

La Iglesia frente a la crisis de la década de 1930 en Perú: catolicismo social, movimientos revolucionarios y cambio constitucional

RICARDO CUBAS RAMACCIOTTI

Universidad de los Andes, Chile

Resumen

El presente trabajo analiza las acciones de destacados líderes católicos peruanos para influir en dos frentes de la política nacional después de la caída del régimen de Augusto Leguía en 1930: por una parte, en el diseño del nuevo orden constitucional y, por otra, para contrarrestar las agendas anticlericales de los nuevos movimientos revolucionarios de masas, incluyendo el APRA, la Unión Revolucionaria y el Partido Comunista. Este estudio se centra en tres iniciativas que grafican la complejidad de las posiciones de los líderes católicos respecto a las cuestiones políticas y sociales de la época: la formación del partido Unión Popular, las intervenciones de la Asamblea Episcopal del Perú después de las elecciones de 1931, y el papel de los católicos, en especial de Víctor Andrés Belaunde, en la Asamblea Constituyente de 1932 y 1933.

Palabras clave: partidos políticos católicos peruanos; Víctor Andrés Belaunde; Iglesia Católica y movimientos revolucionarios; catolicismo social; Asamblea Episcopal del Perú

Abstract

This paper analyzes the actions of prominent Catholic leaders of Peru to exert influence on two fronts of national politics following the fall of Augusto Leguía's regime in 1930: on the one hand, in the design of a new constitutional order and, on the other, to counter the anticlerical agendas of the new mass revolutionary movements, including the APRA party, the Unión Revolucionaria, and the Communist Party. This study focuses on

three initiatives that show the complexity of the positions of Catholic leaders regarding the political and social issues of that time: the formation of the Unión Popular party, the interventions of the Episcopal Assembly of Peru after the 1931 elections, and the role of Catholics, especially of Víctor Andrés Belaunde, in the Constituent Assembly of 1932 and 1933.

Keywords: Catholic political parties in Peru; Víctor Andrés Belaunde; Catholic Church and revolutionary movements; Social Catholicism; Episcopal Assembly of Peru

Introducción

Al igual que en la mayor parte de los países latinoamericanos, los primeros años de la década de 1930 en Perú estuvieron marcados por un ambiente de inestabilidad institucional y de creciente antagonismo político producidos, en gran medida, por la crisis económica mundial. Esta situación fue propicia para el ascenso de movimientos de masas revolucionarios los cuales, bajo la influencia de los acontecimientos de Europa y América, se convirtieron en protagonistas fundamentales del escenario político nacional. Así, la caída del gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930) fue interpretada por muchos de sus contemporáneos como un punto de quiebre del sistema y como una oportunidad para establecer un nuevo contrato social que incorporara las crecientes exigencias de cambio expresadas en ese momento. Estos hechos despertaron voces de alarma al interior de la Iglesia Católica en el país. No solo se avizoraba la quiebra del relativamente pacífico *modus vivendi* existente entre Iglesia y Estado durante la década anterior, sino que se temía la llegada al poder de estos movimientos, los cuales esbozaban tendencias anticlericales y revolucionarias en sus programas.

El presente trabajo analiza tres respuestas desarrolladas por influyentes líderes católicos peruanos frente al avance de estas agrupaciones y las propuestas que elaboraron para el diseño de un nuevo orden institucional después de la caída de Leguía la formación del partido católico Unión Popular, las orientaciones del Episcopado Peruano publicadas después de las elecciones de 1931, y la participación del intelectual Víctor Andrés Belaunde en los debates constitucionales de 1932 y 1933. A partir de los testimonios revisados se sostiene que la Iglesia Católica de la época buscó promover tres objetivos: neutralizar el avance de las propuestas anticlericales de los partidos de corte revolucionario y totalitario, adquirir mayor libertad frente al Estado sin perder sus tradicionales prerrogativas institucionales, e incorporar elementos de la doctrina social católica en la agenda política nacional.

En el presente estudio, se ilustran algunas de las inquietudes y posiciones predominantes al interior del catolicismo peruano en un periodo de crisis gene-

ralizada en el cual la Iglesia no contaba con el apoyo de un partido mayoritario que protegiera sus intereses. Asimismo, se muestran algunos de los medios utilizados por figuras representativas del catolicismo para que sus propuestas fueran discutidas en el debate constitucional del momento. Se evidencia que, si bien los católicos de la época se opusieron abiertamente a los movimientos revolucionarios, defendieron en sus discursos un conjunto de propuestas de reforma social y programas que buscaron influenciar la cultura cívica y política del país.

El papel de la diplomacia vaticana en el desarrollo de los acontecimientos narrados en el presente artículo es un aspecto de suma importancia que no será abordado en este estudio sino en un trabajo en preparación que incluirá nuevas fuentes.

