intereses:

No pensaban igual. Pero no estaban enfrentados. Eran dos maneras de acercarse al mismo tema con un mismo denominador el que no era paporretear las cuestiones relativas a la vida

---

<sup>77</sup> Entrevista con el padre Gustavo Gutiérrez Merino, 08 de abril de 2015

<sup>78</sup> Entrevista con Dr. Salomón Lerner Febres, 25 de marzo de 2015.

religiosa y a la experiencia de fe, sino tratar de ver cuál era el sentido de ello, porque era lo propio de una Universidad. No se trataba de aprender el catecismo como sí lo tuve que hacer en el colegio, donde existían las lecciones de memoria en que existían preguntas cuyas respuestas se tenían que aprender.<sup>79</sup>

¿Qué permitió el arraigo de una nueva concepción de la enseñanza de teología, antes rechazada como alguna vez señalara el padre Alarco, y su convivencia con posiciones algo más tradicionales? Desde mi perspectiva, fue clave la realización del Concilio Vaticano II que abrió la posibilidad de sacar adelante iniciativas antes impensables, de formular opiniones con mayor libertad y de acoger la pluralidad dentro del seno de las instituciones vinculadas a la Iglesia. Sin embargo, el factor determinante fue la designación del sacerdote jesuita Felipe Mac Gregor, formado en la Universidad de Fordham (Nueva York), como rector en 1963, quien implementó un proyecto de modernización y reforma integral en los planos académico, administrativo y financiero con el financiamiento de la Fundación Ford (Hampe 1989: 56-64). Alberto Varillas, secretario general durante este rectorado, apunta que el plan de Mac Gregor perseguía una modernización entendida como “americanización de la universidad” en sintonía con lo que pasaba en el escenario internacional, donde el modelo norteamericano de educación superior, que contaba con una cantidad de recursos muy significativa, se fue extendiendo.<sup>80</sup>

Como uno de sus componentes centrales, dicha reforma universitaria relativizó el rol que la Iglesia y la fe cristiana debían desempeñar en la Universidad. Hasta este momento, como ha sido explicado, en la PUCP primaba un modelo de Universidad Católica, acentuado por el rector Fidel Tubino (1953-1962), que colocaba a la Iglesia como actor central en el gobierno universitario y que priorizaba la formación de católicos militantes, fundamentalmente, en aspectos dogmáticos, litúrgicos y morales. En sintonía con el espíritu de renovación del Vaticano II, Mac Gregor pretendió construir un nuevo modelo de catolicidad caracterizado por el respeto a la autonomía universitaria y la pluralidad.

Dicha política se inscribía como parte de un movimiento, donde la Federación Internacional de Universidad Católicas (FIUC) promovió la reflexión sobre cómo debía adecuarse la universidad católica al *aggiornamento* conciliar, en especial, a partir de la

---

<sup>79</sup> Entrevista con el Dr. Salomón Lerner Febres, 25 de marzo de 2015.

<sup>80</sup> Entrevista con el Dr. Alberto Varillas Montenegro, 24 de marzo de 2015.

declaración *Gravissimum Educationis* sobre la educación cristiana, que invitaba a los centros de formación superior a ejercer la libertad de investigación científica, a ser instrumento para el desarrollo de los pueblos, y a explorar las relaciones entre fe, razón y cultura como caminos a la verdad.<sup>81</sup> Por ello, en una reunión en Wisconsin en 1967, de la cual participó Mac Gregor, se redactó el *Land O'Lakes Statement*, documento que resaltaba la autonomía institucional, la libertad académica y la incorporación de personas no creyentes como los rasgos característicos de una universidad católica moderna.<sup>82</sup> Esto no suponía una aceptación acrítica de la cultura moderna ni un olvido de la tradición cristiana, sino más bien una “discontinuidad sin ruptura”, donde la misión de la universidad católica era “ser la inteligencia reflexiva y crítica de la Iglesia” (Bacigalupo 2012: 30-31). Al año siguiente, el padre Mac Gregor tuvo a su cargo el discurso central en el VIII Congreso de la FIUC, celebrado en Kinshasa (Congo), donde, se pronunció a favor de la centralidad de la formación humanista y teológica, la democratización del gobierno universitario, y la colaboración con la Iglesia y la sociedad en el marco de una relación de respeto de la autonomía institucional (Mac Gregor 1968).

Además del escenario conciliar, la década de 1960 en el Perú estuvo marcada por importantes debates en torno a una imprescindible reforma de la educación superior, ya que era comprendida como una pieza fundamental para el fortalecimiento del Estado y el desarrollo socioeconómico. En 1960, se promulgó una ley universitaria, impulsada por el Partido Aprista en un intento por recuperar la presencia perdida en este ámbito, que brindó condiciones para la creación de nuevas universidades públicas y privadas, oficializó la

---

<sup>81</sup> “La Iglesia tiene también sumo cuidado de las escuelas superiores, sobre todo de las universidades y facultades. Más aún en las que dependen de ella, pretende de forma organizada que cada disciplina se cultive según sus propios principios, sus propios métodos y la propia libertad de investigación científica, de manera que cada día sea más profunda la comprensión de las mismas disciplinas, y considerando con toda atención los problemas y los hallazgos de los últimos tiempos se vea con más exactitud cómo la fe y la razón van armónicamente encaminadas a la verdad, que es una, siguiendo las enseñanzas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de santo Tomás de Aquino. De esta forma ha de hacerse como pública, estable y universal la presencia del pensamiento cristiano en todo empeño de promover la cultura superior, y los alumnos de estos institutos fórmense hombres de auténtico prestigio por su doctrina, preparados para desempeñar las funciones más importantes en la sociedad y testigos de la fe en el mundo” (*Gravissimum Educationis*, 10).

<sup>82</sup> “Hoy la universidad católica debe ser una universidad en el pleno sentido moderno de la palabra, con fuerte compromiso y preocupación por la excelencia académica. Para desempeñar sus funciones de enseñanza e investigación de manera efectiva, la universidad católica debe tener una verdadera autonomía y libertad académica de cara a cualquier tipo de autoridad, laica o clerical, que sea externa a la propia comunidad académica. Decir esto es simplemente afirmar que la autonomía institucional y la libertad académica son condiciones esenciales de vida y crecimiento y, de hecho, de supervivencia para las universidades católicas, así como lo son para todas las universidades” (FIUC 1967).



participación estudiantil en el gobierno universitario y estableció mecanismos para la asignación de plazas docentes (Drysdale y Myers 1975: 281-282). La aparición de nuevas universidades y la expansión descontrolada del alumnado, además de las trabas de la propia ley para su implementación y la crisis política del gobierno de Fernando Belaúnde (1963-1968) derivó en demandas insatisfechas y la radicalización política de la población universitaria.

Al asumir el poder en 1968, el núcleo de militares reformistas encabezado por el general Juan Velasco Alvarado, coincidió en que la educación era un pilar fundamental de su proyecto político de reformas estructurales y cambio social (Oliart 2013: 8-18). Por ello, en 1969, a través del decreto ley 17437 promulgaron la Ley Orgánica de la Universidad Peruana, la cual creaba el Consejo Nacional para la Universidad Peruana (CONUP), integrado por rectores y funcionarios públicos, con la misión de planificar y centralizar la administración y distribución de los fondos estatales para los centros de formación superior, además de fortalecer la autoridad de los rectores y la supresión de la participación estudiantil en el gobierno. De la misma manera, eliminaba la organización académica por Facultades y la reemplazaba por una más funcional dividida en Direcciones Universitarias a cargo de la centralización del gobierno de determinadas tareas del centro de estudios; Departamento Académicos para integrar a los profesores según afinidad de especialidades; y Programas Académicos para la formación de estudiantes con un currículo flexible, semestral y regulado por créditos (Drysdale y Myers 1975: 286-287, Hampe 1989: 58).

Docentes y estudiantes se opusieron radicalmente a la ley, debido a que la percibían como una imposición del gobierno, una legislación inconsulta y una trasgresión al principio de la autonomía universitaria. En medio de fuertes protestas, los militares optaron por una estrategia de negociación con los sindicatos estudiantiles y evitaron caer en represión, pues les interesaba capitalizar y controlar la actividad política juvenil (Drysdale y Myers 1975: 288). Por ello, retrocedieron en varios aspectos en la aplicación del decreto-ley 17437, pero la radicalización política y la confluencia de otros factores llevó a que no se pudiese articular una auténtica mejora del sistema universitario.

Más allá del fracaso de la reforma universitaria del proyecto militar, Mac Gregor encontró en este proceso una oportunidad para ejecutar su plan de modernización de la PUCP y de revisión del modelo de catolicidad. Como señala el doctor Varillas, “la ley

universitaria nos agarró bien parados”, porque ya se encontraban en un proceso de repensar y transformar la universidad sobre la base del modelo de las universidades norteamericanas.<sup>83</sup> Por ejemplo, habían empezado el proceso de departamentalización de la Universidad con la creación del Departamento de Ciencias en 1965, el cual era parte del proyecto de modernización auspiciado por la Fundación Ford.

A nivel de la participación de la Iglesia en el gobierno, Mac Gregor introdujo cambios a partir de la ley universitaria que condujeron a una democratización del mismo. Su antecesor, monseñor Tubino, había logrado que la ley universitaria de 1960 incluyese un artículo de reconocimiento del status jurídico de la PUCP “tanto en su carácter particular y libre frente al Estado como de su posición canónica de Universidad Pontificia”.<sup>84</sup> Esto significaba para el obispo-rector un triunfo frente a una “campana laicista” dentro del Parlamento de que todo centro de estudios superiores con rango nacional debía estar “sometido a uniformidad orgánica sin miramiento a su libertad privada.”<sup>85</sup> Más grave aún, Tubino encontraba ciertas tendencias intraeclesiales que pretendían secularizar la idea de universidad católica, al postular que una institución de esta naturaleza podía “profesar los principios culturales cristianos, pero [estar] fuera de control efectivo de la Iglesia”.<sup>86</sup> Para él no cabía una separación de “lo orgánico” y de “lo principista y cultural”, pues toda universidad católica “depende de la Iglesia” y está “regida según las directivas de la misma”.<sup>87</sup>

En contraposición con la actitud de monseñor Tubino, el padre Mac Gregor acató la ley sin buscar un régimen excepcional para la PUCP. El reglamento de 1970 adecuado a la ley orgánica de la universidad peruana eliminó el antiguo Consejo de Gobierno presidido por el arzobispo de Lima y conformado principalmente por preladados. En su reemplazo, se constituyó una asamblea universitaria como máximo órgano de gobierno de la PUCP. Se trataba de una institución democrática conformada por representantes de profesores y estudiantes elegidos, pero donde participaban obispos designados por la Conferencia Episcopal (Hampe 1989: 58). Dicha reforma se hizo en un diálogo cercano, respetuoso y cooperativo con las autoridades eclesiales. El cardenal Juan Landázuri Ricketts,

<sup>83</sup> Entrevista con el Dr. Alberto Varillas Montenegro, 24 de marzo de 2015.

<sup>84</sup> AU, Memorias del rectorado, Monseñor Fidel Tubino, 1962, p. 10.

<sup>85</sup> AU, Memorias del rectorado, Monseñor Fidel Tubino, 1962, p. 9

<sup>86</sup> AU, Memorias del rectorado, Monseñor Fidel Tubino, 1962, p. 9

<sup>87</sup> AU, Memorias del rectorado, Monseñor Fidel Tubino, 1962, p. 9

arzobispo de Lima (1955-1990) y Gran Canciller de la Universidad, acompañó y respaldó este proceso, sin pedir prerrogativas especiales, pues entendió que era una consecuencia de la aplicación del Concilio Vaticano II (Rodríguez Iturri 2014: 220-222).<sup>88</sup> Con todo, si bien se reconocía la autonomía de la PUCP frente a la Iglesia, el vínculo institucional no se perdía, porque adicionalmente a la presencia episcopal en la Asamblea Universitaria, el nuevo Estatuto ratificaba la confesionalidad de este centro de estudios y, adicionalmente, constituía una Dirección Universitaria a cargo de las relaciones con la institución eclesial.

En este panorama, la enseñanza de Teología como disciplina académica pasó a constituir un objetivo institucional del proyecto de reforma del rector Mac Gregor. En su discurso por el cincuenta aniversario de la PUCP, enfatizó que

En la formación académica la Teología debe ofrecer la visión de los problemas del hombre, de la sociedad, del mundo, enriquecida con el mensaje de la salvación. El pensamiento teológico alimentado con las cuestiones que preocupan y agobian al hombre de hoy no puede faltar del Estudio general y este pensamiento nutrido de vida real debe ofrecerse a quienes sinceramente buscan la verdad que es amor. (Mac Gregor 1967)

Asimismo, en su memoria institucional de 1969 sostuvo que el diálogo entre la ciencia, la filosofía y la teología era el pilar de la actividad universitaria. No obstante, reconocía que el estado de la formación teológica en la PUCP no tenía “un desarrollo comparable al de otras disciplinas”, por lo que constituía “una falla que debemos nosotros resolver”.<sup>89</sup>

En ese sentido, desde 1966, Mac Gregor ya contemplaba el fortalecimiento de los cursos de teología a través de la realización de gestiones para conseguir el financiamiento de Adveniat, fondo de cooperación internacional de los obispos alemanes, que permitiese contar con profesores especialistas a tiempo completo y a medio tiempo.<sup>90</sup> El primer apoyo

---

<sup>88</sup> Rodríguez Iturri, abogado y asesor jurídico el cardenal Landázuri, afirma que “el arzobispo de Lima notó que la evolución de los tiempos, marcada principalmente por el Concilio Vaticano II y el rol de creciente importancia dado a los laicos, hacía conveniente que se modificaran las reglas que habían regido antes a la universidad, convirtiéndola en una entidad administrada por obispos a los que, desde luego, era difícil cumplir con la periodicidad de las reuniones y enterarse de los detalles de una administración universitaria cada vez más compleja” (2014: 223).

<sup>89</sup> AU, Memorias del rectorado, Felipe Mac Gregor, 1969, p. 10.

<sup>90</sup> AU, Rectorado, Caja 1084. Departamento de Teología. Donativo Adveniat. 128.8.1, Carta del rector de la PUCP a su Excelencia Mgr. Hengsbach, obispo de Essen y Presidente de Adveniat, 26 de diciembre de 1966; Memorando del Padre Mac Gregor al Dr. José Tola, Dr. José Morales, P. Gustavo Gutiérrez, Dr. Alberto Varillas, del 14 de enero de 1967 en el que se informa que “el 19 de agosto de 1966 visitó la Universidad el Padre Gabel. En la entrevista se trató de la posibilidad de que Acción Episcopal Adveniat ayude a la enseñanza de la Teología en la U.C.”.

se hizo efectivo en 1967 y su renovación ha podido documentarse hasta 1977.<sup>91</sup> El tema fue de crucial importancia para el rector, al punto que realizó gestiones personalmente, aprovechando sus viajes a Europa para asegurar la continuidad del apoyo. De la misma manera, consiguió que el cardenal Landázuri, los nuncios apostólicos, monseñor Ricardo Durand, presidente de la Comisión Episcopal de Educación, y monseñor Luciano Metzinger, obispo-secretario general de la Conferencia Episcopal Peruana, avalaran el proyecto recomendándolo como una prioridad y un servicio a la Iglesia peruana.<sup>92</sup>

Incluso, luego de que el cardenal Landázuri se distanciase de la Universidad en 1973 por la decisión de la Universidad de no expulsar del cuerpo docente al entonces Pro-rector y decano de la Facultad de Derecho, el profesor y abogado Jorge Avendaño, frente a lo que a su entender era una inconducta moral, el arzobispo de Lima no cortó la relación con la PUCP ni puso obstáculos para el crecimiento del Departamento de Teología.<sup>93</sup> De hecho, el suceso de la renuncia de Landázuri al cargo de Gran Canciller trascendió al punto que Adveniat optó por cortar el financiamiento, debido a la desconcertante renuncia del gran canciller a la Universidad.<sup>94</sup> Mac Gregor apeló a resaltar la catolicidad de la Universidad más allá del *impasse*, a documentar a Adveniat con los pormenores del caso y

<sup>91</sup> Además del financiamiento de la plana docente del Departamento de Teología, se conoce del apoyo de Adveniat para la construcción del Centro de Asesoría Pastoral Universitaria (CAPU) y el actual edificio del Departamento de Teología.

<sup>92</sup> AU, Rectorado, Caja 1084. Departamento de Teología. Donativo Adveniat. 128.8.1, Carta del cardenal Juan Landázuri al padre Felipe Mac Gregor del 4 de junio de 1973; Carta de monseñor Luigi Poggi, nuncio apostólico en el Perú, al padre Felipe Mac Gregor del 18 de junio de 1973; Carta de monseñor Ricardo Durand Flórez, presidente de la Comisión Episcopal de Educación, al Dr. Paul Hoffacker, director gerente de Adveniat del 6 de junio de 1973; Carta del padre Felipe Mac Gregor a monseñor Luciano Metzinger, obispo-secretario general de la Conferencia Episcopal Peruana del 29 de marzo de 1974.

<sup>93</sup> En carta del 4 de junio de 1973, fecha cercana al incidente del profesor Avendaño (cuya renuncia al cargo de Pro-Rector se efectuó el 10 de enero), Landázuri le decía a al padre Mac Gregor, frente a su pedido de apoyar la solicitud de financiamiento a Adveniat, que “de mi parte nada obsta a dicho pedido, más aún que vería con agrado su favorable acogida, entendiéndolo solamente para tareas de enseñanza del Departamento de Teología en dicha Universidad, no así para actividades exteriores en Lima o en el Perú, para lo que tendría que haberse obtenido especiales acuerdos del Ordinario de lugar o de la Conferencia Episcopal, previa coordinación dentro de los planes pastorales, lo cual no se ha dado”. AU, Rectorado, Caja 1084. Departamento de Teología. Donativo Adveniat. 128.8.1, Carta del cardenal Juan Landázuri al padre Felipe Mac Gregor del 4 de junio de 1973

<sup>94</sup> “La decisión ha sido no rechazarla ni aprobarla, y esto por la dimisión del Gran Canciller y la suya como Rector, lo que aconseja de momento una posición de expectativa. Agradeceríamos que nos siga manteniendo al corriente de cómo se desarrollan los acontecimientos, sobre todo el que se refiere a si la Comisión de Obispos se ha hecho cargo de las funciones del Gran Canciller, si el problema con el Vicerector ha podido ser superado, y si Ud. a pesar de su renuncia como Rector ha vuelto a ser confirmado y permanece a su cargo. A la vista de como se desarrollen estos acontecimientos, que nos interesan profundamente, la Comisión Episcopal de Adveniat podrá tomar una decisión al respecto”. AU, Rectorado, Caja 1084. Departamento de Teología. Donativo Adveniat. 128.8.1, Carta de monseñor Emil Stehle al padre Felipe Mac Gregor, Essen (Alemania), 10 de octubre de 1973.



reiterar la importancia del proyecto de fortalecimiento del Departamento de Teología como servicio a la Iglesia.<sup>95</sup> En esta empresa logró el apoyo de monseñor Luciano Metzinger, secretario general de la Conferencia Episcopal Peruana, quien escribió a la comisión Adveniat para enfatizar que más allá de “las dificultades que han surgido dentro de la Universidad y han motivado la renuncia del Señor Cardenal Juan Landázuri Ricketts como Gran Canciller, no se puede desconocer la acción positiva que ejerce este Departamento, que cuenta entre sus profesores no pocos de reconocido prestigio y celo apostólico”. Metzinger, quien difícilmente actuaría sin conocimiento de Landázuri, entonces presidente del episcopado nacional, cerraba su comunicación afirmando que “sería muy de lamentar que, por defecto de ayuda económica, la Universidad se vea en la necesidad de suspender o reducir las actividades de este Departamento”.<sup>96</sup>

El proyecto de reforma de la enseñanza de teología se consolidó tras la renuncia del padre Ulpiano López, en diciembre de 1965, a la dirección de la Escuela de Estudios Religiosos, debido a una discrepancia jurídica con el Consejo de Gobierno respecto a la validez de los diplomas del profesorado de Religión otorgados por dicha institución.<sup>97</sup> En su reemplazo, fue designado el padre Gustavo Gutiérrez, quien ya en setiembre de 1966 estaba presentando un proyecto de las funciones del Departamento de Teología, donde destacaban la coordinación y la revisión de los cursos existentes, así como la selección y preparación de futuros profesores, incluso, facilitando su preparación en Facultades de Europa, brindar formación teológica a los docentes universitarios de otras disciplinas a

---

<sup>95</sup> “Después de nuestro pedido (de reconsideración de fecha 16-4-1973), un doloroso incidente de nuestra comunidad universitaria puso al Gran Canciller en un gran dilema pastoral: o un posible escándalo del pueblo fiel o el dejar el cargo de Gran Canciller de la Universidad. Convencido de que la comunidad universitaria tenía más mecanismos de defensa de su propia identidad como institución católica, el cardenal Landázuri prefirió renunciar a ella antes que dar ocasión de posible escándalo a los fieles a quienes gobierna pastoralmente. En las oficinas de Adveniat existe abundante documentación sobre este doloroso asunto, por lo que creo innecesario referirme más a él. Lo que sí debo reiterar en nombre de la Universidad es que esta está decidida a mantener su fidelidad a la fe y a su inspiración cristiana”. AU, Rectorado, Caja 1084. Departamento de Teología. Donativo Adveniat. 128.8.1, Carta del padre Felipe Mac Gregor a monseñor Franz Henssbach, presidente de Adveniat, Lima, 13 de diciembre de 1973.

<sup>96</sup> AU, Rectorado, Caja 1084. Departamento de Teología. Donativo Adveniat. 128.8.1, Carta de monseñor Luciano Metzinger, secretario general del Episcopado peruano a monseñor Franz Henssbach, presidente de Adveniat, Lima, 16 de diciembre de 1973.

<sup>97</sup> AU, Departamento de Teología/Escuela de Estudios Religiosos/CAPU, caja 318, Carta del padre Ulpiano López al padre Felipe Mac Gregor del 15 de diciembre de 1965.



partir de actividades extracurriculares, y la ampliación de la biblioteca de la Escuela de Estudios Religiosos.<sup>98</sup>

En ese sentido, la Ley Orgánica de la Universidad Peruana brindó la oportunidad para formalizar un proyecto que venía cultivándose desde un poco antes. Entre sus disposiciones figuraba la creación de Departamentos Académicos definidos como “núcleos operacionales de investigación, enseñanza y proyección social, que agrupan a profesores que cultivan disciplinas afines” (Decreto-Ley N° 17437, Art. 53). Acorde con esto, la fundación del Departamento de Teología se formalizó en 1969 con la finalidad de reemplazar a la Escuela de Estudios Religiosos y asumir el dictado de los cursos de esta materia en todas las Facultades de la Universidad, de modo particular, en la especialidad de complementación pedagógica en Teología que ofrecía la Facultad de Educación (Hampe 1989:138-139). No obstante, no había el interés de plantear un programa de formación teológica que se dirigiera a la obtención de un título académico con reconocimiento canónico, pues para ello existía la FTPCL.

Se definieron a sí mismos como un núcleo de profesores de la Universidad dedicados al “estudio, la docencia y la investigación de la Teología con fidelidad a la doctrina católica, así como el diálogo de la Teología con las demás disciplinas presentes en la Universidad”.<sup>99</sup> Por ello, era un requerimiento que los profesores de este Departamento debían contar con mandato canónico vigente, otorgado por el arzobispo de Lima, medida que sigue en vigencia hasta la actualidad.<sup>100</sup> En el Departamento de Teología, la autonomía universitaria y la libertad académica debían ejercerse en diálogo con la tradición cristiana y en estrecha cercanía con la jerarquía católica, en tanto la misión de esta dependencia universitaria se entendía como un “servicio a la Iglesia”.

Como ha sido señalado, su principal misión estuvo dirigida a renovar la formación religiosa en la PUCP con la finalidad de que empezase a dialogar estrechamente con la realidad social en sintonía con el pensamiento filosófico contemporáneo, las Ciencias Sociales y el Magisterio de la Iglesia posconciliar. Desde sus inicios, el Departamento de

---

<sup>98</sup> AU, Departamento de Teología/Escuela de Estudios Religiosos/CAPU, caja 318, Memorando del 14 de setiembre de 1966, en donde el padre Gustavo Gutiérrez presenta al padre Felipe Mac Gregor una propuesta de funciones para el Departamento de Teología.

<sup>99</sup> AU, Estatutos y Reglamentos, Reglamento del Departamento Académico de Teología PUCP 1985

<sup>100</sup> Recién en el Estatuto Universitario de 1984 se ha encontrado una disposición institucional respecto al mandato canónico dado por el arzobispo de Lima como requisito para los profesores del Departamento de Teología.

Teología de la PUCP se distanció del enfoque de la Escuela de Estudios Religiosos. Los intereses de los docentes del Departamento giraron hacia temas de reflexión bíblica desde el método histórico-crítico, la relación de la teología con las Ciencias Sociales, la doctrina social de la Iglesia en línea con la opción preferencial por los pobres (Hampe 1989:138-139).

En dicho proceso de transformación, fueron claves las figuras ya mencionadas de Gustavo Gutiérrez, Luis Fernando Crespo y Felipe Zegarra, pero también la incorporación paulatina de los jesuitas Luis Velaochaga y Ricardo Antoncich, primer y segundo jefe de Departamento respectivamente, y, ya en la década de 1970, de la laica Adelaida Sueiro, del sacerdote diocesano Hugo Echegaray, del vicentino José Antonio Ubillus, de José Luis González de los Sagrados Corazones.<sup>101</sup> De manera pasajera dictaron cursos, también, Augusto Beuzeville, obispo auxiliar de Lima; el dominico Juan Bautista Lasségue, uno de los fundadores del Centro Bartolomé de las Casas del Cusco; y el jesuita Francisco Chamberlain, párroco en El Agustino. De hecho, este cuerpo de docentes se relacionó tempranamente con el desarrollo de la TL y el discurso de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín (1968) a favor de la opción preferencial por los pobres. No se trató únicamente de una afiliación académica, sino de un compromiso práctico, donde los distintos profesores se vincularon a espacios pastorales y comunidades cristianas afines a esta corriente eclesial brindando sus servicios de asesoría y formación teológica.

Si bien el núcleo principal estuvo conformado por teólogos afines a la TL, esto no impidió la existencia de otras posiciones teológicas y eclesiales posconciliares dentro del Departamento. La presencia de los jesuitas José Luis Idígoras y Francesco Interdonato, y del marianista Oscar Alzamora, más adelante obispo de Tacna, brindaban un ambiente de mayor pluralidad dentro de una misma comprensión de la enseñanza de la teología como disciplina académica y en línea con el Concilio Vaticano II. Sin embargo, es cierto que estos sacerdotes destinaron una mayor dedicación a otros espacios formativos como la FTPCL y no ocuparon responsabilidades significativas en la administración del Departamento. Discreparon abiertamente con la Teología de la Liberación, pero a nivel de

---

<sup>101</sup> AU, Secretaría General, Departamentos Académicos (1969-1975), Libro 647, “Acta de Elecciones del Departamento de Teología: asistencia y resultados”. Mayo de 1975.

un debate intelectual (Idígoras 1980, 1989), pero no sostuvieron un conflicto irreconciliable a nivel personal o institucional. Más bien, el padre Idígoras participó como expositor en alguna de las “Jornadas de Reflexión Teológica” y monseñor Alzamora, en una reunión de consulta sobre la TL a los obispos peruanos en Roma el año 1984, afirmó que, siendo profesor del Departamento de Teología de la PUCP, siempre se había respetado su libertad de cátedra y no había sido forzado a defender una línea teológica determinada.<sup>102</sup> Las actitudes de ambos actores desprenden que reconocían la existencia de una pluralidad interna en la Iglesia y, desde sus posturas teológicas y pastorales, dialogaban y discutían sobre la legitimidad de una u otra opción.

Por lo expuesto, es posible afirmar que la formación del Departamento de Teología de la PUCP fue un signo de los cambios de las concepciones y las prácticas del catolicismo en la formación universitaria y de la Iglesia en el gobierno institucional. En esto fue crucial la configuración de un modelo de Universidad Católica autónoma y pluralista, acorde con la recepción del Concilio Vaticano II, durante el rectorado del padre Mac Gregor. En concreto, el Departamento se constituyó en un espacio para el desarrollo de una producción académica vinculada con la TL, donde el proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica”, tema de estudio de la presente tesis, jugó un papel central. En este capítulo, he presentado el marco institucional universitario que permite comprender la iniciativa de las “Jornadas”. A desarrollar las características de dicho proyecto en relación con el desarrollo de la TL y la difusión de un modelo de catolicidad posconciliar estarán dedicados los siguientes capítulos.

---

<sup>102</sup> Entrevista con el padre Luis Fernando Crespo Tarrero, 21 de enero de 2015.

## CAPÍTULO 2

### **El surgimiento del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica”: radicalización eclesial y el desarrollo de la Teología de la Liberación (1971-1978)**

El Perú fue uno de los países latinoamericanos donde la Teología de la Liberación (TL) tuvo un impacto significativo en la formación de un clero y un laicado convencidos de que la fe cristiana implicaba un compromiso político con la transformación de las estructuras socioeconómicas de injusticia y promoción de los sectores más desfavorecidos de la sociedad. Este proceso de formación, durante las décadas de 1960 y 1970, de un sector de la Iglesia peruana identificada con la TL y la denominada “opción preferencial por los pobres” ha sido motivo de reflexión para diversos autores. En líneas generales, estos estudios explican la articulación de un proyecto eclesial “liberacionista” a partir de la renovación teológica y pastoral de la Iglesia latinoamericana que habría dotado a los actores eclesiales de una conciencia sociopolítica y pastoral que los condujo a actuar contra las formas estructurales de injusticia social desde la base de su práctica cristiana (Romero 1987, Klaiber 1996, Cortázar 1997: 89-118, Jo 2005, Romero y Elías 2007, Ramírez 2011: 335-353, Ramírez 2014). Es decir, ponen el acento en un cambio ideológico e institucional.

Sin embargo, estos estudios se han centrado en explicar cuáles fueron las transformaciones en la Iglesia peruana y sus causas en relación con el escenario político y eclesial, pero sin claramente profundizar en los factores sociales, institucionales y culturales que permitieron la construcción y consolidación de una corriente eclesial “liberacionista”. Salvo las excepciones de Milagros Peña (1994: 34-45, 1995) y Catalina Romero (2008: 17-6, 2009: 365-401), la investigación para el caso peruano no ha prestado atención a las dinámicas internas del movimiento, la articulación de redes sociales e institucionales, la formación de una identidad y cultura eclesial cohesionadora, la circulación y la recepción del discurso teológico en la práctica personal, pastoral y política, entre otros temas.

Por tal razón, este capítulo, a partir de estos vacíos en la investigación y en la literatura existente, se concentrará en explicar el origen histórico de la TL en América Latina y el Perú, en relación con la formación de un proyecto de renovación eclesial que intentaba construir un modelo de Iglesia que ponía en práctica las reformas del Vaticano II

adaptadas al contexto regional. El capítulo aborda la década de 1970, periodo en que los diversos actores involucrados encontraron condiciones favorables para implementar su proyecto en un escenario marcado por la radicalización de los movimientos políticos populares. De hecho, aunque no ha sido suficientemente estudiado, la TL entró en un diálogo crítico y creativo con los repertorios culturales de la cultura política radical latinoamericana de este contexto presente en los partidos de izquierda, el movimiento estudiantil y las organizaciones populares.<sup>103</sup> La reflexión se detiene en 1978, año de la designación del cardenal polaco Karol Wojtyla como el papa Juan Pablo II y de los debates internos en el Celam acerca de la legitimidad de la TL previos a la celebración de su tercera conferencia general en Puebla (México, 1979), debido a que estos acontecimientos van a representar un cambio de escenario y transformaciones de la corriente “liberacionista” que se abordarán en el tercer capítulo.

Es importante resaltar que este capítulo, antes que un recuento minucioso del trayecto histórico de la TL en el Perú, trata de presentar una aproximación y una sistematización de información relevante que permitirá comprender los factores políticos, sociales, culturales e institucionales que permitieron la expansión de esta corriente teológica y su arraigo en los movimientos populares con el propósito de que todo ello sirva para contextualizar el caso de estudio de la tesis. A la larga, es el proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” el espacio que he elegido para focalizarme porque considero que revela a fondo las dinámicas internas de la corriente “liberacionista” peruana y ofrece material para discutir las preguntas ya referidas. Por ello, este apartado presenta los inicios de este curso de formación como una respuesta a las demandas y expectativas surgidas con el desarrollo de un proyecto eclesial asociado a la TL y al compromiso efectivo con los pobres en este país.

---

<sup>103</sup> Para algunas aproximaciones a la cultura política radical y los movimientos sociales en América Latina en el contexto internacional de los años 1960 y 1970 ver Stokes 1995, Galí 2002, Rolle 2002, Manzano 2010, Manzano 2011, Manzano 2014, Markarián 2014, Dunn 2014. Estos movimientos se configuraron a partir de un movimiento contracultural internacional (Suri 2009).



## 2.1 El surgimiento de un proyecto eclesial “liberacionista” en el Perú: factores contextuales, red social y recursos institucionales

Conviene empezar presentando el contexto eclesial latinoamericano. La clausura del Vaticano II (1965), la asamblea del episcopado latinoamericano en Medellín (1968) y la participación de centenares de cristianos en las transformaciones sociopolíticas de la década de 1960 y 1970 fueron el escenario para el despertar de un espíritu de renovación profunda en la Iglesia regional. A partir de este momento, aunque no con la misma intensidad en todos los países, comenzó a construirse un modelo eclesial latinoamericano que, como manifestación de la fe cristiana, se comprometió con la liberación integral de los pobres, la denuncia y la lucha contra la inequidad social, la escucha activa y crítica del pensamiento contemporáneo y el contexto sociopolítico. En este escenario, los actores eclesiales latinoamericanos desarrollaron una conciencia política inspirada en su identidad de creyentes, y que los llevó a entrar en conflicto con estructuras políticas y grupos de poder, sobre todo en los contextos de democracias militares de derecha, de guerra interna y de debilidad de las instituciones democráticas (Klaiber 1997).

De acuerdo con Malik Tahar, este modelo de catolicismo latinoamericano radical emergió de una tradición antiliberal y anticomunista arraigada en la Iglesia desde el siglo XIX y que el Concilio cuestionó. Su genealogía en el “catolicismo intransigente” se debe buscar en la institución de redes de la cooperación internacional católica con el Tercer Mundo luego de la Segunda Guerra Mundial que, bajo la inspiración de la Doctrina Social de la Iglesia, planteaba un “desarrollo integral” (económico y espiritual, social y comunitario), y el afán de reconciliar la doctrina cristiana con las ciencias humanas y sociales (Tahar 2007: 441). De hecho, los años 1940 y 1950 son el escenario de la formación de innumerables organizaciones y centros de investigación en América Latina y varios con auspicio del catolicismo norteamericano o europeo.

Una identidad religiosa remozada y con implicancias políticas se fue hilvanando a través del contacto de los católicos, principalmente clérigos y laicos de clase media y con formación universitaria, con las zonas de empobrecimiento de las periferias urbanas y rurales. La pobreza y su mitigación se convirtieron en temas de reflexión de la acción pastoral y política, muy en línea con el contexto de promoción de las teorías del desarrollo

y de desarrollo de las Ciencias Sociales. Estos cambios se tradujeron en lo que se podría denominar una cultura eclesial, es decir una forma de concebir la misión de la Iglesia y de ponerla en práctica en los espacios católicos y en el ámbito público. Para estos actores eclesiales comprometidos con las luchas de los pobres de América Latina fue fundamental la vivencia de la experiencia religiosa en un marco comunitario, pero en medio de los núcleos de pobreza formados en las periferias urbanas producto de las migraciones o en las organizaciones populares de campesinos u obreros.

De este escenario variopinto de asociaciones populares y de sus luchas por demandar derechos, surgieron las “comunidades eclesiales de base” (CEB) sobre la base de iniciativas de educación popular inspiradas en el modelo de “concientización” de Paulo Freire (2008). Su objetivo era generar una “conciencia crítica” a partir de un diálogo entre un grupo pequeño de católicos populares bajo la asesoría de un asesor religioso o laico, quien debía facilitar una reflexión que condujese a conectar la experiencia popular y la fe cristiana.<sup>104</sup>

La cultura eclesial de las CEB fomentaba un nuevo tipo de relación entre el sacerdote o asesor religioso con los fieles, quienes interactuaban de forma horizontal e igualitaria en búsqueda de una fe común (Lynch 2012: 454). Las barreras sociales y culturales se iban superando en la medida que los agentes pastorales residían en las zonas de periferia y compartían las vivencias del pueblo. Desde la propuesta de Manuel Marzal, lo que he denominado como cultura eclesial implicaba una nueva espiritualidad configurada a partir de la práctica de la reflexión bíblica, el compromiso fraterno con el bienestar de la comunidad, la creencia en un Dios que comparte la vida de su pueblo, la centralidad de la figura de Cristo como modelo de seguimiento y la participación en la “Iglesia de los pobres” (1989: 230-263). Todas estas creencias y prácticas reforzaban una lectura militante de la fe cristiana a favor del compromiso social y el combate de las estructuras de desigualdad, pero situada en un contexto específico de características populares.

Esta forma de ser Iglesia se fundamentó en un discurso teológico nutrido por la llamada Teología de la Liberación y el magisterio de los obispos latinoamericanos. Esta

---

<sup>104</sup> Para una síntesis de la historia de este movimiento popular católico ver Lynch 2012: 454-456 y Vásquez 1998: 46-54.

corriente teológica, fue una recepción creativa del concilio Vaticano II que intentaba responder a la necesidad de una interpretación y un método teológico que orientase y afianzase el proceso de renovación de la Iglesia latinoamericana. La TL, con diversos desarrollos en la región, hizo una lectura crítica de la desigualdad socioeconómica y la pobreza estructural de América Latina desde la fe cristiana, la teología conciliar, la teoría de la dependencia y el método del marxismo.<sup>105</sup> Durante estos años, esta corriente teológica se afianzó no en los ambientes académicos, sino en la práctica pastoral de obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y laicas en las periferias urbanas y las zonas rurales marcadas por la marginación. La presencia de varios obispos afines a esta línea teológica fue decisiva para la difusión del discurso “liberacionista”, quienes, en la reunión del Celam en Medellín (1968), confirmaron su posición favorable a una crítica estructural de las condiciones de injusticia en el continente y la formulación teológico-pastoral de su compromiso con los pobres y desfavorecidos.

Tahar insiste en que la TL no rompió con su matriz histórica dentro del catolicismo contemporáneo. Su orientación “progresista” tomó rasgos propios de esa matriz, tanto en el plano ideológico de sus ideales comunitarios y religiosos, como en el plano de su relación con el poder eclesial constituido. En efecto, esta corriente teológica defendió un modelo eclesial “alternativo”, fundamentado en la participación de los laicos y la valorización de las comunidades locales. No obstante, no fue propiamente una teología de laicos: entre sus partidarios se encontraban sectores transversales de la Iglesia católica y, entre los teólogos de la liberación, predominaba el clero. Se trataba de un clero y una jerarquía puesta al servicio de las comunidades locales, no una “Iglesia de abajo” contra una “Iglesia de arriba”, quienes pretendían renovar la institución y su misión desde las bases (Tahar 2007: 444-445).

Pero, al final, esas bases se encontraban incorporadas a la estructura eclesial, tal como existía. La posición de los partidarios de los teólogos de la liberación no marcaba una ruptura con ella en el campo religioso. Si bien muchos se fueron alejando de las comisiones

---

<sup>105</sup> Hace falta una buena sistematización de las diversas teologías de la liberación producidas en América Latina. Núcleos importantes de este desarrollo fueron Brasil, con figuras destacadas como Leonardo y Clodovis Boff, y Centroamérica, con la presencia de los jesuitas de la Universidad Centroamericana, entre los que se puede mencionar a Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baro. En el Perú, resaltó la figura de Gustavo Gutiérrez y la de Juan Luis Segundo en el Uruguay. En las siguientes líneas, me focalizo en la teología de Gustavo Gutiérrez por haber sido la que configuró el proyecto liberacionista en el Perú.

eclesiales, situándose en sus márgenes ecuménicos y civiles, siguieron contando con potentes apoyos procedentes de dentro de la institución. Por un lado, sus dinámicas de redes desbordaban la estructura constituida; por el otro su capacidad de acción dependía de sus clientelas militantes en el mundo católico y del apoyo de los obispos para poder intervenir en contextos diocesanos (Tahar 2007: 445-446).

La TL, en clara sintonía con la teología conciliar de los “signos de los tiempos”, planteaba que el quehacer teológico consistía en un análisis crítico de las circunstancias históricas y de la práctica eclesial a la luz del Evangelio.<sup>106</sup> A decir de Gustavo Gutiérrez, quien publicó su libro *Teología de la Liberación* en 1971,<sup>107</sup> la teología requería como un “acto primero”, como una condición previa, una experiencia de fe y un compromiso de servicio que pudieran ser examinados con “actitud crítica” en relación con la realidad “no a partir de un gabinete, sino echando raíces, allí donde late en este momento, el pulso de la historia, e iluminándolo con la Palabra del Señor de la historia [...] para llevarlo a su pleno cumplimiento” (Gutiérrez 1990: 87). En otras palabras, se planteaba un método teológico que todos los cristianos y las cristianas, sin importar sus diferencias socioeconómicas y culturales, podían utilizar para orientar, examinar y dar sentido a su experiencia personal, su acción pastoral y su compromiso público. Este se aplicaba y adecuaba a los distintos públicos y contextos pastorales a partir de la metodología de “revisión de hechos de vida”, que se plasmaba en las reuniones de comunidades cristianas que utilizaban para su reflexión el esquema de “ver” o recoger la realidad, “juzgarla” desde el evangelio y elaborar criterios desde la fe para “actuar” en ella.

Desde el argumento de Gutiérrez, la teología entendida como una reflexión crítica y una lectura de los “signos de los tiempos” era una invitación a incentivar y renovar el compromiso de los cristianos en la historia, es decir ser permeables y sensibles a las circunstancias temporales en que les tocaba ser testigos de la fe. El mismo trabajo de Gutiérrez respondía a un contexto determinado: la convulsa década de 1960, en que las

---

<sup>106</sup> Al decir de Gustavo Gutiérrez, “la reflexión teológica sería, entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la Palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica” (1990: 80-81).

<sup>107</sup> Como fue indicado en el primer capítulo este libro es la sistematización de una serie de conferencias, talleres y reuniones con movimientos cristianos durante la década de 1960. El término “teología de la liberación” trascendió en una reunión de sacerdotes en Chimbote en 1968, pero ya se venía discutiendo en los espacios de formación de la UNEC. Si bien el libro se publicó en 1971, en la tesis citamos la séptima edición aparecida en 1990.

políticas reformistas y las teorías del desarrollo habían demostrado su incapacidad de transformar las causas estructurales de la desigualdad en Latinoamérica, y, más bien, se acentuaba la creencia en una revolución social inspirada en el marxismo que cambiase radical y cualitativamente las condiciones entonces vigentes. Para este autor, la región se encontraba inmersa en un “proceso de liberación” que exigía la superación de la dependencia económica, social y política, pero en un marco más amplio que daba cuenta de un “devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del ser humano a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el ser humano se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino” (Gutiérrez 1990: 176-177). Desde esta mirada, lo que pasaba en Latinoamérica era parte de la aspiración universal y cristiana, recogida en la constitución conciliar *Gaudium et Spes*, de promover el bien común y una liberación integral de las personas, en el sentido de que alcanzasen las condiciones fundamentales para ejercer sus derechos y tener una vida digna (ver numerales 17, 26, 27).

La Iglesia estaba llamada a renunciar a su “mentalidad de ghetto” y a la “lógica de Cristiandad”, es decir a su “actitud de defensa de la fe” sostenida en el “apoyo del poder establecido y de los grupos económicamente poderosos”, que le otorgaba una relevancia pública y condiciones para “asegurar lo que creía ser una tranquila predicación del Evangelio” (Gutiérrez 1990: 181). Más bien, el escenario convulsionado y desigual de América Latina le exigía “sacudirse de la protección ambigua” de “los usufructuarios del orden injusto”, y tomar “una mayor conciencia política” y de las causas profundas de la realidad latinoamericana (Gutiérrez 1990: 181). En otras palabras, la Iglesia debía comprometerse con el “proceso de liberación” a través de la colaboración con los agentes del cambio social, la “denuncia profética” de las causas de la desigualdad y la promoción de una “evangelización concientizadora y liberadora de los oprimidos” (Gutiérrez 1990: 210-220). Esto no era una mera opción racional y política, sino que estaba cimentada en una reflexión teológica a la luz de los “signos de los tiempos”, los textos bíblicos y la espiritualidad cristiana, donde la liberación de los oprimidos latinoamericanos era una forma de actualizar la misión de la Iglesia de manifestar la acción salvífica de Cristo en la historia concreta de la humanidad. Libertad y salvación eran categorías que se enriquecían mutuamente y permitían encarnar el mensaje cristiano (Gutiérrez 1990: 239-287).



En el caso peruano, este discurso teológico, sistematizado por Gustavo Gutiérrez en su obra de 1971, ayudó a madurar y fundamentar las opciones pastorales y políticas que habían asumido los diversos actores eclesiales desde fines de los años 1950 y principalmente en los de 1960, y que fueron motivo de explicación en el primer capítulo. A partir de esta experiencia inicial, durante la década de 1970 y 1980, se formó y consolidó un movimiento socio-eclesial amplio y diverso identificado con esta teología, entendida no solo como discurso intelectual, sino como un criterio orientador de la práctica pastoral en espacios marcados por la pobreza y la marginación.<sup>108</sup> A la luz de una reflexión teológica que partía por el reconocimiento y escucha de la realidad política y socioeconómica, diversos actores eclesiales se volcaron a trabajar en los barrios populares de las periferias de las grandes ciudades del país y en las zonas rurales con población indígena y campesina.

El contexto suscitado por la renovación de la Iglesia latinoamericana en la década de 1960 fue el “caldo de cultivo” para el desarrollo de la TL en el Perú. El acontecimiento conciliar y la conferencia de Medellín movilizaron a varios obispos peruanos, quienes decidieron formular un discurso crítico con las causas estructurales de la desigualdad, implementar un compromiso y solidaridad con los pobres a través de la atención prioritaria de las zonas marginadas, respaldar las acciones del clero reformista y las CEB, modernizar sus estructuras eclesiales para alentar la participación de los laicos y el clero en la planificación pastoral, y crear instituciones dedicadas a la formación de los laicos de sectores populares (Klaiber 1996: 367-391).

Este proceso dentro de la Iglesia del Perú empalmó con un contexto de crítica a un sistema político, socioeconómico y cultural de carácter oligárquico que perpetuaba la desigualdad, defendía los intereses de una reducida élite económica y de inversionistas extranjeros, y marginaba a las clases medias en apogeo, la población indígena y los sectores populares urbanos (Cotler 2005: 296-334). Diversas opciones políticas e intelectuales encontraron un terreno fértil para difundirse y resquebrajar la hegemonía en el escenario político de la denominada oligarquía y del APRA. Las elecciones de 1956 fueron el debut de partidos políticos de corte reformista como la Democracia Cristiana y Acción Popular. Por otra parte, la manifestación más clara de este contexto de descontento fue la difusión del marxismo en las universidades y los sindicatos obreros como repercusión de la

---

<sup>108</sup> Remito a la definición de movimiento social, tomada de Tarrow, presentada en la pág. 17, nota al pie 9.

revolución Cubana (1959), y la consecuente radicalización y movilización política de estudiantes universitarios y trabajadores en torno a opciones políticas socialistas y comunistas (Flores Galindo 1987: 101-123, Lust 2013).

En un intento por frenar el avance de los movimientos socialistas y responder al descontento de buena parte de la población, las Fuerzas Armadas tomaron el poder en 1968 con el propósito de implementar un proyecto político de reformas estructurales que defendía un Estado intervencionista en el plano económico y sociocultural.<sup>109</sup> El gobierno militar, durante su “primera fase” bajo la presidencia del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), implementó un programa de estatización de las empresas a cargo de la extracción o producción de recursos económicos estratégicos y una reforma agraria, los cuales afectaron fuertemente los intereses económicos de la denominada “oligarquía nacional” y de los capitales extranjeros. Este programa económico fue acompañado de reformas en el campo educativo y cultural, donde se buscaba formar “un hombre peruano nuevo” con conciencia crítica, una mayor identificación nacional y un compromiso activo con las transformaciones sociopolíticas promovidas por el gobierno. En esto fue clave la promoción de la concientización, organización y movilización política de los sectores populares a través de la oficina estatal de SINAMOS (Sistema Nacional de Movilización Social) que buscaba generar respaldo a las reformas implementadas por el régimen de las Fuerzas Armadas.

Distintos actores eclesiales, entre obispos, sacerdotes, laicos y laicas, colaboraron en la implementación de las reformas de la “primera fase” del gobierno militar. Apenas iniciado el régimen el cardenal Landázuri respaldó la expropiación de las instalaciones de la International Petroleum Company en Talara (Pease 1974: 8). Asimismo, la Conferencia Episcopal Peruana colaboró con la reforma educativa y universitaria, pero fue muy crítica respecto a las pretensiones autoritarias del gobierno militar de controlar el movimiento popular a través de SINAMOS, de la atención estatal de las “barriadas” o “pueblos

---

<sup>109</sup> El gobierno militar reformista (1968-1975) ha despertado una abundante investigación desde distintas disciplinas, debido al impacto que tuvo en la transformación del orden político y de las relaciones sociales en el Perú. Para información sistematizada de sus principales reformas y un balance crítico de sus principales reformas ver Kruijt 1991, Lowenthal y McClintonck 1985. Actualmente, hay una tendencia en la investigación histórica a estudiar la especificidad de las reformas, las dinámicas en torno a su implementación y la interacción con otros actores sociales, como por ejemplo, la política lingüística del régimen (Kim 2008), los debates en torno a la reforma educativa (Oliart 2013: 8-18), las representaciones ideológicas detrás de los edificios construidos por el gobierno militar (Villamonte 2005), entre otros temas que son materia de tesis y proyectos de investigación en curso.

jóvenes” y de la expropiación de los principales medios de prensa (Klaiber 1996: 393-427). En la “segunda fase” (1975-1980), bajo la presidencia del general Francisco Morales Bermúdez, el retroceso en las reformas económicas y sociales suscitó una fuerte movilización popular, la cual fue reprimida severamente por las fuerzas del orden. La Iglesia, en particular desde CEAS, criticó el autoritarismo del régimen y respaldó a las luchas por derechos de las organizaciones de base y generó programas para proteger a los dirigentes de las arremetidas del gobierno.<sup>110</sup>

Con todo, la pastoral popular jugó un rol importante en los cambios en la cultura política de los sectores populares que la política militar gubernamental promovió en su “primera fase”. La experiencia religiosa en las parroquias de la periferia urbana promovía valores y prácticas alentadas por el SINAMOS como la participación en la gestión de los problemas locales y la demanda de derechos a partir de actitudes políticas radicales (Stokes 1995: 72).<sup>111</sup> En la línea de lo dicho, el proceso de renovación pastoral y concientización política de la Iglesia peruana fue potenciado por la coyuntura del despliegue de la movilización popular durante el gobierno reformista de las Fuerzas Armadas (1968-1980), en el cual la Iglesia peruana se vio inmersa. En esto, nuevamente, la TL desempeñó un papel al recoger las experiencias pastorales de los agentes eclesiales y brindarles un marco conceptual con el que se identificaban racional y emocionalmente.

Como se desprende de lo dicho, se presentaron factores propios del contexto político y eclesial que contribuyeron a la renovación pastoral de la Iglesia peruana y a la aparición de la TL. Sin embargo, es importante señalar que, en gran medida, las transformaciones fueron parte de las acciones de un colectivo diverso y amplio de actores eclesiales que sintonizaron en sus preocupaciones, en sus experiencias y en su búsqueda de alternativas a favor de un discurso teológico y una práctica pastoral acorde con los problemas nacionales y las raíces de la tradición cristiana. Por ello, considero que el concepto de *red social* es el más apropiado para denominar al proceso de tejido de una agrupación amplia de sujetos sociales integrados bajo objetivos pastorales comunes.

---

<sup>110</sup> Entrevista a Ernesto Alayza Mujica, ex secretario de CEAS. 10 de marzo de 2015.

<sup>111</sup> Cabe precisar que Susan Stokes (1995) concentra su estudio en el caso de los dirigentes populares del distrito de Independencia para discutir las tensiones y la coexistencia entre la cultura política “radical” promovida por el gobierno militar y una cultura política “clientelista” forjada en el régimen oligárquico previo al proyecto revolucionario.

Como bien lo señala Luis Sanz, el método del análisis de redes sociales permite dar cuenta de los procesos de formación y transformación de estructuras sociales a partir de diversas formas de vinculación entre actores individuales o colectivos. Una *red social* se define como un “conjunto de relaciones sociales o interpersonales que ligan individuos u organizaciones” en “grupos” a través de dinámicas de interacción, comunicación e intercambio (2003: 22). El acercamiento a las formas en que estos actores se conectan permite identificar “estructuras relacionales” que ayudan a comprender el entramado de vínculos interpersonales, determinar la estructura general de la red y las posiciones de los individuos u organizaciones en ella. Más importante aún, una aproximación a las interacciones entre los actores y las organizaciones dentro de una red social permite comprender las dinámicas internas de este proceso a través de los mecanismos de comunicación, la circulación de ideas, el desarrollo de aprendizajes y la distribución de recursos entre grupos, además de entender cómo estas relaciones pueden gestionarse para promover determinados proyectos de cambio social y cultural (Sanz 2003: 23-24).

Desde la mirada de Daniel Levine, la religión y, en particular, el catolicismo son un buen espacio para estudiar la creación, el mantenimiento y el impacto de los enlaces detrás de las redes sociales (1996: 453-517). La Iglesia Católica es una “red estructural densa y sobrepuesta” que facilita la relación continua entre diversos niveles de acción tanto individual como institucional a través de símbolos y prácticas rituales (Levine 1996: 459). Es decir, la Iglesia es una *macro-red de redes sociales* sobrepuestas, pero todas integradas sobre una base de creencias y prácticas comunes. La red “liberacionista” es parte de esta *macro-red* del catolicismo. Si bien es cierto, hay una notable desigualdad en las relaciones de poder implicadas en la red del catolicismo, donde hay modelos verticales de autoridad y legitimidad, existen márgenes de negociación en que los diversos grupos que confluyen en el catolicismo (en particular los de raigambre popular) pueden adaptar y convalidar sus ideas y acciones sin perder su pertenencia a la Iglesia.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Levine lo define de la siguiente manera: “Muchos de estos enlaces toman forma dentro de modelos convencionales de “goteo” de arriba abajo en los cuales la autoridad, la legitimidad y el conocimiento descienden verticalmente (esto es lo que se presume) desde el Papa al obispo, del obispo al sacerdote, del sacerdote a la religiosa y solo entonces al ministro laico (si es que lo hay) y al creyente común. Pero incluso cuando los tableros se dan vuelta de tal manera que exaltan la validez y la autonomía de la intuición popular, el vínculo en sí mismo no es rechazado. Como sus contrapartes conservadoras, los grupos progresistas o aquellos que enfocan la transformación sociocultural, todos valoran la pertenencia a la iglesia, y buscan la convalidación de sus ideas y acciones según sus normas y estructuras centrales” (Levine 1996: 459-460).

Al respecto, para el caso peruano, Catalina Romero ha afirmado que la renovación conciliar permitió el reconocimiento de una pluralidad interna en la Iglesia y la formación de un espacio público intraeclesial (Romero 2008: 17-36, Romero 2009: 365-401). Estas condiciones avalaron el desarrollo de un proyecto eclesial asociado a la Teología de la Liberación. Por esto entiendo a una red social de actores eclesiales quienes concebían que la misión de la Iglesia implicaba la implementación de una serie de prácticas pastorales y políticas dirigidas a colaborar con la atención preferencial de los pobres y la reducción de las brechas de desigualdad. La participación de los cristianos y las cristianas en el “proceso de liberación” o, en otros términos, la integración de la identidad creyente con el compromiso público a favor de un proyecto de renovación eclesial con implicancia a favor de un cambio sociopolítico, era el horizonte que se apuntaba conseguir.

En el caso peruano, esta concepción no cristalizó en una conciencia sectaria de una “Iglesia paralela” en ruptura con la estructura eclesial, sino más bien se planteó como la profundización de un componente del quehacer de dicha institución. Esta fue una opción deliberada de los líderes “liberacionistas”, quienes, desde los inicios del proyecto, y no sin la ausencia de radicalismos y ambigüedades, fueron madurando la noción de que el compromiso social y político era no solo consecuencia del ser creyente, sino un elemento intrínseco a los fundamentos de la tradición cristiana. Por tal razón, fue su objetivo construir una identidad católica alimentada del cultivo de una espiritualidad, un discurso teológico y una cultural eclesial, donde la solidaridad con los pobres y el ejercicio pleno de la justicia eran ejes centrales.

Dicho proyecto eclesial “liberacionista” estuvo sostenido sobre el marco conceptual de la TL construido por un colectivo de teólogos, quienes fueron capaces de elaborar una interpretación creativa de la teología conciliar y del magisterio de los obispos latinoamericanos, que simultáneamente captaba la sensibilidad pastoral y política de los actores eclesiales inmersos en el proceso de radicalización eclesial de los años 1960 y 1970 (Peña 1995: 117-118). La TL constituyó este cuerpo de ideas que dio sustento y legitimidad a las actividades pastorales y políticas. Pero, sobre todo, fue el tejido de una *red social* el factor que garantizó el surgimiento y desarrollo del proyecto, pues puso en contacto a una gama amplia de individuos y organizaciones eclesiales en marcha por “encarnar” las reformas conciliares y responder críticamente a los “signos de los tiempos” de la



apremiante desigualdad latinoamericana. En este afán tendieron puentes de colaboración con otras organizaciones sociales y políticas que, no siendo creyentes, compartían los mismos horizontes de justicia e igualdad.

No obstante, no se trató de un movimiento organizado, con autoridad centralizada e institucionalizado, sino de un conglomerado de agrupaciones que se integró a partir de compartir la creencia en un modelo de Iglesia en línea con lo planteado por el Concilio Vaticano II que defendía un horizonte religioso-cultural común con implicancias políticas, así como espacios de comunicación y coordinación.<sup>113</sup> Como se detallará, más adelante, en el proyecto eclesial “liberacionista” participaban órdenes y congregaciones religiosas, movimientos de seculares, organizaciones populares católicas, comunidades eclesiales de base, parroquias y oficinas pastorales de determinadas diócesis. En esa línea, uno de los rasgos característicos de esta forma de ser Iglesia era el reconocimiento de la pluralidad interna, pero enmarcada en una cultura eclesial compartida.

Los distintos testimonios recogidos apuntan a un núcleo inicial de actores en el tejido de la *red social*. Los sacerdotes Jorge y Carlos Álvarez Calderón, de regreso de sus estudios en la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica, empezaron a forjar vínculos con diversos sacerdotes y religiosos, peruanos y extranjeros, que, en sintonía con el espíritu conciliar, manifestaban una sensibilidad de innovar para responder a los contextos locales y, en particular, a la realidad de pobreza estructural.<sup>114</sup> Provenían de diversas diócesis del país y coincidían en ser asesores de movimientos de la Acción Católica o curas presentes en las periferias urbanas y rurales del país. Paulatinamente, estos contactos fueron configurando una red de relaciones sociales que se plasmó en la realización de encuentros regionales y nacionales.<sup>115</sup> Por ejemplo, entre 1967 y 1968, antes de la realización de Medellín, el padre Felipe Zegarra, sacerdote limeño y asesor en UNEC, dio algunas charlas

---

<sup>113</sup> Para comprender bien la naturaleza del proyecto eclesial liberacionista, cabe la comparación con otras organizaciones católicas presentes en el Perú como el Sodalitium Christianae Vitae. A diferencia del caso de estudio, este nuevo movimiento religioso funciona como una organización católica que integra clérigos y laicos bajo una autoridad centralizada y una filiación de sus miembros claramente jerarquizada. En particular, esta organización surgió como una forma de resistencia y competencia frente al desarrollo de la Teología de la Liberación y que, durante la década de 1980, intentó articular un discurso teológico propio que deslegitimase a la corriente liberacionista (Peña 1992: 159-173).

<sup>114</sup> Ver el capítulo 1 y el testimonio de Jorge Álvarez Calderón (2014) allí trabajado.

<sup>115</sup> La articulación de los sacerdotes nacionales y extranjeros a favor de la implementación de la renovación conciliar ha sido desarrollado en el primer capítulo, pero retomo el tema para integrarlo como base para la confección de la red social en torno al proyecto eclesial liberacionista.

en las parroquias de Zaña y Chepén (Lambayeque) a partir de contactos con los sacerdotes de estos espacios, donde el contenido ya iba en la línea de un compromiso con los pobres.<sup>116</sup> En otras palabras, los sacerdotes participantes de esta red coincidían en su convicción de que la identidad cristiana, entendida como seguimiento de Cristo, se encarnaba en el compromiso y participación en la transformación de las estructuras sociales y económicas que avalaban la permanencia de la pobreza y la injusticia.

Las reuniones eran espacios para reflexionar sobre cómo concretar estos cambios y cuáles eran las responsabilidades concretas que les correspondían como cristianos y pastores. En el marco de un encuentro sacerdotal, en Cieneguilla (Lima) en marzo de 1968, los sacerdotes participantes decidieron formar una organización sacerdotal denominada Oficina Nacional de Información Social (ONIS), que buscó participar de las discusiones en la opinión pública para cuestionar el orden social y promover las transformaciones radicales que eran necesarias (Jo 2005, Ramírez 2014).<sup>117</sup> En julio del mismo año, en otra reunión organizada en Chimbote, el padre Gustavo Gutiérrez dictó una conferencia donde planteó el concepto de “teología de la liberación” con la finalidad de ofrecer un marco conceptual que permitiese orientar los cambios en curso.

Algunos ejemplos ayudarán a ilustrar las dinámicas de articulación de redes. En primer lugar, el padre Joe McCarthy de la Sociedad de Santiago Apóstol, constituida por sacerdotes de la arquidiócesis de Boston y fundada en 1958, resume su experiencia en ONIS de la siguiente forma: “Llegué del seminario con cero preparación para la cultura en la que iba a trabajar y eso es cero tolerancia para la gente. Por eso debemos mucho a ONIS, que nos ayudó a comprender el Perú”.<sup>118</sup> El caso del padre Ángel Saboya, sacerdote diocesano del vicariato apostólico de Iquitos ordenado en 1967 y formado en Roma durante los años conciliares, es más claro. Su obispo lo envió al Encuentro Nacional de Catequesis en 1968, donde logra establecer algunas relaciones. En particular, conoce al padre “Pepe” Rouillon, sacerdote diocesano y entonces asesor nacional de la JEC, quien le explica la

---

<sup>116</sup> Entrevista al padre Felipe Zegarra Russo, 23 de enero de 2015.

<sup>117</sup> En esto, hay una coincidencia con los desarrollos en otros países latinoamericanos, donde la recepción del Vaticano II y el surgimiento de la Teología de la Liberación estuvieron ligados a la formación de organizaciones sacerdotales que asumieron una opción política a favor del socialismo o el populismo. Destacan Cristianos para el Socialismo en Chile asociado al proyecto de la Unidad Popular de Salvador Allende (Amorós 2005: 107-126); Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina y ligados al peronismo; y el Grupo Golconda en Colombia (Ramírez 2014: 80-85).

<sup>118</sup> Conversación informal con Joe McCarthy, 05 de febrero de 2015.

metodología para que la replique en su contexto pastoral. Casi, simultáneamente, lo invitan a participar de ONIS. Como bien refiere, “me voy vinculando con los de la línea y viendo que el método da resultados”.<sup>119</sup>

A partir de la red inicial constituida por los sacerdotes ONIS, se fueron ampliando los vínculos paulatinamente hacia otros actores eclesiales sensibles a la implementación de la renovación conciliar en el Perú. El padre Jorge Álvarez Calderón, sacerdote diocesano limeño y párroco en la barriada de San Juan de Lurigancho a partir de 1960, sintetiza el proceso y su importancia:

Eran los años del Concilio Vaticano II, años intensos de búsquedas y renovación eclesial que coincidieron con los cambios profundos que ocurrían en América Latina: las migraciones del campo a la ciudad, hechos políticos como la revolución cubana, los estudios sociológicos que nos abrían a nuevas perspectivas. A esto se añade que al mismo tiempo empezaron a llegar muchos misioneros extranjeros que los obispos latinoamericanos habían pedido a Roma y que el Papa Juan XXIII empezaba a enviar. Era una generación joven de misioneros generosos que, ante los grandes cambios eclesiales y sociales, sintieron la necesidad de estudiar esta realidad tan diferente a la suya así como a renovar su teología preconiliar con los nuevos enfoques que se estaban abriendo. Nuestra generación vivió este momento de manera muy intensa: necesitábamos comprender tanto lo que estaba ocurriendo en esta sociedad sometida a tan grandes cambios, como, por otro lado, renovar -debido al Concilio- toda nuestra teología y nuestra pastoral. Era salir de una Iglesia cerrada y estancada hacia una iglesia abierta y servidora del mundo.<sup>120</sup>

El testimonio del padre Álvarez Calderón revela cómo el contexto suscitó la reacción de actores eclesiales, quienes fueron buscando vías de comunicación e integración. Como muestra la siguiente cita, a partir del núcleo ya mencionado de sacerdotes diocesanos limeños, se fue articulando una red de relaciones en determinados espacios institucionales ligados a los misioneros extranjeros y el laicado universitario:

Esto marcó a nuestra generación. Gustavo Gutierrez había empezado a trabajar en la Universidad Católica con los estudiantes de la Facultad de Sociología –recientemente creada- y en la UNEC. Yo, por mi lado había sido enviado como párroco en uno de los barrios marginales. Estaba la generación de los nuevos misioneros [extranjeros], que todos estaban muy cuestionados porque ellos vinieron con una teología pasada. Venían de países conservadores. Aquí se estaba cambiando todo y la Iglesia estaba cambiando todo. Ellos encontraron en nosotros los interlocutores que necesitaban. Por un lado éramos peruanos, podíamos hablarles sobre la realidad del país. Y podíamos hablarles también de la renovación teológica. O sea podíamos comprender lo que estaba ocurriendo, que para ellos era novedad. Entonces, **ONIS había logrado unirnos**. Y teníamos el apoyo del cardenal [Landázuri]. Era una época muy importante y coincidió también con el rectorado de Mac Gregor, que sacó a la Universidad Católica del Perú del mundillo chiquillo. Mac Gregor empezó a mandar a las jóvenes generaciones a formarse afuera

<sup>119</sup> Conversación informal con el padre Ángel Saboya, 05 de febrero de 2015.

<sup>120</sup> Entrevista con el padre Jorge Álvarez Calderón, 17 de marzo de 2015.

En otros términos, se fue formando una sinergia entre ciertos elementos del clero local y los misioneros extranjeros, quienes bajo el liderazgo de los sacerdotes limeños que habían sido formados en Europa bajo los antecedentes de la teología conciliar, pudieron encontrar espacios e interlocutores para sistematizar y orientar las experiencias en marcha.

Un núcleo importante que se va integrando a la red social son los laicos agrupados en la Acción Católica Peruana,<sup>121</sup> donde ya se había logrado crear un sentido de pertenencia institucional para centenares de católicos de las clases medias y que les proporcionó una conciencia más profunda de la misión social de la Iglesia (Klaiber 1996: 346). Con el Vaticano II, los sacerdotes formados bajo su influjo encontraron en las dependencias de la Acción Católica espacios propicios para la implementación de la renovación pedida por el Concilio. Además, los propios laicos se vieron interpelados con el escenario de crítica social y política de los años 1960, y se planteaban preguntas en torno a cómo responder a estos desafíos a la luz de la renovación conciliar (Peña 1995: 54).

De esta manera, la UNEC bajo la asesoría de los padres Gustavo Gutiérrez, Luis Fernando Crespo, Felipe Zegarra y Pedro de Guchteneere; la Juventud Estudiantil Católica (JEC) a cargo del padre José Rouillon; y la Juventud Obrera Católica (JOC) asesorada por el padre Carlos Álvarez Calderón, comenzaron a ser plataformas para la formación de laicos que, a la luz del Vaticano II y de la reflexión crítica de su fe cristiana, dieron testimonio de la misma a partir del compromiso con las transformaciones estructurales sociales y políticas en curso. Con el propósito de encarnar este ideal, los jóvenes, principalmente de la UNEC, la JEC y la JOC, fueron tomando contacto con zonas de las periferias urbanas o rurales con el propósito de acompañar y apoyar la formación de las denominadas “comunidades eclesiales de base”.

No obstante, el padre Carlos Castillo, quien ingresó a la JEC en 1965 para posteriormente incorporarse a la UNEC en 1968, expresa cómo los compromisos de los laicos se fueron afianzando a partir de las conexiones entre sus sacerdotes asesores, quienes

---

<sup>121</sup> La Acción Católica fue un movimiento internacional de laicos que se había expandido en Europa y América Latina. Surgió como parte de una política pontificia de Pío XI, que intentó unificar las diversas asociaciones católicas de seculares con el propósito de que la jerarquía eclesiástica pudiese tener un mayor control sobre ellas y para fortalecer la presencia pública de la Iglesia a través de laicos formados y comprometidos que pudieran defender al catolicismo frente a las amenazas de la secularización (Bidegain 1985). Contó con espacios especializados para hombres y mujeres, jóvenes universitarios y estudiantes escolares, obreros y empleados. En el Perú fue creada en 1935 bajo el auspicio de los obispos.

eran integrantes de ONIS, con los sacerdotes misioneros a cargo de las parroquias de barriada:

Nosotros como UNEC el año 70, habíamos tenido varios encuentros para reflexionar acerca del sentido creyente del compromiso social y, especialmente, el compromiso con los pobres. Yo había participado en un grupo con Felipe Zegarra con personas que, a través del método Zavala de inserción en medio del pueblo de personas de clase media, querían conocer alguna realidad. Nos fuimos a Canto Chico. Luego cambiamos a Independencia con Noel Kerings. Otros se fueron al Montón, a barrios populares distintos. Pero la parte de reflexión teológica en comunidad la teníamos dentro de la UNEC.<sup>122</sup>

De la misma manera, el testimonio pone particular importancia en que la búsqueda por encontrar un cierto compromiso político y social fuera, de cierto modo, expresión auténtica de una identidad cristiana madurada a partir de la experiencia de contacto con los pobres y de su reflexión teológica. Era una praxis política que buscaba discernirse y fundamentarse a partir de la identidad de creyente.

En esta línea, los jóvenes de la UNEC fueron uno de los grupos con los cuales el padre Gustavo Gutiérrez, para entonces asesor nacional del movimiento, discutió y enriqueció sus primeros borradores de una reflexión teológica adecuada para la realidad latinoamericana y de preocupación por la liberación de los pobres desde una óptica cristiana.<sup>123</sup> Se trató de un movimiento recíproco: sacerdotes interesados en estimular una renovación en la formación laical; y laicos, principalmente jóvenes, interpelados por su experiencia de fe en relación con las situaciones del contexto político y socioeconómico. Ambos factores llevaron a configurar una generación de jóvenes que dieron sentido a su experiencia cristiana con el marco interpretativo de la TL y se comprometieron en la causa de la liberación de los pobres a través de la crítica a las estructuras que perpetuaban la desigualdad. El compromiso era concreto y radical, principalmente caracterizado por la inserción de estos estudiantes en zonas populares en las que se decidían a residir y a trabajar junto con los pobres.

En líneas generales, cuando en 1971, el padre Gustavo Gutiérrez publicó su libro *Teología de la Liberación*, lo que en realidad estaba compartiendo era el fruto de una larga experiencia pastoral que se había ido gestando luego del Concilio y que los obispos latinoamericanos habían legitimado con las conclusiones de la asamblea de Medellín en 1968. La formalización de la TL en una producción escrita tenía el objetivo de orientar este

---

<sup>122</sup> Entrevista con el padre Carlos Castillo, 06 de enero de 2015.

<sup>123</sup> Entrevista con el padre Carlos Castillo, ex dirigente nacional de UNEC, 06 de enero de 2015.



proceso de renovación de sacerdotes y laicos del cual se ha dado cuenta. Pero, a la vez, se trataba de una construcción colectiva, fruto de una reflexión teológica a la luz de la práctica social y pastoral, y que se había nutrido de las experiencias de estos diversos actores. El libro venía a consagrar una corriente teológica y pastoral que iba expandiéndose a través de una *red social* que agrupaba a varios sacerdotes, religiosos y laicos (as) en diversas diócesis del Perú.

Con todo, la paulatina expansión de los simpatizantes de esta corriente teológica requería de alguna forma de articulación que permitiera seguir consolidando y promoviendo este modelo renovado de Iglesia en el Perú. Como han señalado varios investigadores, la difusión de la TL en América Latina sacó provecho de los recursos institucionales y financieros que ofrecía una institución global como la Iglesia Católica (Tahar 2007: 427-456, Corten 2004: 294-315, Sauvage 2004: 316-337, Matas 2004: 338-349, Fitzpatrick-Behrens 2012, Peña 1995: 99-104, De Giuseppe 2013). La participación de obispos y sacerdotes peruanos en el Concilio y, sobre todo, en la reunión del Celam en Medellín, los había conectado con otros actores en la misma línea y en contextos diversos. Sobre esta base se formó una red transnacional de teólogos y de organizaciones católicas en línea con la renovación, que les permitió intercambiar comunicaciones, experiencias y documentos, o incluso generar mecanismos de solidaridad y presión pública para apoyarse mutuamente.<sup>124</sup>

Caso emblemático es el del secretariado latinoamericano del MIEC-JECI, con sede en Montevideo, que, a partir del acontecimiento de Medellín, hizo esfuerzos por integrar las experiencias de los movimientos universitarios católicos en una reflexión teológica. Para ello, articuló reuniones transnacionales con la presencia de militantes y de los asesores de los

---

<sup>124</sup> El centro de documentación del IBC conserva documentos del padre Gustavo Gutiérrez que permiten visibilizar las redes transnacionales y sus contactos con otros teólogos y asociaciones católicas de América Latina y el mundo. En particular, ubiqué una carta en que se comunica con César Aguiar, sociólogo uruguayo, quien además de comentarle los avances de la revista católica latinoamericana *Víspera*, en la cual está involucrado como parte de sus vínculos con el secretariado regional de MIEC-JECI, le solicita interceda con los obispos peruanos para que respalden a la Iglesia del Paraguay que se ha enfrentado a la dictadura de Alfredo Stroessner y es sujeto de represión: “La gente que está dando la línea en Asunción entiende que sería muy importante, para mantener la unidad y la opción asumida por los obispos, que los Episcopados de otros países manifiesten su interés y adhesión a los obispos paraguayos. Concretamente, entienden que sería muy útil que en la próxima reunión del Celam en San Pablo, otros episcopados latinoamericanos propusieran un apoyo colectivo o algo así a los paraguayos. Creo que Ud. tiene fácil acceso al Cardenal y a los obispos peruanos en general. Con Lucho nos decíamos que Ud. sería la persona indicada para plantear este asunto y ver qué se puede hacer”. IBC, Documentos de Gustavo Gutiérrez, “Carta de César Aguiar al padre Gustavo Gutiérrez, 11 de noviembre de 1969”.

movimientos estudiantiles católicos.<sup>125</sup> Además, a través de su Servicio de Documentación, publicó y circuló materiales elaborados por estos actores acerca de sus experiencias pastorales, su reflexión teológica o sus análisis de las transformaciones políticas, socioeconómicas, culturales y eclesiales de la región. Teólogos como Gustavo Gutiérrez, Lucio Gera (Argentina), Hugo Assman (Brasil) y Ronaldo Muñoz (Chile) circularon sus primeros borradores de sus tratados teológicos en esta dependencia (Bidegain 1985: 19).

La situación del Perú se benefició de la red transnacional, pero asimismo articuló sus propios soportes institucionales de cara a apoyar la tarea de las diversas comunidades cristianas que se iban formando en diversas partes del país. En esta tarea fue clave contar con el apoyo de un número significativo de obispos peruanos, quienes fueron receptivos e, incluso, simpatizantes con la propuesta “liberacionista” (ver cuadro n° 3). Este elemento dio legitimidad al incipiente movimiento, lo que se tradujo en licencias para poder implementar estas propuestas de renovación teológica y pastoral, así como apoyos económicos para poder llevar a cabo dichos proyectos.

---

<sup>125</sup> Entre los asesores que acompañaron este proceso de intercambio regional aparecen Gustavo Gutiérrez, Gilberto Jimenez (Paraguay), Luis de Sena y Henrique Pereira Nieto (Brasil), Buenaventura Pelegri y Camilo Torres (Colombia), Pablo Fontaine (Chile), Pablo Dabezies y Juan Luis Segundo (Uruguay) (Bidegain 1985: 19).

**Cuadro N° 3**  
**Relación de obispos simpatizantes de la TL en la década de 1970**

Obispo	Jurisdicción eclesiástica	Periodo de gobierno episcopal	Nacionalidad
Luis Bambarén Gastelumendi S.J.	Auxiliar de Lima Chimbote	1968-1978 1978-2003	Peruano
José Dammert Bellido	Auxiliar de Lima Cajamarca	1958-1962 1962-1992	Peruano
Germán Schmitz M.S.C.	Auxiliar de Lima	1970-1990	Alemán
Lorenzo León Alvarado O.M.	Huacho	1967-2003	Peruano
Augusto Beuzeville Ferro	Auxiliar de Lima	1973-1990	Peruano
Luis Vallejos Santoni	El Callao Cuzco	1971-1975 1975-1982	Peruano
Jesús Calderón Barrueto O.P.	Ica Puno	1969-1972 1972-1998	Peruano
Guido Breña López O.P.	Ica	1973-2007	Peruano
James Burke O.P.	Chimbote	1962-1978	Norteamericano
Eduardo Fedders M.M.	Juli	1963-1973	Norteamericano
Alberto Koenigsknecht M.M.	Juli	1974-1986	Norteamericano
Luciano Metzinger Greff SS.CC.	Ayaviri Secretario General del Episcopado	1964-1971	Francés
Luis Dalle Perier SS.CC.	Ayaviri	1971-1991	Francés
Albano Quinn Wilson	Sicuani	1971-1998	Canadiense

Fuente: Fitzpatrick 2012: 240-243; <http://www.catholic-hierarchy.org/>

Elaboración propia

Otras dos instituciones claves para comprender la maduración del proyecto “liberacionista” peruano fueron el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), creado en 1970, y el Instituto Bartolomé de las Casas (IBC), en 1974. Ambos fueron fundados por el padre Gustavo Gutiérrez de cara a ser soportes institucionales. En el caso del CEP, su misión estaba en la edición y publicación de libros y materiales para la formación de agentes eclesiales y otros actores involucrados en organizaciones populares, además de sistematizar experiencias pastorales que alimentaban el camino de las comunidades cristianas y la tarea de evangelización. Por su parte, el IBC, que surge de la antigua área de estudios del CEP, es destinado a abocarse a la investigación en temas ligados a los principales problemas del país, a tender puentes con las organizaciones sociales y a la gestación de iniciativas de formación de líderes eclesiales populares.

De acuerdo con Milagros Peña, el padre Gustavo Gutiérrez fue una figura clave para integrar estos distintos actores y espacios en una *red social* que contribuyese a potenciar el proceso de renovación de la Iglesia peruana. Debido a su reconocimiento internacional como teólogo, pero sobre todo a su influencia en organizaciones

representativas como ONIS y la UNEC, y su ligazón con la PUCP, el CEP y el IBC, operó como un ícono cohesionador. Gutiérrez fue la pieza que permitió articular este entramado de grupos e individuos en una misma *red social* a partir de la creación de un espacio organizacional para que ellos pudieran intercambiar ideas, difundir información y compartir recursos en su interés común por los pobres (Peña 1995: 101). Pero esto no hubiera sido posible sin los factores del contexto sociopolítico y eclesial, el escenario de radicalización de centenares de actores eclesiales, el apoyo de determinados obispos, entre ellos el cardenal Landázuri, y los recursos de la institucionalidad católica. Contexto, redes sociales y soportes institucionales fueron los que configuraron y articularon un proyecto eclesial asociado a la TL en el Perú.

## 2.2 Los inicios del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” (1971-1978)

Un factor determinante del afianzamiento y maduración de la *red social* en torno al proyecto eclesial “liberacionista” fue la convocatoria y realización de encuentros nacionales. Las reuniones de ONIS suscitaron la conciencia acerca de la necesidad de generar espacios de formación, en primer lugar, para los agentes pastorales necesitados de elementos para comprender y evaluar la realidad social y la práctica pastoral en transformación a la luz de la reflexión teológica; y, en segundo lugar, para la formación de los laicos y las laicas de las comunidades cristianas de base que iban naciendo como consecuencia de la implementación de los métodos de pastoral popular, de la convivencia con los pobres y de las tareas de la “evangelización liberadora”.

En línea con la primera preocupación, el Departamento de Teología de la PUCP organizó, en 1970, un ciclo de conferencias en la casona Riva-Agüero para reflexionar sobre la pobreza desde la perspectiva de la liberación y las relaciones entre cristianismo y marxismo, temas que ya venían orientando la reflexión de los grupos universitarios y de ciertos sectores del clero.<sup>126</sup> Aunque no he podido documentar este acontecimiento, en el recuerdo de los organizadores, participaron, además de teólogos, científicos sociales como

---

<sup>126</sup> Entrevista con el padre Gustavo Gutiérrez, 08 de abril de 2015; entrevista con el padre Felipe Zegarra Russo, 23 de enero de 2015.

Julio Cotler y Fernando Fuenzalida. En el recuerdo del padre Luis Fernando Crespo, “hubo una oferta, hubo una acogida grande y entonces se sintió la necesidad de responder a eso con una iniciativa orgánica”.<sup>127</sup>

Por otra parte, un grupo de sacerdotes y laicos, alentados por CEAS, organizaron, en abril de 1971, un encuentro nacional de cristianos cuyo tema de reflexión fue “Iglesia Solidaria en un mundo de injusticia”, cuyo objetivo era tender puentes de comunicación entre las diversas comunidades cristianas del país (Peña 1995: 74).<sup>128</sup> Dicha reunión derivó en la formación de un movimiento integrador de las diversas comunidades y asociaciones laicales bajo la denominación de Fe y Acción Solidaria (FAS), cuya organización recayó en comités regionales y en un secretariado nacional. Adicionalmente, el CEP, con el financiamiento de los padres Maryknoll, empezó la edición del boletín de noticias *Páginas para una acción solidaria*, cuyo objetivo era ser un medio de comunicación entre las diversas comunidades y movimientos agrupados en FAS, pero a la vez un instrumento que permitiese la reflexión acerca de los acontecimientos en curso.<sup>129</sup> Más allá de esto, para Carmen Lora, la articulación de las distintas comunidades y organizaciones de laicos requería, además de una vía de comunicación, un “correlato de formación teológica”.<sup>130</sup>

Estos dos antecedentes permiten entender que el desarrollo de grupos cristianos en línea con el compromiso por los pobres planteaba una demanda de formación teológica. Por ello, a partir del marco institucional y académico que ofrecía la PUCP con su Departamento de Teología, los docentes decidieron crear un curso de teología adaptado a las demandas del “proceso de liberación” en marcha y las inquietudes de los actores eclesiales involucrados, en especial de los laicos y las laicas. En febrero de 1971, bajo la denominación de “cursos de verano” y más adelante de “Jornadas de Reflexión Teológica”, los profesores del DT dieron inicio a un ensayo. Para ello, este espacio “siguiendo el impulso dado por el hecho y los textos de Medellín y de la asamblea del episcopado

---

<sup>127</sup> Entrevista con el padre Luis Fernando Crespo, 21 de enero de 2015

<sup>128</sup> Entrevista con Carmen Lora, 24 de febrero de 2015

<sup>129</sup> Los editoriales y la sección “Crónica del movimiento” estaban referidos a las acciones de FAS en las distintas regiones donde estaba presente. *Páginas para una acción solidaria* puede comprenderse como un portavoz del movimiento, como lo deja a entender la publicación de pronunciamientos. Entre estos destaca uno que trascendió en la opinión pública, publicado en *Expreso* del 6 de junio de 1973, donde los coordinadores de FAS denunciaban el uso político de las organizaciones sociales de base por parte del gobierno militar y se comprometían, como cristianos, a colaborar con el desarrollo autónomo del movimiento popular (FAS 1973: 3-4).

<sup>130</sup> Entrevista con Carmen Lora, 24 de febrero de 2015.



peruano de enero de 1969” estaba llamado a insistir “en el enriquecimiento mutuo entre vida cristiana e inteligencia de la fe” (Gutiérrez 1995: 3). Era, entonces, una actividad de extensión universitaria que se definía como “un servicio que la Universidad brinda a la Iglesia en sus agentes pastorales (laicos, sacerdotes y religiosos)”.<sup>131</sup>

En esta línea, Adelaida Sueiro, profesora del DT e involucrada en la organización de las “Jornadas” desde sus inicios, afirma que estas “se organizaron como un espacio de reflexión teológica al servicio de las comunidades cristianas en el contexto de la recepción del Vaticano II y de Medellín”.<sup>132</sup> En ese sentido, la intención no era difundir la TL o una corriente teológica definida, sino promover la formación demandada por las comunidades cristianas que entraban en un proceso de renovación eclesial. De hecho, el eje de reflexión del curso de 1971 fue “la Iglesia en la realidad latinoamericana”, que pretendía acoger las preocupaciones del Concilio, la reunión de Medellín (1968) y de la XXXVI asamblea de la Conferencia Episcopal Peruana (1969) por promover un diálogo entre fe y realidad social. Simultáneamente, como ha sido explicado, se hacía imprescindible espacios para suscitar reflexión teológica acerca de los desafíos de la acción de los cristianos y las cristianas en medio de las transformaciones sociales y políticas en curso en la región y en el Perú, que permitiese integrar y fundamentar el compromiso social como inherente a la identidad religiosa.

La idea inicial fue crear un curso interno de cinco días para 80 personas. Sin embargo, la demanda fue mayor a la prevista, por lo que se decidió aceptar a cerca de 300 participantes y organizar un curso de diez días que fuera de 3 de la tarde a 9 de la noche.<sup>133</sup> En primer lugar, se dieron charlas a cargo de profesores del DT y algunos ponentes invitados durante las noches, y donde participaba el total de asistentes. En segundo lugar, con el propósito de profundizar en el tema, se idearon dos dinámicas. Por un lado, se abrieron dos “seminarios” sobre temáticas específicas y complementarias a las ponencias. Por otro lado, se organizaron comisiones de trabajo con la finalidad de discutir de manera pormenorizada y participativa el tema de la exposición de la noche anterior; para ello, se

---

<sup>131</sup> Departamento de Teología (DT), Cursos de verano 1974-2000, “Informe sobre las IV Jornadas de Reflexión Teológica”, 1974.

<sup>132</sup> Entrevista a Adelaida Sueiro, 19 de junio de 2015.

<sup>133</sup> Entrevista a Adelaida Sueiro, 19 de junio de 2015.

proponía una selección de separatas tomadas de textos académicos o documentos de coyuntura.

Si bien para el momento aún no aparecía el libro *Teología de la Liberación* del padre Gustavo Gutiérrez, la estructura de este primer curso ya anticipa los ejes de esta reflexión teológica.<sup>134</sup> El primer tema, pensado para ser el hilo conductor de la reflexión, fue el papel de la teología en la vida de la Iglesia, que, en líneas generales, pretendía mostrar la pertinencia de esta actividad reflexiva en el itinerario creyente de cada cristiano y cristiana, y no solo como actividad reducida a una élite intelectual o a la jerarquía. Un segundo grupo de temas buscaba sentar algunas claves de interpretación de problemas del contexto eclesial y latinoamericano: “Evolución de la Teología desde Vaticano II y Medellín” a cargo de Gustavo Gutiérrez; “Nueva conciencia de la realidad latinoamericana” por Rolando Ames, y “el problema de la secularización” por Felipe Zagarra. Finalmente, las restantes charlas reflexionaban sobre pobreza y liberación como categorías teológicas: “Liberación y salvación” y “Escatología y política” por Gustavo Gutiérrez, “Fundamentos bíblicos de la liberación” por Felipe Zagarra, e “Iglesia y mundo político” por Ricardo Antoncich. De hecho, los temas abordados por el padre Gutiérrez en estas conferencias serían ejes vertebradores del libro que publicaría, unos meses más adelante en 1971.

Por lo dicho, en los años venideros, la TL se constituyó en la perspectiva predominante en el curso, aun cuando se buscó brindar espacios a teólogos de otras aproximaciones, como denota el primer curso donde los seminarios estuvieron a cargo de los padres José Pachón y Oscar Alzamora. De hecho, las “Jornadas” se convirtieron en un espacio central para que los cristianos movilizados por el acontecimiento conciliar y los cambios políticos en el país durante la década de 1960 profundizaran en la línea de la TL. En otras palabras, el curso acogió la TL como la formalización de un discurso teológico que había brotado de las experiencias pastorales de contacto con el mundo popular y que había ido madurando como una “construcción colectiva” fruto de los escenarios convulsionados de la década de 1960.

Por ello, el padre Luis Fernando Crespo, jefe del Departamento de Teología en 1975, en su invitación a las “VI Jornadas” afirmaba que estas serían “un intento de

---

<sup>134</sup> Adelaida Sueiro me facilitó una copia de este programa conservado en su archivo privado.

presentar las raíces y nuevos desarrollos de la perspectiva de la liberación en la historia de la Iglesia y de la tradición teológica, insistiendo en particular sobre temas de cristología”.<sup>135</sup> Por ello mismo, el padre Felipe Zegarra señala que a las primeras “Jornadas” asistió la “gente relativamente cercana”, es decir que estaban conectadas ya con las redes de ONIS y los movimientos laicales que empezaban a vincularse a la TL.<sup>136</sup> En ese sentido, venían de “distintos orígenes” y, en concreto, se incorporaron líderes populares, en la mira de que “no hay que ser la voz de los pobres, sino procurar que los pobres tengan su propia voz”.<sup>137</sup> Es decir, el curso mismo era un esfuerzo por ahondar en el compromiso social de los cristianos: hacer que los pobres sean “los gestores de su propia liberación” y tener “una participación activa por liberar al ser humano de todo lo que lo deshumaniza y le impide vivir según la voluntad del Padre” (Gutiérrez 1990: 433-434).

Considerando estos objetivos y la propia perspectiva de la TL, la reflexión crítica sobre la experiencia personal de fe, la práctica pastoral y la realidad social a la luz de la Palabra de Dios era la tarea principal del quehacer teológico. Por ello, el núcleo de profesores que asumieron la organización de las “Jornadas” (Gustavo Gutiérrez, Felipe Zegarra, Luis Fernando Crespo y Adelaida Sueiro) se trazaron el objetivo de que el curso permitiese el cultivo de este método teológico entre los diversos actores eclesiales, en particular los líderes de procedencia popular. Por eso, a partir de 1972, se continuó y profundizó la estructura de la primera experiencia: el curso tendría una duración de diez días de trabajo, donde, en un rango de 6 horas de trabajo diario, se tenían clases teóricas y discusiones en comisiones sobre “elementos presentados en las ponencias y separatas de trabajo que ayudan a profundizar en el tema y amplían la reflexión”.<sup>138</sup> Este espacio de reflexión grupal buscaba que la gente se involucrase en un ejercicio de pensar crítica y creativamente a partir de sus experiencias. Se mantuvieron los seminarios pero estos

---

<sup>135</sup> DT, Cursos de Verano 1974-2000, “Carta del padre Luis Fernando Crespo, jefe de Departamento, convocando a las VI Jornadas”, 12 de noviembre de 1975.

<sup>136</sup> Entrevista con el padre Felipe Zegarra Russo, 23 de enero de 2015.

<sup>137</sup> Entrevista con el padre Felipe Zegarra Russo, 23 de enero de 2015. Esta última idea es tomada de la TL de Gustavo Gutiérrez: “No tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios. Cuando ellos mismos «den cuenta de la esperanza» de que son portadores. Cuando ellos sean los gestores de su propia liberación” (Gutiérrez 1990: 433).

<sup>138</sup> DT, Cursos de Verano 1974-2000, “Informe de las V Jornadas de Reflexión Teológica a la Dirección Universitaria de Proyección Social”, 12 de diciembre de 1974.

pasaron a las mañanas y se destinaron a públicos especializados, usualmente con una formación teológica previa, y con demandas específicas.<sup>139</sup>

El momento de la discusión en grupos se entendió como particularmente importante, debido a que era un momento “donde compartimos nuestras experiencias de testimonio cristiano y de tarea evangelizadora, como miembros de la Iglesia, en el Perú de entonces”, pero donde se tenía la posibilidad de iluminar y ahondar sobre dichas acciones pastorales para “hacerlas cada vez más pertinentes y eficaces por medio de una reflexión sobre la Palabra de Dios” (Gutiérrez 1995: 3). Para Adelaida Sueiro, el curso partió y profundizó en el supuesto de que “la teología no era tarea solo de especialistas, sino que la reflexión teológica es responsabilidad de todo cristiano, quien debe aprender a pensar su fe”; por tanto, el espacio debía ayudar a que el participante “se apropiara de herramientas para la reflexión de su experiencia de fe, de comunidad y de Iglesia”.<sup>140</sup> Por ello, el padre Zegarra resalta que, desde sus inicios, las “Jornadas” buscaron distanciarse del formato de la “charla profesoral” e incorporar una metodología “participativa, activa y reflexiva” que, a través del “trabajo de grupo” en relación al método “ver, juzgar, actuar”, condujese a una “apropiación de lo dicho”.<sup>141</sup>

La relación de temas de los primeros años de las “Jornadas” permite ejemplificar la íntima vinculación entre este espacio de formación y la TL (ver cuadro nº 4). Como fue indicado, la primera reunión estuvo dedicada a ubicar el proceso a través del cual la Iglesia había empezado a responder al contexto de desigualdad de América Latina. A partir de estas coordenadas históricas, las siguientes “Jornadas” habían entrado a reflexionar sobre problemáticas específicas que se iban desprendiendo del complejo proceso de concientización de las comunidades cristianas en marcha: las implicancias cristianas del compromiso social, las posibilidades de evangelizar desde la religiosidad tradicional, las relaciones entre marxismo y cristianismo, o entre teología e ideología. Como señala el padre Crespo, estos temas eran una respuesta a un contexto de politización y difusión del marxismo, donde era clave reconocer que “en las comunidades la gente se planteaba ese tipo de interrogantes o cuestionamientos. La pregunta era cómo ayudarles a tener una idea clara de qué es el marxismo y de lo que no es, y distinguir entre el análisis político y social

<sup>139</sup> Entrevista a Adelaida Sueiro, 19 de junio de 2015.

<sup>140</sup> Entrevista a Adelaida Sueiro, 19 de junio de 2015.

<sup>141</sup> Entrevista con el padre Felipe Zegarra Russo, 23 de enero de 2015.

con la visión más filosófica”.<sup>142</sup> Es decir, las “Jornadas” debían servir para ubicar a los actores eclesiales y ofrecerles elementos para reflexionar su práctica, considerando el contexto social, pero principalmente el mensaje cristiano.

**Cuadro N° 4**

**Temas de las “Jornadas de Reflexión Teológica” en sus inicios (1971-1977)**

Año	Tema
1971	La Iglesia en la realidad latinoamericana
1972	Compromiso liberador y religiosidad tradicional
1973	Marxismo y Cristianismo
1974	Fe, teología e ideología
1975	La revelación de Dios en la historia
1976	El anuncio de la liberación en Jesucristo
1977	A. Dialéctica de la historia y palabra de Dios
	B. La perspectiva del pobre en la Teología
	C. Comunidades de base, fiestas religiosas y fe política

Fuente: DT, Materiales de las “Jornadas de Reflexión Teológica (programas y esquemas)

En esta línea, cada nuevo tema se entendía como parte de un proceso continuo de reflexión de parte de los organizadores, donde interesaba estar “en diálogo con la realidad que vivía la gente sin necesidad de caer en solo un análisis de coyuntura”.<sup>143</sup> Con todo, la centralidad estaba en la reflexión teológica y en que las “Jornadas” fuesen un espacio que permitiese profundizar en ella desde la mirada de la TL. Por ello, los nuevos temas se formulaban en clave de un lenguaje explícitamente teológico, y las exposiciones abordaban temas sobre estudios histórico-críticos de textos de la Biblia, Cristología, balances de las conclusiones del documento Medellín y los desarrollos de la TL en otros contextos latinoamericanos e internacionales.<sup>144</sup>

Debe resaltarse, también, que los organizadores ponían mucho empeño en recoger las expectativas de los asistentes y elegir el tema para la siguiente “Jornada”. Claro signo de la actitud de una “cultura de evaluación” era que los participantes, al concluir el curso,

<sup>142</sup> Entrevista con el padre Luis Fernando Crespo, 25 de febrero de 2015.

<sup>143</sup> Entrevista con el padre Luis Fernando Crespo, 25 de febrero de 2015.

<sup>144</sup> Para una descripción detallada de las conferencias y de los expositores ver el anexo 2 con los programas de las “Jornadas de Reflexión Teológica”.



debían llenar una ficha con sus impresiones y recomendaciones, la cual ofrecía insumos para una reflexión interna de parte de los organizadores.<sup>145</sup> De la misma manera, en los procesos de convocatoria a los asistentes, se buscaba recoger estas expectativas. En carta enviada por el jefe del Departamento, se extendía la invitación al quinto curso y se presentaba el eje de reflexión manifestando el interés de “recibir su respuesta, sus sugerencias, sus impresiones, sus deseos”.<sup>146</sup> En el mismo sentido, Adelaida Sueiro indica que esta información era empleada para la evaluación y la preparación del curso siguiente por parte del equipo responsable. Paulatinamente, se fueron generando espacios con los coordinadores de comisiones, además de instrumentos para afinar la evaluación por escrito.<sup>147</sup>

Un elemento distintivo de la propuesta de las “Jornadas” fue el cultivo de una *conciencia eclesial* aun reconociendo que la perspectiva de la TL resultaba controversial con otros modelos de Iglesia. De hecho, desde los orígenes mismos de la corriente “liberacionista” aparece la preocupación por no plantearse como una “Iglesia paralela”, sino identificarse como una tendencia intraeclesial que promovía una renovación institucional en línea con el Vaticano II y Medellín, que estaba, eso sí, llamada a generalizarse. Desde su perspectiva, la “Iglesia peruana en su conjunto” debía orientarse hacia una práctica de “solidaridad con las clases explotadas”, reconociendo “el carácter conflictivo de la realidad social” y que “el amor cristiano no consiste en hacer invocaciones a la unión en una sociedad de opresores y oprimidos, sino en abolir las estructuras sociales que producen la opresión” (FAS 1973: 3-4). Pero este diálogo entre fe y compromiso público era se hacía desde categorías cristianas y teológicas.

Es decir, los cristianos en la opción “liberacionista” debían hacer todos los esfuerzos posibles por persuadir a quienes no habían entrado de hacerlo. Por ello, monseñor Hugo Garaycoa recuerda que las sesiones de presbiterio de la arquidiócesis de Lima eran particularmente “difíciles”, debido a que se generaban tensiones en torno a que la Iglesia

---

<sup>145</sup> “Como en otros años, se ha pedido a los participantes sus impresiones del curso a través de un cuestionario elaborado por el Departamento. Consideramos estas opiniones como un elemento importante en la evaluación del trabajo. Una primera lectura de estas encuestas, refleja una aceptación y aprovechamiento grande de parte de los participantes”. DT, Cursos de verano 1974-2000, “Informe de las VI Jornadas de Reflexión Teológica a la Dirección de Programas Académicos de Perfeccionamiento”, 5 de marzo de 1976.

<sup>146</sup> DT, Cursos de verano 1974-2000, “Carta del padre Luis Fernando Crespo, jefe de departamento, convocando al curso”, 1 de octubre de 1974.

<sup>147</sup> Entrevista a Adelaida Sueiro, 19 de junio de 2015.

debía dedicarse con mayor prioridad a las zonas populares: “¿Por qué están ustedes en las parroquias de Miraflores? Ustedes deberían estar en las parroquias abandonadas de los Pueblos Jóvenes. Salió un enfrentar las parroquias de Pueblos Jóvenes con las parroquias que no eran de Pueblos Jóvenes. Los sacerdotes [que no simpatizaban con la TL] se sentían atacados”.<sup>148</sup> En otras palabras, la insistencia por extender la opción liberadora como pauta de la Iglesia peruana en su conjunto generaba la sensación, en quienes estaban distantes a ella, de una polarización.

Sin embargo, la situación era más compleja. En un contexto proclive a la radicalización eclesial, lo que un sector del clero menos sensible a las transformaciones políticas entendían solo como polarización y ruptura, era un conflicto intraeclesial en un escenario de pluralidad abierto por el Vaticano II y Medellín. Los cristianos y las cristianas “liberacionistas” estaban en una lucha por defender y legitimar un modelo de Iglesia que entendían más fiel al Evangelio. En clara sintonía con estos esfuerzos, las “Jornadas” buscaron explicitar y reafirmar la pertenencia a la Iglesia, aunque atravesada por contradicciones, a través de sus contenidos teológicos y en el cultivo de una cultura eclesial.

Por tal razón, el padre Crespo reconocía que

Nuestra teología surge en continuidad y ruptura con la tradición teológica y vital anterior, situación que se presta a la polémica y a críticas muchas veces fruto de la incomprensión creada por una situación inédita en la vida de la Iglesia, y que tratamos de asumir en el plano de la praxis y la reflexión.<sup>149</sup>

El curso tenía el propósito de ofrecer elementos para pensar estos conflictos y buscar estrategias para canalizarnos sin promover rupturas.

Pero para el padre vicentino José Antonio Ubillús, profesor del Departamento, esto iba en línea de prevenir que algunos asistentes a las “Jornadas” “solo se quedaban con la cuestión de los pobres y la militancia” y perdían la perspectiva de que el objetivo era fundamentar una “vuelta a Cristo y al Evangelio” y, por tanto, una “experiencia espiritual”.<sup>150</sup> No interesaba una “mentalización” o una transmisión ideológica, sino generar un espacio pastoral, de reflexión crítica de la fe y de afianzamiento de la identidad cristiana empataada con el compromiso evangelizador y político con los pobres. Por ello, se hizo

<sup>148</sup> Entrevista con monseñor Hugo Garaycoa Hawkins, 10 de diciembre de 2013.

<sup>149</sup> DT, Cursos de Verano 1974-2000, “Carta del padre Luis Fernando Crespo, jefe de Departamento, convocando a las VI Jornadas”, 12 de noviembre de 1975.

<sup>150</sup> Entrevista al padre José Antonio Ubillús C.M., 16 de enero de 2015.

hábito que cada “Jornada” concluyese con una celebración eucarística en claro signo de que era una “experiencia eclesial”.<sup>151</sup>

Por otra parte, el marco institucional universitario respaldó la organización de las “Jornadas”, porque lo entendió como un servicio de la PUCP a la Iglesia peruana. Como bien señalaba el padre jesuita Ricardo Antoncich, la misión del Departamento de Teología era de “carácter eminentemente pastoral”, porque además de las tareas de capellanes universitarios y promotores de un diálogo entre fe y ciencia, estaban llamados a atender las solicitudes de los obispos respecto a las necesidades de formación teológica para sus sacerdotes y el laicado.<sup>152</sup> Las “Jornadas” eran una actividad de extensión universitaria que se entendía como parte de este servicio y que, incluso, era incorporado en los reportes a Adveniat como un evento destacado.<sup>153</sup>

El mismo rector Felipe Mac Gregor manifestó un profundo interés en las “Jornadas” en sintonía con su convicción de que la teología era uno de los pilares de la propuesta de una universidad católica moderna. En un informe enviado a Adveniat afirmaba que “los cursos de verano son un servicio que la Universidad presta a nivel nacional. Está dedicado a quienes están trabajando en los diferentes campos de la Pastoral de la Iglesia Peruana”.<sup>154</sup> Como signo de esto participó de las inauguraciones de los cursos, al menos por lo que se ha podido documentar, en 1976 y 1977.<sup>155</sup> En su discurso en la “VII Jornada” refirió que esta actividad estaba íntimamente ligada con la misión de la PUCP:

era un servicio eclesial que como Universidad Católica nos corresponde y está profundamente vinculado a nuestro mismo ser de Universidad Católica: porque somos Universidad debemos dar, por ejemplo, cursos de Ingeniería de Sistemas o de

---

<sup>151</sup> “El último día, viernes 27 se clausuró el curso con una celebración eucarística presidida por el P. José Luis González, profesor del Departamento”. DT, Cursos de Verano 1974-2000, “Informe de las VI Jornadas de Reflexión Teológica a la Dirección de Programas Académicos de Perfeccionamiento”, 5 de marzo de 1976.

<sup>152</sup> AU, Rectorado, Caja 1084. Departamento de Teología. Donativo Adveniat. 128.8.1, “Carta del padre Ricardo Antoncich S.J., jefe del Departamento, a monseñor Emilio Stehle, director de Adveniat”. 17 de enero de 1974.

<sup>153</sup> AU, Rectorado, Caja 1084. Departamento de Teología. Donativo Adveniat. 128.8.1, “Carta del padre Felipe Mac Gregor S.J., rector de la PUCP, a monseñor Emilio Stehle, director de Adveniat”. 27 de diciembre de 1972; “Carta del padre Ricardo Antoncich S.J., jefe del Departamento, a monseñor Emilio Stehle, director de Adveniat”. 17 de enero de 1974.

<sup>154</sup> AU, Rectorado, Caja 1084. Departamento de Teología. Donativo Adveniat. 128.8.1, “Carta del padre Felipe Mac Gregor S.J., rector de la PUCP, a monseñor Emilio Stehle, director de Adveniat”. 27 de diciembre de 1972.

<sup>155</sup> DT, Cursos de verano 1974-2000, “Informe de las VI Jornadas de Reflexión Teológica a la Dirección de Programas Académicos de Perfeccionamiento”, 5 de marzo de 196; “Carta del jefe de departamento al Dr. José Tola, director de los Programas Académicos de Perfeccionamiento”, 30 de marzo de 1977;

Actualización de Matemáticas para Maestros, pero como Universidad Católica la parte más importante de nuestra tarea es este servicio en la Teología.<sup>156</sup>

A modo de balance, el Departamento de Teología se convirtió en uno de los espacios de reflexión de la red “liberacionista” que, adicionalmente, permitió generar y desarrollar un discurso teológico y una propuesta de formación para laicos relevante tanto a nivel intrauniversitario como para los diversos actores eclesiales. Los principales ejes de reflexión de los docentes de este cuerpo académico fueron el diálogo entre fe y pensamiento contemporáneo, la reflexión bíblica a la luz del contexto social, eclesial y político, así como la Doctrina Social de la Iglesia en la perspectiva de la “opción preferencial por los pobres”.<sup>157</sup> La más clara manifestación de su objetivo institucional fue la realización de las “Jornadas de Reflexión Teológica”, que se constituyó en una tribuna para los teólogos de la PUCP y una oportunidad de entrar en contacto con las realidades pastorales de todo el país.

No obstante, debe resaltarse que las “Jornadas” fueron más que un curso de extensión universitaria, pues su objetivo principal no apuntaba únicamente a una transmisión de saberes, sino a brindar un espacio para revisar la acción pastoral a la luz de la tradición cristiana y del contexto político y eclesial, intercambiar experiencias pastorales y, sobre todo, mostrar que la reflexión teológica era tarea de todos los cristianos y no solo de un grupo de especialistas. En concordancia con la perspectiva de la TL y el proceso de renovación eclesial en el que diversas comunidades cristianas se sentían involucradas, el “curso de verano” se constituyó en un soporte institucional de estas dinámicas.

Por tal razón, además de su papel formativo, las “Jornadas” colaboraron en la tarea de crear y afianzar la *red social* asociada al proyecto eclesial “liberacionista” al permitir el encuentro de públicos tan diversos como los sacerdotes ONIS, la UNEC y los otros movimientos laicales, y la gente de comunidades cristianas de base. Por tal razón, en las siguientes páginas, me dedico a dar cuenta del entramado de vínculos en torno a las “Jornadas”, en tanto constituye una vitrina para visibilizar la “estructura de red” de este proyecto eclesial.

---

<sup>156</sup> DT, Cursos de verano 1974-2000, “Discurso del rector PUCP en la inauguración de las VII Jornadas de Reflexión Teológica”, febrero de 1977.

<sup>157</sup> Los programas de las “Jornadas de Reflexión Teológica” revelan que estos intereses académicos fueron los ejes de articulación del quehacer intelectual de los profesores del Departamento (ver anexo 2).

Como ya señalaba Felipe Zegarra, de los primeros cursos participó “gente cercana”. Es decir, la convocatoria se fue realizando a partir de las redes y los contactos iniciales con los que se disponía. Por tal razón, fueron los vínculos con ONIS, FAS y la Conferencia de Religiosos del Perú (Confer) las piezas claves para difundir y convocar a la actividad, pues los profesores del Departamento estaban conectados con los líderes e integrantes de estas organizaciones católicas. Desde el recuerdo de Jorge Álvarez Calderón, “tuvimos la suerte de tener a ONIS y a FAS, dos instancias nacionales que nos unen a todos y que traen a toda su gente. Ya después la Confer comenzó a traer a su gente”.<sup>158</sup> En sus palabras, “el curso era la escuela de formación de FAS, la gran corriente de Iglesia” y un espacio de interacción con las otras dos grandes redes de sacerdotes y religiosos.<sup>159</sup> A partir de este núcleo inicial, como señala Amparo Huamán, se fue armando y ampliando una base de datos de las parroquias, comunidades, movimientos y organizaciones católicas que manifestaban interés por las “Jornadas” y se les invitaba anualmente.<sup>160</sup>

La confluencia de tan diversos actores en Lima durante el “curso de verano” era un escenario propicio para el encuentro de diversas organizaciones o movimientos con alcance nacional. Como refiere Carmen Lora, el momento de las “Jornadas” se aprovechaba para sostener relaciones con los agentes de FAS, para lo cual “se hacía una reunión nacional luego del curso para ver cómo estaban los laicos, qué tipo de trabajos estaban asumiendo, qué necesidades tenían de materiales”.<sup>161</sup> De la misma manera, el padre Andrés Gallego, asesor de JEC y UNEC en el sur andino, refiere que se procuraba que las reuniones nacionales coincidieran con la organización del “curso de verano”, como una forma de facilitar un espacio de formación común.<sup>162</sup> El testimonio del padre Álvarez Calderón ilustra claramente no solo la confluencia de actores en este escenario, sino las posibilidades para sacar provecho de ello para la coordinación pastoral y el fortalecimiento de vínculos eclesiales:

Era muy interesante los provincianos que venían y se alojaban. Muchas veces gentes de distintas partes del país se alojaban en un mismo sitio y pasaban 15 días ahí. [...] Toda esa experiencia era muy rica. A mí me servía mucho porque yo iba a algunas charlas que me interesaban, a las otras no iba, porque aprovechaba para hablar con gente de provincias. Me

<sup>158</sup> Entrevista con el padre Jorge Álvarez Calderón, 17 de marzo de 2015.

<sup>159</sup> Entrevista con el padre Jorge Álvarez Calderón, 17 de marzo de 2015

<sup>160</sup> Entrevista con Amparo Huamán, 06 de enero de 2015

<sup>161</sup> Entrevista con Carmen Lora, 24 de febrero de 2015.

<sup>162</sup> Entrevista al padre Andrés Gallego, 05 de enero de 2015.



pasaba las dos horas paseando en el patio hablando con la gente. Los primeros años [de las Jornadas] yo era dirigente de ONIS y tenía a los curas ahí. Entonces me enteraba qué estaba pasando en Puno, Cajamarca, Pucallpa, es decir en varias partes del país... Ellos muchas veces necesitaban hablar con alguien. También me encontraba con religiosas y laicos de provincias, algunos dirigentes. Como yo era asesor del MTC y tenía que ver mucho con la Confer, ahí me encontraba con gente que solo veía una vez al año. Se reían de mí porque yo he hecho kilómetros caminando.<sup>163</sup>

Particularmente, las Jornadas, al ser un espacio sostenido en el tiempo y con una convocatoria en ascenso, permitieron que los participantes, provenientes de diversas regiones del país, pudieran reconocerse como parte de una corriente intraeclesial que trascendía sus parroquias o movimientos locales. Era, también, una oportunidad para afianzar vínculos, una identidad común y una mística a partir del intercambio cotidiano, el aprendizaje de métodos y de recursos, y la participación en rituales como las discusiones en grupos de trabajo o la Eucaristía de cierre. El recuento de algunas experiencias de los participantes de las primeras “Jornadas” pueden ayudar a graficar estos aprendizajes.

Desde una perspectiva laical, es interesante el relato de Carlos Castillo, dirigente de UNEC en los primeros años de la década de 1970. Para entonces el Departamento de Teología y la UNEC estaban ligados entre sí, pues sus asesores se desempeñaban en ambos espacios. Por ello, varios “unecos” fueron convocados para ayudar en la organización de los incipientes “cursos de verano”, en particular, en la coordinación de los grupos de reflexión. Su preparación previa en las células de UNEC era percibida por los organizadores como un apoyo para “encauzar” los trabajos, pues muchas personas de orígenes populares recién estaban aprendiendo a tener un acercamiento a los textos bíblicos y a elaborar reflexiones propias acerca de su experiencia de fe. Para Castillo, fue la oportunidad de entrar en contacto con “una generación amplia de agentes pastorales populares en donde hay universitarios, hay curas y hay sectores jóvenes que van a ir madurando”. El conocerse, gracias al espacio de las “Jornadas”, contribuyó a que reconocieran que, siendo tan diversos, todos compartían una experiencia común de aprender a crecer y a pensar su fe, y que les permitía “ser amigos y aprender de los otros”.<sup>164</sup>

Como universitario la experiencia de participar de las comisiones fue un aprendizaje rico, pues empalmaba con las experiencias de trabajo con sectores populares de una

<sup>163</sup> Entrevista con el padre Jorge Álvarez Calderón, 17 de marzo de 2015.

<sup>164</sup> Entrevista con el padre Carlos Castillo, 06 de enero de 2015.

generación de jóvenes cristianos que encontró en las “Jornadas” otro medio para una relación directa y de acercamiento horizontal con personas de parroquias populares que “venían de las zonas más insospechadas”. En concreto, esta interacción, no exenta de dificultades por las distancias culturales y sociales, fue oportunidad para ratificar y profundizar en el compromiso cristiano, en la medida en que se aprendía a “cómo reflexionar con la gente”, “a darle la palabra al pobre, escucharlo y dejar que el pobre nos enseñe”.<sup>165</sup> En otras palabras, era una plataforma de aprendizaje que acercaba a la realidad, generaba una sensibilidad social y un lenguaje que redundaba en un saber relacionarse positivamente con los otros, en especial, con los de origen más popular.

En el caso de Pablo Espinoza, laico que se integra a una comunidad de formación juvenil de los Sagrados Corazones en 1972, empieza a asistir a las “Jornadas” por invitación directa de sus animadores los sacerdotes Héctor de Cárdenas, José Luis González Martínez y Gastón Garatea. El padre González era profesor del Departamento de Teología y, por ello mismo, su comunidad había recibido charlas de parte de los padres Gustavo Gutiérrez y Hugo Echegaray, y estaba conectada a la red en torno al “curso de verano”. A Pablo le quedaba claro que los religiosos de los Sagrados Corazones los motivaban a integrarse a la corriente de pensamiento alrededor de la TL y las “Jornadas” “nos permitían visualizar o identificar a ese movimiento mayor que implicaba vínculos más allá de las fronteras de nuestra comunidad y nuestro medio con la Iglesia peruana”.<sup>166</sup> Se sentía partícipe de un “acontecimiento de Iglesia” con el cual se identificaba y donde se enriquecía con “los espacios de reflexión compartiendo lo que hacíamos. Y nos interesaba mucho la experiencia que compartían otros creyentes y militantes de comunidades y parroquias que venían de otras regiones del Perú”.<sup>167</sup> Nuevamente, el contacto con la pluralidad era un aprendizaje y una profundización de la propia identidad como cristiano “liberacionista”.

En el plano de los religiosos, la Confer representó una plataforma de articulación de distintas órdenes y congregaciones religiosas que habían entrado en un proceso de renovación posconciliar. Uno de los elementos claves fue la existencia de espacios de formación común para los y las jóvenes que se iniciaban en la vida religiosa. Como

---

<sup>165</sup> Entrevista con el padre Carlos Castillo, 06 de enero de 2015.

<sup>166</sup> Entrevista con Pablo Espinoza, 23 de febrero de 2015.

<sup>167</sup> Entrevista con Pablo Espinoza, 23 de febrero de 2015

recuerda Gloria Medina, religiosa mercedaria misionera, su paso por este lugar, hacia 1975, marcó su etapa de “juniora” o estudiante, ya que le permitió entablar amistad con personas de otras familias religiosas. Estas relaciones la llevaron a entrar en contacto con los cambios intraeclesiales surgidos a partir del Concilio, de los cuales no se discutía significativamente en su propia congregación. Paulatinamente, se va interesando más por “estar en línea con la renovación o el *aggiornamento*” y reformulando su propia identidad y sensibilidad religiosa a partir de la profundización en el tema.

Desde la perspectiva de la hermana Gloria Medina, “el compartir [en la Confer] con gente diversa y creyente nos llevó a algunas compañeras [mercedarias] y a mí a querer vivir esta forma de la Iglesia de los pobres”. En este trayecto, son importantes las relaciones tejidas con personas de otras congregaciones donde existía un mayor consenso a favor de la renovación conciliar y la TL. En el caso de la hermana Medina, sus compañeros dominicos de la Confer, “nos prestaban lecturas... por ellos conocimos la revista *Páginas* y sobre todo los cursos de Teología”.<sup>168</sup> El entusiasmo lleva a que, junto con un grupo de otras cuatro mercedarias en formación, decidan asistir a las “Jornadas”. Como no iban a conseguir la autorización ni el apoyo económico de sus superiores para poder asistir, deciden acudir a escondidas y conversar con los organizadores para que les permitan el ingreso.<sup>169</sup>

La asistencia a las “Jornadas” durante los años 1970 le llevó a comprender “la importancia de las lecturas de autores como [José María] Arguedas o Juan Gonzalo Rosé” y a adquirir una visión más amplia de la realidad que le brindaba recursos para enfrentar los desafíos pastorales y las relaciones con actores extraeclesiales. De la misma manera, Gloria destaca que en las conferencias y las comisiones encontró un lenguaje para hablar de “un Dios cercano a su pueblo, preocupado por su liberación”, así como una “fe que guarda relación con la realidad”.<sup>170</sup> El aprovechamiento y el entusiasmo la llevan a seguir viniendo.

Una impresión similar es compartida por Gilmer Torres, ex religioso dominico y originario de una familia campesina de la hacienda Casa Grande (La Libertad), quien se conecta tempranamente con FAS y las “Jornadas de Teología”. En sus palabras, la importancia de los “cursos de verano” radicaba en que “ayudan a sistematizar la nueva

<sup>168</sup> Comunicación personal del 12 de junio de 2015.

<sup>169</sup> Entrevista con Gloria Medina Guere, 05 de febrero de 2015.

<sup>170</sup> Entrevista con Gloria Medina Guere, 05 de febrero de 2015.

reflexión teológica en la vida de las comunidades cristianas en nuestros barrios populares. Empezamos a entender que a Dios podemos encontrarlo junto a nosotros entre las casitas de esteras y palos”.<sup>171</sup> De esta manera, las comunidades y los agentes pastorales van madurando y discerniendo la opción asumida sobre un acercamiento reflexivo y crítico a la tradición cristiana. Para Gilmer la experiencia fue “descubrir el Cristianismo desde otras coordenadas”, que contrastaba con su formación teológica académica. Su contacto con la TL lo lleva a empezar a entender más bien que a “Dios lo encontramos abajo y entiende desde abajo en medio de los pobres”. La espiritualidad cristiana “es un movimiento de bajada para encontrar a Dios y eso significa vivir el éxodo como un camino de liberación”, que implica ubicarse no sólo conceptualmente desde un lugar social, sino “asumir la vida misma en nuestros barrios populares como lugares teológicos de encuentro y comunión con Dios y los demás. Allí se descubre la revelación divina”.<sup>172</sup> En definitiva, no le es difícil matizar sus concepciones teológicas a partir del contacto con TL, porque su “extracción campesina” no solo le facilita la comprensión, sino que lo hace sentir más cómodo a partir que puede integrar sus raíces culturales como un componente de su vocación religiosa.

Un auténtico desafío en los primeros años de las “Jornadas” es la formación de los líderes cristianos populares. Se trata, en la gran mayoría de casos, de personas que recién están entrando en un proceso de formación de comunidades y de cultivo de la vida cristiana. En ese sentido, los organizadores de las “Jornadas” empezaron a hacerse sensibles a la necesidad de generar estrategias para que ellos pudieran adquirir las habilidades necesarias para poder formular una reflexión teológica propia, “a la altura de la sencillez y diversidad de hechos y problemas de su experiencia parroquial y popular, las cuales iban desde reconocer y valorar los hechos de su vida, aprender a ubicar y leer un texto bíblico hasta hablar en público”.<sup>173</sup> Para Carlos Castillo, en el curso “la gente empezaba a expresarse como un pueblo que por primera vez escuchaba y empezaba a balbucear cosas”, pero que eran comentarios “interesantes” e “iluminadores”. En otros términos, la generación de este espacio fue un vehículo para despertar la “capacidad de decir que la

---

<sup>171</sup> Entrevista a Gilmer Torres, 12 de marzo de 2015.

<sup>172</sup> Entrevista a Gilmer Torres, 12 de marzo de 2015.

<sup>173</sup> Entrevista al padre Carlos Castillo, 06 de enero de 2015.

gente tenía” y que desarrollasen la destreza de “leer la Palabra con su propia experiencia”.<sup>174</sup>

Una estrategia de acercamiento a los militantes populares que he podido identificar es la de, una vez concluido el curso, publicar en *Páginas* una reflexión que ofrece “pistas abiertas para la reflexión de los grupos de base”.<sup>175</sup> En ese sentido, a partir de un recuento del “hilo conductor” se sintetizaban algunas preguntas que el curso había planteado “como desafío a nuestra praxis y elaboración teórica”. En el caso identificado, el tema de la “Jornada” había sido las relaciones entre fe, teología e ideología y se había sustentado en una serie de materiales densos acerca de teología de la secularización. Sin embargo, este comentario aterriza los contenidos en tres preguntas prácticas y operativas, cercanas a la realidad de las comunidades cristianas de base y que se prestaban para la discusión grupal: ¿Qué significa para nosotros hoy Jesús de Nazaret? ¿Cómo leer la Biblia hoy? ¿Es la Iglesia histórica realmente un signo de liberación? El texto concluía invitando a armar grupos de estudio para “retrabajar en las bases estos temas”.

Una segunda estrategia, que se desprende de la anterior, es promover la reflexión en los grupos de base para poner por escrito sus impresiones y conclusiones. Un buen ejemplo es un texto elaborado por 25 militantes obreros y empleadas del hogar del MTC, en cuya redacción probablemente ha intervenido un asesor. Comienzan reconociendo que “no pocas veces nos hemos perdido en algunas exposiciones”, pero “el trabajo en comisión nos permitió rehacer la síntesis de cada tarde de estudios, reformarla en términos nuestros”<sup>176</sup>. El trabajo grupal había logrado aterrizar la reflexión y “relacionar lo aprendido con nuestro trabajo de base, con nuestra lucha diaria”. Como aprendizaje habían hecho una síntesis de cuatro conceptos teológico-pastorales que les servían para dar cuenta de sus experiencias y fundamentar sus acciones como creyentes: lectura militante de la Palabra, Dios habla en la historia, en los pobres se juega Dios y una fe conservadora. Se detenían particularmente en la lectura militante por la importancia de ese aprendizaje en su propia militancia cristiana y compromiso social:

---

<sup>174</sup> Entrevista al padre Carlos Castillo, 06 de enero de 2015.

<sup>175</sup> “Curso verano 74: punto de partida”. *Páginas para una acción solidaria*, n° 44-45, 20 de junio 1974, pp. 18-19.

<sup>176</sup> “Nuestro segundo curso de verano”. *Páginas para una acción solidaria*, n° 52, 08 de mayo de 1975, p. 24-26.



El cursillo nos ha dado seguridad; nuestra lectura, la única que conocemos en el movimiento, es lo que ahí se llamó lectura militante, partiendo siempre de nuestra condición de explotados y marginados; si no leemos el evangelio a la luz de nuestras luchas no le agarramos el mensaje de liberación que contiene y además no le vemos a nuestra lucha su sentido evangélico. Para nosotros esta es una lectura creyente, religiosa de la Biblia.<sup>177</sup>

La historia de Lastenia Aparcana, originaria de una familia campesina de Ocucaje (Ica) y catequista, ejemplifica la experiencia para una integrante de una comunidad parroquial popular. Durante sus años de estudio en la Escuela Normal, hacia fines de los años 1960 y principios de los 1970, tomó contacto con unas religiosas norteamericanas y con los sacerdotes del Instituto Español de Misiones Extranjeras (IEME), quienes empezaron a trabajar en la joven diócesis de Ica. Estos actores comienzan a “ayudarnos a ver las cosas de otra manera” y voy “descubriendo a un Dios cercano, que no castiga”. Paulatinamente, se incorpora como catequista de niños y va recibiendo, a nivel parroquial, una formación en línea con la opción por los pobres. Pero los mismos sacerdotes IEME promovían la venida a las “Jornadas” porque “teníamos encuentros y capacitación [en la parroquia], pero eran incipientes”.<sup>178</sup>

Empieza a ir al “curso de verano” en 1975 o 1976. Reconoce que este espacio es un aporte a su formación, pues “cuando vienes acá empiezas a tener una mirada más amplia. Empecé a descubrir mucho más. Que la fe se tenía que vivir en la práctica, que teníamos que conocer la situación en que vivíamos, que el Dios de Jesús es vida. Ahí empezamos a conocer la TL”.<sup>179</sup> Sus primeras asistencias a las “Jornadas” interpelan su experiencia personal, pues ella misma proviene de una familia campesina: “yo veía la vida de la gente que sufre”. Pero escuchar del Vaticano II, de Medellín y descubrir la “opción por los pobres” la anima a buscar formas de comprometerse para ayudar a otros y no contentarse con una práctica religiosa tradicional y ritual. De hecho, al regreso del curso, se seguía profundizando en lo tratado con los asesores, y los laicos que habían asistido estaban llamados a replicar los temas y compartir sus experiencias.

La venida era posible gracias a un aparato logístico sostenido sobre una red de parroquias de la diócesis de Ica, bajo la administración de los IEME y de unos sacerdotes canadienses, que funcionaban de manera coordinada. De su comunidad se elegían unas quince personas y se realizaban actividades para poder recaudar fondos y costear los gastos

<sup>177</sup> Nuestro segundo curso de verano”. *Páginas para una acción solidaria*, n° 52, 08 de mayo de 1975, p. 25.

<sup>178</sup> Entrevista a Lastenia Aparcana, 04 de febrero de 2015.

<sup>179</sup> Entrevista a Lastenia Aparcana, 04 de febrero de 2015.

de estadía de quienes irían al curso. Luego “nos juntábamos la gente de todas las parroquias que iban en esta línea” y “nos organizábamos”. Los sacerdotes coordinaban para poder hospedarse o bien en la parroquia Jesús Obrero de Lima o en una casa en Breña de los canadienses. Es decir, se aprovechaban los soportes de la institucionalidad católica y las redes en torno al proyecto eclesial “liberacionista” para permitir la concurrencia de personas que, en otras circunstancias, no hubieran podido asistir a los cursos en Lima por la falta de recursos para solventarse.

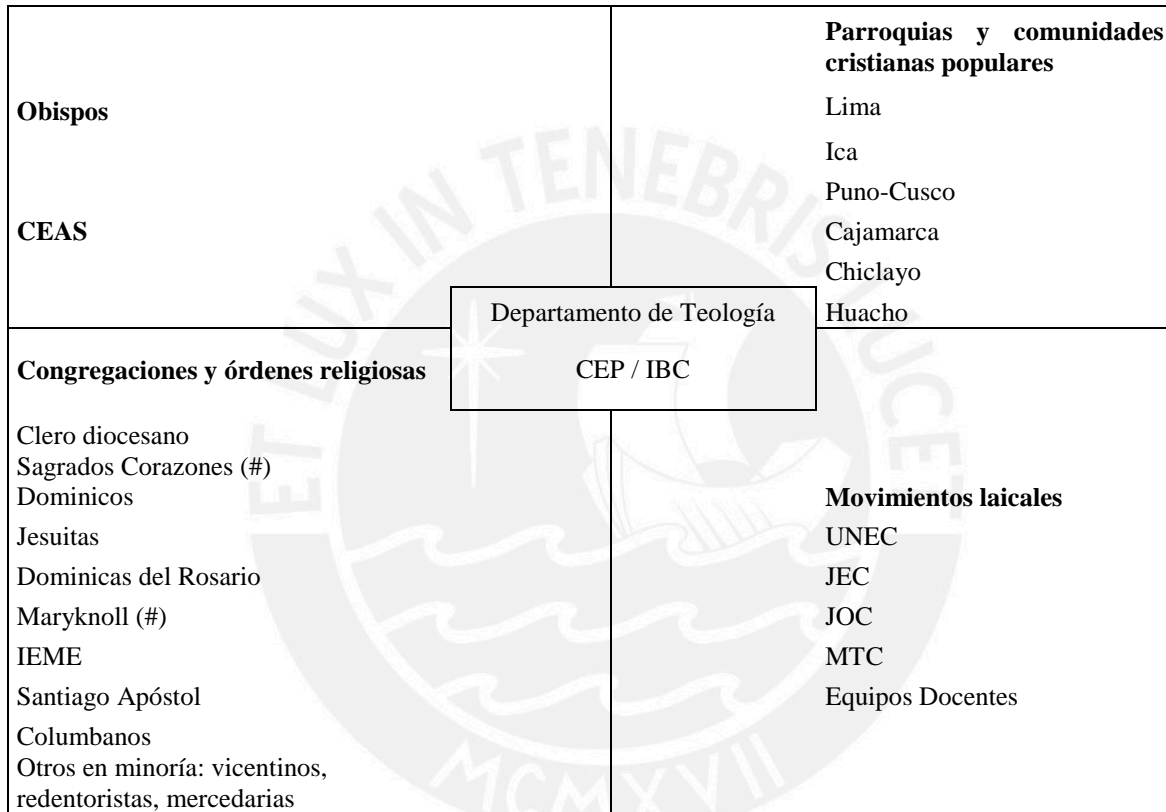
Como acertadamente ha señalado Milagros Peña, las creencias compartidas son una causa subyacente para el desarrollo de redes sociales y su conexión a través de soportes institucionales (1995: 104-106). En el caso de la TL, estas redes facilitaron la organización de encuentros que permitieran intercambiar ideas y estrategias acerca de la reforma eclesial y el cambio social, así como diseñar mecanismos para generar recursos institucionales y canalizarlos a favor de sus esfuerzos colectivos. El CEP y el IBC fueron creados con este objetivo directo y como consecuencia de las redes constituidas, llegando a conformar un núcleo de intelectuales al servicio del proyecto eclesial “liberacionista”, y el cual ameritaría una investigación pormenorizada. Sin lugar a dudas, las “Jornadas de Reflexión Teológica” constituyeron un espacio propicio para el intercambio entre muy diversos actores eclesiales, tanto agentes pastorales, militantes de movimientos, teólogos y académicos. Es decir, fueron un espacio de soporte a la red social constituida en torno a la TL en el Perú.

En este capítulo, he mostrado la confluencia de estos actores eclesiales sumamente diversos aunque todos integrados por su vinculación a la *red social* del proyecto eclesial asociado a la TL. En el gráfico n° 2, he querido mostrar la diversidad de organizaciones involucradas, dato que ha sido posible esbozar, aunque no exhaustivamente, a partir de la documentación, pero principalmente por los testimonios y las trayectorias personales de los informantes de la investigación. El núcleo vertebrador son las instituciones de soporte con su cuerpo de intelectuales-teólogos: el Departamento de Teología, el Instituto Bartolomé de las Casas y el Centro de Estudios y Publicaciones. De la red participan los movimientos laicales asociados a FAS, además de clero diocesano y órdenes religiosas que llegaron a través de ONIS o la Confer. Adicionalmente, estos actores, inmersos en el trabajo pastoral en las periferias rurales y urbanas, han gestionado y alentado la participación de los laicos y las laicas de parroquias y comunidades cristianas populares. Todo el aparato se sostiene y

recibe apoyos económicos e institucionales gracias al aval de un círculo de obispos y oficinas episcopales cercanos a la TL. En síntesis, en torno al curso, en estos primeros años, se articula una red social, la cual seguirá expandiéndose al son y a pesar de los cambios de la década de 1980, tema del siguiente capítulo.

**Gráfico N° 2**

**Estructura de la red social en torno a las “Jornadas de Reflexión Teológica**



(#) - Congregación masculina y femenina

### CAPÍTULO 3

#### **La consolidación del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” en un escenario adverso: violencia política, crisis económica y debates intraeclesiales (1978-1990)**

La difusión de la TL y de una tendencia radical en el catolicismo latinoamericano durante las décadas de 1960 y, principalmente, de 1970 despertó una serie de reacciones adversas tanto a nivel intraeclesial como de parte de los Estados y grupos de poder de la región. Ya he mencionado que una de las líneas de investigación más trabajadas sobre la Iglesia latinoamericana contemporánea ha sido sus conflictos con las dictaduras de derecha en regímenes políticos cerrados y con instituciones débiles, así como sus esfuerzos a favor de los derechos humanos, la formación de la sociedad civil y la democratización (Klaiber 1997, Tovar 2006, Mujica 2008: 165-182, Morasso 2010: 20-38, Tahar 2011: 39-74, Romero 2009: 365-401).

No obstante, un tema aun insuficientemente explorado es el de las polémicas intraeclesiales que, durante los años 1980, tuvo un hito en el debate sobre la ortodoxia de la TL que se desarrolló a nivel de la política vaticana y de los episcopados latinoamericanos (Pásara 1986: 121-141, Klaiber 1996: 435-455, Klaiber 1988: 218-236, Meléndez 1995: 599-623). La mayoría de trabajos se ha concentrado en explorar la formación de un bloque conservador y los conflictos de poder asociados a esto, pero sin ahondar en la comprensión de la composición de dichos grupos, sus discursos teológicos y sus políticas pastorales alternativas, así como las reacciones de los actores eclesiales “liberacionistas” frente a este escenario de controversia. Hay dos excepciones a este patrón, cuyas ideas utilizaré como base para este capítulo. Son los trabajos de José María Ghio sobre la política antiliberacionista del Celam y su relación con una reinterpretación de la doctrina social de la Iglesia, así como el de Milagros Peña sobre los debates teológicos intraeclesiales en el Perú de la década de 1980.

En el Perú, la discusión fue intensa, considerando el arraigo del proyecto eclesial “liberacionista” y, adicionalmente, la existencia de un contexto político marcado por un conflicto armado interno, y una crisis económica e institucional sin precedentes. Sin embargo, esto no llegó a generar una polarización radical y combativa, y reacciones represivas de parte del Estado como en los casos de Centroamérica, Argentina o el Brasil.

Más bien, estos años son el escenario de la máxima expansión de las “Jornadas de Reflexión Teológica” y el perfeccionamiento de un proyecto educativo asociado a dicha actividad formativa. En ese sentido, este capítulo aborda los factores que permitieron este apogeo en un escenario adverso y de polémicas intraeclesiales.

### 3.1 La Iglesia peruana frente a los debates intraeclesiales en torno a la Teología de la Liberación y el contexto sociopolítico de la década de 1980

La oposición intraeclesial a la TL surgió a la par de los movimientos de cristianos y cristianas comprometidos con las transformaciones sociopolíticas. En el Perú, la publicación del libro del padre Gutiérrez en 1971 suscitó reseñas y comentarios negativos en la prensa local por parte de sacerdotes y de periodistas, al punto que los actores eclesiales “liberacionistas” salieron a polemizar y defender la validez de la TL como discurso teológico católico y su legitimidad dentro de la Iglesia.<sup>180</sup> Como bien destaca Luis Pásara, los católicos conservadores decidieron ventilar públicamente sus diferencias a través del semanario *Opinión Libre* para denunciar la “infiltración comunista” en la Iglesia (1986: 135). En 1978, Alfredo Garland publicó el libro *Como lobos rapaces* en el cual formulaba una acusación sistemática con el sector radical católico. De la misma manera, ya en 1971, el laico Luis Fernando Figari había creado el movimiento Sodalitium Christianae Vitae como una alternativa de pastoral universitaria menos radicalizada que la UNEC (Peña 1995: 150-151).

Durante la década de 1970, la situación no era muy diferente en otros países latinoamericanos, pero sin duda más conflictiva (Klaiber 1997). La radicalización política de los grupos cristianos “liberacionistas” había conducido a conflictos directos con las dictaduras militares de derecha en Argentina, Brasil, Chile y el Paraguay, lo que había generado fisuras internas en la Iglesia. En Argentina, el episcopado había no solamente legitimado la dictadura de Jorge Rafael Videla (1976-1981), sino que había colaborado en

---

<sup>180</sup> He podido identificar algunos artículos en esta línea aunque de todas maneras hace falta una investigación acerca de estas polémicas mediáticas y teológicas iniciales, porque manifiestan una temprana opción de la corriente liberacionista por cuidar y fundamentar su pertenencia a la Iglesia. “Teología de la Liberación no es sociología”, *Páginas para una acción solidaria*, n° 21, 8 de enero de 1973, p. 4; “Sobre Teología de la Liberación. Carta aclaratoria de Mons. Bambarén a El Comercio”, *Páginas para una acción solidaria*, n° 12, 21 de agosto de 1972; “Teología de la Liberación: fruto del compromiso”, *Páginas para una acción solidaria*, n° 7, 5 de junio de 1972, pp. 11-12.



avivar la ruptura con los núcleos “liberacionistas”. La situación en Centroamérica fue mucho más aguda, debido a las inmensas contradicciones y desigualdades del contexto, y a la fuerte influencia de los Estados Unidos en la política interna de estos países. La Iglesia había acompañado y fortalecido a los movimientos populares e indígenas, pero la radicalización había llegado al punto de la incorporación de algunos actores eclesiales en las guerrillas de El Salvador y Nicaragua. El triunfo del movimiento sandinista en Nicaragua, en 1979, con el apoyo de católicos “liberacionistas” en sus filas y la designación de sacerdotes como ministros de Estado, derivó en un conflicto irreconciliable con los obispos locales y con el Vaticano (Cabestrero 1983, Klaiber 1997).

Por lo expuesto, un sector representativo del episcopado latinoamericano empezó a asumir una actitud de recelo y oposición a la difusión de la TL porque percibían como pernicioso que algunos sectores católicos favorecieran una alternativa política de izquierda. El signo más claro de esta tendencia intraeclesial regional fue la designación de Alfonso López Trujillo, obispo auxiliar de Bogotá, como secretario general del Celam en 1972. Desde este momento en adelante, los obispos antiliberacionistas contaron con el Celam como una plataforma para lanzar su ofensiva contra la TL. De hecho, el nuevo secretario articuló la oposición presente en distintas conferencias episcopales nacionales a través de generar espacios para visibilizarla (Ghio 1991: 3-6). Por ello, López Trujillo promovió una fuerte campaña de eventos y publicaciones, donde obispos y teólogos cercanos a su posición eclesial colaboraban con la construcción de un discurso teológico “despolitizado” que, recogiendo la preocupación social de la Iglesia, pudiera constituirse en una alternativa a la TL.

Fue central en esta política del Celam la convocatoria a su tercera conferencia general a realizarse en Puebla de los Ángeles (México) en 1979. López Trujillo buscó manejar la agenda de tal manera que la reunión fuese un deslinde con la tendencia iniciada en Medellín y la despolitización de las Iglesias nacionales a través de la creación de un andamiaje ideológico que permitiese reducir la influencia de los sectores “liberacionistas” (Ghio 1991: 3). Por tal razón, en diciembre de 1977, el Celam difundió un *Documento de consulta* que pretendía orientar las discusiones en torno a la conferencia a favor de los objetivos mencionados. Este documento centraba la mirada en el problema de la

secularización, relegando los ejes de reflexión de Medellín acerca de la pobreza, la desigualdad y la marginación sociopolítica (Klaiber 1996: 445).

La designación, en setiembre de 1978, de Karol Wojtyła, cardenal polaco y férreo enemigo del comunismo soviético, como pontífice de la Iglesia Católica marcó un giro en la actitud del Vaticano frente a este nuevo modelo de Iglesia latinoamericana, el cual estuvo relacionado al contexto de recrudecimiento de las tensiones políticas internacionales en la denominada Segunda Guerra Fría (1975-1985).<sup>181</sup> El ahora papa Juan Pablo II, obispo proveniente de una nación de Europa del Este bajo la dominación de la Unión Soviética, interpretó la situación en América Latina como un “caldo de cultivo” y una plataforma para la internacionalización del comunismo soviético. Por tal razón, percibió inicialmente a la TL como una amenaza de intromisión del marxismo y del modelo comunista en la Iglesia, que sería causal de polarización del catolicismo latinoamericano. En concreto, el caso de la alianza entre el sandinismo y el catolicismo “liberacionista” en Nicaragua, o la radicalización de algunos actores eclesiales “liberacionistas”, en países como El Salvador, que habían asumido la bandera de la lucha armada o la militancia partidaria, consternó y despertó los temores de Juan Pablo II y de la Santa Sede para quienes la situación se estaba desbordando (Klaiber 1997: 279-358).<sup>182</sup>

Por tanto, el pontificado de Juan Pablo II significó un respaldo a la política antiliberacionista del Celam, como lo dejó claro su participación en Puebla, uno de sus primeros actos oficiales como pontífice. En el discurso inaugural de la conferencia del Celam, lanzó una crítica directa al afirmar que debía tomarse “como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición” (Juan Pablo II 1979: 9). Sus discrepancias con los

---

<sup>181</sup> La denominada “Segunda Guerra Fría” (1979-1985) fue un periodo de recrudecimiento de las tensiones entre las dos grandes potencias, debido a episodios de enfrentamiento como la invasión soviética a Afganistán, la revolución islámica en Irán y el triunfo del Frente Sandinista en Nicaragua en 1979. La nueva tensión se profundizó con la política exterior hostil implementada por el presidente norteamericano Ronald Reagan, la cual solo moderó ante su campaña de reelección y a la reforma implementada por Mijail Gorbachov en la URSS a partir de 1985. Bajo su mandato, los Estados Unidos apoyaron abiertamente o de forma encubierta a las fuerzas contrarias a regímenes o movimientos marxistas, incluso, avalando gobiernos autoritarios de derecha que violaban derechos humanos como el caso de El Salvador o grupos paralimitares como los “contras” en Nicaragua (Powaski 2000: 288-292).

<sup>182</sup> Massimo de Giuseppe (2013) ha demostrado que, en medio del contexto de la segunda guerra fría y del endurecimiento de la política vaticana frente a las iglesias liberacionistas latinoamericanas, se articularon redes transnacionales católicas de solidaridad y apoyo mediático alrededor del caso salvadoreño.

sectores “liberacionistas” se manifestaron en dos temas de carácter doctrinal: por un lado, una “relectura” del Evangelio que entendía a Jesús como luchador social o un mero “profeta” del reino en detrimento de su divinidad<sup>183</sup> y, por el otro, la polarización entre una “Iglesia oficial” y una “Iglesia popular”.<sup>184</sup>

Sin embargo, Puebla, más que un consenso, reveló una tensión intraeclesial, donde la política de deslinde con Medellín no fue bien recibida por un número significativo de obispos. Desde la etapa preparatoria, el *Documento de consulta* fue sujeto de una amplia difusión y discusión por parte de los episcopados nacionales y, principalmente, en movimientos laicales, organizaciones católicas y CEB. Un caso interesante fue el de los obispos peruanos, quienes, en línea con su política de “pastoral de conjunto” y “corresponsabilidad eclesial”, organizaron asambleas regionales para recoger las críticas y recomendaciones de religiosos y laicos para llevarlas a Puebla. Todo ese material se recogió en un documento de la Conferencia Episcopal Peruana que recomendaba “inspirarse en el espíritu de Medellín y expresarse en el lenguaje claro y sencillo de aquella histórica Conferencia” (Conferencia Episcopal Peruana 1979: 9-16).

Las conclusiones de la reunión de Puebla, lejos de resultar una refrenda de los objetivos institucionales trazados por López Trujillo, reflejaron la dificultad de llegar a un consenso y la preocupación por una fundamentación teológica más explícita. En líneas generales, no sin presentarse ambigüedades o imprecisiones, los obispos afines a la TL consiguieron una reafirmación de las principales líneas de Medellín. En primer lugar, se elaboró el concepto de “opción preferencial por los pobres” para señalar la centralidad de la misión de la Iglesia respecto a la solidaridad con las víctimas de las causas estructurales de la desigualdad, pero dejando claro que no se trataba de una práctica excluyente de otros

---

<sup>183</sup> “Corren hoy por muchas partes «relecturas» del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico [...] En algunos casos o se silencia la divinidad de Cristo, o se incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la fe de la Iglesia. Cristo sería solamente un “profeta”, un anunciador del reino y del amor de Dios, pero no el verdadero Hijo de Dios, ni sería, por tanto, el centro y el objeto del mismo mensaje evangélico. En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia” (Juan Pablo II 1979: 12).

<sup>184</sup> “Se genera en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia «institucional» u «oficial» calificada como alienante, a la que se opondría otra Iglesia popular «que nace del pueblo» y se concreta en los pobres (Juan Pablo II 1979: 16).

grupos sociales.<sup>185</sup> Asimismo, se validó las relaciones entre la evangelización y el concepto de la “liberación en Cristo”,<sup>186</sup> así como la importancia de que se siguiera promoviendo a las CEB como espacio de evangelización y promoción de los sectores populares.<sup>187</sup>

Con todo, Juan Pablo II insistió en sus cuestionamientos a la TL por considerarla una lectura politizada del Evangelio estrechamente vinculada con grupos de izquierda marxista. Por ello, a la par de los esfuerzos del Celam, durante el transcurso de la década de 1980, la política vaticana aplicó un programa de “restauración” de la disciplina y la unidad, doctrinal y moral, que se tradujo en el nombramiento de obispos fiables, ortodoxos y, en algunos casos, en extremo conservadores para llenar las diócesis vacantes (Lynch 2012:466-467). Un caso notable fue la desarticulación del episcopado brasileño, uno de los más integrados alrededor de la línea teológica de la TL. En cambio, promovió a personajes como López Trujillo, quien fue designado como arzobispo de Medellín en 1979 y cardenal en 1983, a la par que sus pares del Celam lo eligieron presidente de la institución en el periodo 1979-1983. Todo ello fue produciendo un cambio en la correlación de fuerzas en el episcopado latinoamericano.

Dicha política fue acompañada de una revisión del discurso teológico de los más destacados representantes de la TL para evaluar su ortodoxia, en particular, en lo que se relacionaba con su acercamiento al marxismo. Por tal razón, la Congregación para la Doctrina de la Fe, a cargo del cardenal alemán Joseph Ratzinger, corrió por cuenta de la investigación y la consulta con los teólogos involucrados y con los episcopados nacionales. La presunción inicial era que los teólogos “liberacionistas” empleaban la “hermenéutica marxista” para la interpretación de la Biblia y, en ciertos casos, esto derivaba en una forma de legitimación del modelo de revolución marxista a partir de la tradición cristiana (Peña

---

<sup>185</sup> “Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento y aun la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral” (Puebla, Opción preferencial por los pobres, 1134).

<sup>186</sup> “Acercándonos al pobre para acompañarlo y servirlo, hacemos lo que Cristo nos enseñó, al hacerse hermano nuestro, pobre como nosotros. Por eso el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo. El mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente” (Puebla, Opción preferencial por los pobres, 1145).

<sup>187</sup> “Como pastores, queremos decididamente promover, orientar y acompañar las Comunidades Eclesiales de Base, según el espíritu de Medellín y los criterios de la Evangelii Nuntiandi 58; favorecer el descubrimiento y la formación gradual de animadores para ellas (Puebla, Centros de comunión y participación, 648).

1995: 134). El fruto de este trabajo fue la publicación de dos instrucciones donde observaba algunos de sus planteamientos, pero recogiendo consideraciones positivas y reconociendo la “libertad” y la “liberación” como categorías cristianas (Congregación para la Doctrina de la Fe 1986).

Con todo, la Congregación precisó los riesgos de una interpretación de la TL desvinculada de la doctrina católica y, entre líneas, proclive a una influencia del marxismo. En términos del cardenal Müller, un concepto de libertad en sintonía con la fe cristiana no podía reducirse a “anarquía” o “eliminación sistemática de todo vínculo”, alejamiento de la mirada de Cristo y el Evangelio a través de las distinciones entre “el orden sobrenatural de la salvación y el orden temporal de la vida humana”, o la legitimación de formas de violencia; más bien, la liberación cristiana implicaba una contribución de los cristianos para una sociedad justa inspirada, no en el deseo de desencadenar conflictos, sino en el de manifestar la “civilización del amor” para “abatir las barreras entre las clases y hacer de la solidaridad, la dignidad humana y la subsidiaridad los fundamentos del orden social”, y principalmente dirigidos a poner a la persona humana como prioridad sobre la estructura (Müller 2014b: 55-61).

La ausencia de una condena formal a la TL estuvo relacionada a los esfuerzos de conciliación de las conferencias episcopales del Perú y el Brasil. Durante sus viajes a estos países, el papa Juan Pablo II pudo reconocer la complejidad del fenómeno eclesial “liberacionista” y matizar sus posiciones radicales al ver cómo, en estos países, los núcleos asociados a la TL más bien habían sido capaces de promover un discurso teológico y prácticas pastorales que colaborasen al cultivo de las experiencias religiosas de los integrantes de las CEB sin caer en radicalismos políticos exacerbados o generar una ruptura con la identidad católica (Klaiber 1988: 235). En concreto, durante su visita al Perú en 1985, Juan Pablo II tuvo un encuentro multitudinario con cristianos de las comunidades cristianas de los “pueblos jóvenes” y de la clase trabajadora en el distrito limeño de Villa El Salvador. El laico Víctor Chero leyó un discurso que reveló los frutos del proyecto eclesial “liberacionista” en la tarea de una “evangelización liberadora” que permitiese a los hombres y mujeres de sectores populares adquirir una conciencia de su identidad cristiana y un compromiso pastoral a favor de la defensa de derechos, todo ello en comunión con la Iglesia y la jerarquía:



Santo Padre, tenemos hambre, sufrimos miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto por el dolor vemos que nuestras esposas gestan en la tuberculosis, nuestros niños mueren, nuestros hijos crecen débiles y sin futuro. Pero, a pesar de todo esto, creemos en el Dios de la vida, de la vida plena, de la naturaleza y de la gracia. [...] Desde los inicios caminamos con la Iglesia y en la Iglesia. Y la Iglesia camina en nosotros y con nosotros. Ella nos ayuda a reconocer y a vivir nuestra dignidad como hijos de Dios y hermanos de Cristo. Gracias a la fe que siempre hemos tenido, la labor pastoral en nuestro pueblo creyente y pobre ha podido crear comunidades eclesiales con cristianos conscientes y comprometidos (Chero 1985: 39).

Esta visión más conciliadora de parte de Juan Pablo II quien, en una carta a la conferencia episcopal brasileña de 1986, había llegado a afirmar que la TL era “no solo oportuna, sino útil y necesaria” (Müller 2014b: 49-50) no impidió una política represiva en contra de quienes habían caído, a sus ojos, en un radicalismo y una desviación de la doctrina cristiana.<sup>188</sup> Durante estos años, existieron fuertes conflictos con algunos connotados teólogos y sacerdotes de esta corriente, quienes, como en el caso del franciscano Leonardo Boff, fueron sancionados por la Congregación de la Doctrina de la Fe. Asimismo, se aplicó la suspensión de las funciones ministeriales en varios casos, principalmente, contra colaboradores de la revolución sandinista en Nicaragua como los jesuitas Miguel D’Escoto y Ernesto Cardenal.

En el plano latinoamericano, el Celam se ubicó en una posición antiliberacionista dentro de los debates teológicos de la década de 1980. En particular, dirigió sus esfuerzos a elaborar un discurso que, acogiendo las banderas de la TL sobre la “liberación”, la “pastoral popular” y la promoción de justicia social, resignificase las relaciones de política y religión sobre la base no del conflicto, sino de la categoría cristiana de “reconciliación” (Ghio 1991: 6-13). Desde una lectura de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), el Celam relanzó una crítica a la cultura moderna y secularizadora, y simultáneamente enfatizó en la potencialidad del sistema económico como un mecanismo de distribución equitativa de la riqueza que no necesitaba alterar los intereses de grupos en conflicto. Por tal razón, a la Iglesia no le correspondía asumir directamente roles políticos o fungir de mediadora social, sino recordar, a través de la DSI los principios que debían regir a toda comunidad política.

---

<sup>188</sup> En el documento, Juan Pablo II reconoce el aporte de una teología de la liberación que, desde el magisterio de la Iglesia y la tradición bíblica, pueda “dar respuesta también a las graves cuestiones relativas a la justicia social, a la equidad en las relaciones personales, nacionales e internacionales, a la paz y al desarme, a la libertad, a los derechos fundamentales de la persona humana”. En otras palabras, “Purificada de elementos que podrían adulterarla con graves consecuencias para la fe, la teología de la liberación es no solo ortodoxa, sino necesaria” (Juan Pablo II 1986: 79).

En ese sentido, la “reacción conservadora” no solamente se basó en un discurso religioso o espiritual, sino en una relectura creativa de los contenidos sociales de la acción de la Iglesia en una clara réplica a la TL.

Uno de los temas destacados en este discurso teológico era el problema de la secularización. De acuerdo con el Celam, América Latina era el ejemplo claro de una región donde la modernización no había generado un conflicto con la religiosidad popular católica. De hecho, el catolicismo era una suerte de núcleo integrador de las culturas y las sociedades latinoamericanas con una larga tradición histórica (Ghio 1991: 13-16). Por ello, las conferencias episcopales debían insistir en una “evangelización de la cultura” para evitar el avance de la secularización, que era percibida como una amenaza a la identidad y el desarrollo latinoamericano.

Debido al arraigo de la TL, el Perú fue uno de los escenarios donde se percibió con mayor fuerza este debate intraeclesial durante los años ochenta. La posición del Vaticano legitimó las críticas formuladas en el plano interno por parte de un grupo de obispos, sacerdotes y movimientos católicos como el Opus Dei o el Sodalitium Christianae Vitae (Klaiber 1996: 451-455, Armas 1999: 548). Quien mejor elaboró la crítica fue el sacerdote jesuita José Luis Idígoras, también profesor del DT, porque sustentó sus argumentos en un seguimiento de la producción académica del padre Gutiérrez y en un acercamiento a las “Jornadas de Reflexión Teológica” en las que participó como expositor en 1980 y 1982.<sup>189</sup> Reconociendo los elementos innovadores de la TL, Idígoras juzgaba que el avance de la corriente “liberacionista” defendía una “visión triunfalista” que dificultaba el diálogo con otros sectores eclesiales y había derivado en fisuras institucionales en el seno de la Conferencia Episcopal Peruana (1989: 332). La TL, antes que las experiencias de los sectores populares, reflejaba “las inquietudes de los universitarios y grupos comprometidos

---

<sup>189</sup> Encuentro el argumento de Idígoras como el más sólido presentado contra la TL en esos años, porque sus textos están pensados auténticamente como parte de una polémica académica. No solo hace una crítica al movimiento y a sus manifestaciones, sino que reconoce la validez de las premisas teológicas de la TL para, recogiendo los elementos positivos, examinarlas y presentar sus puntos de discusión. Un ejemplo de esto es esta temprana cita de una reseña suya al libro de Gustavo Gutiérrez de 1971: “Realmente hay que reconocer que resulta sorprendente la aparición de este libro en medio de nuestro desierto teológico. Es una obra sin precedentes inmediatos, y es realmente seria, documentada, reflexiva y enfoca los problemas más vivos de nuestro cristianismo latinoamericano. Por eso lo primero que tenemos que hacer es felicitar al autor y mostrarle nuestro sincero agradecimiento cuantos nos interesamos por la misión de la Iglesia en América Latina. No se trata de un libro frío y teorizante, sino de unas líneas comprometidas en la búsqueda de un pensamiento que pueda dar consistencia a los esfuerzos de nuestras Iglesias hacia una verdadera renovación y un compromiso con la trágica realidad” (Idígoras 1972: 391).

de la Acción Católica”, por lo que su origen era “intelectual y elitista” (Idígoras 1989: 332-333).

De la misma manera, para Idígoras, el discurso teológico de Gutiérrez estaba impregnado de posturas radicales cercanas al marxismo, que simplificaban la realidad social en una dicotomía pobres-ricos o injusticia-justicia, y alimentaba una militancia de lucha entre ambas partes basada en una visión utópica de la historia (Idígoras 1989: 336-341). En esta visión, el “camino liberador” era la única vía posible de compromiso cristiano. Si bien, el autor reconocía que, a partir de Puebla, Gutiérrez había abandonado las posturas radicales, estos cambios eran “meramente de acento”, por lo que se seguía presentando un discurso ambiguo que favorecía la polarización eclesial (Idígoras 1989: 341-342).

Sin embargo, por encima de la crítica académica destacaron los conflictos ideológicos y de intereses, las polémicas mediáticas y la movilización de un conglomerado de actores antiliberationistas. El contexto eclesial posterior a Puebla facilitó el fortalecimiento y la articulación de una “derecha católica” en el Perú a través de la movilización de recursos institucionales y redes transnacionales en torno al Celam, que le permitieron lograr apoyo simbólico y material a su causa (Peña 1995: 122). En el Perú, el actor articulador de este contra-movimiento a la TL fue el Sodalitium Christianae Vitae, que, a través de congresos y de la editorial Vida y Espiritualidad, comenzó a vincular a los obispos y los sacerdotes que apoyaban su posición eclesial.<sup>190</sup> En otras palabras, durante la década de 1980, empezó a configurarse una *red social antiliberationista* en el Perú integrada con los movimientos católicos de otras latitudes que iban en la misma línea.

Aunque con compromisos y actitudes variantes, varios prelados se mostraron interesados en apoyar este movimiento por su recelo frente a la TL (ver cuadro n° 5). Entre estas figuras destacaron los jesuitas Ricardo Durand Flórez,<sup>191</sup> Augusto Vargas Alzamora y Fernando Vargas Ruiz de Somocurcio, el marianista Oscar Alzamora y el salesiano Emilio Vallebuona. No obstante, aunque debe ser motivo de una investigación pormenorizada, la

---

<sup>190</sup> En esta línea, destacan las siguientes actividades del Sodalitium Christianae Vitae: los Congresos Internacionales sobre “Teología de la Reconciliación” y los encuentros juveniles Convivio. “Convivio Lima y Callao”. *Alborada: revista del movimiento de vida cristiana*. Lima, año 1, n° 3, 1984, p. 19; “III Congreso Internacional sobre Liberación, Reconciliación y Solidaridad en el pensamiento de SS Juan Pablo II en Tacna”. *Alborada*. Lima, n° 6, 1988, p. 7-8.

<sup>191</sup> La figura más mediática fue Durand Flórez, quien, además de tener presencia notable en los medios de comunicación, publicó varios textos en abierta discrepancia con Gustavo Gutiérrez (1985, 1988, 1995).

oposición de este grupo de obispos a la TL no era uniforme ni orgánica, sino que estaba llena de matices. Todos coincidían en su crítica a los vínculos de esta perspectiva teológica con el marxismo, pero discrepaban en su comprensión de la pastoral social o el compromiso político de los laicos. Por ejemplo, el grupo de obispos mencionados consideraban que los temas mencionados eran parte de la misión de la Iglesia, pero cuestionaban una excesiva exposición y acento político de los agentes pastorales. Otros obispos de formación más tradicional, como el franciscano Federico Richter Prada, o los vinculados al Opus Dei como William Dermott Molloy, Enrique Pélach y Feliu, Ignacio María de Orbegozo o Luis Sánchez-Moreno eran mucho más críticos contra la participación política de los laicos, y consideraban que la asistencia social debía restringirse a la educación y la capacitación técnica, y no a la promoción de organizaciones populares.

En concordancia con la política de Juan Pablo II y del Celam, los actores de la red antiliberationista peruana produjeron y publicaron reflexiones acerca de una lectura “desradicalizada” de la Doctrina Social de la Iglesia, y aportes sobre el pedido de Puebla de pensar la “evangelización de la cultura” y el problema del avance de la secularización.<sup>192</sup> En esa línea, desarrollaron una “teología de la reconciliación” que pretendía proveer de un discurso teológico a un *proyecto eclesial alternativo* que pretendía restaurar el catolicismo tradicional y reforzar el rol de la jerarquía eclesiástica como garante de la unidad de la Iglesia. Centrar su crítica a la TL en su influencia del materialismo histórico y su uso de la categoría de la “lucha de clases”, lo cual aparentemente incentivaba una actitud de conflicto y antagonismo frente al Estado, los grupos de poder y la jerarquía eclesiástica. Asimismo, desde esta postura crítica, la corriente “liberationista” politizaba y secularizaba el mensaje evangélico al reducir el cristianismo a un compromiso social con los pobres (Peña 1995: 137). En síntesis, la TL dividía a la Iglesia peruana al minar la autoridad de los obispos y relativizar la doctrina de la Iglesia, además que desestabilizaba a la sociedad peruana en medio de un escenario de violencia política y crisis socioeconómica, por lo que

---

<sup>192</sup> La revista *Alborada* fue el órgano del SCV, donde aparecieron varios artículos que ofrecían reflexiones en la línea teológica del Celam y polemizaban con la TL. Asimismo, la editorial *Vida y Espiritualidad* potenció este esfuerzo con una serie de materiales y libros. Por citar algunos ejemplos: *La reconciliación en la carta a los Hebreos* por P. César A. Franco Martínez; *Evangelización de la cultura y modernización* por Pedro Morandé; *La piedad popular católica* por el P. Rodrigo Sánchez Arjona; *Esperanza y reconciliación* por Germán Doig; *Dios no ha muerto* por Luis Fernando Figari; *La pobreza: un reto para América Latina* por Germán Doig; *La opción por los pobres* por P. Francois Francou S.J. “Publicaciones de libros de *Vida y Espiritualidad*”. *Alborada*. Lima, n° 6, 1988.

era un imperativo suplantarla por un discurso teológico conciliador y métodos pastorales acordes (Peña 1995: 146-148).

### Cuadro N° 5

#### Relación de obispos contrarios a la TL en la década de 1980

Obispo	Jurisdicción eclesiástica	Periodo de gobierno episcopal	Nacionalidad
Ricardo Durand Flórez S.J.	Cuzco El Callao	1966-1975 1975-1995	Peruano
Alcides Mendoza	Abancay Vicario castrense Cuzco	1962-1967 1967-1984 1983-2003	Peruano
Fernando Vargas Ruiz de Somocurcio S.J.	Arequipa	1980-1996	Peruano
Oscar Alzamora Revoredo S.M.	Tacna	1983-1991	Peruano
Augusto Vargas Alzamora S.J.	Jaén Secretario General del Episcopado	1978-1985 1982	Peruano
Ignacio María de Orbegozo	Chiclayo	1968-1998	Español
Enrique Pélach y Feliu	Abancay	1968-1992	Español
Luis Sánchez-Moreno Lira	Yauyos	1968-1996	Peruano
Eduardo Picher Peña	Huancayo Vicario castrense	1971-1984 1985-1996	Peruano
Emilio Vallebuona S.D.B.	Huaraz Huancayo	1978-1985 1985-1991	Peruano
Federico Richter Prada O.F.M.	Ayacucho	1979-1991	Peruano
Manuel Prado Pérez-Rosas S.J.	Trujillo	1976-1999	Peruano
William Dermott Molloy McDermott	Huancavelica	1982-2005	Irlandés

Fuente: Fitzpatrick 2012: 241-243, <http://www.catholic-hierarchy.org/>  
Elaboración propia

Las polémicas intraeclesiales fueron reforzadas por un contexto político sumamente inestable. El final del régimen militar y el retorno a la democracia en 1980, además de despertar expectativas entre las organizaciones sociales y populares, significaron la recomposición del escenario político-partidario, donde la izquierda adquirió un protagonismo sin precedentes en la historia. Los partidos gobernantes, Acción Popular (1980-1985) y el APRA (1985-1990) fueron incapaces de enfrentar la herencia de las reformas económicas de los años 1970 y el problema de la deuda externa, lo que derivó en una descapitalización estatal, la devaluación de la moneda y la agudización de la inflación. La situación macroeconómica se combinó con el fenómeno del Niño de 1983, la debilidad de las instituciones del Estado y la crisis de la producción agraria, lo que generó un



recrudescimiento de la pobreza. El fracaso de las políticas de control de precios y el recorte de los pagos de la deuda externa en el régimen aprista suscitó un aislamiento internacional y terminó de desatar una de las peores crisis económicas de la historia peruana (Contreras y Cueto 2013: 366-374).

Por otra parte, las acciones armadas contra el Estado peruano iniciadas por los grupos subversivos Sendero Luminoso y MRTA desencadenaron en un conflicto armado interno con consecuencias catastróficas para el país en términos de violaciones a los Derechos Humanos, debilitamiento de la democracia y quiebre del tejido social. Desde su origen en Ayacucho en 1980, a partir de 1986, la violencia se fue desplegando a nivel nacional, y las acciones subversivas y contrasubversivas aumentaron junto con el número de víctimas, principalmente en las zonas rurales, pobres y quechuahablantes (CVR 2003b). La Comisión de la Verdad y Reconciliación ha calculado en 69,000 personas la cifra de muertos, además de los costos humanos, sociales e institucionales.

Frente a la crisis económica y la violencia política, la Iglesia peruana estableció posiciones relativamente de consenso general. En cuanto al primer problema, los actores eclesiales colaboraron y acompañaron las iniciativas de organización popular gestadas para hacer frente a la crisis alimentaria, la carestía de bienes y la pobreza extrema a través del despliegue de donaciones a los “comedores populares” y los “vasos de leche” con las redes de Cáritas del Perú<sup>193</sup> y el fortalecimiento de capacidades de las mujeres a cargo de estos espacios (Lora 1996). Respecto a la violencia política, hubo una condena rotunda de los obispos peruanos de ambas tendencias eclesiales frente a las violaciones a los Derechos Humanos, incluso, generándose un espíritu de cuerpo que buscó contrarrestar los intentos del Estado y de las organizaciones terroristas por desprestigiar a la Iglesia ubicándola de uno u otro bando.<sup>194</sup> Asimismo, tuvo lugar una amplia movilización de comunidades, organizaciones y diócesis católicas en pro de denunciar los abusos cometidos por los actores beligerantes, crear instituciones de defensa de la vida y visibilizar estos temas en la

---

<sup>193</sup> Entrevista con monseñor Hugo Garaycoa Hawkins, ex presidente de Cáritas del Perú, 10 de diciembre de 2013.

<sup>194</sup> Resulta interesante destacar varias entrevistas, artículos o pronunciamientos de obispos durante los años 1980 donde todos coinciden en su condena a las violaciones de Derechos Humano y en la negativa a admitir una injerencia de Sendero Luminoso entre los agentes eclesiales (CEP 1982, Bambarén 1983, Durand 1983, Vargas Alzamora 1983, Landázuri 1983, Beuzeville 1986, 1987, Koenigsknecht 1994: 99-102, 103-108, Calderón 1994: 245-250). Este es, sin duda, un tema que hace falta explorar con mayor detenimiento.

opinión pública a través de pronunciamientos, publicaciones o actos públicos (CVR 2003a: 397-461, Tovar 2006, Mujica 2008: 165-182).

Una vez más los soportes institucionales del catolicismo fueron dispuestos para responder a un contexto político y respaldar las labores de los agentes eclesiales en zonas apartadas y afectadas por el conflicto armado. Particularmente importante fue la labor de CEAS que, en 1985, por mandato de la Conferencia Episcopal Peruana, contribuyó a formar equipos de Pastoral de Dignidad Humana en cada diócesis para atender las denuncias en materia de Derechos Humanos. Uno de los objetivos principales era la defensa de población de raigambre popular y, sobre todo, campesina de los departamentos más pobres, donde la violencia se había focalizado y, adicionalmente, había potenciado las situaciones de vulnerabilidad. La magnitud del conflicto, el consenso entre el episcopado peruano y las gestiones de CEAS lograron, aunque no sin reservas y resistencias, persuadir a obispos conservadores de Ayacucho y Abancay sobre la necesidad de implementar este tipo de iniciativas en sus jurisdicciones eclesiásticas.<sup>195</sup>

La plataforma de los equipos de Pastoral de Dignidad Humana permitió la articulación de un plan de trabajo en Derechos Humanos a nivel nacional para contrarrestar los impactos de la violencia y la ausencia de reflexión ética sobre el tema en la esfera pública. Como señala, Ernesto Alayza, ex secretario general de CEAS, “dado lo violento e insólito del conflicto y la ausencia de voces éticas, fue importante la reflexión, además de la información, sobre la situación pero desde los valores de justicia, libertad, no violencia y caridad”.<sup>196</sup> Entre estos esfuerzos coordinados de generar reflexión ética y conciencia ciudadana, una de las iniciativas más importantes fueron las Jornadas de Ayuno y Oración por la Paz, que eran gestos simbólicos y públicos organizados en torno a un tema de reflexión que, en líneas generales, buscaba “mantener la esperanza y la exigencia de un Estado de derecho”.<sup>197</sup>

Los trabajos ya citados han dado cuenta del dinamismo de la reacción de diversos actores eclesiales frente a la violencia y la gestación de instituciones para dar soporte a estas iniciativas, donde probablemente el mejor ejemplo sea la fundación de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos en 1985 con la presencia mayoritaria de

<sup>195</sup> Entrevista con Ernesto Alayza Mujica, 10 de marzo de 2015.

<sup>196</sup> Comunicación personal del 26 de junio de 2015.

<sup>197</sup> Comunicación personal del 26 de junio de 2015.

organizaciones católicas. Por ejemplo, como señala Alayza, las redes de vínculos con organizaciones de base y los equipos de CEAS-campo fueron un vehículo de información para fortalecer y articular el trabajo en materia de Derechos Humanos de diversas organizaciones de la Iglesia. Por otra parte, la religiosa mercedaria Gloria Medina, presente en Río Tambo (Satipo, Junín) durante el periodo de violencia, recuerda cómo se benefició del apoyo de CEAS, porque esta oficina episcopal había diseñado un sistema de comunicación en clave para la seguridad de los religiosos; además la Confer implementó un programa de psicólogos que viajaba a las zonas para dar acompañamiento a los misioneros.<sup>198</sup>

Con todo, es innegable que hubo notables diferencias en las respuestas asumidas por los obispos peruanos frente al fenómeno de la violencia. La Iglesia “liberacionista” en Cajamarca y el surandino, en Lima y otras diócesis de la Costa y de la Selva fomentó entre las clases populares una nueva mentalidad que vinculaba la identidad católica con la solidaridad y la organización comunitaria, la cual fue clave para evitar el avance de Sendero Luminoso y el MRTA. En cambio, en las partes del Perú donde la Iglesia no había promovido este cambio de mentalidad, como el claro caso de Ayacucho, Abancay y Huancavelica, Sendero encontró un campo de acción más fértil (Klaiber 1997:238:).

### **3.2 La expansión del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica”: la difusión de un discurso teológico con pertinencia pastoral y de una cultura eclesial**

Este panorama adverso a nivel sociopolítico e intraeclesial contrasta con el dato de que la década de 1980 fue el momento de apogeo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” y de la difusión de la TL. En 1978, se contó con 1126 participantes, en relación con los 747 del año previo, y desde entonces se empezó un proceso de expansión que alcanzó el hito de 2500 personas en 1986 y 1987 (ver cuadro n° 1). De hecho, entre 1982 y 1990, el curso tuvo un promedio superior a los 2000 asistentes cada año (ver gráfico n° 1).

¿Cómo fue posible un crecimiento en un contexto desfavorable? A mi juicio tres son los factores que permiten comprender esta situación. En primer lugar, estos años fueron el escenario de un intenso debate intraeclesial, donde se articuló un movimiento antiliberacionista, pero que, sin embargo, no alcanzó a lograr una hegemonía sobre el otro

---

<sup>198</sup> Entrevista a Gloria Medina Guere, 05 de febrero de 2015.

sector. En realidad, estamos frente a años de un equilibrio de fuerzas en la Conferencia Episcopal, donde son dos los proyectos eclesiales que polemizan para ser reconocidos como alternativas válidas dentro de la Iglesia y cada una contando con soportes transnacionales para el logro de sus objetivos. Si bien hay un crecimiento de obispos antiliberacionistas, el cuadro nº 3 demuestra que los obispos cercanos a la TL siguieron en ejercicio de funciones durante estos años.

Los otros dos factores guardan relación con el espacio mismo de las “Jornadas de Reflexión Teológica”. Por un lado, la acogida del curso llevó a perfeccionar la organización, expandir las redes de convocatoria y sistematizar las estrategias de formación, de tal manera que las “Jornadas” se convirtieron en un auténtico proyecto educativo con reconocimiento nacional e internacional. Por otro lado, el escenario conflictivo de los años 1980 sometió a los actores eclesiales a experiencias duras y desconcertantes, por lo que la búsqueda de espacios para poder verbalizar sus vivencias y recibir criterios para comprender los acontecimientos e interpretarlos a la luz de su propia práctica, hacía más necesario para los actores el querer participar del curso. La demanda creció en la medida que las redes sociales se expandían; esto iba en relación a que las comunidades y los líderes cristianos iban madurando en sus compromisos pastorales y políticos, y por tanto, en sus inquietudes por dar cuenta de ello desde su reflexión teológica. Sin duda, el contexto eclesial y sociopolítico terminó propiciando estas dinámicas internas. En las siguientes páginas, desarrollo estas hipótesis a la par que explicó las características de lo que se constituyó en un proyecto educativo ligado al antiguo “curso de verano”.

La demanda de los primeros “cursos de verano” significó desafíos para el equipo organizador relacionados, no solo con el número creciente de participantes, sino a la diversidad eclesial, social y cultural de los mismos. Era un encuentro que permitía la interacción de un público variopinto conformado por teólogos, agentes pastorales y catequistas, campesinos, obreros, estudiantes escolares y universitarios, profesionales y académicos. Como recuerda Moisés Domínguez, secretario del DT entre 1969 y 2004, en un primer nivel tuvo que perfeccionarse la organización y la logística para poder responder a la ampliación de la demanda. Considerando que el auditorio del colegio Sophianum de las religiosas de los Sagrados Corazones ya no lograba albergar a los asistentes, se gestionó, a través de las redes de religiosos cercanos a la TL, el uso de los ambientes de los colegios de

Jesús y de la Salle, a cargo de las Dominicas del Rosario y de los Hermanos de las Escuelas Cristianas.<sup>199</sup> Por otra parte, la preparación de las separatas elaboradas a stencil requería la contratación de personal de apoyo para lograr contar con los materiales a tiempo. De la misma manera, la gran aglomeración de personas durante las inscripciones del primer día de las “Jornadas” y la tarea de actualizar las listas de participantes sobrepasaba las capacidades del equipo organizador, por lo que varios coordinadores de comisiones apoyaban voluntariamente en estas tareas.<sup>200</sup>

Las dificultades de traslado y los gastos de estadía de actores eclesiales provenientes de provincias eran atendidos a través del aprovechamiento de redes sociales y recursos organizacionales. Las parroquias y movimientos de una zona pastoral específica se organizaban para realizar actividades de recaudación de fondos o aprovechaban otro tipo de recursos a su disposición. Por ejemplo, el padre Ángel Saboya señala que, frente al elevado costo de los pasajes aéreos de Iquitos a Lima, se beneficiaron de un descuento que la aerolínea Faucett otorgaba a la gente de Iglesia y para el cual su obispo daba el aval con una carta de presentación. El resto del costo era dividido entre la Oficina de Pastoral Juvenil del vicariato y la parroquia o comunidad que enviaba a la persona.<sup>201</sup> El padre Francisco Chamberlain, párroco en El Agustino (Lima) en los años 1980 y 1990, indica que la comunidad misma ayudaba a solventar los gastos del pago del curso, porque comprendía la importancia de la inversión en la formación de los laicos. En sus palabras, no había necesidad de promover la asistencia a las “Jornadas”, porque los agentes pastorales se “hicieron hinchas” y se organizaban para poder asistir.<sup>202</sup> De la misma opinión, era el padre Saboya, quien entendía este tema como un eje central de su trabajo porque los “laicos formados” fundamentaban su fe y estaban más motivados a asumir compromisos serios, “no ser acólitos del cura, sino opinar y discutir” sobre el trabajo pastoral.<sup>203</sup>

Por su parte, el Departamento de Teología otorgaba becas o medias becas para quienes no podían cubrir el costo total del curso, y brindaba un descuento a los participantes de provincias y a quienes fueran estudiantes escolares o universitarios. De la misma manera, los organizadores del curso fueron armando una red de parroquias o casas

<sup>199</sup> Entrevista a Moisés Domínguez, 29 de enero de 2015.

<sup>200</sup> Entrevista a Moisés Domínguez, 29 de enero de 2015; entrevista a Amparo Huamán, 06 de enero de 2015.

<sup>201</sup> Entrevista al padre Ángel Saboya, 05 de febrero de 2015.

<sup>202</sup> Entrevista al padre Francisco Chamberlain, 13 de octubre de 2013.

<sup>203</sup> Entrevista al padre Ángel Saboya, 05 de febrero de 2015.



de religiosos en Lima que brindaban hospedaje. Uno de los sitios más recordados era la parroquia Jesús Obrero en Surquillo. Como signo de estas redes de solidaridad, Carmen Lora recuerda que algunas personas voluntarias aseguraban 80 alojamientos gracias a sus redes y a implementos como colchonetas que ponían a disposición del equipo de las “Jornadas”.<sup>204</sup>

A nivel institucional, el IBC y el CEP eran soportes de la realización de las “Jornadas”. Más allá de apoyos logísticos, el equipo de teología del IBC participaba en “la tarea de la programación de los cursos y en la preparación de las charlas”.<sup>205</sup> De hecho, como recuerda el padre Gustavo Gutiérrez, “las reuniones de trabajo del equipo organizador del curso solían realizarse en el «Bartolo» [IBC] en más ocasiones que en el Departamento de Teología”.<sup>206</sup> Por su parte, el CEP ofrecía sus materiales durante los días del curso y, una vez concluido, publicaba varias de las conferencias en la revista *Páginas*. Por ello, para Carmen Lora, las “Jornadas” eran una “vitrina” para el trabajo de esta institución, pero que los desafiaba “a producir lo que se necesitaba a través de separatas, así como recoger [en publicaciones] lo que allí se hacía”.<sup>207</sup>

En el proceso de realización de los “cursos de teología”, uno de los cambios importantes fue la definición de secciones de acuerdo a la diversidad eclesial y sociocultural, y a los procesos de formación teológica de los participantes. En 1977, se determinó la creación de tres secciones entendidas como ciclos de formación.<sup>208</sup> En primer lugar, una de iniciación, para quienes asistían por primera vez y que duraba un ciclo de dos años; en ella había una estructura temática estable por tratarse de un proceso donde el objetivo era presentar contenidos doctrinales centrales, y afianzar las herramientas y los conceptos para la reflexión teológica. En segundo lugar, otra de profundización, dirigida a agentes pastorales que había completado el ciclo inicial, y cuya duración era de tres años; aquí eran tres los ejes temáticos correspondientes a cada uno de los años del ciclo: Dios, Jesús y el Reino de Dios. Finalmente, una tercera para actores eclesiales con una competencia teológica previa y a cargo de proyectos pastorales; no se trataba solo de

---

<sup>204</sup> Entrevista a Carmen Lora, 24 de febrero de 2015.

<sup>205</sup> Entrevista a Consuelo de Prado, 13 de marzo de 2015.

<sup>206</sup> Entrevista al padre Gustavo Gutiérrez, 08 de abril de 2015.

<sup>207</sup> Entrevista a Carmen Lora, 24 de febrero de 2015.

<sup>208</sup> Agradezco a Adelaida Sueiro por las precisiones que me han permitido reconstruir los ciclos de formación del proyecto educativo de las “Jornadas”.

sacerdotes o religioso(as), sino de laicos y laicas cuya experiencia de trabajo pastoral les alentaba a profundizar su formación teológica. En otras palabras, se trataba de espacios de formación continua con talleres de formación más especializada y cuyos temas cambiaban cada año. En 1983, a modalidad de cuarta y quinta sección, se estructuraron seminarios alternados con los antiguos talleres. Los seminarios eran cursos sobre temas teológicos específicos para 80 personas, que consistían en la presentación de los ponentes y la discusión en plenario. Por su parte, los talleres, organizados desde los inicios por las mañanas, eran espacios de 25 personas para presentar experiencias personales y pastorales con el propósito de reflexionar teológicamente a partir de ellas. Esto estuvo ligado, adicionalmente, a que la “resonancia” del curso atrajo a agentes pastorales y teólogos de otros países de América Latina, Estados Unidos, Canadá y Europa.<sup>209</sup> Asimismo, en dicho año, fue necesario generar un nuevo espacio de formación en el mes de agosto, pues la demanda superó ampliamente a las posibilidades de atención.<sup>210</sup> Con estos cambios, la primera y tercera sección se ofrecieron en el mes de febrero, y la segunda en agosto. Los talleres y seminarios se alternaron en función de la demanda.

En otras palabras, se comenzó a formalizar la noción de un proceso formativo, que empezaba con un paso de dos años por la primera sección, y donde se iba ingresando a los otros niveles a partir de la experiencia adquirida, y de la perseverancia en el curso y en las comunidades cristianas de origen. Por esto mismo, fue imprescindible organizar un archivo en el Departamento con las fichas de cada uno de los participantes, de tal manera que se fuera haciendo un seguimiento de sus procesos año a año.<sup>211</sup>

A partir de las experiencias anteriores y la centralidad de promover la participación de los asistentes, la metodología fue moldeándose y optimizándose para cumplir con el objetivo de las “Jornadas”. La dinámica de trabajo, que iba de tres a ocho de la noche, tenía dos momentos importantes. El primero era el trabajo en comisiones (en grupos de 25 personas) que, con el acompañamiento de un coordinador, buscaba confrontar la reflexión teológica y la práctica pastoral con la realidad social y la propia experiencia personal de fe. El segundo consistía en charlas dadas por un profesor del Departamento o algún teólogo

---

<sup>209</sup> “XIII Jornadas de Reflexión Teológica”, *Páginas*, año VIII, n° 52, mayo de 1983, pp. 18-19.

<sup>210</sup> “XIII Jornadas del curso de teología de la Universidad Católica”, *Páginas*, año VIII, n° 51, febrero de 1983, p. 44.

<sup>211</sup> Desafortunadamente, no se ha conservado este archivo que daba cuenta de la composición plural del público de las “Jornadas” y del proyecto educativo detrás de esta actividad.

invitado, las cuales encargaban preguntas para ser trabajadas en las comisiones. La inauguración y la clausura del curso se realizaba con actos protocolares con la presencia de autoridades de la PUCP y obispos. Finalmente, todo concluía con la celebración de una misa que congregaba a todos los participantes de la “Jornada” y que, generalmente, era presidida por un prelado. Por las mañanas, realizaban seminarios de profundización en algún tema teológico, los cuales estaban dirigidos a sacerdotes, religiosos/as y laicos con una mayor formación teológica. Asimismo, aprovechando la coincidencia en Lima de sus integrantes, los movimientos y grupos de base, sobre todo aquellos que venían de provincia, tenían talleres, círculos de estudio o reuniones de coordinación pastoral y otros espacios pensados específicamente para ese colectivo.<sup>212</sup>

Para mantener vigente la inquietud inicial de que las “Jornadas” fueran un soporte para el proyecto eclesial “liberacionista” fue imprescindible una maduración misma de los objetivos y la sistematización de las lecciones adquiridas a partir de la evaluación de las experiencias anteriores, de tal manera que las metodologías cada vez generasen mayores impactos. En esa línea, Adelaida Sueiro, profesora del DT y organizadora del curso desde sus inicios, entiende que su objetivo principal no era la transmisión de un discurso o la apropiación de contenidos intelectuales por sí mismos, sino que “la gente aprende a hacer teología pero sin despegarse del hacer, de la praxis”. Para ello, debían brindarse algunos criterios para que estuvieran en condiciones de reflexionar críticamente sobre sus contextos eclesiales y sociales, por lo que se “juntan temas actuales, entendidos como «signos de los tiempos», y se les mira no como algo coyuntural, sino como expresión de un proceso histórico”.<sup>213</sup>

En sus inicios, este ejercicio crítico había estado asociado a la colaboración con el proceso de “liberación” en marcha en América Latina, tal y como lo habían anotado los obispos latinoamericanos en Medellín. Pero los nuevos escenarios de la década de 1980 con sus respectivos desafíos eclesiales y sociales hacían necesario repensar las tareas y los contenidos de la reflexión teológica y, en particular, la formación brindada en las “Jornadas”. Como se desprende de los planteamientos de los protagonistas mencionados, la misión del curso de teología y de los espacios de formación no se entendía como un acto

---

<sup>212</sup> Entrevista a Consuelo de Prado, 13 de marzo de 2015.

<sup>213</sup> Entrevista a Adelaida Sueiro, 29 de enero de 2015.

proselitista o de formación de cuadros militantes, sino espacios para revisar las experiencias de fe, a nivel personal y colectiva, a la luz del contenido de la tradición cristiana y de los contextos históricos cambiantes.

En esa línea, el aprendizaje de un método teológico era el eje central de la experiencia en las “Jornadas”. Los pilares eran el método mismo de la TL y la “revisión de hechos de vida” con la finalidad de partir de la realidad personal, pastoral, social y política para recoger elementos que puedan ser examinados a la luz del mensaje cristiano y, a partir del análisis previo, esbozar criterios para la acción. A colocar las bases de este proceso estaba destinada la primera sección de iniciación, donde los temas presentaban las categorías fundamentales de la TL: la Teología como reflexión eclesial comunitaria acerca de la praxis, la revelación de Dios en la historia, nociones de Cristología, el reino de Dios como centro de la predicación de Jesús y los fundamentos del análisis bíblico.<sup>214</sup> En ese sentido, como aprendió Yolanda Díaz, asesora de UNEC y agente pastoral en Chiclayo, “el curso no propone acciones o modelos, sino que cada quien los construye como fruto de estos espacios de reflexión”.<sup>215</sup>

Por lo dicho, el trabajo en grupos o comisiones era central dentro del proyecto educativo de las “Jornadas” en la medida en que permitía la apropiación de los contenidos teológicos a partir de experiencias concretas. Cada conferencia terminaba con algunos textos bíblicos o del magisterio que debían reflexionarse a partir de preguntas orientadoras. Las comisiones contaban con un “coordinador”, quien fungía de un facilitador que orientaba la discusión pero sabiendo situarse frente a las expectativas y características de su grupo. Por ejemplo, el padre Pedro de Guchteneere, quien desempeñó varias veces esta función, recuerda que si había problemas de comprensión, reconstruía los puntos clave de la charla o, incluso, colocaba ejemplos que pudieran aterrizar mejor los conceptos. Si hacía falta apelaba a otros recursos didácticos como el uso de cantos o de sociodramas para retomar la atención o facilitar la reflexión a partir de elementos de los marcos culturales de los participantes.<sup>216</sup>

Para el trabajo efectivo de las comisiones era importante la coordinación estrecha con los coordinadores, por lo que el equipo organizador sostenía con ellos reuniones de

---

<sup>214</sup> Ver anexo 2: Programas de las “Jornadas de Reflexión Teológica”.

<sup>215</sup> Entrevista a Yolanda Díaz, 06 de febrero de 2015.

<sup>216</sup> Entrevista al padre Pedro de Guchteneere, 13 de marzo de 2015.

planificación y, adicionalmente durante los días del curso, recibían pautas directamente de los ponentes para orientar sus trabajos. El padre Luis Fernando Crespo sintetiza algunas de las recomendaciones centrales en las que se insistían para la preparación de estos colaboradores, aunque reconoce que cada uno de ellos iba desarrollando su propio estilo como fruto de sus propios aprendizajes. En particular, la formación bíblica para el cultivo de la espiritualidad y la práctica cristiana eran aspecto medular en esta dinámica, por lo que cada trabajo de comisión debía ser un “contacto directo y gratuito con los textos bíblicos”. Primero se debía “trabajar el texto y comprender su mensaje para luego pensar su aplicación”. La Biblia debía “leerse con gratuidad” para luego dar paso a una “lectura militante”. En el mismo sentido, los facilitadores debían orientar las reflexiones para que no solo fueran un “contar experiencias, pero sí hablar de Dios desde la experiencia”.<sup>217</sup>

La efectividad del método pasaba por dos factores. En primer lugar, porque, a decir del padre Crespo, era un “refuerzo de un entrenamiento previo”, en la medida en que la mayoría de comunidades, movimientos y parroquias de la corriente “liberacionista” aplicaban la “revisión de hechos de vida” como parte de su formación. En el mismo sentido, Jesús Cosamalón, joven laico de la viceparroquia Cristo Redentor del Rímac, recuerda que ya en este espacio había participado de un círculo de estudios, donde había leído *Teología de la Liberación y Beber en su propio pozo* del padre Gutiérrez, otros textos de Hugo Echegaray y separatas del CEP.<sup>218</sup> De la misma manera, Yolanda Díaz cuenta que en su núcleo de UNEC la asistencia a las “Jornadas” era “un segundo paso” posterior a una formación inicial que le permitió asistir ya con una experiencia más sólida e inquietudes personales.<sup>219</sup>

En segundo lugar, los organizadores fueron armando un grupo de coordinadores, quienes habían salido de las mismas canteras del curso y habían perseverado en la corriente eclesial en sus propios contextos pastorales. A Pablo Espinoza, antiguo integrante de la comunidad de formación de los Sagrados Corazones y de la UNEC durante los inicios de las “Jornadas”, en los años 1980 es invitado a ser coordinador de comisiones aprovechando su formación teológica como religioso.<sup>220</sup> Asimismo, a Jesús Cosamalón, quien, a unos

---

<sup>217</sup> Entrevista al padre Luis Fernando Crespo, 25 de febrero de 2015.

<sup>218</sup> Entrevista a Jesús Cosamalón, 15 de marzo de 2015.

<sup>219</sup> Entrevista a Yolanda Díaz, 06 de febrero de 2015.

<sup>220</sup> Entrevista a Pablo Espinoza, 23 de febrero de 2015.



años de involucrarse en los cursos y como estudiante universitario en la PUCP, fue incorporado como jefe de prácticas en el Departamento de Teología, también se le convocó para esta tarea.<sup>221</sup>

Otra estrategia pedagógica para lograr los objetivos del curso era la adecuación del lenguaje teológico al público, sobre todo, considerando que un número significativo eran personas que solo habían accedido a formación escolar y, en varios casos solo a la educación primaria. Por ello, para Carmen Lora era importante saber “recoger las experiencia de la gente” y “ejemplificar lo que tú estabas diciendo teológicamente con lo que ellos vivían cotidianamente”.<sup>222</sup> Por ejemplo, ella usaba casos propios de las experiencias de las mujeres de sectores populares con las que llevaba una pastoral ligada a los comedores autogestionarios, de tal manera que este público pudiera reconocerse y conectar con el discurso teológico. En sus palabras,

Un ejemplo que yo usaba mucho era el de los comedores [populares]. El comedor se junta. Las señoras pagan porque el comedor no es gratis. Tú vas por la mañana y dices cuántos menús vas a llevar. Hacen una chanchita. Ven la cantidad de plata que han juntado. Con esa plata ven todo lo que deben comprar a partir del menú que está previsto. Pero en eso que se prepara, siempre hay, primero, el menú gratis para las que han preparado la comida, y gratis tres o cuatro raciones para alguien que no puede pagar. Para mí era un ejemplo clarísimo de lo que era estar cerca del pobre.<sup>223</sup>

Sin duda, a esto ayudó que los expositores fueran teólogos, académicos o agentes eclesiales que estaban involucrados en trabajos pastorales con comunidades específicas desde la perspectiva de la TL.

Finalmente, otra herramienta eran los esquemas que eran una separata con la estructura de una conferencia desagregada en puntos e ideas claves, y que siempre iba acompañada de textos bíblicos o del magisterio de la Iglesia. Este documento permitía que los participantes pudieran “seguir visualmente” el discurso del expositor y, adicionalmente, hacer anotaciones personales que reflejaban la manera cómo se apropiaban de los contenidos y elaboraban una interpretación propia a partir de la estructura de la charla.<sup>224</sup> Más allá de eso, los esquemas eran una herramienta para que los agentes eclesiales pudiesen replicar las charlas con sus comunidades de origen, y usar los textos anexos y otros materiales para poder contribuir a la formación de otros y otras.

---

<sup>221</sup> Entrevista a Jesús Cosamalón, 15 de marzo de 2015.

<sup>222</sup> Entrevista a Carmen Lora, 24 de febrero de 2015.

<sup>223</sup> Entrevista a Carmen Lora, 24 de febrero de 2015.

<sup>224</sup> Entrevista al padre Gustavo Gutiérrez, 08 de abril de 2015.

La interacción entre los teólogos y académicos, y un diverso conglomerado de actores eclesiales era, sin duda, otro de los rasgos que hacían de las “Jornadas” una experiencia original. Aunque aún hace falta una investigación sistemática, es innegable que la PUCP y el IBC han constituido dos espacios para la formación y desarrollo de intelectuales católicos comprometidos con el proyecto eclesial “liberacionista” y la transformación del país desde esta perspectiva teológica. Como señala Rolando Ames, politólogo y profesor de la PUCP, las décadas de 1970 y 1980 fueron momentos de un fluido diálogo entre los científicos sociales y las organizaciones de base, donde se fue aprendiendo a “reelaborar las categorías intelectuales en el diálogo con la gente de base”.<sup>225</sup> Esto se hizo posible porque los científicos sociales eran altamente demandados por organizaciones populares y parroquias para brindar formación y claves de interpretación para analizar la realidad. Como bien explica Ames, dicha experiencia marcó una impronta en su manera de comprender el quehacer intelectual al servicio y en diálogo con la vida de las personas, así como a “articular la investigación social con las discusiones sobre el país”. De hecho, para los científicos sociales resultaba una experiencia interesante recoger cómo la gente reconceptualizaba los conceptos de la teoría social y desarrollaba “respuestas elaboradas” a partir de sus experiencias y agendas. Era, sin duda, un aprendizaje, porque “la gente popular nos retaba mucho” y demandaba una “formación fina”.<sup>226</sup> En particular, las comunidades cristianas acogían positivamente a estos intelectuales católicos por su capacidad de “recoger sus voces” a través del uso del método del “ver, juzgar, actuar” y, por ende, de involucrarlos participativamente en el proceso.

Las “Jornadas” fueron otro espacio de encuentro entre académicos y grupos cristianos de base, donde se construían vínculos de confianza y de cooperación. Para Ames, las comunidades cristianas reconocían a un “grupo de intelectuales amigos”, a quienes conocían y con quienes se relacionaban en los “cursos de verano” y en otros espacios de formación a nivel parroquial.<sup>227</sup> Incluso, durante sus años como senador de la República en el segundo quinquenio de la década 1980, cuando la agenda parlamentaria le dificultaba poder asumir compromisos con las “Jornadas” u otros espacios católicos de formación, la gente insistía mucho en la importancia de su participación “porque él es de confianza” y era

---

<sup>225</sup> Entrevista a Rolando Ames, 06 de abril de 2015.

<sup>226</sup> Entrevista a Rolando Ames, 06 de abril de 2015.

<sup>227</sup> Entrevista a Rolando Ames, 06 de abril de 2015.

del grupo de académicos “de los que nos hablan con la verdad”. Por su parte, Yolanda Díaz enuncia la importancia de contar con la presencia de intelectuales públicos como el mismo Ames, Javier Iguñiz o Gloria Helfer, a quienes veía como “hermanos mayores en la fe”, quienes daban “testimonio cristiano” en su actuación política.<sup>228</sup> Sin embargo, a pesar de su prestigio, ellos “venían a aprender como todos” e, incluso, eran accesibles a escuchar a la gente. Ella misma, fuera del marco del curso, se contactaba con ellos para pedirles asesoría sobre determinadas acciones de su propio desempeño público.<sup>229</sup>

Por otra parte, las “Jornadas” brindaron una tribuna a teólogos e intelectuales de la PUCP, el IBC, parroquias y otras instituciones, para plantear reflexiones colectivas que se enriquecían con la experiencia pastoral y social de los asistentes a los cursos en una dinámica de intercambio horizontal y mutuo aprendizaje. Desde la perspectiva de Catalina Romero, se partía de plantear aquello sobre lo cual los expositores estaban investigando o escribiendo para validar si correspondía con las experiencias del trabajo pastoral.<sup>230</sup> Más adelante, varias de estas conferencias derivaban en artículos en la revista *Páginas* o publicaciones del CEP, pero que contaban con el ser fruto de un “diálogo teoría-praxis”.<sup>231</sup> En otras palabras, se trataba de generar un conocimiento teológico con pertinencia pastoral y social, es decir, con el cual los actores eclesiales “liberacionistas” se reconociesen y que pudiera servir para orientar sus acciones en los diversos contextos donde estaban presentes.

El contexto político peruano y la situación eclesial de la década de 1980 hacían de este diálogo entre academia, sociedad y comunidades cristianas de base una auténtica exigencia. Si bien los temas de las “Jornadas” se siguieron formulando en el lenguaje teológico de la TL (ver cuadro n° 6), el dictado de las conferencias y el trabajo de las comisiones no podían eludir el abordaje de la violencia política y las violaciones a los Derechos Humanos, la crisis económica y social, los conflictos intraeclesiales en determinadas diócesis del país. El curso no se centraba en la coyuntura política, porque su

---

<sup>228</sup> Respecto a la actuación política de los intelectuales católicos ligados a la corriente de la TL, hace falta un estudio sobre sus militancias en la Izquierda Unida y otros partidos de izquierda, además de sus intervenciones en debate públicos con posiciones críticas frente al régimen militar (1968-1980) y los gobiernos de la década de 1980 en temas como la política económica y la atención de la pobreza, la violencia y el respeto a los Derechos Humanos, entre otros.

<sup>229</sup> Entrevista a Yolanda Díaz, 06 de febrero de 2015.

<sup>230</sup> Entrevista a Catalina Romero, 19 de febrero de 2015.

<sup>231</sup> Por citar algunos casos de ponencias en las “Jornadas” luego publicadas como separatas en *Páginas* ver Echeagaray 1978, Rouillón 1978, Gutiérrez 1979, León 1984.

objetivo era aportar elementos para una reflexión teológica, pero no podía excluir las vivencias de los participantes.

Como caso concreto, se puede mencionar a los jóvenes de la prelatura de Ayaviri, a quienes Pablo Espinoza acompañó en su paso por las “Jornadas”. Ellos encontraban en el curso un espacio para poder contar las vivencias terribles que les tocan experimentar, algo que no podían hacer fácilmente en su lugar de origen.<sup>232</sup> Por ello, Yolanda Díaz recuerda que, en las “Jornadas” y en las comunidades de Chiclayo, desde los inicios de las acciones armadas, hubo un rotundo rechazo a Sendero Luminoso y a la idea de “la lucha de clases como eliminación”. En un escenario público restringido por los temores propios de un ambiente de conflicto armado interno, las comisiones por esos años se convirtieron en “espacios de catarsis” frente a las dolorosas experiencias de los agentes pastorales, producto de la violencia política y de los conflictos en sus jurisdicciones eclesiósticas, pero simultáneamente era una oportunidad para “encontrar caminos” y contar con “criterios para el discernimiento de cómo ser cristianos en estas circunstancias”.<sup>233</sup>

**Cuadro N° 6**  
**Temas del proyecto educativo “Jornadas de Reflexión Teológica” en su época de consolidación (1978-1990)**

Año	Tema (por secciones)	Año	Tema (por secciones)
1978	A. Hacer teología desde la perspectiva del pobre	1985	1. Temas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia (Vaticano II, Medellín y Puebla)
	B. Los caminos de la teología en la vida de la comunidad cristiana		2. Jesucristo, verdad del Padre
	Talleres		3. Experiencia de Dios
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lecturas de la Biblia</li> <li>• Teología de la Liberación</li> <li>• Iglesia, teología y evangelización popular</li> <li>• Fe y política</li> </ul>	4. Bartolomé de las Casas y la Primera Evangelización de América Latina (estudios teológicos e históricos)		
1979	A. Introducción a la teología latinoamericana	1986	1. Temas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia (Vaticano II, Medellín y Puebla)
	B. Problemas teológicos en América Latina		2. Dios en la Biblia, en el Magisterio y en la teología
	Talleres		3. Grandes temas del Concilio Vaticano II
<ul style="list-style-type: none"> <li>• La teología latinoamericana hoy día</li> <li>• Teología y evangelización</li> <li>• Cristología</li> </ul>	4. Vaticano II: contexto y recepción		

<sup>232</sup> Entrevista a Pablo Espinoza, 23 de febrero de 2015.

<sup>233</sup> Entrevista a Yolanda Díaz, 06 de febrero de 2015.

1980	A. Hacer teología desde América Latina	1987	1. Temas centrales de la Biblia (las promesas de Dios y su cumplimiento)
	B. Cristología		2. El reino de Dios en la Biblia y en la teología
	Talleres <ul style="list-style-type: none"> <li>• Comunidades eclesiales de base</li> <li>• Fe y política</li> <li>• Lecturas de la Biblia</li> </ul>		3. Teología y salvación
1981	A. La opción preferencial por los pobres en la Biblia y en la historia de la Iglesia (magisterio y teología)	1988	4. Pobreza y vida en la Biblia y en la vida de la Iglesia
	B. Dios en la Biblia, en la teología y en la Iglesia		1. El pueblo de Dios en la escritura y en acontecimientos recientes de la Iglesia
	Talleres <ul style="list-style-type: none"> <li>• Espiritualidad</li> <li>• Dignidad humana y misión de la Iglesia</li> <li>• Lecturas sobre el tema de Dios</li> </ul>		2. Cristología I: Jesucristo, verdad del Padre
	3. Cristología II: los títulos y nombres de Jesús		
1982	1. Introducción a los grandes temas de la Biblia, del Vaticano II, Medellín y Puebla	1989	4. A los 20 años de Medellín
	2. Jesucristo, verdad del Padre		1. Temas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia
	3. Espiritualidad cristiana: seguimiento de Jesucristo		2. Revelación y experiencia de Dios
	Talleres <ul style="list-style-type: none"> <li>• Espiritualidad cristiana</li> <li>• Iglesia y dignidad humana</li> <li>• Iglesia y sociedad</li> </ul>		3. Espiritualidad cristiana y experiencia de Dios
1983	1. Temas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia (Vaticano II, Medellín y Puebla)	1990	4. Hacia una Nueva Evangelización
	2. Dios en la Biblia, en el Magisterio y en la teología		1. Temas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia
	3. El reino de Dios, centro del mensaje de Cristo		2. El reino de Dios en la Biblia y en la Teología
	4. El reino de Dios en las comunidades cristianas		3. Pobreza y vida
	5. El reino de Dios, exégesis y teología		4. Teología joánica
1984	1. Temas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia (Vaticano II, Medellín y Puebla)		
	2. El reino de Dios en la Biblia y en la teología		
	3. Teología de San Pablo: de la esclavitud a la libertad		

Fuente: DT, Programas y materiales de las “Jornadas de Reflexión Teológica  
Elaboración propia

Pero, más allá de la posibilidad de enunciar las experiencias y reflexionarlas, el equipo de las “Jornadas” buscó construir un discurso sensible al contexto convulsionado y que fuera capaz de proporcionar conceptos teológicos y sociales pertinentes para no sentirse



derrotados frente a un escenario desesperanzador. Claro fruto de estos esfuerzos fueron las principales publicaciones de Gustavo Gutiérrez por esos años: *Beber en su propio pozo* (1983), *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986) y *El Dios de la Vida* (1989). Los tres libros eran reflexiones sobre la espiritualidad de la TL y estaban enfocados en ofrecer elementos para fundamentar esta perspectiva teológica en relación con una forma de “seguimiento de Cristo” desde la realidad de América Latina, pero arraigada en la larga tradición espiritual cristiana. En otras palabras, era una pregunta sobre cómo hablar de Dios desde la realidad de pobreza latinoamericana o, en otros términos, cómo decirles a los pobres que Dios los ama gratuitamente.<sup>234</sup> Por ello, adicionalmente, eran textos que querían ser un mensaje de esperanza que interpelaba a la coyuntura crítica para el país y ofrecía criterios para iluminar la acción de los cristianos y cristianas.

Es interesante enfatizar que los tres libros mencionados nacieron de conferencias dadas en las “Jornadas” y de separatas publicadas por *Páginas* (Gutiérrez 1981a, 1982b).<sup>235</sup> Conviene hacer el seguimiento de la trayectoria de dichos textos previa a su publicación formal en la medida en que evidencian cómo el curso sirvió como una plataforma de producción de conocimiento teológico con pertinencia social y pastoral. Por ejemplo, *El Dios de la vida* apareció por primera vez como una charla en el curso de febrero de 1981, en el marco de la segunda sección dedicada al tema de “Dios en la Biblia, en la Teología y en la Iglesia”. Habiéndose iniciado las acciones armadas de Sendero Luminoso en el año anterior, aparece una reacción temprana del círculo del curso de teología por generar reflexión sobre este escenario incipiente de violencia desde la perspectiva cristiana. Como signos que evidencian esta actitud están la charla de Gustavo Gutiérrez y, adicionalmente en ese mismo curso, la realización de un taller dedicado a teología y derechos humanos en América Latina.

El texto es inicialmente publicado como una separata en la revista *Páginas* en el número de setiembre de 1981 (Gutiérrez 1981a) y, luego, como un folleto del Departamento de Teología. Sin duda, la reflexión en torno a este concepto siguió

---

<sup>234</sup> “¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios? Estos son los interrogantes fontales de la teología que surge en América Latina, y sin duda también en otros lugares del mundo en que se viven situaciones semejantes” (Gutiérrez 2004b [1986]: 19).

<sup>235</sup> En cada uno de los textos se puede encontrar una nota introductoria que explicita este dato.

madurándose antes de la publicación definitiva del libro en 1989, pues la charla se replicó en la segunda sección de agosto de 1983, 1986 y 1989. Como señala el padre Zegarra, el concepto del “Dios de la vida” que es “amigo de la justicia” y que se mantiene “fiel a su pueblo” tuvo una gran acogida porque respondía bien al contexto convulso de esos días y a las experiencias de los creyentes.<sup>236</sup> Incluso, se anima a sostener que “este nombre ligó más que el de Teología de la Liberación”.<sup>237</sup>

Más allá del caso específico mencionado, durante la década de 1980, la profundización en temas de espiritualidad en la producción del padre Gutiérrez fue clave para fundamentar teológicamente la reflexión y la práctica a favor de la defensa de los Derechos Humanos y de la vida por parte de grupos y organizaciones católicas. Antes de su publicación como libros, dichos trabajos se expusieron y maduraron en espacios eclesiales y civiles, siendo uno de ellos el de las “Jornadas”. Esto permitía confrontar los supuestos con las experiencias de los agentes pastorales y las cruentas realidades que atravesaba el país. Pero, principalmente, representaba la elaboración de una visión del proceso en curso que, sin abandonar la dimensión crítica, promovía la organización social para contrarrestar los efectos de la violencia. En ese sentido, Ernesto Alayza refiere que esta reflexión del padre Gutiérrez se constituía en un “discurso anunciativo” frente al “discurso denunciativo” de los sectores conservadores. En otras palabras, estas “frases claves de Gustavo cuando la gente estaba en el piso” eran parte de la elaboración de un lenguaje teológico sensible a las circunstancias y que, sin dejar de reconocer y denunciar los agudos problemas nacionales, miraba más allá de la crisis y alentaba a no perder la esperanza.<sup>238</sup>

Olle Kristenson (2009) ha estudiado la figura del padre Gutiérrez como un teólogo con injerencia en la discusión pública durante la década de 1980, en la medida en que sus artículos en el diario *La República* constituyeron una tribuna para denunciar las violaciones a los Derechos Humanos y los problemas asociados a la crisis económica desde un punto de vista cristiano y civil. No obstante, es interesante ver cómo este compromiso de intelectual público está ligado a una opción metodológica y ética del padre Gutiérrez. La inquietud por dar criterios de interpretación de los problemas nacionales desde la fe cristiana y para la acción de los cristianos, llevó al padre Gutiérrez a entrelazar su producción académica con

---

<sup>236</sup> Entrevista a Felipe Zegarra, 23 de enero de 2015.

<sup>237</sup> Comunicación personal con Felipe Zegarra, 16 de junio de 2015.

<sup>238</sup> Entrevista a Ernesto Alayza, 10 de marzo de 2015.

sus intervenciones en medios escritos, eventos académicos y encuentros pastorales. A través del uso de distintos tipos de lenguajes y textos, orales y escritos, fue esbozando una reflexión teológica pertinente con el contexto social, que derivó en los libros ya mencionados.<sup>239</sup> Una estrategia para esto fue la presentación en eventos, como las “Jornadas”, o la publicación de partes de sus proyectos en proceso de redacción a través de *Páginas*, *La República* u otros medios escritos.<sup>240</sup> Pero, principalmente, esto fue posible gracias a la interacción con distintos públicos, principalmente constituidos por actores eclesiales, con quienes validaba sus hipótesis y las enriquecía a la luz de la experiencia real de las personas. Un ejemplo claro de cómo las “Jornadas” fueron aprovechadas para la producción de un saber teológico con pertinencia pastoral y social.

Me parece importante destacar otros dos temas que se consolidaron en la reflexión teológica durante estos años y que, sin duda, dialogaban y acogían las experiencias de los laicos populares, el público predominante de las “Jornadas, con el propósito de promover una maduración de la praxis desde la teología. En primer lugar, en los programas es notable la presencia de la categoría teológica del reino de Dios. La insistencia en el tema se vincula con la posibilidad de entenderlo como un horizonte de colaboración con el proyecto divino de salvación desde las realidades pastorales y sociales particulares. Como señalaba monseñor Germán Schmitz, en una charla de 1983, en su doble proyección histórica y escatológica, es un “don del Señor” que debe ser acogido con apertura y disponibilidad, pero simultáneamente “tarea del hombre” quien está llamado a colaborar “para que la «semilla» del Reino plantada por el Señor se vaya desarrollando hasta llegar a ser planta y producir frutos en el corazón del hombre y en las estructuras sociales, hasta su culminación eterna” (Schmitz 1995: 12).

En segundo lugar, en diálogo con las categorías del “Dios de la vida”, y de colaboración del don del reino de Dios, había una inquietud de dar cuenta que de la pobreza podía emerger vida en la manera de iniciativas de los propios pobres por reconocerse como individuos amados por Dios, y organizarse para enfrentar las condiciones que les impiden realizar plenamente su condición humana. Al respecto, destaca una presentación de

---

<sup>239</sup> He llegado a esta conclusión a partir del modelo teórico usado por Carlos Aguirre para entender a Alberto Flores Galindo como un intelectual público que emplea una serie de estrategias, propias de una *cultura política de izquierda*, para articular su producción académica con sus convicciones políticas y maximizar el impacto de sus reflexiones en los debates públicos (Aguirre 2007: 184-203).

<sup>240</sup> Para algunos trabajos anticipados en *Páginas* ver Gutiérrez 1979, 1981a, 1981b, 1982a, 1982b, 1985.

Adelaida Sueiro de 1987, donde incorporó el testimonio de mujeres pobres y colaboradoras en comedores populares. Estos espacios habían trascendido su función de subsidio alimenticio para contribuir a crear “vínculos de solidaridad, integración de la vida cotidiana del poblador, instancias de formación alternativas de organización popular” (Sueiro 1995: 330). Con lemas de comedores populares como “somos madres para dar vida y luchar contra la muerte” y “luchemos por un nuevo amanecer”, la autora visibilizaba que “las mujeres no solo comparten el sufrimiento producido por la pobreza y sus consecuencias, que se hacen experiencias cotidianas para ellas, sino que también comparten la fe en Dios amigo de los pobres y Señor de la vida; las une también la experiencia de un compromiso que se expresa como fuerza de vida” (Sueiro 1995: 327). Ellas son protagonistas de su propia liberación como consecuencia de su encuentro con el Dios de los pobres.

Otro elemento crucial del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” fue que este espacio facilitó la transmisión y el aprendizaje de determinadas concepciones y prácticas de una *cultura eclesial liberacionista*.<sup>241</sup> Por este concepto entiendo una forma de concebir la misión de la Iglesia centrada en el compromiso a favor de la “liberación integral” de las clases desfavorecidas. Esta cultura eclesial se fundamenta en una espiritualidad o una experiencia religiosa, la cual moldea una identidad y una práctica centrada en la militancia a favor de un cambio social y una renovación de la Iglesia, la denuncia de las estructuras de injusticia, y la colaboración con las organizaciones de base como un medio para tejer relaciones sociales marcadas por el reconocimiento de la dignidad humana y la solidaridad. Su fundamento es el discurso teológico de la TL, pero adicionalmente existen una serie de valores, actitudes y comportamientos propios de los cristianos “liberacionistas” que, si bien reciben influencias culturales de los movimientos contestatarios de la izquierda latinoamericana, se ubican dentro del imaginario cristiano católico pero resignificándolo. El ejemplo más convencional es el de la música asociada a la TL que responde al contexto de la reforma litúrgica del Vaticano II y la corriente del “canto nuevo latinoamericano” que reivindicaba las músicas populares e indígenas a la par que incorporaba elementos de protesta (Galí 2002: 177-188, Rolle 2002: 1-10).

---

<sup>241</sup> Para plantear el concepto he tomado como base el texto ya citado de Carlos Aguirre sobre una *cultura política de izquierda* asociada a una cultura impresa (Aguirre 2007: 172-183).

Desde mi punto de vista, las “Jornadas” constituyen un instrumento de difusión de esta *cultura eclesial liberacionista*, pero a la vez crean un sentido de pertenencia que fortalece el compromiso cristiano a partir de una experiencia comunitaria que permite percibir de manera tangible la opción teológica y pastoral asumida. En la construcción de una identidad “liberacionista” juegan un papel primordial el tejido de relaciones sociales y los símbolos culturales, los cuales son interpretados a la luz de una espiritualidad cristiana centrada en el seguimiento de la persona de Jesús de Nazaret y la solidaridad con los pobres. En los siguientes párrafos, desarrollo algunos elementos de dicha cultura que se visibilizan en las “Jornadas” y que generan la identificación señalada.

En primer lugar, entra a tallar que este curso era un espacio donde, al confluír una gran diversidad de actores, permitía que los participantes reconocieran la magnitud del proyecto eclesial “liberacionista”. Era, a decir de Carmen Lora, una oportunidad para “conocer al Perú y la versatilidad del trabajo de la Iglesia”.<sup>242</sup> Gente tan diversa reunida bajo una misma motivación y compartiendo un mismo discurso y práctica pastoral permitía tomar conciencia de que se trataba de una corriente que trascendía los límites del contexto local, y tenía una dimensión nacional e internacional. En palabras de Catalina Romero, era “sentirse parte de una comunidad y una misión”, que animaba a perseverar en el camino”.<sup>243</sup>

El sacerdote jesuita Rómulo Franco, asesor de la JOC del vicariato apostólico de Jaén, rememora las impresiones de los jóvenes que venían al curso: ellos comprendían que “esto está en todas partes”, lo que era un incentivo para profundizar en su formación y comprometerse más en los liderazgos locales.<sup>244</sup> Por su parte, Yolanda Díaz recuerda que la primera vez que acudió a las “Jornadas” en 1979, regresó impresionada del compromiso y de la capacidad de los participantes mayores: “sentía que tenía que regresar para profundizar en mi experiencia y poder regresar al curso y tener cosas que compartir”.<sup>245</sup> Enrique, un catequista de la parroquia Santa Cruz de Vitarte, explicaba de la siguiente manera este tema: “lo que valoro del curso de teología es que me abre los ojos a las demás

---

<sup>242</sup> Entrevista a Carmen Lora, 24 de febrero de 2015.

<sup>243</sup> Entrevista a Catalina Romero, 19 de febrero de 2015.

<sup>244</sup> Entrevista al padre Rómulo Franco S.J., 03 de marzo de 2015.

<sup>245</sup> Entrevista a Yolanda Díaz, 06 de febrero de 2015.



comunidades. El intercambio con otras personas te saca del mundo cerrado que vives en tu comunidad”.<sup>246</sup>

Pero, sin duda, como apunta Jesús Cosamalón, era también una forma de “confrontarse con la coyuntura a partir de situaciones reales” que permitían atestiguar e interiorizar los contenidos teológicos; por ejemplo, ver a la luz de los testimonios de las comisiones cómo la pobreza, en efecto, era causa de muerte y falta de dignidad.<sup>247</sup> No era una abstracción, sino un rostro concreto el que asumía ese concepto. Por ello, desde la experiencia de la religiosa dominica española Consuelo de Prado,

“para muchos misioneros y misioneras venidos de otras realidades culturales el encuentro con gente de diversas partes del país y el escuchar sus testimonios era una oportunidad singular para ir conociendo la compleja realidad del mundo de la pobreza y para descubrir la necesidad de crear fuertes vínculos comunitarios, ampliar el horizonte de la solidaridad eclesial en la perspectiva de la opción por los más pobres”.<sup>248</sup>

Es clave destacar que la lógica comunitaria como forma de concebir y realizar el compromiso pastoral era central en la vida de los núcleos “liberacionistas”. Pero las “Jornadas” ponían la dimensión de “vida comunitaria” en un nivel mayor, porque era sentirse parte de una macro-comunidad que cruzaba fronteras territoriales y alcanzaba a toda la región latinoamericana. Cada curso era una oportunidad de “ver a su gente”, de compartir un ambiente festivo y de fortalecer los vínculos de fraternidad y solidaridad.<sup>249</sup> Desde la perspectiva del padre Pedro de Guchteneere, era particularmente importante para los líderes populares, porque era “una oportunidad de salir de sus comunidades y ampliar su visión” del país y de la Iglesia;<sup>250</sup> a la par de “recargar baterías” y de animarse mutuamente en el proyecto.<sup>251</sup>

Un segundo elemento es que el sentido de pertenencia a la corriente de la TL era entendido como el cultivo de una *conciencia eclesial* o un reconocerse como parte de la Iglesia Católica, pero entendida, en línea con el Vaticano II, como “pueblo de Dios” o una comunidad de creyentes social y culturalmente diversa, y, por tanto, plural en sus estilos de ser cristianos. Es indudable que la corriente “liberacionista” entendía que su modelo de ser

<sup>246</sup> “Construir el reino desde nuestra Galilea”, Signos, año VIII, n° 3, 14 de agosto de 1987, p. 4.

<sup>247</sup> Entrevista a Jesús Cosamalón, 19 de marzo de 2015.

<sup>248</sup> Entrevista con Consuelo de Prado, 13 de marzo de 2015.

<sup>249</sup> Entrevista al padre Pedro de Guchteneere, 13 de marzo de 2015.

<sup>250</sup> Entrevista al padre Pedro de Guchteneere, 13 de marzo de 2015.

<sup>251</sup> Entrevista a Carmen Lora, 24 de febrero de 2015.

Iglesia debía ser extendido por estar en sintonía con el Evangelio y el magisterio de la Iglesia, pero esto no derivaba en una anulación tajante de otras posibles formas de ser cristiano. Tampoco, se negaban los conflictos intraeclesiales, en especial, en un escenario de confrontación con los sectores cercanos a la denominada “teología de la reconciliación”, pero estos no eran razón para justificar una ruptura con la Iglesia. Como enfatiza el padre Crespo, se trataba de “no sentirse un grupo aparte” y evitar la constitución de una identidad sectaria, pues, incluso “en contexto eclesial difícil, uno no se vuelve antieclesial, sino profundiza en su identidad a pesar los conflictos”.<sup>252</sup>

Al respecto, Consuelo de Prado rememora cómo los cursos de teología le ayudaron a “profundizar su conciencia eclesial”. En particular, frente a la experiencia de tener que abandonar un rico trabajo pastoral en el sur andino entre 1975 y 1982, las “Jornadas” le dieron elementos para comprender que “la opción por los pobres no podía reducirse a una ubicación concreta entre la población indígena del Ande, sino que la misión liberadora debe encontrar muchas concreciones en el país de todas las sangres”.<sup>253</sup>

En la experiencia de la religiosa mercedaria Gloria Medina, las “Jornadas” “alimentaban nuestro ser de Iglesia y de agentes pastorales en las diversas proyecciones y comunidades cristianas que acompañábamos”.<sup>254</sup> Particularmente, fueron claves en “tiempos de búsqueda y profundización de la vocación religiosa”, donde “abrazar la Iglesia de los pobres” generaba tensiones internas e incomprensiones en el seno de las congregaciones religiosas.<sup>255</sup> Como recuerda la hermana Medina, “varias de mis hermanas de comunidad y yo veíamos que nuestro carisma de mercedarias iba en consonancia con esta teología, pero la congregación en su mayoría no lo aceptaba porque había mucho prejuicio e influencia de otras corrientes conservadoras”.<sup>256</sup> Era parte de un contexto más amplio de conflictos intraeclesiales del cual he dado cuenta en la primera parte del capítulo 3, pero que se vivió con una intensidad particular en las órdenes religiosas y del cual hace falta mayor investigación.

En este proceso, fueron importantes las “Jornadas” como un espacio para reafirmar el “ser Iglesia” en medio de los conflictos y encontrar respuestas posibles que ayudasen a

---

<sup>252</sup> Entrevista al padre Luis Fernando Crespo, 25 de febrero de 2015.

<sup>253</sup> Entrevista con Consuelo de Prado, 13 de marzo de 2015

<sup>254</sup> Comunicación personal, 23 de junio de 2015.

<sup>255</sup> Comunicación personal, 12 de junio de 2015,

<sup>256</sup> Comunicación personal, 12 de junio de 2015.

orientar la acción. Para la hermana Medina, los “cursos de verano” eran como “lluvias que cimientan una opción”. “La riqueza de los diálogos con los demás participantes, de lo recogido en las ponencias de Gustavo [Gutiérrez], Luis Fernando [Crespo] y de Pipo [Felipe] Zegarra, a quienes veía como maestros, las conversaciones con los amigos sacerdotes del IEME y los Maryknoll” eran como “semillas” que invitaban a perseverar en la reflexión y confirmar la conciencia eclesial.<sup>257</sup>

Pero para sortear las discrepancias dentro de la congregación, la hermana Medina junto a otras de sus compañeras decidieron organizar un “círculo de acción-reflexión-estudio” para rastrear la historia de los mercedarios con el objeto de profundizar en su comprensión de su carisma a partir de la reflexión teológica y su perspectiva pastoral cercana a la TL. Era una forma de “elaborar respuestas para los sectores más tradicionales de las mercedarias”, pero donde volver a la figura de Pedro Nolasco, su fundador, permitió identificar el fuerte matiz social de la misión de la orden de la Merced. Como señala la entrevistada, “la Virgen de la Merced vela por la redención o liberación de los cautivos. Eso también puede leerse desde la TL”.<sup>258</sup> No había razón para que ellas dejaran de ser mercedarias, en la medida en que su carisma era compatible con la opción por una Iglesia de los pobres. Incluso, este círculo, al volver a su historia, optó por abrirse a la pastoral carcelaria en concordancia con la advocación de la Virgen de la Merced y su preocupación por los presos.<sup>259</sup>

Al decir del padre Gallego, las “Jornadas” permitían “sentirse parte de una manera de ser Iglesia entendida como una comunidad”.<sup>260</sup> Desde este modelo eclesial no cabían las distinciones tajantes entre el clero y el laicado, sino la horizontalidad en las relaciones. En ese mismo sentido, para el padre Gastón Garatea, “para el religioso hacía bien escuchar la voz de la gente sencilla”, porque era una manera de recordar la importancia de estar al servicio y en cercanía con el pueblo.<sup>261</sup> Para Jesús Cosamalón, el momento de la clausura era un acontecimiento que permitía sentir una “Iglesia cercana”. Al terminar la misa, los participantes solían generar, de manera espontánea, un ambiente de fiesta, donde la gente se despedía con manifestaciones de afecto, toma de fotografías y bailes. A Cosamalón le

<sup>257</sup> Comunicación personal, 29 de junio de 2015.

<sup>258</sup> Entrevista a Gloria Medina, 05 de febrero de 2015.

<sup>259</sup> Comunicación personal, 29 de junio de 2015.

<sup>260</sup> Entrevista al padre Andrés Gallego, 05 de enero de 2015.

<sup>261</sup> Entrevista al padre Gastón Garatea, 16 de marzo de 2015.

queda el recuerdo de la participación de los curas en estas dinámicas, donde se les podía reconocer como personas “con las costumbres de la gente” y, por tanto, amigos. La conciencia de sentirse parte de la Iglesia no constituía un concepto abstracto y vacío, sino un aprendizaje a partir de relaciones humanas y de rituales significativos para los actores eclesiales.

La presencia de obispos en las “Jornadas” fue un símbolo del cultivo de una conciencia eclesial “liberacionista”. He podido documentar la presencia de monseñor Javier Ariz, obispo auxiliar de Lima y presidente de la comisión episcopal de Doctrina de la Fe, en las ceremonias de inauguración de los cursos de 1983 a 1986, donde felicita la iniciativa y sostiene que acude en representación del cardenal Landázuri.<sup>262</sup> Asimismo, en estos años, las misas de clausura fueron presididas por los obispos Germán Schmitz (1983 y 1985), Luciano Metzinger (1984), Augusto Beuzeville (1986 y 1988), Guido Breña (1987) y por el cardenal Landázuri (agosto de 1988).<sup>263</sup> De la misma manera, varios prelados se desempeñaron como expositores, destacando Francisco D’Alteroche, Lorenzo León, Germán Schmitz, José Dammert, Luciano Metzinger, Hugo Garaycoa, Jesús Calderón, Augusto Beuzeville.<sup>264</sup>

Particularmente importante fue la figura del cardenal Landázuri, quien vio positivamente a las “Jornadas” como un espacio de formación de agentes pastorales para las tareas de Evangelización. En esto contribuyó que los organizadores sostuvieron una comunicación fluida con él, incluso en algunas oportunidades, presentando informes sobre el trabajo realizado.<sup>265</sup> De la misma manera, aquellos sacerdotes de la corriente que sostenían alguna relación cercana con Landázuri por sus responsabilidades pastorales, y sobre todo sus obispos auxiliares como Schmitz y Beuzeville, le brindaban buenas referencias del curso. Por ejemplo, el padre Garatea le dijo en una oportunidad que “el acontecimiento eclesial del año es el curso de verano”.<sup>266</sup> En su homilía en la misa de

<sup>262</sup> “Jornadas de Reflexión Teológica de la Universidad”, *Páginas*, año VIII, n° 52, mayo de 1983, pp. 18-19; “XIV Jornadas de Reflexión”, *Páginas*, año IX, n° 60, pp. 30-32; “Quince años de Jornadas de Reflexión Teológica”, *Páginas*, año X, n° 68, abril de 1985, pp. 42-43

<sup>263</sup> “Lima: XVI Jornadas de Reflexión Teológica”, *Páginas*, año XI, n° 75, febrero de 1986, pp. 38-39; “Se realizó el curso de teología de verano”, *Páginas*, año XII, n° 82, mayo de 1987, p. 38; “Clausura de las XVIII Jornadas”, *Signos*, año VIII, n° 16, 26 de febrero de 1988, p. 4; “Cardenal clausuró curso de teología de la PUCP”, *Signos*, año IX, n° 3, 19 de agosto de 1988, p. 5.

<sup>264</sup> Ver Anexo 2: Programas de las “Jornadas de Reflexión Teológica”.

<sup>265</sup> DT, Carta del padre Luis Fernando Crespo al cardenal Juan Landázuri. Lima, 1 de agosto de 1988.

<sup>266</sup> Entrevista al padre Gastón Garatea, 16 de marzo de 2015.

clausura de las “Jornadas” de agosto de 1988, el cardenal manifestaba su valoración de las mismas:

Vengo aquí como pastor, como arzobispo, para agradecer y manifestar nuestro aprecio, nuestro reconocimiento a la labor que están realizando estas jornadas y que tienen como consecuencia un crecimiento en la fe... y para satisfacer esa necesidad que es fundamental en la Iglesia, que es la tarea principal que Jesucristo le ha encomendado: la evangelización.<sup>267</sup>

Un tercer tema está en relación con la misa de clausura de las “Jornadas”, la cual era un ritual que permitía escenificar la identificación con el proyecto eclesial “liberacionista” y afianzar la conciencia eclesial. Por una parte, la liturgia utilizaba un lenguaje teológico que traducía o aplicaba la experiencia del curso y, principalmente, los conceptos centrales de la TL. Por ejemplo, una acción de gracias transmitía el acercamiento al pobre como un acto de liberación: “Te damos gracias porque reconocemos en cada obrero, en cada campesino, en cada poblador que invade tierras en busca de un lugar para vivir, a un miembro de un pueblo capaz de asumir el poder, de gobernarse a sí mismo, de encontrarte a Ti, de hacer Teología”.<sup>268</sup>

En el mismo sentido, el celebrante de la misa se tomaba algunas licencia en la rúbrica del misal romano para adaptarlas creativamente al discurso “liberacionista”, de tal manera que generase una identificación en los participantes. Era un ejercicio de diálogo entre la cultura cristiana y el lenguaje contestatario de los movimientos sociales de la década de 1970 y 1980. Por ejemplo, la plegaria de perdón refería al “no saber encontrarte en el más pobre, por el que Tú has venido”, “por no comprometernos en las luchas de tu pueblo”, “por no saber cambiar la sociedad en que vivimos y por pretender copiar muchas veces las formas de vida de una sociedad opresora”.<sup>269</sup> De la misma manera, la plegaria eucarística era reelaborada para transmitir una invitación a entender el mensaje cristiano en relación con el compromiso con la “liberación” de los marginados:

Al celebrar esta noche el recuerdo de la muerte de Cristo en la muerte de tantos hombres que no tienen qué comer, en la muerte lenta de los que están en huelga, en la muerte de los que son perseguidos a causa de la justicia, también proclamamos su resurrección,

<sup>267</sup> “Cardenal clausuró curso de teología de la PUCP”, *Signos*, año IX, n° 3, 19 de agosto de 1988, p. 5.

<sup>268</sup> “Misa de clausura de las VIII Jornadas de Reflexión Teológica”. *Signos de lucha y esperanza*. Lima: CEP, 1978, p. 340.

<sup>269</sup> “Misa de clausura de las VIII Jornadas de Reflexión Teológica”. *Signos de lucha y esperanza*. Lima: CEP, 1978, p. 337.



proclamamos que Cristo vive en un pueblo que despierta, en los hombres que van tomando conciencia de la dignidad de los oprimidos de nuestra América Latina.<sup>270</sup>

La adaptación del discurso no era el único componente, porque la misa constituía un ritual con una serie de lenguajes y símbolos que, adicionalmente al encuentro masivo de personas, contribuían a transmitir una experiencia espiritual comunitaria. Por un lado, los grupos de participantes presentaban ofrendas o peticiones que simbolizaban los frutos de la reflexión. Por ejemplo, Jesús Cosamalón recuerda “cruces adornadas con flores” como representación del Dios de la vida, y el padre Jorge Álvarez rememora las procesiones de banderas de los países de los asistentes extranjeros.<sup>271</sup> Asimismo, se presentaban objetos representativos de las regiones del país de donde provenían las comunidades participantes (Cetuc 1995 y ver ilustración nº 1). Detrás de estas prácticas, había un proceso de reflexión acerca de “cómo basar las ideas principales del curso en símbolos o gestos” como un mecanismo de apropiación del contenido, de reafirmación del compromiso cristiano y de “formar parte de una Iglesia viva, servidora y nacional”.<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> “Misa de clausura de las VIII Jornadas de Reflexión Teológica”. *Signos de lucha y esperanza*. Lima: CEP, 1978, p. 339.

<sup>271</sup> Entrevista a Jesús Cosamalón, 19 de marzo de 2015; entrevista al padre Jorge Álvarez Calderón, 17 de marzo de 2015.

<sup>272</sup> Entrevista al padre Jorge Álvarez Calderón, 17 de marzo de 2015.

### Ilustración N° 1

#### Misa de clausura de las “Jornadas de Reflexión Teológica” (1995)



Fuente: Archivo del Departamento de Teología

Para graficar el significado de la misa de clausura, puede ayudar el testimonio del teólogo belga jesuita Georges de Schrivjer (1986: 235-236), en su paso por las “Jornadas” en agosto de 1986. Lo que llamó su atención fue la interrelación entre los distintos espacios del curso y, en particular, con la celebración litúrgica. Desde sus memorias, el concepto del “Dios de la vida” presente en la Biblia y en autores literarios peruanos, expuesto por Gustavo Gutiérrez en una conferencia, además de ser abordado en las comisiones de trabajo sobre su aplicación en las realidades cotidianas de los participantes, fue escenificado en la celebración eucarística de cierre. Schrivjer recuerda el ingreso de los sacerdotes en un escenario de total oscuridad y con velas encendidas. Repentinamente, se prendieron las luces y apareció una procesión de personas en sillas de ruedas, uno de ellos sosteniendo una Biblia abierta. Luego de esto se reveló una cruz con un adorno de flores en su centro, tras lo cual se entonó el canto del Gloria con un acompañamiento musical de guitarras, quenás y órgano.

La homilía a cargo de monseñor Germán Schmitz comentó el pasaje “Para que tengan vida en abundancia (Juan 10, 11), quien comentó las difíciles circunstancias en que

la vida se manifiesta en el Perú, marcado por las situaciones de violaciones de Derechos Humanos y, en particular, el caso no resuelto de las matanzas en los penales de dicho año. Pero, en medio de todo destacaba el esfuerzo de los ciudadanos por defender sus derechos y la democracia. Al terminar la homilía, se presentó como ofrenda un recipiente con tierra, en el cual se insertó la cruz. Algunos participantes le colgaron más flores, mientras se oraba con la siguiente plegaria: “Señor Dios, te damos gracias por la Pachamama, por el alimento y la vida que ella nos da. Enraizados en ella, te ofrecemos nuestras penas y nuestros gozos”. Mientras algunos campesinos con ponchos rezaban en español y quechua. Todo ello era una escenificación de la fe en este “Dios de la vida” que se preocupa por los pobres. El contenido teológico era plasmado en símbolos que interpelaban a los participantes y que les permitían dar cuenta de su experiencia.

Como bien rememora Gilmer Torres, integrante y fundador del grupo musical Siembra, la música “desempeñaba un papel muy importante en la experiencia espiritual para expresar esa nueva reflexión teológica que implicaba conocer a Dios, reconocerlo en la celebración y anunciarlo”.<sup>273</sup> Por ello, en sintonía con la renovación de la reflexión teológica y la práctica pastoral desde la perspectiva de la TL, era importante elaborar una propuesta nueva de canciones para la expresión cultural de esta experiencia espiritual. En esa línea, aparece una importante producción musical cristiana en el Perú que aún no ha sido motivo de un estudio sistemático. Como señala Gilmer Torres, estos cantos al “Dios de la Vida” intentaban ser un vehículo de comunicación de los discursos teológicos. Por ejemplo, el canto “Tu rostro escondido nos dejas mirar y un rostro de hermano nos haces buscar...” manifiesta “la cercanía del Dios escondido y encarnado, pero que invita a mirar su rostro en el rostro del hermano y la hermana”.<sup>274</sup> Torres sintetiza que “esta experiencia espiritual traducida en música y canción va marcando el rumbo de su camino junto a las comunidades de nuestros barrios y del mismo modo en la liturgia, en la celebración de la misa”.<sup>275</sup>

En concreto, en el espacio de las “Jornadas”, como rememora Gilmer Torres, los cantos eran otra manera de “comunicar la reflexión teológica” y cuya función era

---

<sup>273</sup> Entrevista a Gilmer Torres, 12 de marzo de 2015.

<sup>274</sup> Entrevista a Gilmer Torres, 12 de marzo de 2015.

<sup>275</sup> Entrevista a Gilmer Torres, 12 de marzo de 2015.

visibilizarla y “acompañar la parte celebrativa de la fe”.<sup>276</sup> De la misma manera, la música podía entenderse como una pedagogía, en la medida en que los contenidos teológicos eran comprendidos de manera más asequible a través de una pieza musical y facilitaban la “transmisión de una experiencia de Dios”. La participación a través de los cantos producía que la misa de clausura de las “Jornadas” fuera una “liturgia vivencial” y una “experiencia emocional” intensa que reafirmaba el sentirse parte de la Iglesia.<sup>277</sup> El saludo de la paz y un aplauso general, realizado al terminar la ceremonia, era un sello que constituía este momento en uno de los más esperados durante el curso por su gran contenido simbólico.

La magnitud de la experiencia de Iglesia implícita en las “Jornadas” atrajo la venida de teólogos y agentes pastorales de otros espacios de América Latina, Estados Unidos, Europa y, en menor medida, de Asia y África. Destacaron las visitas de monseñor Samuel Ruiz, obispo de Chiapas y representante de la Pastoral Indígena en América Latina, en 1988. Para Adelaida Sueiro, estos intercambios se dieron gracias a la existencia de redes transnacionales de comunidades, movimientos e instituciones vinculadas a la perspectiva de la TL, las cuales poseían instancias de coordinación internacional. Adicionalmente, eran una “experiencia única y novedosa” en América Latina, debido a que “permitía el encuentro de diversas experiencias eclesiales y, sobre todo, de comunidades eclesiales de base, es decir comunidades cristianas de sectores populares”.<sup>278</sup> Era el conjunto de la Iglesia, desde obispos hasta laicos populares, quienes se encontraban para formarse juntos y enriquecer sus vivencias de fe. De hecho, refiere que en la arquidiócesis de Sao Paulo se elaboró una réplica a partir de la experiencia de las “Jornadas”, aunque no he logrado documentar este dato. En términos de Sueiro, existía “un clima de Iglesia que favorece y atrae al cursos” y “una demanda de formación teológica a nivel de América Latina de sectores de base”.<sup>279</sup>

Lo interesante de este intercambio internacional fue que el espacio del curso se constituía en una experiencia enriquecedora para los que pasaban. El caso del teólogo y sacerdote francés, Antoine Sondag, quien, en su libro *La géographie des catholiques*

---

<sup>276</sup> Entrevista a Gilmer Torres, 12 de marzo de 2015.

<sup>277</sup> Entrevista a Gilmer Torres, 12 de marzo de 2015.

<sup>278</sup> Comunicación personal con Adelaida Sueiro, 13 de noviembre de 2015.

<sup>279</sup> Entrevista a Adelaida Sueiro, 19 de junio de 2015.



(1991), incorporó una reflexión sobre su participación en las “Jornadas” en 1989.<sup>280</sup> Sondag destacó dos aspectos. El primero se refería a que “este tipo de teología cuenta con una base social, tiene agentes de difusión popular, relevos y áreas de influencia”, una situación sin equivalentes para las teologías europeas.<sup>281</sup> El segundo era sobre el “alto contenido bíblico” del curso, pues le admiró que “se lee la Biblia como si fuera transparente, situando al lector cara a cara con el texto”. Pero no se trata de una lectura abstracta, sino que aterriza en la vida de la gente: “se hace teología contando historias y vinculándolas con la experiencia de la Biblia como marco orientador”. Los participantes se convierten en “profetas” porque “han puesto en práctica lo que predicán [...] y han sabido arriesgarse y testimoniar”, y “poetas” porque “son capaces de empuñar los símbolos o imágenes que expresan la experiencia de la comunidad”.<sup>282</sup>

Los elementos presentados del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” permiten matizar las lecturas excesivamente politizadas y elitistas de la corriente “liberacionista”. Durante la década de 1980, desde la izquierda, se generaron críticas a la TL. Por una parte, el abogado Luis Pásara, ex integrante de UNEC, insistió que esta corriente teológica formó una élite intelectual de católicos radicales cuyo modelo de militancia marcado por la verticalidad de la relación clero-laicado derivó en un engrosamiento de las filas de los partidos de izquierda y la imposibilidad de que la TL arraigase entre los sectores populares (1986: 80-97). En la misma línea, el historiador y sociólogo Alberto Flores Galindo afirmó que el movimiento “liberacionista” “pecó de ser demasiado racional y poco místico” y omitió la tradición de la religiosidad popular que le hubiera permitido dialogar con los sectores populares en sus propios códigos culturales (1987: 11-112).

---

<sup>280</sup> Se cita la sección del texto dedicada a las “Jornadas”, la cual fue compartida por el autor a través de una carta al jefe de Departamento. DT, “Cursos de verano 1974-2000”, “Carta del padre Antoine Sondag, secretario de la Comisión de Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Francesa, al padre Luis Fernando Crespo, jefe del Departamento de Teología de la PUCP, 1995. En la versión original corresponde a la siguiente referencia Sondag 1991:51-54.

<sup>281</sup> DT, “Cursos de verano 1974-2000”, “Carta del padre Antoine Sondag, secretario de la Comisión de Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Francesa, al padre Luis Fernando Crespo, jefe del Departamento de Teología de la PUCP, 1995.

<sup>282</sup> DT, “Cursos de verano 1974-2000”, “Carta del padre Antoine Sondag, secretario de la Comisión de Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Francesa, al padre Luis Fernando Crespo, jefe del Departamento de Teología de la PUCP, 1995.



Sin embargo, el proyecto educativo de las “Jornadas” cuestiona ampliamente esta visión formulada desde la izquierda peruana. El curso constituyó, durante la década de 1980, una experiencia de formación popular de agentes pastorales y líderes populares que manifiesta que la TL contaba con una amplia base social y con redes en distintos sectores y espacios de la Iglesia y de la sociedad peruana. Adicionalmente, fue un espacio eminentemente pastoral, donde, a partir de una serie de estrategias pedagógicas sistematizadas sobre la base de experiencias previas, se revisaba la práctica de los agentes eclesiales a la luz del contexto social político, pero principalmente a partir de contenidos teológicos y de una metodología de confrontación directa con los textos bíblicos y del magisterio de la Iglesia. La centralidad de los espacios de reflexión y los rituales llenos de símbolos permitían encontrar lenguajes para dar cuenta de las experiencias, aprender una *cultura eclesial liberacionista*, cultivar una forma de espiritualidad, generar una identificación con un modelo de Iglesia, todo ello dirigido a cristalizar los compromisos asumidos como cristianos y cristianas en muy diversos escenarios del país.

## CAPÍTULO 4

### **Reformas neoliberales, crisis económica y conservadurización del episcopado: los últimos años del proyecto educativo de las “Jornadas de Reflexión Teológica” (1990-2000)**

La experiencia de las “Jornadas de Reflexión Teológica” concluyó en el año 2000. Los profesores del DT de la PUCP optaron por la decisión de interrumpirlas como un acto de prudencia frente a la designación de Juan Luis Cipriani Thorne como nuevo arzobispo de Lima en 1999. Cipriani, miembro de la Prelatura Personal del Opus Dei, venía de ocupar la sede de la arquidiócesis de Ayacucho. Su figura había trascendido en la opinión pública al desempeñarse como mediador en la crisis de los rehenes de 1996, donde el grupo subversivo MRTA había capturado la residencia del embajador japonés en el Perú. Este importante encargo fue el hito de una relación larga y cercana con el gobierno de Alberto Fujimori y las Fuerzas Armadas, lo que le permitió escalar posiciones de poder (Pásara e Indacochea 2014: 13-36). Las vinculaciones con la dictadura fujimorista y las acusaciones de que había hecho “oídos sordos” a las denuncias de violación de Derechos Humanos en su jurisdicción eclesiástica, causaron una gran oposición intra y extraeclesial al nombramiento de Cipriani a la sede de la capital de la República.

A partir de 1999, la Iglesia peruana empieza una nueva etapa, aun insuficientemente estudiada, de predominio de los obispos de los nuevos movimientos religiosos de corte conservador. En la primera década del siglo XXI, se ha acentuado de manera radical la suplantación de los obispos cercanos a la TL por otros que han provocado una campaña de hostigamiento y arremetida contra las organizaciones y las comunidades “liberacionistas” presentes en sus diócesis. Además de las situaciones de las diócesis de Ica y Huacho, el caso más emblemático es la desarticulación de la Iglesia del sur andino, que, de ser administradas por obispos de órdenes religiosas cercanas a la TL desde la década de 1970, han pasado a la administración de sectores católicos conservadores (Klaiber 2008: 375-385). Al iniciar el pontificado del papa Francisco en 2013, de los siete arzobispados en el Perú dos estaban encargados al Opus Dei (Cusco y Lima), uno al Camino Neocatamental (Arequipa) y otro al Sodalitium Christianae Vitae (Piura), además de contar con obispos en otras diez jurisdicciones eclesiásticas (Romero 2014: 387-417).

En el año 2000, el equipo organizador de las “Jornadas” no habría podido presagiar este escenario que forzaría al proyecto eclesial asociado a la TL a un repliegue y a una redefinición de los compromisos de los cristianos “liberacionistas” en nuevos espacios de la sociedad civil. Sin embargo, ya en la década de 1990 empieza a evidenciarse una suerte de “desgaste” de las redes sociales que permitieron la multitudinaria asistencia al curso de Teología. A partir de 1990 empieza un considerable descenso en el número de participantes. Del promedio de 2000 asistentes en la anterior década, se pasa a uno de 1500. El descenso más fuerte se da entre los años 1997 y 2000, pues de 1450 se termina con 783.<sup>283</sup> A explicar las causas de esta caída está dedicado este capítulo, para lo cual interesa explorar la relación de esta situación con los cambios en la Iglesia peruana y de la política nacional, así como a los factores internos dentro del propio proyecto eclesial “liberacionista”.

Pasada la turbulenta década de 1980 en Latinoamérica, la política vaticana bajo el pontificado de Juan Pablo II insistió en sus esfuerzos de designar nuevos obispos que estuvieran distanciados de la TL. La celebración de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992) fue el signo más claro del cambio en la correlación de fuerzas luego de una década de conflictos intraeclesiales. Las conclusiones de la reunión de Santo Domingo formalizaron el discurso teológico que el Celam había ido construyendo en torno al problema de la secularización y la “evangelización de la cultura” (Ghio 1991). Acogiendo una de las banderas del discurso de Juan Pablo II, Santo Domingo defendía la importancia de una “Nueva Evangelización” de todos los sectores eclesiales y de la sociedad latinoamericana en su conjunto, que debía abarcar procesos de “inculturación de la fe”.

La denominada “opción preferencial por los pobres” quedaba invisibilizada frente a la categoría de “promoción humana”, que la enunciaba como una “dimensión privilegiada de la Nueva Evangelización”, pero con un contenido menos radical y crítico de estructuras sociales de desigualdad.<sup>284</sup> Esta dimensión social implícita en la relación entre

---

<sup>283</sup> En el año 1998, asistieron 1334 personas mientras en 1999, solo 984. DT, “Curso de verano 1974-2000”, Estadísticas.

<sup>284</sup> Sin embargo, es cierto que el documento explicitaba una crítica al modelo neoliberal y su absolutización de la economía de libre mercado. Frente a esta situación, los obispos señalaban “la necesidad de acciones concretas de los poderes públicos para que la economía de mercado no se convierta en algo absoluto a lo cual

evangelización y promoción humana era definida como “solidaridad cristiana” que “es ciertamente servicio a los necesitados, pero sobre todo es fidelidad a Dios” (Santo Domingo, *Promoción Humana*, 159). Con todo, formalizaba una apertura a nuevas perspectivas para la acción social y pastoral de la Iglesia tales como los Derechos Humanos, la deuda externa, la ecología, el trabajo, la movilidad humana y la familia.

En sintonía con la política vaticana, en diciembre de 1990, el jesuita Augusto Vargas Alzamora fue designado como sucesor del cardenal Landázuri en el arzobispado de Lima. Previamente, se había desempeñado como vicario apostólico de Jaén y secretario general del episcopado peruano, destacando por ser parte del conglomerado de obispos críticos de la TL. En adelante, se produjo una reducción sustancial de la influencia de los obispos “liberacionistas” en la Conferencia Episcopal Peruana. No obstante, aún hacen falta mayores investigaciones para examinar los impactos de estas transformaciones en la Iglesia peruana de la década de 1990.

De los trabajos existentes, vale la pena mencionar dos propuestas interpretativas del periodo. Para Catalina Romero, el rasgo más notorio de estos años fue que los nuevos obispos estuvieron “más centrados en la vida de la Iglesia que en su relación con el país, y la sociedad” (2014:408). Paulatinamente se fue gestando un distanciamiento entre las organizaciones eclesiales y las sociales, lo que coincidió con el proceso de desmovilización de las organizaciones populares como consecuencia de la crisis económica, las reformas neoliberales y el autoritarismo del régimen de Alberto Fujimori (1990-2000) (Degregori 2000, Murakami 2012). Por su parte, para Fernando Armas Asín, la Iglesia de fines del siglo XX habría logrado superar las fricciones internas y consolidarse como una institución sólida con “múltiples rostros unidos por lazos indesligables”, debido al repliegue del movimiento eclesial “liberacionista” en el Perú (Armas Asín 1999: 561-562).

Lo cierto es que los obispos siguieron ejerciendo una presencia en los debates públicos y en la vida social del Perú. La política demográfica y las campañas de esterilizaciones forzadas, las violaciones de derechos humanos y los abusos de poder del gobierno fujimorista (Armas Asín 1999: 555-561, Lerner 2009: 37-59). De la misma manera, la Iglesia articuló varias iniciativas de asistencia humanitaria frente a las nefastas

---

se sacrifique todo, acentuando la desigualdad y la marginación de las grandes mayorías” (Santo Domingo, *Promoción humana*, 195).

consecuencias de la implementación del shock económico de 1990 en las frágiles condiciones de vida de la población en situación de pobreza extrema (Armas 1999: 557). Por otra parte, el tema de la diversidad religiosa y el incremento de los cristianos evangélicos representó un nuevo tema de la agenda episcopal (Gauthier 2011).

¿En qué medida este escenario afectó la realización de las “Jornadas de Reflexión Teológica”? Sin duda, se trata de una confluencia de factores internos y externos lo que derivó en un descenso significativo de la cantidad de participantes. En líneas generales, el impacto de las reformas neoliberales y el autoritarismo del régimen fujimorista, junto con la progresiva conservadurización de los obispos, significó un quiebre de las redes sociales e institucionales que habían sostenido la posibilidad de venida al curso de comunidades provenientes de regiones bastante alejadas y con escasos recursos. Pero, adicionalmente, la demanda por formación teológica había suscitado una diversificación de la oferta y la aparición de cursos en parroquias y diócesis fuera de Lima. Finalmente, tras más de dos décadas de realización, el formato de las “Jornadas” empezaba a lidiar con dificultades propias de cualquier proyecto de largo plazo. En las siguientes páginas, desmenuzaré estas hipótesis con la finalidad de dar cuenta de un aparente “desgaste” en el proyecto educativo estudiado.

Un primer elemento a considerar es el marco universitario. El largo rectorado del padre Felipe Mac Gregor transformó profundamente la PUCP constituyéndola en una universidad moderna con reconocimiento público, y que iba en un permanente crecimiento a nivel de comunidad de estudiantes y docentes. Sin embargo, no había logrado adquirir la forma de una “comunidad universitaria” como la había concebido Mac Gregor, debido a las discrepancias internas entre los profesores respecto a posiciones políticas y eclesiales, las cuales adquirirían tintes institucionales. Como señala el doctor Salomón Lerner, autoridad académica por muchos años en la PUCP y rector en el periodo 1994-2004, los departamentos académicos más representativos de la Universidad se percibían en una relación de rivalidad.<sup>285</sup> En concreto, los Departamentos de Ciencias, Ingeniería y de Humanidades veían negativamente a los de Ciencias Sociales, Economía y Teología por considerarlos afines a tendencias políticas de izquierda.

---

<sup>285</sup> Entrevista al Dr. Salomón Lerner, 25 de marzo de 2015.



Sin embargo, en la mayoría de casos, estas discrepancias no se tradujeron en conflictos irreconciliables ni insalvables. Por ejemplo, el Dr. Alberto Varillas, secretario general desde 1965 hasta 1994, admite su amistad con profesores-teólogos destacados, como los padres Gutiérrez, Zegarra, Pachón y Crespo. No obstante, reconoce que no estaba al corriente de la vida interna de los Departamentos de Teología y de Ciencias Sociales, porque las distancias ideológicas le dificultan un fácil entendimiento con las figuras de estos espacios docentes y, por tanto, el poder “tener entrada” en las decisiones y el quehacer académico de los mismos.<sup>286</sup> No se trataba de una ruptura intra-institucional ni de un combate político, pero sí de la convivencia de concepciones distintas sobre el quehacer universitario, académico y político. En el caso particular del Departamento de Teología, el mismo Varillas indica que, durante sus años en la PUCP, no se manifestó interesado en las cuestiones religiosas de la vida institucional y, a diferencia de la posición de muchos otros docentes, su visión del legado del Concilio Vaticano II era algo crítica por los conflictos internos que había generado en la Iglesia, que “evidentemente no estaba preparada para absorberlos”.<sup>287</sup> Pero el pensar distinto no impedía el entablar relaciones interpersonales con los profesores teólogos marcadas por el respeto mutuo y el reconocimiento de la pluralidad.

La figura de Mac Gregor había logrado un equilibrio en medio de la pluralidad interna que fue condición imprescindible para el crecimiento de la universidad. Pero su salida del rectorado en 1977, sin producir grandes rupturas o conflictos, significó un nuevo escenario donde estas discrepancias se acentuaron. Su sucesor, el Dr. José Tola Pasquel (1977-1989), artífice de la creación del Departamento de Ciencias, no fue tan simpatizante de la actividad del Departamento de Teología. De acuerdo con el Dr. Máximo Vega Centeno, director del Programa Académico de Perfeccionamiento destinado a los estudios de posgrado entre 1977 y 1983, el rector Tola “estaba preocupado por evitar roces con la Iglesia porque sabía que Gutiérrez era una figura polémica”. En ese sentido, “tolera, pero no ve con simpatía” la organización de las “Jornadas”, en la medida en que eran un posible motivo de conflicto con la jerarquía eclesiástica en un momento de cuestionamientos a la ortodoxia de la TL que coincidió con su periodo de gobierno.<sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> Entrevista al Dr. Alberto Varillas, 24 de marzo de 2015.

<sup>287</sup> Comunicación personal con el Dr. Alberto Varillas, 05 de octubre de 2015.

<sup>288</sup> Entrevista al Dr. Máximo Vega-Centeno, 27 de febrero de 2015.

El resguardo de la relación con los obispos peruanos se visibilizó con la designación del cardenal Joseph Ratzinger como doctor honoris causa, aprovechando su visita al Perú en julio de 1986. Para el Dr. Lerner, integrante del consejo universitario que aprobó esta distinción, se trataba de un gesto con el que se “reconocía la naturaleza católica de la Universidad y su relación con la Santa Sede”.<sup>289</sup> No he podido obtener mayor información respecto a este acontecimiento, pero es imaginable considerar que el gesto era particularmente simbólico considerando que Ratzinger se desempeñaba por entonces como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y estaba a cargo de las investigaciones a la TL.

En este escenario, la figura de Máximo Vega-Centeno, autoridad académica y cristiano vinculado a la corriente “liberacionista”, fue clave como aliado en la política universitaria. En sus palabras, las “Jornadas” constituían “el esfuerzo más importante de extensión universitaria de la PUCP en su historia”, por lo que realizó varias gestiones para persuadir a Tola de que era una actividad que constituía un servicio a la Iglesia y posibilidad de una relación armónica con ella.<sup>290</sup> En gran medida, logró que se reconociese la relevancia del curso a través de la presencia de una autoridad universitaria en los actos de inauguración. De hecho, Tola lo designó su representante personal en reiteradas ocasiones.

Lo que permitió que Vega-Centeno asumiera un rol de mediación entre el Departamento de Teología y el gobierno central universitario fue, además de la cercanía personal de este profesor, un mecanismo estatutario. Todos los Departamentos estaban asociados a una Facultad con cuyas tareas de formación de estudiantes guardaban íntima relación. Al carecer de una Facultad de Teología, se optó por la salida de asociar el DT con el Programa Académico de Perfeccionamiento, pues, si bien no iba a ser posible constituir un programa de bachillerato y licenciatura de teología canónica, sería posible crear un diplomado o un programa de maestría.<sup>291</sup> Aun cuando no fue posible gestar este proyecto, de cuya evidencia queda constancia en los documentos del archivo del DT, este vínculo permitió a Vega-Centeno ser un aliado estratégico en el Consejo Universitario para

---

<sup>289</sup> Entrevista al Dr. Salomón Lerner, 25 de marzo de 2015.

<sup>290</sup> Entrevista al Dr. Máximo Vega-Centeno, 27 de febrero de 2015.

<sup>291</sup> Entrevista al Dr. Máximo Vega-Centeno, 27 de febrero de 2015. DT, “Cursos de verano 1974-2000”, Carta del padre Luis Fernando Crespo al Dr. Máximo Vega-Centeno, director del Programa Académico de Perfeccionamiento. Lima, 25 de abril de 1983. En dicho documento se refiere a la preparación de un curso de teología que “se inscribe dentro de la perspectiva de este Departamento de caminar hacia el establecimiento en un futuro próximo de un Diploma de Estudios Teológicos”.

ponderar las inseguridades del rector Tola frente a la labor de este núcleo de profesores y, en particular, garantizar la continuidad de las “Jornadas”.

Sin embargo, el Departamento de Teología y la realización de las “Jornadas” fueron percibidas negativamente por un grupo de profesores creyentes de otros Departamentos, quienes participaban de otros círculos católicos que tenían fuertes reparos a la TL. Para Armando Nieto, sacerdote jesuita y profesor adicionalmente de la FTPCL, era preocupante que el DT estuviera constituido principalmente por teólogos de la TL, en la medida en que esto impedía un espíritu de pluralidad y de convivencia con otras aproximaciones teológicas en la Universidad.<sup>292</sup> Por su parte, la doctora Margarita Guerra, profesora del Departamento de Humanidades y cercana a la comunidad de religiosas de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (Unifé), encontraba perjudicial la difusión de la TL en la PUCP, debido a que la considera como una tendencia sociologizante del catolicismo que se centra en un activismo exclusivo hacia los pobres y, por ende, resta valor a la vida sacramental y doctrinal. Como buena parte de los opositores de la TL, la doctora Guerra considera que el enfoque de esta corriente eclesial promovía conflictos al interior de la Iglesia peruana.

Desde el punto de vista de Guerra, las “Jornadas” eran un “espacio de ideologización” para introducir a los laicos en la perspectiva de la TL. Es decir, su objetivo principal era transmitir un discurso religioso pero marcado por un “materialismo sin espiritualidad”, donde los sacramentos perdían importancia.<sup>293</sup> Más bien, el acento estaba puesto en una crítica abierta a la jerarquía eclesiástica y a una “confrontación entre ricos y pobres”. Por lo expuesto, el curso adolecía de un “olvido del catecismo como parte de la iniciación cristiana” y enfatizaba un “estudio bíblico para justificar el discurso de la TL”. Claramente se trata de una opinión construida desde otra mirada acerca del quehacer de la Iglesia, la cual pone como eje articulador del mensaje cristiano la transmisión fiel de la doctrina y la práctica de los sacramentos.

El nombramiento de monseñor Vargas Alzamora al arzobispado de Lima fue un factor que acentuó estas controversias intrauniversitarias. Como bien recuerda el padre José Antonio Ubillús, jefe del Departamento entre 1988 y 1992, la relación inicial no fue

---

<sup>292</sup> Entrevista al padre Armando Nieto, 11 de abril de 2015.

<sup>293</sup> Entrevista con la Dra. Margarita Guerra, 27 de enero de 2014.

sencilla, porque el nuevo arzobispo apoyaba la posición antiliberacionista desde los años 1980, pero admite que “no hizo públicas sus discrepancias”.<sup>294</sup> En algunas oportunidades, le pidió opinión sobre la conveniencia de la continuidad de las “Jornadas” manifestando sus reservas a la actividad. De la misma manera, valiéndose de esta sintonía con Vargas Alzamora, un grupo de profesores objetaron la organización de una “Semana Social” a propósito del centenario de la encíclica papal *Rerum Novarum* en 1991. La actividad, promovida por los profesores Ubillús y Vega-Centeno, coorganizada por los Departamentos de Teología y Ciencias Sociales, generó suspicacias y acusaciones de “izquierdistas” que trascendieron al arzobispo, pero sin generar mayor revuelo.<sup>295</sup>

El éxito del desarrollo de las “Jornadas” había estado vinculado con el respaldo del cardenal Landázuri y de sus obispos auxiliares, quienes habían acogido y colaborado con la realización de la actividad en su jurisdicción eclesiástica. Sin embargo, estos aliados ya no estaban presentes. Monseñor Schmitz falleció en 1990, mientras Augusto Beuzeville fue trasladado como auxiliar de Piura el mismo año. Más bien, Oscar Alzamora, antiguo opositor de la TL, fue trasladado como auxiliar de Lima en 1991. Frente a este panorama se hizo imprescindible cuidar mucho la presentación del curso y la relación con monseñor Vargas Alzamora. La continuidad de las “Jornadas” implicaba llegar a un entendimiento que permitiera la convivencia en medio de las discrepancias.

Un indicador de la búsqueda de un entendimiento es el tenor de los temas de las “Jornadas” (ver cuadro nº 7), los cuales dialogan estrechamente con acontecimientos eclesiales y contenidos teológico-pastorales planteados por el pontificado de Juan Pablo II. Por ejemplo, en 1991, la segunda sección estuvo dedicada a analizar la carta encíclica *Centesimus annus*; en 1993, la tercera sección giró en torno al documento de Santo Domingo; y, en 2000, hubo un particular énfasis a reflexionar acerca del Jubileo convocado por el papa al conmemorarse el inicio del siglo XXI. Sin duda, una de las categorías que vertebró la reflexión fue la de “Nueva Evangelización” y la preocupación reiterada por reconectar el evangelio con las culturas.

Pero este esfuerzo de diálogo con el contexto eclesial no fue una claudicación de sus posiciones teológicas y de sus opciones de compromiso cristiano, ni tampoco un

---

<sup>294</sup> Entrevista al padre José Antonio Ubillús, 16 de enero de 2015.

<sup>295</sup> Entrevista al padre José Antonio Ubillús, 16 de enero de 2015.

acomodamiento acrítico a las nuevas circunstancias. Más bien se planteó como una relectura y una profundización a partir de las claves de interpretación de la TL. Por tal razón, se continuó con el corpus de conceptos teológicos de esta corriente centrados en la revelación de Dios en la historia, la colaboración en el reino de Dios, las experiencias de las comunidades eclesiales y la opción preferencial por los pobres. El equipo organizador y los participantes interpretaron que debían ampliar sus marcos de comprensión del nuevo escenario en fidelidad a la *conciencia eclesial* que había sido un sello distintivo del proyecto educativo de las “Jornadas”, pero sin abandonar lo esencial de su perspectiva teológico-pastoral. Debía ser un proceso de mutuo enriquecimiento, donde ellos perfeccionasen su comprensión del mandato evangélico, a la par que contribuían a plasmar el magisterio de Juan Pablo II en las experiencias concretas de los cristianos y, en particular, en el mundo de los pobres.

Un ejemplo de este acercamiento crítico es una exposición del jesuita Ernesto Cavassa, presentada en las “Jornadas” de 1993 a propósito del análisis del documento de Santo Domingo. Su reflexión giraba en torno al tema de evangelización y cultura, el cual consideraba “el eje vertebrador del magisterio eclesial en el pontificado de Juan Pablo II, central en la reunión y el documento de Santo Domingo” (Cavassa 1995: 291). Destacando la importancia de esta discusión, señalaba que el diálogo entre evangelio y culturas implicaba reconocer dos aspectos: la “pluralidad de rostros” (o la diversidad cultural) y la “presencia de los pobres”. En esto hacía una lectura del tema desde la perspectiva de la TL, donde resaltaba lo importante de que la “reconciliación Iglesia-mundo”, entendiéndose por esto un acercamiento del cristianismo con el saber y con la ciencia, solo adquiriría sentido auténtico si “se ponen al servicio de los desfavorecidos” (Cavassa 1995: 293).



Cuadro N° 7

**Temas del proyecto educativo “Jornadas de Reflexión Teológica” en sus últimos años (1991-2000)**

Año	Temas (por secciones)	Año	Tema ( por secciones)
1991	1. Temas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia	1996	1. Introducción a los temas centrales de la Biblia y la Teología
	2. En torno a la Centesimus annus		2. El reino de Dios en la Biblia y en la Teología
	3. Vaticano II y sus repercusiones en América Latina		3. De escriba a discípulos: el evangelio según san Mateo
	4. Perspectivas teológicas de una cultura de vida y la solidaridad		
1992	1. Los temas centrales de la Biblia y la Teología	1997	1. Introducción a los temas centrales de la Biblia y la Teología
	2. Espiritualidad: seguimiento de Jesús hoy		2. Espiritualidad cristiana y camino de Jesús
	3. Los escritos de san Juan (Evangelio y epístolas)		3. El camino de Jesús
	4. Los escritos de san Lucas (Evangelio y Hechos)		
1993	1. Los temas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia	1998	1. Introducción a los temas centrales de la Biblia y la Teología
	2. Jesucristo, verdad del Padre		2. Vivir según el Espíritu
	3. Perspectiva de Nueva Evangelización. Reflexiones en torno a Santo Domingo		3. El Espíritu Santo y la nueva evangelización
1994	1. Introducción a las ideas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia	1999	1. Hacer teología es poner nombre a nuestra experiencia de Dios
	2. Dios en la Biblia y en la Teología		2. Llamar a Dios “Padre”
	3. Los escritos de San Lucas (Evangelio y Hechos)		
1995	1. Los rostros de los pobres hoy: fundamentos en la Biblia, en el Magisterio de la Iglesia y en la experiencia de las comunidades eclesiales	2000	1. Dios se revela en la historia
	2. Los rostros de los pobres hoy: balance y perspectivas de la opción preferencial por los pobres		2. El gran jubileo del año 2000 y la vida trinitaria

Dentro de este itinerario, los cursos de 1990 y 1995 fueron el momento para conmemorar hitos y hacer balances de las lecciones aprendidas. En el vigésimo aniversario, el padre Crespo, recogía como principal aprendizaje de la experiencia de veinticinco años de “Jornadas” el que “la teología ha dejado de ser el feudo de un sector”, que no es “ni lujo

ni privilegio”, sino que se ha convertido en “tarea vital al alcance del pueblo creyente” (Crespo 1990: 15). Más bien, resaltaba el aporte que este espacio y el método de trabajo había brindado a la Iglesia al proveerla de agentes pastorales capaces de dar razón y testimonio de la fe cristiana en contextos marcados por pobreza y violencia. Los participantes habían logrado desarrollar habilidades y un sentido de compromiso eclesial que les permitían ser líderes en sus comunidades y ser “efecto multiplicador” de la centralidad de la reflexión teológica como criterio orientador para la acción cotidiana:

La tarea continúa durante el año. De regreso a sus tierras y lugares, muchos de ellos transmiten a sus propias comunidades lo que aprendieron y reflexionaron; especialmente el método sencillo y exigente de leer con atención y profundidad la Palabra de Dios, desde las responsabilidades y desafíos de la vida cotidiana; y, a la vez, de dejarse interpelar críticamente por el Mensaje de Dios vivo, que en su amor plantea exigencias ineludibles para vivir fraternalmente en justicia y santidad, dentro de un contexto de pobreza y violencia, pero en el que también se vislumbran signos nuevos de solidaridad y vida (Crespo 1990: 15).

En realidad, la gran celebración fueron las bodas de plata en 1995. Bajo el lema de “Los rostros del pobre hoy”, el eje de reflexión estuvo dirigido a hacer un balance de la vigencia de la opción preferencial por los pobres y de la TL. Más allá de esto, este acontecimiento constituyó el hito que permitió visibilizar la magnitud y el reconocimiento que había adquirido a nivel nacional e internacional. Los diarios *El Comercio* y *La República* cubrieron la actividad, así como los principales medios de Iglesia.<sup>296</sup> En la ceremonia de clausura, el padre Crespo, por entonces jefe del Departamento, resaltó la internacionalización del curso y su capacidad de autofinanciarse gracias al aporte de todos y, en particular, del tejido de amplias redes de solidaridad.<sup>297</sup> Agradeció a quienes eran el “sujeto primero de la teología”, el “pueblo de Dios”, y señaló que este aniversario no constituía una “meta final”, sino una “etapa” llamada a ser “una reflexión abierta al misterio inagotable del amor de Dios” (Cetuc 1995).

Por su parte, el padre Gutiérrez recogió lo que, a su juicio, eran los tres grandes pilares del proyecto educativo de las “Jornadas”: pensar la fe desde nuestra vida cotidiana, el compromiso de caminar con los pobres y el seguimiento de Jesús (Cetuc 1995). La presencia del nuevo rector elegido en 1994, el doctor Salomón Lerner, filósofo y conocedor

<sup>296</sup> “Clasuran jornadas teológicas”, *El Comercio*, 17 de febrero de 1995; “Los rostros de los pobres hoy”, *La República*, 17 de febrero de 1995; “Perú: los rostros del pobre hoy”, *Misión sin fronteras*, año 15, n° 164, p. 37.

<sup>297</sup> En el discurso, el padre Crespo agradeció la participación de personas de Argentina, Bolivia, Colombia, Ecuador, España, Chile, Guatemala, Nicaragua, México, Zaire, Suiza y Venezuela (Cetuc 1995).

del aporte realizado por el DT a la Iglesia, constituyó un respaldo a esta labor luego de una relativa indiferencia de los dos rectores anteriores, José Tola Pasquel (1977-1989) y Hugo Sarabia (1989-1994). Para Lerner, el curso era un medio a través del cual la Universidad Católica, gracias a la “vocación pastoral y académica de sus profesores”, realizaba su “labor formativa” a favor del “cultivo del hombre” y de búsqueda del “sentido fundamental de la existencia humana” (Cetuc 1995). En la ceremonia y la misa participaron varios obispos, que habían sido promotores de las “Jornadas”, tales como Augusto Beuzeville, Lorenzo León Alvarado, Albano Quinn y José Dammert.

El vigésimo quinto aniversario, adicionalmente, reveló la magnitud del impacto del curso. Escribieron cartas de felicitación actores eclesiales ubicados en lugares muy diversos del Perú, Latinoamérica y del mundo. En sus saludos, el cardenal Landázuri las calificó de un “bien espiritual”, mientras el arzobispo Vargas Alzamora, quien progresivamente iría atenuando su posición frente a la TL, agradecía la deferencia de alcanzarle un ejemplar del libro conmemorativo publicado por la ocasión.<sup>298</sup> Pero, a la vez, se manifestaron movimientos laicales, como la JEC y los Equipos Docentes; congregaciones religiosas cercanas, como los Columbanos, las Dominicanas del Rosario, los Oblatos de María Inmaculada, la Congregación de la Santa Cruz; además de sacerdotes y agentes pastorales de parroquias de las diócesis de Ica, Huacho, Chiclayo y el sur andino.<sup>299</sup> De la misma manera, la Conferencia Episcopal hizo llegar sus saludos a través de oficinas específicas, como CEAS y el Departamento de Pastoral de Salud, pero también a nombre de la Secretaría General a cargo de monseñor Miguel Irizar en ese momento.<sup>300</sup>

Los saludos provenientes del extranjero eran signo de las redes transnacionales tejidas en torno a la TL y que, en gran medida, habían permitido la internacionalización de las “Jornadas”. Desde el arzobispo de San Antonio en Texas hasta el secretario de la Comisión de Justicia y Paz de los obispos franceses, el secretario ejecutivo de Magisterio de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana o un antiguo misionero alemán en la parroquia de

---

<sup>298</sup> DT, “Cursos de verano 1974-2000”, Tarjeta de agradecimiento del cardenal Vargas Alzamora al padre Crespo, jefe del DT, 1995; Carta de agradecimiento del cardenal Landázuri al padre Crespo, jefe del DT, 14 de marzo de 1995.

<sup>299</sup> Puede encontrarse todas estas cartas en DT, “Cursos de verano 1974-2000”

<sup>300</sup> DT, “Cursos de verano 1974-2000”, Carta de Laura Vargas, secretaria ejecutiva de CEAS al padre Crespo, jefe de DT, 17 de febrero de 1995; carta de la hermana María van der Linde, secretaria ejecutiva del Departamento Episcopal de Pastoral de Salud al padre Crespo, 14 de febrero de 1995; Carta del Pbro. Jorge Carrión Pavlich, secretario general adjunto Conferencia Episcopal Peruana, al padre Crespo, jefe de DT, 13 de febrero de 1995.

Pucará (Puno), religiosos y laicos escribían para agradecer la oportunidad de haber podido participar de este espacio y revelaban los aprendizajes adquiridos.<sup>301</sup> El padre columbano Eduardo O'Connell, director regional de su congregación en Inglaterra y vicepresidente de la Conferencia de Religiosos de dicha nación, refería que para él y para otros columbanos que pasaron por el Perú, “nos han servido bastante las Jornadas, no solamente el conocimiento pero más bien el proceso de llevar la reflexión en grupos de trabajo”.<sup>302</sup> Para la teóloga laica María Pilar Aquino, profesora en la Universidad de San Diego y ex presidenta de la Academia de Teólogos Latino-Hispanos en Estados Unidos, el aporte teológico-pastoral del curso trascendía fronteras académicas y regionales:

Ustedes no sólo acompañan a las comunidades del Perú, sino también a las cada vez más grandes comunidades latinas en los Estados Unidos y las comunidades fronterizas con México. Eso es posible a través de sus escritos, encuentros, conferencias, intercambios personales, conversaciones y debates teológicos en los que hemos tenido la oportunidad de encontrarnos para compartir. Además, gracias a la dirección teológica que ustedes han asumido, hoy podemos elaborar una reflexión coherente sobre la experiencia que las mujeres tenemos de Dios, como un rostro de los pobres hoy. La actual Teología Feminista Latinoamericana de la Liberación se ha alimentado en gran parte de las contribuciones de ustedes.<sup>303</sup>

Particularmente interesantes son los testimonios de dos laicos peruanos que, habiéndose iniciado en los movimientos de JEC y UNEC, sus compromisos los habían llevado a desempeñarse en labores académicas y pastorales en Europa. Víctor Méndez, dirigente de UNEC en los años 1970, para la década de 1990 se desempeñaba como profesor de teología en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Para él las “Jornadas” eran “una síntesis tan bien lograda entre formación, inclusive a nivel universitario, servicio a las comunidades eclesiales y celebración de la fe y la esperanza”. Pero, a nivel personal, el curso era una ocasión “para experimentar personalmente la profunda comunión eclesial entre los diversos miembros del Pueblo de Dios”, porque “allí es posible que compartan el abrazo de paz obispos con jóvenes adolescentes, capitalinos con provincianos, peruanos

<sup>301</sup> DT, “Cursos de verano 1974-2000”, Carta de monseñor Patricio F. Flores DD, arzobispo de San Antonio Texas al padre Luis Fernando Crespo. San Antonio (Texas, Estados Unidos), 15 de febrero de 1995; Fax del padre Antoine Sondag, secretario de Commission Française Justice et Paix al padre Luis Fernando Crespo. Francia, 1995; Carta del padre Ángel Salvatierra, secretario ejecutivo de la Comisión de Magisterio de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana al padre Luis Fernando Crespo. Quito, 11 de febrero de 1995; Fax del padre Nohbert Arntz, misionero alemán, al padre Gustavo Gutiérrez. Alemania, 13 de febrero de 1995.

<sup>302</sup> DT, “Cursos de verano 1974-2000”, Carta del padre Eduardo O'Connell al padre Crespo, jefe del DT, 17 de febrero de 1995.

<sup>303</sup> DT, “Cursos de verano 1974-2000”, Carta de María Pilar Aquino al padre Crespo, jefe del DT, 16 de febrero de 1995.

con extranjeros, doctores con amas de casa”.<sup>304</sup> Por su parte, Rafael Egúsquiza, originario de El Callao, escribía en su calidad de coordinador del MIEC en París, agradeciendo porque las “Jornadas” habían sido un espacio de formación y crecimiento para muchos integrantes y asesores de este movimiento. En esa línea, afirmaba: “soy testigo de cuanta gente que recuerda su paso por el curso como muy importante en su camino y en el conocimiento de la Iglesia peruana”.<sup>305</sup>

¿Cómo explicar la caída de participantes en los años 1990 y el cierre de un curso que había generado impactos significativos y grandes reconocimientos al cumplir sus bodas de plata? Un primer factor se relaciona con la descentralización de la formación teológica y la apertura de nuevos cursos o espacios dedicados a esta tarea. En la medida en que las comunidades y organizaciones católicas reconocían la importancia de la reflexión teológica en sus itinerarios personales y colectivos, se suscitó un crecimiento de la demanda que no podía ser totalmente satisfecha por el Departamento de Teología a través de las “Jornadas”.

Como he desarrollado previamente, las “Jornadas” contribuían a madurar las experiencias religiosas de las comunidades cristianas y sus compromisos pastorales y políticos a partir de un proceso pedagógico y un método de reflexión teológica. Los beneficiados por este programa regresaban a sus comunidades y ponían en ejercicio estas herramientas y recursos a favor de la formación de otros y otras. Por tanto, se constituían en un “efecto multiplicador”. Como señala Zoila Minaya, agente pastoral en la diócesis de Huacho e integrante de los Equipos Docentes, el curso de teología le “prende las chispas” en la medida en que la movilizaba a idear estrategias, que iban desde un resumen hasta una guía pedagógica, para comunicar y replicar la experiencia.<sup>306</sup> Los participantes percibían que lo aprendido en las “Jornadas” enriquecía su trabajo pastoral a nivel local y, por tanto, comprendían los beneficios de contar con agentes pastorales formados teológicamente.

Por lo dicho, es comprensible que esta dinámica de “réplica” en los procesos internos de cada comunidad fuese despertando conciencia acerca de las necesidades de formación a nivel del público local. De acuerdo con Adelaida Sueiro, como fruto de las “Jornadas” y de las redes asociadas al proyecto eclesial “liberacionista” desde siempre

<sup>304</sup> DT, “Cursos de verano 1974-2000”, Carta de Víctor Manuel Méndez Villegas al padre Crespo, jefe del Departamento, 13 de febrero de 1995.

<sup>305</sup> DT, “Cursos de verano 1974-2000”, Carta de Rafael Egúsquiza al padre Crespo, jefe del DT, 8 de febrero de 1995.

<sup>306</sup> Entrevista a Zoila Minaya, 23 de abril de 2015.



llegaron al Departamento pedidos de parroquias o comunidades de provincias o barrios populares de Lima, los cuales fueron acogidos por sus profesores.<sup>307</sup> Eran los agentes pastorales que asumen la responsabilidad de gestar su propia formación teológica, en la cual se recoja los desafíos de su realidad local, así como se incorporen metodologías participativas que permitan a los creyentes reconocerse como sujetos teológicos. Esto era, sin duda, un indicador del éxito de los cursos, por lo que era importante fortalecer los procesos a partir de la formulación de seminarios o talleres de teología.

Paulatinamente, durante la década de 1980 y 1990, estas demandas específicas derivaron en programas institucionalizados de formación teológica en Iquitos, Huacho y Chiclayo bajo el soporte del DT. En Huacho, la “Semana de Teología” fue un pedido expreso del obispo Lorenzo León Alvarado y fue gestionado por el padre Daniel Camarero con la participación de varias de los docentes del DT.<sup>308</sup> Por otra parte, el padre Ángel Saboya, responsable de la Pastoral Juvenil del vicariato apostólico de Iquitos, gestó una iniciativa local de formación con el propósito de “masificar el curso en la Selva”. La idea surgió a partir de las dificultades que enfrentaban las comunidades de la Amazonía en trasladarse a Lima para la participación en las “Jornadas”. Las distancias y los costos obligaban a manejar delegaciones reducidas de entre 20 y 30 personas.<sup>309</sup>

Por tal razón, en 1985, nació este curso a partir de un esfuerzo de coordinación con el vicariato de San José del Amazonas y, en menor medida de los de Requena y Pucallpa.<sup>310</sup> Los ponentes eran profesores de la PUCP a la par de sacerdotes o laicos de la Selva, e interesaba de manera notable el vincular los contenidos a la dimensión religiosa de la cultura amazónica y el perfil del joven de la región. Nuevamente, la preocupación por una formación teológica contextualizada aparece. Era una reunión de cuatro días, de jueves a domingo, que congregaba a un aproximado de 500 a 600 delegados de grupos juveniles y CEB. Adicionalmente, procuraban que coincidiera con los Encuentros Regionales de Pastoral Juvenil, de tal manera que la coordinación pastoral tenía un momento previo de reflexión teológica que enriquecía el discernimiento y la toma de decisiones.

---

<sup>307</sup> Entrevista con Adelaida Sueiro, 29 de enero de 2015.

<sup>308</sup> DT, “Cursos de verano 1974-2000”, Carta del padre Daniel Camarero, organizador de las Semanas de Teología de la diócesis de Huacho al padre Gustavo Gutiérrez, director de las Jornadas de Reflexión Teológica. Huacho, 1 de febrero de 1995; Carta de monseñor Lorenzo León, obispo de Huacho, al padre Luis Fernando Crespo, jefe del Departamento de Teología. Huacho, 1 de febrero de 1995.

<sup>309</sup> Entrevista al padre Ángel Saboya, 05 de febrero de 2015.

<sup>310</sup> Entrevista al padre Ángel Saboya, 05 de febrero de 2015.

En el caso de Chiclayo, diócesis bajo la larga administración de monseñor Ignacio Orbegoso del Opus Dei, la iniciativa de promover espacios de formación teológica y bíblica partió de las comunidades y parroquias que participaron en las “Jornadas de Teología” en Lima como una forma de replicar esta experiencia de formación. La década de 1990, escenario de despolitización y repliegue de la sociedad civil frente al avance del autoritarismo fujimorista y las reformas neoliberales, fue el escenario para estas nuevas búsquedas, donde la falta de recursos económicos y de soportes institucionales fueron dificultando la asistencia al curso en Lima. No obstante, como señala Yolanda Díaz, el proceso de maduración de la conciencia eclesial y del compromiso liberador de las comunidades cristianas, en el que las “Jornadas” tenían un importante papel, logró formar líderes capaces de gestar sus propias iniciativas de formación:

Esta larga experiencia de vida y compromiso acompañada y alimentada en los Cursos de Formación Teológica nos ayudó a fortalecer nuestra identidad comunitaria, reforzar el papel de la comunidad cristiana como un espacio de reflexión, de discernimiento y de acompañamiento. Nos ayudó también a valorar la formación teológica para avanzar y mantenernos fieles con una presencia activa en medio de contextos adversos.<sup>311</sup>

Como respuesta al contexto mencionado, en Chiclayo aparecieron otros espacios de formación y reflexión teológica asumidos por laicos, sacerdotes y religiosas. En este sentido, es importante señalar el papel que cumple el Centro Esperanza, una asociación civil que surge como fruto de esta rica experiencia de formación y compromiso, y en la que participan miembros de comunidades cristianas. El objetivo de dicha institución es fortalecer la formación integral y teológica de los actores eclesiales y sociales desde los recursos y las realidades locales, pero con el énfasis de aportar al “fortalecimiento de un liderazgo ético y democrático para el impulso del desarrollo humano y la paz en la región Lambayeque”.<sup>312</sup>

Pero las iniciativas de formación teológicas trascendieron los márgenes de influencia de las “Jornadas”. Cabe destacar el caso de la periferia sur de Lima. A fines de la década de 1980, con el apoyo de monseñor Germán Schmitz y de los sacerdotes de la zona de la Vicaría VI, se empezaron a plantear iniciativas con objetivos cercanos a los del proyecto educativo del DT. En Villa El Salvador, entre 1987 y 1990, el decanato VITA (Villa El Salvador y Tablada de Lurín) articuló su propio curso de teología con “temáticas

<sup>311</sup> Entrevista a Yolanda Díaz, 06 de febrero de 2015.

<sup>312</sup> Entrevista a Yolanda Díaz, 06 de febrero de 2015.

al calor de los problemas del país y de la Palabra de Dios”.<sup>313</sup> El padre Carlos Castillo, involucrado en el proyecto, recuerda que la lógica del curso era “dar respuesta eclesial y cristiana a la situación de crisis del país” en la que estaban particularmente sumidos los pobladores de estas zonas pastorales. Era particularmente importante el trabajar para la “construcción de alternativas” y la “generación de vínculos de confianza”, para lo cual se promovía un “estilo participativo” donde se acogían opiniones a través de asambleas.<sup>314</sup>

Una iniciativa similar surgió en San Juan de Lurigancho en 1989 denominada como la Escuela de Formación Cristiana donde se integraban los temas de teología y biblia con el estudio de la realidad social.<sup>315</sup> Sin duda, estamos frente a un escenario donde los modelos de educación popular aplicados al trabajo pastoral y a la formación de agentes pastorales se iban extendiendo con un acento en vincular el contenido teológico con la reflexión acerca de los problemas locales y nacionales donde la Iglesia estaba llamada a actuar. De hecho, el propio arzobispado de Lima contaba con un programa de Escuelas de Catequistas organizadas por decanatos, donde se enfatizaba que debían ser formados para colaborar en un modelo de “evangelización integral” que abarcaba tres dimensiones: histórica, comunitaria y cultural.<sup>316</sup>

Cada decanato debía organizar su propia Escuela, pero bajo ciertas directrices y la supervisión del Departamento Arquidiocesano de Catequesis. Estas directrices estipulaban que este espacio no debía ser una “academia de catequistas”, donde primase la adquisición de conocimientos teóricos, sino que debía apoyar en la “formación espiritual y apostólica” de los futuros agentes pastorales, de tal manera que despertase en ellos la motivación de continuar su formación de manera autónoma a nivel personal o colectivo.<sup>317</sup> Para ello, adicionalmente, se recomendaba la realización de jornadas mensuales para asegurar la continuidad del proceso de crecimiento del catequista, así como la realización de liturgias de la palabra y celebraciones eucarísticas durante los días del curso para que se afianzase el sentido de pertenencia a la comunidad eclesial.

---

<sup>313</sup> Entrevista al padre Carlos Castillo, 06 de enero de 2015.

<sup>314</sup> Entrevista al padre Carlos Castillo, 06 de enero de 2015.

<sup>315</sup> “Tiempo de teología”. *Signos*, año VIII, número 14, 24 de enero de 1988.

<sup>316</sup> “Escuelas Decanales de Catequesis 1986”, *Boletín del Arzobispado de Lima*, n° 88, 8 de noviembre de 1985, pp. 168-169.

<sup>317</sup> “Escuelas Decanales de Catequesis 1986”, *Boletín del Arzobispado de Lima*, n° 88, 8 de noviembre de 1985, pp. 168-169.

Una de las recomendaciones para poder desarrollar el objetivo de preparar a los catequistas para una “evangelización integral” era que se brindasen charlas sobre la realidad local, pues “a partir de problemas concretos” los catequistas debían identificar la “problemática nacional”.<sup>318</sup> La dimensión social y cultural debía ser incorporada en el proceso de formación, en la medida en que era reconocida como un aspecto que hacía más pertinente la actuación de los agentes pastorales. De la misma manera, se ponía énfasis en que los ponentes conociesen la realidad pastoral del lugar en el que los catequistas iban a desarrollar su trabajo. En otras palabras, el modelo de las “Jornadas” se había expandido por su eficacia y por los canales de la intensa pastoral popular realizada en Lima durante las décadas de 1970 y 1980.

En la línea de lo expuesto, al decir del padre Crespo, para la década de 1990, “las comunidades contaban con recursos para la formación propia”, pero esto era fruto de un largo proceso de maduración de las mismas que había empezado con la articulación de la red social “liberacionista” hacia fines de la década de 1960 y el cultivo de una conciencia eclesial donde la reflexión teológica era entendida como orientadora de la acción pública del creyente. Más bien, el nuevo escenario de fines de la década de 1980 y el de la de 1990 representó un desafío para la continuidad de la preparación de los agentes pastorales y del proyecto eclesial “liberacionista”. Por una parte, las dinámicas intraeclesiales iban cambiando, en algunos casos como en Lima acentuando la importancia de la reflexión teológica a la luz de la realidad social, pero en otros el contexto iba cerrando posibilidades para la participación o la organización de este tipo de espacios. La conservadurización del episcopado representó, en ciertos espacios, la aparición de obstáculos para los núcleos “liberacionistas” y, en particular, para sostener la concurrencia a las “Jornadas”. Como refiere el padre Gallego, “algunos obispos programaban el retiro para los sacerdotes de sus diócesis en la misma semana del curso de teología”, por lo que se generaba un conflicto que obligaba a optar entre uno u otro espacio, donde evidentemente la inasistencia a la actividad diocesana podría derivar en otros conflictos adicionales.

El contexto sociopolítico del fujimorismo potenció el efecto de la conservadurización episcopal. El primer paquete de reformas económicas, conocidas como

---

<sup>318</sup> “Escuelas Decanales de Catequesis 1986”, *Boletín del Arzobispado de Lima*, n° 88, 8 de noviembre de 1985, pp. 168-169.

*fujishock*, tuvo un impacto cruento en las condiciones de vida de los peruanos y las peruanas, en especial de los de sectores populares. La acentuación de las reformas neoliberales y el giro marcadamente autoritario del régimen luego del autogolpe del 5 de abril de 1992 constituyó un duro golpe a las organizaciones sociales y sindicales, pues las condiciones institucionales y económicas que permitían su subsistencia fueron anulándose paulatinamente conforme avanzaba la década. Este escenario afectó en la misma medida a las comunidades eclesiales de base, las organizaciones católicas y las parroquias populares. Por ejemplo, Carmen Lora recuerda claramente cómo la suscripción de la revista *Páginas* decreció vertiginosamente en estos años, principalmente, porque perdieron a un público largamente cautivo: los docentes escolares, quienes habían sido uno de los gremios más afectados por la política neoliberal fujimorista.<sup>319</sup> El padre Crespo, por su parte, reconoce que la “acogida de gente se hizo más difícil”, pues las redes de apoyos institucionales iban cayendo por los impactos de la crisis y de las reformas económicas.<sup>320</sup>

Las parroquias mismas del interior del país ya no contaban con los recursos suficientes para poder costear el traslado de sus feligreses. La red social “liberacionista” entraba en un momento de crisis como consecuencia de la reconfiguración del contexto sociopolítico del país y el declive de las organizaciones sociales de base. Pero, como bien lo ilustra el caso de Chiclayo, era la confluencia de este factor contextual con los cambios en las dinámicas intraeclesiales lo que hizo resquebrajar las conexiones institucionales. El Centro Esperanza nació como un intento de mantener los programas de formación de los agentes pastorales regionales frente a un escenario eclesial hostil con un obispo conservador, pero a la par para superar el cierre de recursos y vías que ocasionaba el repliegue de las organizaciones sociales. En medio de la crisis, se buscaban alternativas para recrear los espacios de soporte, de comunicación y de formación teológica centrales para la vida de la corriente “liberacionista”.

Sin embargo, es conveniente discutir la posibilidad de un desgaste del proyecto educativo de las “Jornadas” y una dificultad para poder redinamizar al proyecto eclesial “liberacionista” en un escenario más hostil. Una actividad educativa con más de dos décadas consecutivas de realización requería revisar sus contenidos y sus metodologías de

---

<sup>319</sup> Entrevista a Carmen Lora, 24 de febrero de 2015.

<sup>320</sup> Entrevista al padre Luis Fernando Crespo, 25 de febrero de 2015.



cara a no perder vigencia. En ese sentido, el padre Pedro de Guchteneere identifica que el sistema de secciones, que durante los años 1980 habían sido uno de los factores del logro de objetivos, generó dificultades en los años 1990. En sus palabras, “las secciones dejaron de resolver el problema de la diversidad de formación de los participantes”, pues quienes concluían el ciclo inicial de tres años y pasaban a la segunda sección, no estaban en condiciones de entrar a las secciones para el clero o las personas con formación teológica más especializada y/o universitaria.<sup>321</sup> La diversidad social y cultural, y especialmente la participación de líderes populares hacían que “no podían seguir fácilmente las exposiciones”, pero el “nivel no se puede bajar” para no defraudar las expectativas de quienes requerían de un programa más especializado.

Un problema relacionado fue la duración de las charlas, que la mayoría de las veces era de un promedio de una hora y veinte minutos. Como recuerda el padre De Guchteneere, el problema se examinó reiteradas veces, porque era notorio el agotamiento de los asistentes, luego de una jornada completa de actividades. Asimismo, las personas sin formación universitaria, no acostumbradas a un discurso académico, manifestaban dificultades para poder seguir la exposición por un periodo tan largo de tiempo. Se ensayaron varias estrategias, tales como los esquemas detallados, la revisión de las ideas de las charlas en las comisiones de trabajo o la distribución en grupos de 60-70 personas para facilitar la atención y el diálogo. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos, el problema fue recurrente y nunca se logró darle una solución completa.<sup>322</sup>

Otro elemento era que existía una percepción entre un sector de los asistentes respecto a que los contenidos caían en una cierta monotonía. El padre De Guchteneere lo enuncia con la frase de “eso ya lo escuchamos”, por lo que se generaba una sensación de cansancio en quienes no tenían facilidad para identificar aspectos novedosos en la reflexión o volver a examinar su práctica pastoral a la luz de un contenido ya trabajado en una oportunidad anterior.<sup>323</sup> El padre Crespo señala que la ausencia de nuevos expositores pudiese haber contribuido a esta sensación de repetición,<sup>324</sup> lo que se asocia también a que no hay un recambio en la designación de nuevos profesores en el DT.

---

<sup>321</sup> Entrevista al padre Pedro de Guchteneere, 13 de marzo de 2015.

<sup>322</sup> Entrevista al padre Pedro de Guchteneere, 13 de marzo de 2015.

<sup>323</sup> Entrevista al padre Pedro de Guchteneere, 13 de marzo de 2015.

<sup>324</sup> Entrevista al padre Luis Fernando Crespo, 25 de febrero de 2015.

Sin embargo, el padre Zegarra matiza estos argumentos al destacar que, sin negar la reiteración de temas, se hizo el esfuerzo de incluir nueva reflexión acerca de los libros sapienciales del Antiguo Testamento, de las cartas paulinas y el Apocalipsis para el Nuevo Testamento, los textos de los Padres de la Iglesia, la discusión de la encíclica *Centesimus Annus* (1991) de Juan Pablo II y el quinto centenario del descubrimiento de América, entre otros. De la misma manera, Zegarra recuerda que la larga experiencia acumulada en los años anteriores había enseñado a los expositores la importancia de adecuarse a los diversos auditorios. De esa manera, se intentaba responder a la diversidad de expectativas que confluían en las “Jornadas”. Como sintetiza, “se era erudito con los niveles más altos, y familiar y hasta simple con el nivel inicial”.<sup>325</sup>

Para el padre Carlos Castillo, el problema de fondo fue la ausencia de un recambio generacional en el círculo de formadores de las “Jornadas”.<sup>326</sup> Desde su perspectiva, el proyecto eclesial “liberacionista” no fue capaz de asimilar los desafíos culturales del contexto, plantear nuevos ejes de reflexión ligados a la posmodernidad y el impacto del neoliberalismo en la cultura. Optó por asumir una crítica frente a dichos cambios culturales, pero sin lograr plantear una reflexión teológica con la misma capacidad de convocatoria de aquel de fines de la década de 1960. Una hipótesis similar ha sido trabajada por Manuel Vásquez (1998) para explicar el declive de la “Iglesia popular” y de las comunidades eclesiales de base en el Brasil en relación con el auge del pentecostalismo como una propuesta religiosa que asimila la cultura del neoliberalismo y del consumo, y la individualización y desregulación de la experiencia religiosa.

Es innegable que, a fines del siglo XX y en la primera década de siglo XXI, la herencia de la TL respecto al concepto de pobreza entendida, desde América Latina, como realidad que impide la realización de una vida digna y que es causa de marginación, se reafirmó y profundizó a la luz de nuevos problemas sociales como las migraciones y la movilidad social, los conflictos socioambientales, el desarrollo sostenible y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Es decir, el catolicismo ha continuado influyendo en la definición del espacio público en el Perú, tanto religioso como político, en una nueva situación de pluralismo religioso y en el fortalecimiento de la

---

<sup>325</sup> Comunicación personal con el padre Felipe Zegarra, 16 de junio de 2015.

<sup>326</sup> Entrevista al padre Carlos Castillo, 06 de enero de 2015.

institucionalidad democrática y la lucha contra la pobreza (Romero 2008: 17-36, Gauthier 2011). Pero es igualmente cierto que, en un nuevo escenario cultural influenciado por el neoliberalismo, la despolitización se difunde y las experiencias religiosas más atractivas para la mayoría suponen una reafirmación individual y una desconexión de compromisos públicos (Vásquez 1998). En ese sentido, la TL, aunque vigente para la aproximación a problemas sociales latentes en el Perú y Latinoamérica desde la fe cristiana, resulta un mensaje culturalmente distante al contexto contemporáneo, lo que determina que, aun cuando varios núcleos “liberacionistas” siguen bastante activos en diversas regiones del país, estos ya no constituyan un movimiento multitudinario y en crecimiento.

Para el padre Castillo, el crecimiento demográfico de la población juvenil a partir de la década de 1990 abrió un nuevo horizonte pastoral. Por ello, algunos obispos, sacerdotes y agentes pastorales comenzaron a concentrar sus esfuerzos en la pastoral juvenil y universitaria. Evidencia de ello fue el proyecto de la Vicaría de la Juventud del Arzobispado de Lima bajo el gobierno del cardenal Augusto Vargas Alzamora llevado a cabo principalmente en el segundo quinquenio de los años noventa.<sup>327</sup> Adicionalmente, durante estos años, la Comisión Episcopal de Juventud (CEJ) de la Conferencia Episcopal Peruana, promovió Encuentros Diocesanos, Regionales y Nacionales que reunieron a miles de jóvenes. Uno de los espacios más importantes de esta dinámica juvenil católica fue el Encuentro Juvenil Toribiano (EJUTOR) en Lima gestado por la Vicaría de la Juventud de dicha arquidiócesis como parte de un proyecto formativo que buscaba generar una nueva conciencia cristiana en un contexto donde había que engarzar con los debates acerca de la paz y la democracia, así como de la nueva cultura juvenil.

Sin embargo, este movimiento juvenil no empató totalmente con el proyecto eclesial “liberacionista” ni se sintió atraído por participar del espacio de las “Jornadas”. Es posible que se trate de la formación de una red simultánea en torno a la Vicaría de la Juventud y sin vínculos mayores con la “liberacionista”, aunque, como señala el padre Castillo, “sí con acercamientos de varios sacerdotes, y laicos de movimientos y parroquias en esta línea que buscaban algo para sus jóvenes, lo mismo que varios líderes de la UNEC que dirigieron la Pastoral Universitaria de Lima (PUL) y contribuyeron grandemente a la Vicaría de la

---

<sup>327</sup> Entrevista al padre Carlos Castillo, 06 de enero de 2015.

Juventud”.<sup>328</sup> Con todo, no se ha identificado una intencionalidad de vincular ambas redes bajo objetivos comunes o la organización de espacios de encuentro y formación. Desde la perspectiva del padre Castillo, la organización del EJUTOR pudo equivaler simbólicamente a la primera reunión de FAS de 1971, y ser la gestación de un proyecto eclesial que, recogiendo el legado de la “Iglesia de los pobres”, plantease una alternativa al nuevo contexto cultural y dirigida especialmente a la población juvenil.<sup>329</sup> En otras palabras, hubiera podido representar el necesario recambio generacional que asegurase la transmisión de una memoria eclesial y la formulación de un nuevo proyecto de Iglesia edificado sobre las experiencias previas. Sin embargo, Juan Luis Cipriani, al ser designado como arzobispo de Lima, cortó esta plataforma emergente y promovió la expansión del modelo eclesial de los nuevos movimientos religiosos católicos.

En el desarrollo de la tesis ha quedado claro que las “Jornadas de Reflexión Teológica” nacieron y se desarrollaron como soporte de un proyecto eclesial asociado a la TL. El análisis de los distintos periodos y componentes, pero principalmente los testimonios de los participantes, de lo que he identificado como un proyecto educativo permite concluir que estas cumplieron ampliamente con su objetivo. Sin embargo, todo proyecto atraviesa crisis producto de los cambios en las circunstancias históricas, y requiere una revisión y reelaboración del mismo de cara a adquirir continuidad. Es indudable que el cierre del curso de Teología de la PUCP guarda relación con la conservadurización del episcopado y las reformas neoliberales que quebraron las redes sociales e institucionales sobre las cuales había sido factible la venida masiva a las “Jornadas” y la difusión de la TL. Pero no es una explicación suficientemente satisfactoria, pues todo proyecto puede reelaborarse para preservar vigencia. Claramente la estrategia en Chiclayo demuestra cómo en un espacio hostil es posible elaborar estrategias para dar continuidad a un proyecto eclesial.

Aunque hace falta una investigación más detenida, el proyecto eclesial “liberacionista” no parece atravesar un proceso de renovación a nivel de su discurso teológico y de sus liderazgos. Si bien la conceptualización de la pobreza como categoría teológica ha sido el gran aporte de la TL y ha inspirado el trabajo pastoral en zonas urbanas

---

<sup>328</sup> Comunicación personal con el padre Carlos Castillo, 09 de agosto de 2015.

<sup>329</sup> Comunicación personal con el padre Carlos Castillo, 09 de agosto de 2015.

y rurales de América Latina marcadas por la marginación y la exclusión, esta parece no ser suficiente para interpelar de manera consistente a los creyentes peruanos y latinoamericanos cuyas experiencias están marcadas por el marco cultural de la posmodernidad y el neoliberalismo. En otras palabras, este discurso teológico fue pertinente para construir estructuras pastorales y acompañar el surgimiento de comunidades en un contexto marcado por la difusión de una cultura política contestataria, vinculado a las izquierdas y a los movimientos juveniles, así como a los proyectos de organización popular durante las décadas de 1970 y 1980. Sin embargo, ubicándonos en el tiempo presente, los conceptos de la TL, aunque relevantes para cuestionar las realidades de desigualdad en el continente, parecen corresponder a un modelo teológico y pastoral propio de un contexto cultural distinto y poco consciente de las transformaciones en las subjetividades de los hombres y las mujeres de la década de 1990 y la primera del siglo XXI.

Es cierto que los núcleos “liberacionistas” han debido generar nuevos espacios de acción como consecuencia de la campaña de hostigamiento y represión en varias diócesis asumidas por obispos de los movimientos conservadores. En particular, los laicos han encontrado, tras la caída del fujimorismo y el proceso de redemocratización de las instituciones y fortalecimiento de la sociedad civil, la posibilidad de continuar sus compromisos cristianos en el desempeño de cargos públicos en el Estado, en ONG, universidades o instituciones privadas ligadas al desarrollo. La participación de cristianos de la corriente en la Comisión de la Verdad y Reconciliación, o las Mesas de Concertación para la lucha contra la pobreza son claros ejemplos de esta situación (Romero 2014: 411-414).

Pero, en la gran mayoría de casos, se trata de la misma generación formada en las décadas de 1970 y 1980, y que recibió el testimonio directo de quienes fueron marcados por la experiencia del Vaticano II. Conforme se va avanzando en el tiempo, los valores conciliares y la larga historia del proyecto eclesial “liberacionista” ya no entusiasma de la misma manera, sobre todo, en un escenario cultural y religioso atravesando profundas transformaciones que aún no han sido investigadas a cabalidad por las Ciencias Sociales en el Perú. La presencia de jóvenes en los núcleos “liberacionistas” existe, pero es indudable que es minoritaria en relación con los mayores. Y una gran pregunta pendiente es en qué medida estos nuevos integrantes de las comunidades cristianas están reproduciendo las



experiencias anteriores en nuevos compromisos militantes (como la ecología, el feminismo o el mundo LGTBI) o utilizando la memoria de la corriente como capital cultural eclesial para resignificar el proyecto eclesial con el que se identifican. Son preguntas que escapaban a la investigación, pero considero oportuno formularlas como posibles hipótesis que deben ser revisadas de manera sistemática y reflexiva para discutir las posibilidades de que la TL siga manteniéndose vigente.

Redondeando el argumento, considero que el cierre de las “Jornadas de Reflexión Teológica” no solo se explican por factores contextuales, sino por una crisis interna en el proyecto eclesial “liberacionista” sobre la cual hace falta ahondar. Es innegable que el método de las “Jornadas” es eficaz en la medida en que considera los componentes de todo buen programa de formación: recoger los saberes de los educandos para construir un conocimiento pertinente y criterios prácticos de intervención en la realidad personal, lo que garantiza aprendizajes significativos. De hecho, el IBC lo sigue implementando en la realización de talleres y cursos de teología que son, de una u otra forma, una continuación de las “Jornadas”. Pero quizás la ausencia de una reelaboración del discurso teológico hace que el método ya no sea una estrategia que baste por sí misma para sensibilizar y comprometer a una nueva generación en configurar su identidad cristiana en torno a la “opción preferencial por los pobres”. Más bien, las experiencias de los creyentes socializados en un horizonte cultural distinto son poco favorables a acoger este discurso teológico y a la militancia a favor del cambio social. En definitiva, son preguntas que ameritan una nueva investigación y un debate intraeclesial.

## CONCLUSIONES

El caso de las “Jornadas de Reflexión Teológica”, organizadas por el Departamento de Teología de la PUCP entre 1971 y 2000, constituyó un proyecto educativo cuyo objetivo principal fue brindar formación teológica a miles de actores eclesiales, entendiendo por esto la generación de criterios y espacios para la revisión de su práctica pastoral y el compromiso público a la luz de la realidad sociopolítica y, sobre todo, la fe cristiana. Por ello, ha sido una vitrina para explorar las dinámicas internas de un proyecto eclesial posconciliar en el Perú asociado a la Teología de la Liberación, y las condiciones y los canales que permitieron su difusión e impacto entre amplias redes de comunidades y organizaciones católicas durante el último tercio del siglo XX. En esta sección final, quiero, antes que hacer un resumen de lo ya expuesto, recapitular algunos ejes claves de la reflexión para plantear algunas interrogantes que quedan sin resolver y son insumo para futuras investigaciones sobre el impacto de la TL y la recepción del Concilio Vaticano II en el Perú.

Esta investigación se ha aproximado al comportamiento de un sector eclesial peruano frente a situaciones internas y externas que le obligaron a redefinir su posición dentro de la misma Iglesia y la sociedad peruana, por lo que es importante redondear cuáles fueron las coordenadas históricas del proyecto estudiado. La corriente “liberacionista” peruana se formó y consolidó en un contexto favorable en las décadas de 1960 y 1970, marcado por la movilización popular y la radicalización política, las políticas reformistas del gobierno militar (1968-1975) y la presencia de un grupo significativo de obispos afines a la renovación de la Iglesia latinoamericana sobre la base de las líneas pastorales y teológicas del Vaticano II y Medellín. A nivel interno, la creación de instituciones y espacios de encuentro para incentivar la articulación y la comunicación de los diversos actores, junto con la promoción de actividades de formación que vinculaban la reflexión teológica y el análisis social, permitió afianzar la identidad de los actores eclesiales que habían entrado a la “corriente liberacionista”, además de formar líderes laicos de raigambre popular que fuesen capaces de replicar lo aprendido en sus contextos locales.

A fines de la década de 1970 y principalmente durante la de 1980, el Celam canalizó el descontento de sectores eclesiales conservadores y grupos de derecha contra la

TL. De hecho, logró despertar la preocupación de la política vaticana frente al riesgo de la formación de una “Iglesia popular” paralela, rupturista y alineada políticamente con los movimientos marxistas. En el Perú, la violencia política y la aguda crisis socioeconómica fueron el escenario de estos debates eclesiales respecto a la legitimidad de esta corriente teológica. En particular, en estos años, se articuló un discurso teológico, sostenido sobre el concepto de la “reconciliación”, y una organización eclesial, dirigida por obispos y otros actores eclesiales, que buscó ser una alternativa al modelo eclesial “liberacionista”. Sin embargo, la presencia del cardenal Landázuri ayudó a equilibrar la correlación de fuerzas y, adicionalmente, todavía los obispos afines a la TL tenían una presencia considerable en la Conferencia Episcopal, por lo que el escenario no fue propicio para condenas radicales, sino más bien para una coexistencia, tensa por supuesto, de la pluralidad interna de la Iglesia Católica peruana.

El escenario se transformó considerablemente en la última década del siglo XX y sobre todo la primera del XXI. Las reformas neoliberales y la desarticulación de las organizaciones sociales, políticas implementadas por el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2000), afectaron gravemente a las comunidades cristianas de base y a sus canales institucionales de soporte. De la misma manera, los nombramientos episcopales empezaron a alterar la correlación de fuerzas entre los obispos peruanos, pues aquellos cercanos a la TL que alcanzaban la edad de jubilación eran reemplazados por otros que eran recelosos a esta corriente. Los escenarios se volvieron cada vez menos favorables y, en algunos contextos, hostiles a los actores eclesiales “liberacionistas”. La designación de Juan Luis Cipriani como arzobispo de Lima en 1999 marcó el inicio de un proceso de crecimiento del predominio de los movimientos eclesiales conservadores y antiliberacionistas en las sedes episcopales principales, y el hostigamiento y dismantelamiento de modelos alternativos y plurales de Iglesia.

A lo largo de este trayecto temporal, ¿cuál fue la importancia de las “Jornadas de Reflexión Teológica” para el proyecto eclesial “liberacionista”? Ellas congregaron a miles de actores eclesiales en un espacio que sentían les permitía profundizar en una “experiencia compartida” de compromiso con el proceso de renovación posconciliar de la Iglesia, de “liberación integral” de los pobres y de transformación de la sociedad peruana en concordancia con los valores del mensaje cristiano. Los participantes del curso encontraban

un lenguaje teológico cercano a sus experiencias y que recogía las cambiantes circunstancias históricas, la coyuntura política, los problemas sociales y las movidas eclesiales. De la misma manera, el énfasis puesto en el trabajo de comisiones a partir del método de “revisión de hechos de vida”, con el cual venían familiarizados por su centralidad en la vida de sus comunidades cristianas, era una estrategia pedagógica potente para aterrizar los conceptos en las realidades y las inquietudes de la pastoral y la práctica política. Las discusiones en las comisiones servían como insumo para enriquecer y validar los contenidos ofrecidos por los expositores, de tal manera que se generaba una dinámica de mutuo aprendizaje de la cual brotaba un conocimiento que era significativo para los actores eclesiales, es decir, un “saber teológico” con pertinencia social y pastoral.

Con todo, trascendió entre varios informantes que la importancia de las “Jornadas” no radicaba estrictamente en el aprendizaje de contenidos o la transmisión de un discurso teológico. El aporte del curso estaba en que contribuía a desarrollar y consolidar una serie de habilidades que eran indispensables para la vida de un cristiano o cristiana en la línea de la opción preferencial por los pobres. Las comisiones permitían verbalizar las experiencias personales o comunitarias, pero dándoles sentido a partir del lenguaje teológico o de los escritos cristianos. Particularmente, importante era la capacidad de comprender y saber “dejarse interpelar” por el mensaje de un texto bíblico o del magisterio de la Iglesia para poder aplicarlo a realidades concretas. Asimismo, sobre la base de otras experiencias, se promovía las capacidades de comunicación oral y escucha activa con el propósito de formar líderes populares; en esta misma línea, interesaba que la gente pudiese expresarse para establecer conexiones entre las concepciones personales, la identidad de creyente, la acción pastoral y el contexto sociopolítico o eclesial, de tal manera que el participante complejizase su comprensión de las experiencias, construyese una interpretación propia y generase aprendizajes significativos. Por otra parte, se promovía la transmisión de la fe cristiana en lenguajes simbólicos, traduciendo complejos y abstractos conceptos teológicos en apuntes propios, ofrendas para la misa, representaciones gráficas, escenificaciones, cantos, entre otros medios.

Un tercer elemento era el énfasis puesto en el cultivo de una conciencia de pertenencia a la Iglesia Católica, pero reconociendo la existencia de una pluralidad interna, donde ellos representaban una “corriente eclesial” con una opción definida a favor de la

liberación de los pobres y de presencia en los espacios de marginación socioeconómica y cultural. El discurso teológico “liberacionista” fundamentaba la validez y la ortodoxia de este modelo de Iglesia sobre la base de los Evangelios y las escrituras cristianas, los documentos del Concilio Vaticano II y del magisterio de la Iglesia latinoamericana. Las “Jornadas” eran un espacio para la circulación de este lenguaje teológico a través de una diversidad de estrategias pedagógicas, pero principalmente lo que afianzaba el sentido de pertenencia era la articulación de redes sociales y vínculos afectivos. Conocer a personas de otras realidades regionales y pastorales, y entablar amistades con ellos generaba la conciencia de colaborar en un proyecto eclesial que trascendía las realidades personales, locales y regionales, y que, más bien, tenía un carácter nacional y latinoamericano.

Otro factor en la formación de una “conciencia eclesial” fue el reconocerse depositarios y agentes de ciertos discursos y prácticas sobre el significado de ser un cristiano católico de la línea de la “liberación”. Las dinámicas de trabajo comunitario, la lectura de la Biblia desde la realidad social y personal, las liturgias y la música, las oraciones, las ofrendas o compromisos, entre otros símbolos y prácticas eran elementos de una cultura eclesial compartida por los asistentes al curso. Escenificarla era fortalecer su vinculación a un modelo de Iglesia, develar una mística y una espiritualidad que los animaba a seguir en ese camino a pesar de las contradicciones y los conflictos. Fue la experiencia de una cultura compartida y de establecimiento de redes sociales, la que generó un impacto significativo del discurso teológico en los participantes.

Con la finalidad de revelar las dinámicas internas en las “Jornadas” y, por extensión, las del proyecto eclesial “liberacionista”, fue útil implementar una aproximación metodológica centrada en la dimensión material de la cultura y el análisis de testimonios orales. Con todo, quedan pendientes varias preguntas sobre las cuales convendría profundizar en futuras investigaciones. En primer lugar, hace falta una reflexión más detenida acerca de la naturaleza de dicha “conciencia eclesial” y su recepción por parte de los actores eclesiales, para lo cual se hace necesario la recopilación de mayor información a través de una metodología interdisciplinaria y centrada en la realización de historias de vida. Con el material disponible, me atrevo a lanzar algunas inquietudes. A mi juicio, se trata de una experiencia de Iglesia que no podría ser considerada como sectaria, pues congregaba un conjunto bastante amplio y variopinto de comunidades, organizaciones



eclesiásticas, movimientos y congregaciones religiosas. Las discrepancias internas eran latentes, sobre todo en el ámbito del compromiso político partidario, pero se canalizaban a través de la deliberación pública. Es innegable, también, que los católicos “liberacionistas” son sumamente críticos con otros modelos de Iglesia que, a su entender, no han optado por los pobres, pero admiten el principio de pluralidad interna sobre el cual han constituido su propia legitimidad.

En su “conciencia eclesial” resalta su sentido de “fidelidad” a la Iglesia Católica, que se manifiesta no como una obediencia acrítica, sino como un diálogo reflexivo y creativo con la tradición cristiana desde interrogantes de la vida social y del compromiso con los pobres. Como he señalado, ha existido un gran interés por fundamentar sus posiciones en las Sagradas Escrituras y en el magisterio de la Iglesia, pero es innegable que esta “fidelidad creativa” no ha estado libre de conflictos duros que han trascendido en los últimos años. El caso más reciente es el del conflicto jurídico entre la PUCP y el Arzobispado de Lima, una larga batalla legal y mediática que empezó en 2007 y llegó a uno de sus puntos más duros, en 2012, con el retiro de la licencia canónica a los profesores del Departamento de Teología que les impedía el ejercicio de la docencia. Los sancionados optaron por acatar la disposición eclesiástica para evitar agudizar la situación, reafirmaron la ortodoxia de su enseñanza y rechazaron las propuestas internas a favor de una ruptura de la Universidad con la Iglesia. Frente a esto una segunda interrogante gira en torno a qué sentido le otorgan los actores eclesiales “liberacionistas” a la fidelidad y la pertenencia eclesial en contextos adversos, y qué estrategias desarrollan para preservar sus agendas y dinámicas sin entrar en una colisión directa y agresiva con las autoridades eclesiásticas.

Una tercera pregunta va en relación al estado actual y el recambio generacional que permita la continuidad del proyecto eclesial “liberacionista”. A primera impresión, parece que uno de sus problemas es que no ha incorporado nuevas temáticas en su reflexión más allá de la reflexión sobre la pobreza y la desigualdad en América Latina. Por poner algún ejemplo, ha sido tenue la discusión con la posmodernidad y el surgimiento de nuevas formas de pobreza ligadas a la exacerbación del individualismo, el deterioro de los vínculos sociales, la banalización del consumo y la sexualidad. Tampoco, ha aparecido una posición respecto a los debates teológico-pastorales contemporáneos sobre el diálogo interreligioso, la familia en un contexto de resignificación cultural, la moral sexual o la pastoral urbana

que ha cobrado tanta atención luego de la conferencia del Celam en Aparecida y con el pontificado de Francisco.<sup>330</sup> Es cierto que la TL no es una corriente totalizante y llamada a responder a todas las inquietudes pastorales y socioculturales, pero esto no niega que deba y pueda entrar en diálogo con otras formas del quehacer teológico y problemas.

Es posible comprender estos silencios al considerar que la realidad peruana y latinoamericana exige una especial atención en las desigualdades socioeconómicas y culturales, siendo estas las situaciones con las que lidian estrecha y cotidianamente los actores eclesiales “liberacionistas”. No obstante, también es cierto que la región está atravesando un proceso de diversificación religiosa, de reducción de las brechas de desigualdad, así como un cambio cultural notable basado en una centralidad de la dimensión económica de la vida social y de la denominada cultura del emprendedurismo que privilegia la realización individual por encima del desarrollo comunitario. Para ello, se puede anotar que los movimientos católicos en apogeo en la primera década del siglo XXI, para bien o para mal, son aquellos que han sabido entrar en contacto con este nuevo horizonte cultural y plantearle una experiencia religiosa individualista, la cual justifica experiencias de sufrimiento como sacrificio, se sustenta en una promesa de prosperidad como consecuencia del esfuerzo personal y una salvación trascendente percibida a través de satisfacciones simbólicas y rituales. En este escenario, la TL, habiendo generado importantes impactos en sujetos de clases medias y populares durante las décadas anteriores, parece haber quedado marginada en la cultura católica popular actual.

Conviene, por ello, indagar cuál es su escenario actual y cuáles son los desafíos que se presentan para el recambio generacional, si es que este es buscado y factible. Una primera respuesta es que los católicos “liberacionistas”, frente al cierre de espacios eclesiales y redes institucionales, han migrado de esferas de acción. En la última década, ellos han asumido roles en instituciones públicas, organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil, donde han desplegado sus habilidades, experiencias y compromisos, pero sin romper con su identidad cristiana. Incluso, varios de ellos siguen participando de cursos de formación teológica y de realidad social organizados por el IBC, así como de retiros espirituales o jornadas de reflexión.

---

<sup>330</sup> Al respecto ver el espléndido trabajo de Galli 2014.

La gran interrogante no es tanto la permanencia en escena de actores eclesiales “liberacionistas”, sino su permeabilidad para dialogar con la cultura juvenil y de lograr formar un grupo capaz de asumir la continuidad de este proyecto eclesial desde un nuevo escenario, una agenda revisada y una conciencia eclesial reafirmada a partir del magisterio de Francisco. Las circunstancias no son las mejores, considerando el cierre de espacios institucionales y las campañas de hostigamiento en determinadas diócesis, además de la difusión de la cultura del neoliberalismo y del emprendimiento que ha calado fuerte en la juventud. No obstante, en los últimos años, se ha presentado una novedad: jóvenes laicos que han optado por seguir estudios universitarios de Teología, incluso algunos de ellos en el extranjero. Asimismo, el IBC ha puesto mucho énfasis en una escuela de formación líderes juveniles populares. Por ello, la preservación y la transmisión de memoria de una generación de cristianos “liberacionistas”, formada mayoritariamente en las décadas de 1970 y 1980, se ha convertido en un tema de interés y que, por citar un ejemplo, salió de manera insistente en las discusiones de los participantes del curso de teología organizado por el IBC en febrero de 2015, del cual participé.

Acerca de este último punto, coincido en la importancia de la tarea de conservar la memoria de estos actores eclesiales, pues sus testimonios son una fuente riquísima para la investigación desde la Teología, la Historia y las Ciencias Sociales. Sus experiencias dan cuenta de la permeabilidad y el dinamismo de la Iglesia Católica como actor social, capaz de transformarse internamente y en sus relaciones con otros actores externos, en estrecha interacción con los procesos históricos en curso. Por ello, me parece que la investigación debe ahondar en la realización de historias de vida que permitan explorar la recepción y el impacto de la TL en la construcción de identidades personales y colectivas. Para ello, es indispensable un marco teórico y metodológico creativo e interdisciplinario que sea capaz de interpelar estos testimonios para develar las ricas dinámicas de interacción entre la cultura católica popular, los contextos históricos y los marcos teológicos, pastorales e institucionales que configuraron la vida de estos actores eclesiales.

Si algo me ha quedado claro al concluir esta tesis es que los actores eclesiales “liberacionistas” han configurado su vida a partir de un discurso teológico y de una espiritualidad cristiana que entienden asociada a la TL como marco conceptual. Su identidad como católicos “liberacionistas” ha sido un pilar para orientar su

desenvolvimiento en liderazgos sociopolíticos populares, trayectorias profesionales públicas, responsabilidades religiosas y vivencias familiares. Esta “experiencia fundante” les ha llevado a cultivar una cultura política eclesial centrada en lo comunitario, la cual ha sido determinante para construir sus propias trayectorias y definir formas de participar crítica y propositivamente en el mundo eclesial y público.

Pero en última instancia acercarse al estudio personalizado de los actores eclesiales “liberacionistas” es un esfuerzo por recuperar una historia que es significativa para comprender al Perú del último tercio del siglo XX desde la perspectiva de cristianos que intervinieron en procesos históricos cruciales desde la esfera de la micropolítica, desde las organizaciones de base y el campo de lo cotidiano. De la misma manera, dichos testimonios son un insumo para los debates intracatólicos contemporáneos desatados por el pontificado de Francisco como un retorno a los grandes temas pendientes del Concilio Vaticano II. En definitiva, estamos frente a la historia de un modelo de Iglesia que fue capaz de encarnarse en una cultura y “salir a las periferias” para promover una experiencia cristiana que era compatible con el compromiso por una transformación social, y que entendía la dignidad de las personas, y en especial de los pobres, como centro de la misión de la Iglesia y de cualquier proyecto político.

Al decir de Tony Judt (2010), en la época del “dogma radical” y de una “incapacidad discursiva” para encontrar alternativas de política, sociedad o de Iglesia, solo podemos construir sobre las herencias que hemos recibido. La historia aquí contada y la que falta contar es, a mi juicio, una tradición que, en medio de sus logros y limitaciones, puede ayudar a pensar y construir un proyecto eclesial alternativo en un escenario favorable, pero retador como el del siglo XXI.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias

#### Fuentes en repositorios institucionales

##### Archivo del Departamento de Teología (PUCP)

- Cursos de Verano 1974-2000
- Materiales de las Jornadas de Reflexión Teológica: separatas y guías de estudio (1972-2000)
- Grabaciones de las Jornadas de Reflexión Teológica

##### Archivo Central de la Pontificia Universidad Católica del Perú

- Departamento de Humanidades
  - Discurso de inauguración de Jornadas del P. Felipe Mac Gregor S.J.: Caja 59, N° 1373
- Departamento de Teología / CAPU / Escuela de Estudios Religiosos
  - Caja 318
- Escuela de Estudios Religiosos
  - Libros de matrícula: 479, 1255
- Rectorado
  - Departamento de Teología. Donativo Adveniat. (128.8.1)
  - Memorias del Rectorado
- Secretaría General
  - Departamento de Teología (1969-1975): Libro 647
  - Departamentos Académicos: Libro 707
  - Escuela de Estudios Religiosos (1959-1964): Libro 539
  - Escuela de Estudios Religiosos (1965-1966): Libro 569
  - Estudios de Vida Religiosa (1955-1961): Libro 541.

##### Archivo Digital de la Legislación Peruana (ADLP)

- Decreto-Ley 17437: Ley Orgánica de la Universidad Peruana. 18 de febrero de 1969.

##### Centro de Documentación del Instituto Bartolomé de las Casas (IBC)

- Documentos del padre Gustavo Gutiérrez

#### Fuentes primarias publicadas

Alarco, Gerardo

1983 “Discurso de aceptación de título de Profesor Emérito”. *Revista de la Universidad Católica*. Lima, número 13-14, pp. 191-232.

Álvarez Calderón, Jorge

2014 “El cardenal Landázuri y los inicios de la Pastoral Popular en la Arquidiócesis de Lima”. En Castillo, Carlos (ed.). *Caminando en el amor. El pastor de una Iglesia*



*viva. Homenaje al cardenal Juan Landázuri Ricketts en el centenario de su nacimiento.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 103-112.

Bambarén, Luis

1983 “Obispo demanda atención de pueblos olvidados a partir de tragedia en Uchuraccay”. Lima, 03 de febrero, p. 5.

Beuzeville, Augusto

1986 “Ese jueves 19: sobre el caso de los penales”. *Boletín del Arzobispado de Lima.* Número 95, 09 de junio, p. 89.

1987 “Triste aniversario”. *Boletín del Arzobispado de Lima.* Número 106, 10 de mayo, p. 75.

Calderón, Jesús

1994 “En peligro el derecho a la vida”. En Gallego, Andrés. *La señal de cada momento. Documentos de los obispos del sur andino 1969-1994.* Cusco: Instituto de Pastoral Andina, pp. 245-250.

Cavassa, Ernesto

1995 “Evangelización y cultura”. *Convocados por el Evangelio. 25 años de reflexión teológica (1971-1995).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 291-310.

Centro de Teleducación de la Universidad Católica (Cetuc)

1995 *XXV Jornadas de Reflexión Teológica (1971-1995)* [videograbación]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Chero, Víctor

1985 “Víctor Chero, «portavoz del pueblo de Dios»”. *Boletín del Arzobispado de Lima.* Lima, número 80, 8 de marzo de 1985, pp. 39-40.

Conferencia Episcopal Peruana (CEP)

1979 “Aporte de la Conferencia Episcopal Peruana a la reunión de Puebla”. *Páginas.* Lima, año 4, número 20, febrero, pp. 9-16.

1982 “Inmensa mayoría vive en miseria denuncia la Iglesia peruana”. *El Observador.* Lima, 28 de marzo, p. 16.

Crespo, Luis Fernando

1990 “La teología no es un lujo”. *La República.* Lima, 27 de febrero, p. 15.

Dammert, José

1998 [1967] “Universidad Católica y vocaciones eclesíásticas”. *El Amigo del Clero.* Lima, volumen LXVI, número 1588, setiembre, pp. 184-185.

2012 *Los primeros años de la PUCP.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Dintilhac, Jorge

1939 “Memoria anual del rector de la Universidad leída en la ceremonia de clausura del año universitario de 1938”. *Revista de la Universidad Católica*. Lima, tomo VII, número 1, pp. 47-70.

Durand Flórez, Ricardo

1983 “Iglesia peruana seguirá denunciando injusticias no importa que nos digan comunistas, sátrapas o anarquistas”. *El Observador*. Lima, 03 de febrero, p. 12.

1985 *Observaciones a Teología de la Liberación: la fuerza histórica de los pobres*. El Callao: Obispado del Callao.

1988 *La utopía de la liberación: teología de los pobres?* El Callao: s.n.

1995 *Teología de la liberación marxista, Teología de la liberación cristiana*. Lima: s.n.

Echegaray, Hugo

1978 “Vamos caminando. Un nuevo modo de hacer teología”. *Páginas*. Lima, año III, número 15, mayo, pp. 5-10.

Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC)

1967 *The idea of the Catholic University*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame. Fecha de consulta: 26 de abril de 2015.

<http://archives.nd.edu/episodes/visitors/lol/idea.htm>

Movimiento Fe y Acción Solidaria (FAS)

1973 “Declaración del Movimiento Fe y Acción Solidaria”. *Páginas para una acción solidaria*. Lima, 08 de junio, pp. 3-4.

Garland, Alfredo

1978 *Como lobos rapaces. Perú: ¿una Iglesia infiltrada?*. Lima: Servicio de Análisis Pastoral e Informativo (SAPEI).

Gavidia, Oswaldo

2006 “A ver, doctorcitos (semblanza de monseñor Ricardo Durand Flórez)”. *Nuestra Gente V*. Cuadernos del Archivo de la Universidad N° 43. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 19-24.

Gutiérrez Merino, Gustavo

1970a *Hacia una Teología de la Liberación*. Bogotá: Indo-American Press Service.

1970b *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina. Análisis teológico*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

1979 “Oro y Evangelio. El anónimo de Yucay”. *Páginas*. Lima, año IV, número 20, febrero [separata].

1981a “Dios de la vida”. *Páginas*. Lima, año VI, número 40, setiembre [separata].

1981b “En busca de los pobres de Jesucristo”. *Páginas*. Lima, año VI, número 38, junio [separata].

1982a “Entre las calandrias”. *Páginas*. Lima, año VII, número 49-50, noviembre-diciembre [separata].

- 1982b “Beber en su propio pozo”. *Páginas*. Lima, año VII, número 47, setiembre [separata].
- 1985 “Hambre de Dios: sí. Hambre de pan: no”. *Páginas*. Lima, año X, número 68, abril, pp. 7-9.
- 1990 [1971] *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Séptima edición. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- 1995 “Convocados por el Evangelio”. *Convocados por el Evangelio. 25 años de reflexión teológica (1971-1995)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 3-7.
- 2004a [1989] *El Dios de la vida*. Tercera edición. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones / Instituto Bartolomé de las Casas.
- 2004b [1986] *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Tercera edición. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas / Centro de Estudios y Publicaciones.
- 2011 [1983] *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Novena edición. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Idígoras, José Luis

- 1972 “En torno al libro Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez. *Separata de la Revista Teológica Limense*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, pp. 391-399.
- 1980 *Eclesiología de las comunidades cristianas populares: documento sobre las Iglesias populares*. Medellín: s.n.
- 1989 “Balance de la Teología de la Liberación”. *Revista Teológica Limense*. Lima, volumen XXIII, número 3, pp. 331-351.

Koenigsknecht, Alberto

- 1994 “Comunicado ante la agresión al I.E.R. de Juli”. En Gallego, Andrés. *La señal de cada momento. Documentos de los obispos del sur andino 1969-1994*. Lima: Instituto de Pastoral Andina, pp. 99-102.
- 1994 “Somos Iglesia, una Iglesia en marcha”. En Gallego, Andrés. *La señal de cada momento. Documentos de los obispos del sur andino 1969-1994*. Lima: Instituto de Pastoral Andina, pp. 103-108.

Landázuri, Juan

- 1958 “Mensaje a los maestros reunidos en la Primera Semana de Estudio y Formación del Maestro Católico”. *El Amigo del Clero*. Lima, LXVII, número 1598-1599, julio-agosto, pp. 164-165.
- 1983 “El cardenal pide pruebas”. *El Observador*. Lima, 27 de enero, p. 10.

León, Lorenzo

- 1984 “San Pablo en la predicación de monseñor Romero”. *Páginas*. Lima, año IX, número 60, abril [separata].

Mac Gregor, Felipe

- 1967 “Visión de la Universidad Católica del Perú”. En *Sociedad, ley y universidad peruana*. Segunda edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC).
- 1968 *La universidad católica en el mundo contemporáneo. El futuro de las universidades católicas*. Discurso en el VIII Congreso Mundial de la FIUC.

Rodríguez Iturri, Roger

- 2014 “La relación entre el cardenal Juan Landázuri Ricketts y la Pontificia Universidad Católica del Perú”. En Castillo, Carlos (ed.). *Caminando en el amor. El pastor de una Iglesia viva. Homenaje al cardenal Juan Landázuri Ricketts en el centenario de su nacimiento*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 217-224.

Rouillón, José Luis

- 1978 “José María Arguedas y la religión”. *Páginas*. Lima, año III, número 15, mayo, pp. 11-30.

Schmitz, Germán

- 1995 “El Reino de Dios”. En *Convocados por el Evangelio. 25 años de reflexión teológica (1971-1995)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 11-20.

Schrijver, Georges de

- 1986 “Moeder Aarde en de strijd om democratische grondrechten in Peru”. *Flemish Revue Streven*. Número 53, diciembre, pp. 579-593.

Siebenaller, Nicolás Matías

- 2014 “El talante pastoral del cardenal Juan Landázuri Ricketts: En el diálogo fraterno edifiquemos la Iglesia del Señor”. En Castillo, Carlos (ed.). *Caminando en el amor. El pastor de una Iglesia viva. Homenaje al cardenal Juan Landázuri Ricketts en el centenario de su nacimiento*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 113-124.

Sondag, Antoine

- 1991 *La géographie des catholiques*. París/Montreal: Centurion/Paulines.

Sueiro, Adelaida

- 1995 “Somos madres para dar vida y luchar contra la muerte”. En *Convocados por el Evangelio. 25 años de reflexión teológica (1971-1995)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 325-331.

Vargas Alzamora, Augusto

- 1983 “Iglesia no es muda ni sorda a la injusticia”. *El Observador*. Lima, 27 de enero, p. 2.

## Documentos del Magisterio de la Iglesia

*Vaticano II. Enciclopedia Conciliar.* Barcelona: Editorial Regina, 1967.

*Medellín. Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.* Octava edición. Lima: Conferencia Episcopal Peruana / Paulinas, 2005.

*Puebla. Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.* Décima tercera edición. Lima: Conferencia Episcopal Peruana / Paulinas, 2005.

*Santo Domingo. Conclusiones de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.* Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1992.

Congregación para la Doctrina de la Fe

1986 *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación (6 de agosto de 1984) e Instrucción sobre libertad cristiana y liberación (22 de marzo de 1986).*

Madrid: Biblioteca de Autores Católicos.

Juan Pablo II

1979 “Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, México”. En *Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.* Décima tercera edición. Lima: Conferencia Episcopal Peruana / Paulinas, pp. 9-26.

1986 “Orientaciones del Papa para la tarea evangelizadora en Brasil”. *Boletín del Arzobispado de Lima.* Número 94, 09 de mayo, p. 79.

## Publicaciones periódicas

### a) Eclesiales

- Alborada: revista del movimiento de vida cristiana
- Boletín del Arzobispado de Lima
- El Amigo del Clero
- Misión sin Fronteras
- Páginas
- Signos

### b) Diarios

- Expreso
- El Comercio
- El Observador
- La Prensa
- La República



- c) Revistas de coyuntura política
  - Caretas
  - Debate
  - Oiga
  - Quehacer
  - Sí
  
- d) Prensa de la PUCP
  - Revista de la Universidad Católica

Testimonios

Tipo de informante	Entrevistados	
Profesores del Departamento y otros colaboradores (20)	Ernesto Alayza Rolando Ames Jorge Álvarez Calderón Carlos Castillo Luis Fernando Crespo Francisco Chamberlain, S.J. Pedro de Guchteneere Consuelo de Prado, O.P. Moisés Domínguez Andrés Gallego	Gastón Garatea, SS.CC. Gustavo Gutiérrez O.P. Amparo Huamán Carmen Lora Joe McCarthy Catalina Romero Adelaida Sueiro Gilmer Torres José Antonio Ubillús, C.M. Felipe Zegarra
Asistentes (07)	Lastenia Aparcana (Federación de Mujeres de Ica) Jesús Cosamalón (viceparroquia Cristo Redentor-Rímac, alumno PUCP) Yolanda Díaz (UNEC Chiclayo) Pablo Espinoza (ex religioso SSCC) Zoila Minaya (Agente pastoral diócesis de Huacho – Equipos Docentes) Gloria Medina (religiosa mercedaria misionera) Ángel Saboya (sacerdote diocesano de Iquitos)	
Autoridades de la PUCP (04)	Rómulo Franco S.J. Salomón Lerner Alberto Varillas Máximo Vega-Centeno	
Observadores eclesiales externos (03)	Hugo Garaycoa Margarita Guerra Armando Nieto S.J.	

### Fuentes secundarias

Alberigo, Giuseppe

1999-2008 *Historia del Concilio Vaticano II*. 5 volúmenes. Salamanca: Sígueme.

2005 *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965): en busca de la renovación del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

Alberigo, Giuseppe y Jean-Pierre Jossua

1985 *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Aguirre, Carlos

2007 “Cultura política de izquierda y cultura impresa en el Perú contemporáneo (1968-1990): Alberto Flores Galindo y la formación de un intelectual público”. *Histórica*. Lima, volumen XXXI, número 1, pp. 171-204.

Amorós, Mario

2005 “La Iglesia que nace del pueblo: relevancia histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo”. En Pinto Vallejos, Julio (ed.). *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*. Santiago: LOM Ediciones, pp. 107-126.

Armas, Fernando

1998 “Iglesia, sociedad y política de 1950 a nuestros días: un esquema de interpretación histórica”. En Armas, Fernando (comp.). *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 523-562.

Bacigalupo, Luis

2012 “¿Qué espera la Iglesia de sus universidades? Entre el *aggiornamento* y la restauración”. En Comisión de Fe y Cultura. *La catolicidad de las Universidades Católicas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 29-35.

Beozzo, José

1992 *Cristianismo e Iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José: Editorial DEI.

2005 *A Igreja do Brasil no Concilio Vaticano II, 1959-1965*. Sao Paulo: Paulinas.

Bidegain, Ana María

1985 “From Catholic Action to Liberation Theology: The Historical Process of the Laity in Latin America in the Twentieth Century”. Documento de Trabajo N° 48. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, The Helen Kellogg Institute for International Studies.

Benavides, Gustavo

1988 “Poder político y religión en el Perú”. *Márgenes: encuentro y debate*. Lima, volumen 2, número 4, pp. 21-54.

Cabestrero, Teófilo

1983 *Revolucionarios por el Evangelio: testimonio de 15 cristianos en el gobierno revolucionario de Nicaragua*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Castillo, Carlos (ed.)

2014 *Caminando en el amor. El pastor de una Iglesia viva. Homenaje al cardenal Juan Landázuri Ricketts en el centenario de su nacimiento*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Centeno, José, Luis Díez Maestro y Julio Pérez-Pinillos

2009 *Curas obreros*. Barcelona: Herder.

Collier, David

1978 *Barriadas y élites: de Odría a Velasco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)

2003a “La iglesia católica y las iglesias evangélicas”. En *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Tomo III. Lima: CVR, pp. 385-490.

2003b “Los periodos de la violencia”. En *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Tomo I. Lima: CVR, pp. 53-77.

Contreras, Carlos y Marcos Cueto

2013 *Historia del Perú Contemporáneo*. Quinta edición. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Cortázar, Juan Carlos

1997 “La Iglesia toma la palabra. La expresión pública eclesial entre 1969 y 1986”. En *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Bartolomé de las Casas, pp. 89-118.

Corten, André

2004 “El establecimiento de una red de la teología de la liberación”. En Bastian, Jean-Pierre (coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 294-315.

Cotler, Julio

2005 [1978] *Clases, Estado y nación en el Perú*. Tercera edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cubas, Ricardo

2008 “Catolicismo y movimiento obrero en el Perú: el caso de los Círculos Obreros Católicos (1890-1930)”. Armas, Fernando y otros (eds.). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, pp. 229-250.

- Dager, Joseph  
1994 “Riva-Agüero y la Universidad Católica: la libertad de enseñanza”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, número 21, pp. 61-79.
- Degregori, Carlos Iván  
2000 *La década de la antipolítica: auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De Giuseppe, Massimo  
2013 “La iglesia y las crisis centroamericanas en la nueva guerra fría. Movilizaciones alrededor del caso salvadoreño (1980-1983)”. Ponencia presentada en el *Seminario Permanente de Historia Social*. El Colegio de México. México D.F., 03 de junio.
- Drysdale, Robert y Robert Myers  
1975 “Continuity and Change: Peruvian education”. En Lowenthal, Abraham. *The Peruvian Experiment. Continuity and Change under Military Rule*. Princeton: Princeton University Press, pp. 254-301.
- Dunn, Christopher  
2014 “Desbunde and Its Discontents: Counterculture and Authoritarian Modernization in Brazil, 1968-1974”. *The Americas*, volumen 70, número 3, enero, pp. 429-458.
- Espinosa, Oscar  
2008 “La reconfiguración del rol de la Iglesia Católica en la Amazonía peruana: los cambios producidos en relación al estado y los indígenas amazónicos a lo largo del siglo XX”. Armas, Fernando y otros (eds.). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, pp. 55-66.
- Espinoza, Juan Miguel  
2012 “La Iglesia Católica frente a la expansión urbana de Lima: el caso de las barriadas (1955-1975). Ponencia presentada en *XXII Coloquio Internacional de Estudiantes de Historia*. Especialidad de Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 24 de octubre.  
2015 “Hacer memoria de la Iglesia de los pobres”. *La República*. Lima, 26 de febrero. Fecha de consulta: 04 de abril de 2015.  
<http://www.larepublica.pe/columnistas/la-periferia-es-el-centro/hacer-memoria-de-la-iglesia-de-los-pobres-26-02-2015-1>
- Fitzpatrick-Behrens, Susan  
2012 *The Maryknoll Catholic Mission in Peru, 1943-1989. Transnational Faith and Transformation*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Flores Galindo, Alberto  
1987 “Generación del 68: ilusión y realidad”. *Márgenes: encuentro y debate*. Lima, año 1, número 1, pp. 101-123.

- Freire, Paulo  
2008 [1970] *Pedagogía del oprimido*. Traducción de Jorge Mellado. Tercera edición. Buenos Aires. Siglo Veintiuno.
- Galí, Monserrat  
2002 “Música para la teología de la liberación”. *Anuario de Historia de la Iglesia*. Navarra, número 11, pp. 177-188.
- Gallego, Andrés  
1984 “El Instituto de Pastoral Andina. Un servicio a la Iglesia del sur andino”. *Allpanchis*. Cusco, número 24, pp. 9-26.
- Gallego, Andrés y Rolando Ames  
2003 *Gustavo Gutiérrez: textos esenciales. Acordarse de los pobres*. Lima: Congreso de la República del Perú, Fondo Editorial.
- Galli, Carlos María  
2014 *Dios vive en la ciudad: hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*. Barcelona: Herder.
- Gauthier, Veronique  
2011 *L'Église Catholique Péruvienne face au défi des groupes évangéliques*. Tesis de doctorado en Teología Católica. Estrasburgo: Universidad de Estrasburgo.
- Ghio, José María  
1991 “The Latin American Church in the Wotyla’s Era: New Evangelization or Neo-Integralism?”. Documento de Trabajo N° 159. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame, The Helen Kellogg Institute for International Studies.
- Groody, Daniel  
2013 *Gustavo Gutiérrez: textos de espiritualidad*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones / Instituto Bartolomé de las Casas.
- Guasco, Maurilio, Elio Guerriero y Francesco Traniello  
1994 *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*. Milán: Edizioni San Paolo.
- Guerra, Margarita  
1994 “Religión y cultura”. En *Historia General del Perú. La República*. Tomo IX. Lima: Editorial Brasa, pp. 281-304.
- Gy, Pierre-Marie  
2003 *The Reception of Vatican II Liturgical Reforms in the Life of the Church*. Milwaukee: Marquette University Press.



Hampe, Teodoro

1989 *Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú (1917-1987)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Iberico, Rolando

2013 *La República católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)*. Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

Judt, Tony

2010 *Algo va mal*. Traducción de Belén Urrutia. Madrid: Taurus.

Jo, Young-Hyun

2005 *Sacerdotes y transformación social en el Perú (1968-1975)*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Kim, Jihye

2008 *La política lingüística del gobierno militar del Perú (1968-1975)*. Tesis de maestría en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Graduados.

Klaiber, Jeffrey

1987 *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo VIII: Perú, Bolivia y Ecuador. Salamanca: Sígueme / Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (Cehila).

1988 “Profetas y populistas: Alan García, la izquierda católica y la teología de la liberación”. En *Religión y revolución en el Perú 1824-1988*. Segunda edición. Lima: Universidad del Pacífico, pp. 218-236.

1996 *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Tercera edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1997 *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1999 “La Iglesia y la sociedad peruana de 1930 a 1950”. En Armas, Fernando (comp.). *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 493-521.

2008 “¡Somos Iglesia!: la Iglesia del sur andino, 1960-2006”. Armas, Fernando y otros (eds.). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, pp. 375-385.

Kristenson, Olle

2009 *Pastor in the shadow of violence. Gustavo Gutiérrez as a public pastoral theologian in Peru in the 1980s and 1990s*. Uppsala (Suecia): Universidad de Uppsala.

Kruijt, Dirk

1991 *La revolución por decreto. Perú durante el gobierno militar*. Lima: Mosca Azul.

Laboa, Juan María

2010 “El renacer del mundo católico: organización, formas de vida y acción pastoral (1914-1965)”. Carmona, Francisco (coord.). *Historia del Cristianismo*. Tomo IV: El mundo contemporáneo. Madrid: Editorial Trotta / Universidad de Granada, pp. 255-297.

Lerner, Adrián

2009 *Las polémicas mediáticas en la campaña de esterilizaciones masivas en el Perú de Fujimori (1994-1998)*. Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

Levine, Daniel

1996 *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas / Centro de Estudios y Publicaciones.

2002 “Reflexiones metodológicas acerca del estudio de religión y política en América Latina”. *Páginas*. Lima, número 176, agosto, pp. 66-78.

Liberti, Luis

2015 *Los obispos argentinos en el Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Ágape Libros.

Lora, Carmen

1996 *Creciendo en dignidad. Movimiento de comedores autogestionarios*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.

Lowenthal, Abraham y Cinthia McClintonck (eds.)

1985 *El gobierno militar. Una experiencia peruana 1968-1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Löwy, Michael

1999 “El cristianismo liberacionista en Latinoamérica”. En *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, pp. 47-104.

2013 “Théologie de la libération et mouvements sociaux en Amérique Latine”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos. Colloques*. París, 7 de junio. Fecha de consulta: 07 de abril de 2015.

<http://nuevomundo.revues.org/65416>

Lust, Jan

2013 *Lucha revolucionaria. Perú, 1958-1967*. Barcelona: RBA Libros.

Lynch, John

2012 *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica.

Manzanera, Miguel

1978 *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez: exposición analítica, situación teórico-práctica y valoración crítica*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Manzano, Valeria

2010 “Juventud y modernización sociocultural en la Argentina de los setenta”. *Desarrollo Económico*, volumen 50, número 199, octubre-diciembre, pp. 363-390.

2011 “Cultura, política y movimiento estudiantil secundario en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX”. *Propuesta Educativa*, número 35, pp. 41-52.

2014 “«Rock Nacional» and Revolutionary Politics: The Making of the Youth Culture of Contestation in Argentina, 1966-1976”. *The Americas*, volumen 70, número 3, enero, pp. 393-427.

Markarián, Vania

2014 “To the Beat of «The Walrus»: Uruguayan Communists and Youth Culture in the Global Sixties”. *The Americas*, volumen 70, número 3, enero, pp. 363-392.

Marzal, Manuel

1989 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. El caso de El Agustino*. Segunda edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC).

Matas, Juan

2004 “Elementos para un enfoque sobre las diásporas del exilio chileno en Europa y las redes religiosas ligadas a la teología de la liberación”. En Bastian, Jean-Pierre (coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 338-349.

Matos Mar, José

1977 *Las barriadas de Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1984 *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Meléndez, Guillermo

1995 “El concilio plenario y las conferencias generales del episcopado de América Latina y el Caribe”. En Dussel, Enrique (comp.). *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 599-623.

Mettepenningen, Jürgen

2010 *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. Londres: T. & T. Clark.

Merz, Esther-Marie y Mathilde Schwabeneber

2015 *Francisco. De hijo de inmigrantes a papa*. Traducción de Susana Carrera Risco. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Morasso, Andrés

2010 “Una praxis cristiana y popular en la población la Victoria de Santiago de Chile (1983-1988)”. *Revista Cultura y Religión*. Volumen IV, número 2, octubre, pp. 20-38.

Mujica, Luis

2005 *Poncho y sombrero, alforja y bastón. La Iglesia en Cajamarca: 1962-1992*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas / Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XXIII / Centro de Estudios y Publicaciones.

2008 “Las comunidades cristianas y su participación pública en tiempos de violencia”. En Romero, Catalina (coord.). *Religión y espacio público*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas, pp. 165-182.

Müller, Gerhard

2014a *Povera per i poveri. La missione della Chiesa*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

2014b *Iglesia pobre y para los pobres*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Müller, Gerhard y Gustavo Gutiérrez

2005 *Del lado de los pobres. Teología de la Liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Murakami, Yusuke

2012 *Perú en la era del chino: la política no institucionalizada y el pueblo en busca de un salvador*. Segunda edición. Lima: CIAS / Instituto de Estudios Peruanos.

Oliart, Patricia

2013 “Education for Social Change. Peru 1972-1975”. *Journal of Social Science Education*. Volumen 12, número 3, pp. 8-18.

Oliveros, Roberto

1977 *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

O'Reilly, Louise

2013 *The Impact of Vatican II on Women Religious: Case Study of the Union of Irish Presentation Sisters*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Paredes, Jorge

2005 *El Primer Congreso Católico del Perú: alcances y resultados*. Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

2008 “José Luis Bustamante y Rivero, Ernesto Alayza Grundy y los inicios de la Democracia Cristiana en el Perú”. Armas, Fernando y otros (eds.). *Políticas divinas*:

*religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, pp. 329-341.

Pásara, Luis

1986 *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana.* Lima: Ediciones El Virrey.

Pásara, Luis y Carlos Indacochea

2014 *Cipriani como actor político.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Perreau-Saussine, Emile

2011 *Catholicism and Democracy: An Essay in the History of Political Thought.* Princeton: Princeton University Press.

Peña, Milagros

1992 “The Sodalitium Vitae Movement in Peru: A Rewriting of Liberation Theology”. *Sociological Analysis.* Volumen 53, número 2, pp. 159-173.

1994 “Liberation Theology in Peru: An Analysis of the Role of Intellectuals in Social Movements”. *Journal for the Scientific Study of Religion.* Volumen 33, número 1, pp. 34-45.

1995 *Theologies and Liberation in Peru. The Role of Ideas in Social Movements.* Philadelphia: Temple University Press.

Pease, Henry

1974-1982 *Perú, 1968-1973; 1974-1980. Cronología política.* 10 volúmenes. Lima: Desco.

Powaski, Ronald

2000 *La Guerra Fría: Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991.* Barcelona: Crítica.

Ramírez, Juan

2011 “El movimiento sacerdotal ONIS. Iglesia y sociedad en el Perú, 1968-1975”. En León, Dino, Alex Loayza y Marcos Garfías. *Trabajos de historia. Religión, cultura y política en el Perú, siglos XVII-XX.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 335-353.

2014 *Movimiento sacerdotal ONIS. La Iglesia en el Perú ante las demandas de justicia social 1968-1975.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina.

Ríos, Serapio

2013 *El cardenal Landázuri y el Concilio Vaticano II.* Tesis de maestría en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado.

Rolle, Claudio

2002 “La nueva canción chilena, el proyecto cultural popular y la campaña presidencial y gobierno de Salvador Allende”. *Pensamiento crítico.* Número 2, pp. 1-10.



Romero, Catalina

- 1987 *Iglesia en el Perú: compromiso y renovación (1958-1984)*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- 2008 “Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú”. En Romero, Catalina (coord.). *Religión y espacio público*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas, pp. 17-36.
- 2009 “Religion and Public Spaces. Catholicism and Civil Society in Peru”. En Hagopian, Frances (ed.). *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 365-401.
- 2014 “Transformaciones en el catolicismo y en la sociedad peruana en la segunda mitad del siglo XX”. En Figueroa, Adolfo y otros. *Seminario El Perú de los últimos 50 años*. Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades, pp. 387-417.

Romero, Catalina y Laura Elías

- 2007 *Los padres columbanos en el Perú: 1952-2002*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones / Sociedad Misionera de San Columbano.

Rubio, Marcial, Rómulo Franco y Juan Vega

- 2012 “Evangélizar en América Latina. Nuestra experiencia”. En Comisión de Fe y Cultura. *La catolicidad de las Universidades Católicas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 45-67.

Rüegg, Walter

- 2004 *A History of the University in Europe*. Vol. III: Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (1800-1945). Cambridge University Press.

Sanz, Luis

- 2003 “Análisis de redes sociales o cómo representar las estructuras sociales subyacentes”. Documento de Trabajo 03-07. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Unidad de Políticas Comparadas.

Sauvage, Pierre

- 2004 “Relaciones entre belgas y latinoamericanos en cuanto a la teología de la liberación (1970-1980). En Bastian, Jean-Pierre (coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 316-337

Schickendantz, Carlos

- 2014 “Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas del trabajo”. *Teología y Vida*, volumen 55, número 1, pp. 105-141.

Shils, Edward y John Roberts

- 2004 “The Diffusion of European Models Outside Europe”. En Rüegg, Walter. *A History of the University in Europe*. Vol. III: Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (1800-1945). Cambridge University Press, pp. 163-230.

Steidel, James

1975 *Renewal in the Latin American Church: A Study of the Peruvian Dioceses of Cajamarca and Ica*. Tesis de doctorado. University of Southern California.

Stokes, Susan

1995 *Cultures in conflict. Social movements and the State in Peru*. Berkeley: University of California Press.

Suri, Jeremi

2009 “The Rise and Fall of an International Counterculture, 1960-1975”. *The American Historical Review*, volumen 114, número 1, febrero, pp. 45-68.

Tahar, Malik

2007 “La Teología de la Liberación en América Latina: una relectura sociológica”. *Revista Mexicana de Sociología*. México D.F., volumen 69, número 3, pp. 427-456.

2011 “Théologie de la libération et dynamiques missionnaires au Mexique: de la révolution frustrée aux défis manqués de la démocratie”. *Social Sciences and Missions*. Leiden, número 24, pp. 39-74.

Tarrow, Sidney

1997 *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.

Tovar, Cecilia (coord.)

2006 *Ser Iglesia en tiempos de violencia*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Valente, Gianni

2013 “Roma y la Teología de la Liberación: fin de la guerra”. *Vatican Insider*. Suplemento de *La Stampa*. Roma, 21 de junio. Fecha de consulta: 04 de abril de 2015.

<http://vaticaninsider.lastampa.it/es/vaticano/dettagliospain/articolo/teologia-della-liberazione-freedom-theology-teologia-de-la-libertad-vaticano-vatican-25842/>

Vallely, Paul

2014 “A Church for the Poor”. *The New York Times*. 4 de setiembre. Fecha de consulta: 04 de abril de 2015.

[http://www.nytimes.com/2014/09/05/opinion/a-church-for-the-poor.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/09/05/opinion/a-church-for-the-poor.html?_r=0)

Vásquez, Manuel

1998 *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vidal, Miguel Ángel

2004 *Crisis tipológicas en las iglesias de Lima en el siglo XIX*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Villamonte, Gonzalo

2005 *Arquitectura y representación ideológica en Lima del siglo XX: los edificios gubernamentales construidos durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1975)*. Tesis de licenciatura en Historia. Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

Zapata, Antonio

1996 *Sociedad y poder local: la comunidad de Villa El Salvador 1971-1996*. Lima: Desco.

Zanca, José

2006 *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



## ANEXOS

## ANEXO 1: GUÍAS DE ENTREVISTAS SEGÚN PERFIL DE INFORMANTE

## Profesores del Departamento de Teología y colaboradores de la organización de las “Jornadas de Reflexión Teológica”

1. Trayectoria académica y periodo de dictado en el Departamento de Teología
  - ¿En qué circunstancias llegó a dictar a la Escuela de Estudios Religiosos / Departamento de Teología? ¿Qué recuerda de esos momentos (a nivel de universidad, iglesia, país)?
  - ¿Qué desafíos/conflictos presentó la creación / el desarrollo del Departamento?
  - En su experiencia, ¿considera algunos acontecimientos como hitos de la historia del Departamento?
  
2. Propuesta formativa del Departamento de Teología
  - ¿Qué caracterizaba la propuesta formativa del Departamento? (Hacia dentro y hacia afuera, Universidad e Iglesia)
  - ¿Qué papel jugaba en esta propuesta las Jornadas de Reflexión Teológica?
  
3. Valor de las Jornadas de Reflexión Teológica
  - ¿Cuál considera que era la importancia de las Jornadas? Puede darme un ejemplo (indicador).
  
4. Organización
  - ¿Cómo se organizaba el curso en términos de convocatoria y atención de los participantes? ¿Cómo la organización evolucionó para responder mejor a los nuevos retos?
  - ¿Qué modelos previos se utilizaron para crear el curso?
  - ¿Cómo se definía el tema y se armaba el programa? ¿En qué medida el contexto eclesial, social y político tenía influencia sobre este proceso?
  - ¿Cuáles eran los criterios que seguía para preparar sus exposiciones y sus materiales?
  - ¿Qué recepción tenían sus exposiciones por parte de los participantes de las Jornadas? (ejemplos)
  - ¿Sus exposiciones derivaban en algún producto posterior? (ejemplos)

## 5. Alcance y área de influencia

- ¿Qué alcance tenían las Jornadas? ¿Esto cambió en el tiempo? ¿Identifica algunos hitos?
- ¿Quiénes participaban (comunidades, movimientos) y de qué regiones venían? ¿Promovía la asistencia de las comunidades/organizaciones vinculadas con su trabajo pastoral? ¿Por qué asistían?
- ¿Cómo se informaban de las Jornadas? ¿Había rebote en medios de comunicación (locales e internacionales)?

## 6. Impacto

- ¿A nivel comunitario y personal, qué impacto tenían las Jornadas en los asistentes? ¿Y en los expositores? ¿En qué les aportaba a su propio trabajo pastoral?
- ¿Puede identificar algún fruto de las Jornadas?
- Visto a la distancia, ¿se puede sostener que las Jornadas promovieron la Teología de la Liberación? ¿De qué manera? ¿Puede considerarse un movimiento eclesial? ¿Con qué características?
- ¿Guarda algún recuerdo particularmente importante para Ud.?

## 7. La actitud de los obispos peruanos

- ¿Cuál fue la actitud de los obispos peruanos frente a las Jornadas?
- ¿Cree que esta actitud fue cambiando en el tiempo? ¿Tiene relación con la coyuntura política/eclesial?

## 8. Declive

- ¿Cuáles fueron las causas del cierre del curso?
- En los últimos años, se observa un descenso notable de los asistentes, ¿cuáles fueron las causas?
- ¿Cree que esta fue una experiencia única en su tipo?



## Participantes de las “Jornadas de Reflexión Teológicas”

### 1. Organización

- ¿Cómo se enteró por primera vez de las Jornadas? ¿Cómo llegó a asistir? (convocatoria y financiamiento)
- ¿Cómo era la dinámica de trabajo? ¿Qué tan provechosa le resultaba?
- ¿Se entregaban materiales? ¿Qué hacía usted con ellos? ¿Cómo los utilizaba en y luego del curso?

### 2. Valor de las Jornadas de Reflexión Teológica

- ¿Por qué asistía? ¿Cuál considera que era la importancia de las Jornadas? Puede darme un ejemplo (indicador).

### 3. Alcance y área de influencia

- ¿Qué alcance tenían las Jornadas?
- ¿Quiénes participaban (comunidades, movimientos) y de qué regiones venían? ¿Por qué asistían?
- ¿Cómo se informaban de las Jornadas? ¿Había rebote en medios de comunicación (locales e internacionales)?

### 4. Impacto

- ¿A nivel comunitario y personal, qué impacto tenían las Jornadas en usted? ¿En qué le aportaban a su propio trabajo pastoral? (ejemplos)
- ¿Las Jornadas le ayudaron a identificarse más con la Teología de la Liberación? ¿En qué sentido? ¿De qué manera?
- ¿Guarda algún recuerdo especialmente importante?

### 5. Declive

- ¿Cuáles fueron las causas del cierre del curso?
- En los últimos años, se observa un descenso notable de los asistentes. ¿Por qué considera que la gente dejó de asistir?
- ¿Cree que esta fue una experiencia única en su tipo?

## Autoridades de la PUCP

1. Propuesta formativa del Departamento de Teología
  - ¿Cuál es su impresión del trabajo del Departamento de Teología en la historia de la PUCP?
  - ¿Considera algunos acontecimientos como hitos de la historia del Departamento?
  - ¿Cómo caracterizaría la propuesta formativa del Departamento de Teología PUCP?
  - ¿Conoce las Jornadas? ¿Qué papel jugaba en esta propuesta las Jornadas de Reflexión Teológica?
2. Valor de las Jornadas de Reflexión Teológica
  - ¿Usted asistió a alguna de las Jornadas? ¿Cuál? ¿Por qué motivó? ¿En qué condición (autoridad, asistentes, etc.)?
  - ¿Considera que las Jornadas fueron un espacio valioso para la Iglesia peruana y la Universidad? Puede dar un ejemplo de esto.
3. Organización
  - ¿Tiene conocimiento de cuál era el apoyo que la Universidad brindaba a la organización de las Jornadas?
4. La actitud de los obispos peruanos
  - ¿Tiene alguna información acerca de cuál era la opinión de los obispos peruanos frente a las Jornadas?
5. Declive
  - ¿Cuáles considera que fueron las causas del cierre del curso?
  - ¿Cree que esta fue una experiencia única en su tipo?

## Actores eclesiales externos a la corriente de la Teología de la Liberación

1. Propuesta formativa del Departamento de Teología
  - ¿Cuál es su impresión del trabajo del Departamento de Teología en la historia de la PUCP?
  - ¿Considera algunos acontecimientos como hitos de la historia del Departamento?
  - ¿Cómo caracterizaría la propuesta formativa del Departamento de Teología PUCP?
  - ¿Qué papel jugaba en esta propuesta las Jornadas de Reflexión Teológica?
2. Valor de las Jornadas de Reflexión Teológica
  - ¿Considera importantes a las Jornadas? Puede dar un ejemplo de esto.
3. Impacto
  - ¿A nivel comunitario y personal, considera que las Jornadas generaron impacto en los asistentes? ¿Y en los expositores? ¿En qué les aportaba a su propio trabajo pastoral?
  - Visto a la distancia, ¿se puede sostener que las Jornadas promovieron la Teología de la Liberación? ¿De qué manera? ¿Puede considerarse un movimiento eclesial? ¿Con qué características? ¿Cuál es su valoración de este movimiento eclesial en términos de su aporte a la Iglesia?
4. La actitud de los obispos peruanos
  - ¿Tiene alguna información sobre cuál fue la actitud de los obispos peruanos frente a las Jornadas?
  - ¿Fue variando de acuerdo a la coyuntura política/eclesial?
5. Declive
  - ¿Conoce los motivos del cierre del curso?
  - En los últimos años, se observa un descenso notable de los asistentes, ¿a qué lo atribuiría?
  - ¿Cree que esta fue una experiencia única en su tipo?

**ANEXO 2: PROGRAMAS DE LAS “JORNADAS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA”  
(1971-2000)**

EN CD ADJUNTO