1. La crisis de 1930, los partidos revolucionarios y la Iglesia Católica

Los miedos frente al ascenso de las ideologías radicales y a los brotes de anticlericalismo en Perú parecieron materializarse a partir de 1930. Ese año, el gobierno de Leguía cayó abruptamente debido a una revolución liderada por el teniente coronel Luis M. Sánchez Cerro desde Arequipa, quien asumió el cargo de presidente provisional el 2 de septiembre. La dependencia de la economía peruana frente a la de los Estados Unidos y el enorme crecimiento de la deuda externa del país durante los años previos, tuvieron severas consecuencias cuando se desencadenó la crisis mundial del capitalismo en 1929. La corrupción, el autoritarismo y el nepotismo del régimen leguista, que en los años previos habían sido prácticas toleradas debido a la bonanza, ahora se convirtieron en causa de indignación generalizada. Las figuras más importantes del régimen fueron enjuiciadas y muchas propiedades fueron saqueadas en violentas manifestaciones populares. A la par, muchos antiguos colaboradores de Leguía se distanciaron del mismo convirtiéndose de manera oportunista en críticos del sistema.¹

Uno de los afectados por los cambios políticos fue el arzobispo de Lima, monseñor Emilio Lissón, quien, debido a sus estrechas relaciones con Leguía y acusaciones de malos manejos económicos en su arquidiócesis, se vio obligado a renunciar a su sede y a exiliarse del país para no regresar nunca más.² Terminó sus días en España donde, estando al servicio de algunas diócesis, se dedicó a labores pastorales y a publicar documentos de historia eclesial peruana.³

Los estrechos vínculos entre el régimen caído y la Iglesia generaron un clima político adverso contra el catolicismo, lo cual pareció reforzarse cuando, poco después de subir al poder, Sánchez Cerro promulgó dos decretos aprobando el divorcio y matrimonio civil obligatorio (8 de octubre de 1930). Según el historiador Jorge Basadre, algunos sectores en la jerarquía eclesiástica temían que estas

acciones fueran el comienzo de un conjunto de medidas anticlericales. Esto no llegó a darse, debido a que, entre otras razones, Sánchez Cerro declaraba ser un ferviente católico y consideraba la religión como un elemento importante para la estabilidad social.⁴ Asimismo, algunos miembros de la jerarquía eclesiástica tuvieron un papel importante en la transición política. Los obispos de Cuzco y Arequipa, Pedro Farfán (1870-1945) y Mariano Holguín (1860-1945), este último también administrador apostólico de Lima entre 1930 y 1933, fueron mediadores en la transición política. Holguín incluso llegó a presidir por unas horas la Junta de Gobierno luego de la renuncia de Sánchez Cerro.⁵

Además de ambos obispos, también José Luis Bustamante y Rivero, un joven abogado católico arequipeño y futuro presidente del Perú,⁶ fue cercano al nuevo régimen. Bustamante había acompañado a Sánchez Cerro en el levantamiento contra Leguía y había redactado el “Manifiesto de Arequipa,” documento que resumía los ideales de dicho movimiento.⁷ También fue brevemente ministro de Justicia, Culto e Instrucción hasta el 31 de enero de 1931.

El 1 de marzo de 1931, seis meses después de su inauguración como presidente provisional del Perú, Sánchez Cerro dejó el poder a cargo de una Junta de Gobierno para tener la posibilidad de presentarse en las elecciones de julio, las cuales tenían por objetivo no solo la designación de un nuevo gobierno, sino la formación de una asamblea constituyente para reemplazar la constitución leguista de 1920.

La campaña electoral de 1931 fue una de las más agitadas y tensas en la historia peruana. Tanto desde la derecha como desde la izquierda, la crisis económica impulsó la formación y el fortalecimiento de partidos de masas de carácter radical y con rasgos mesiánicos inspirados en los movimientos que se encontraban en ascenso en Europa. Por un lado, Sánchez Cerro fundó la *Unión Revolucionaria*, un partido anticomunista y nacionalista que logró un amplio apoyo popular. Después del asesinato de Sánchez Cerro en 1933, el liderazgo pasó a manos de Luis Alberto Flores, quien radicalizó ideológicamente a este movimiento y lo reorientó hacia una identificación explícita con el fascismo.⁸

A la izquierda del espectro político se encontraban el Partido Comunista y la *Alianza Popular Revolucionaria Americana* (APRA). El primero se fundó bajo el nombre de Partido Socialista en 1928. Al año siguiente, se adhirió a la III Internacional y, poco después, tras la muerte de su líder fundador José Carlos Mariátegui, el más destacado intelectual y político marxista del Perú, cambió su nombre a “Partido Comunista.” La famosa obra de Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), tuvo una enorme repercusión en el mundo intelectual peruano y latinoamericano.⁹ En 1929, se organizó la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP), un influyente sindicato de obreros afiliado al Partido. Gracias a estos elementos y al fortalecimiento global

del comunismo, el marxismo tuvo un importante eco en los sectores obreros y universitarios del país.¹⁰ Sin embargo, ningún partido marxista logró llegar al poder debido, no solo a la represión ejercida por los sucesivos gobiernos, sino también a que, a nivel popular, tuvo que competir con el APRA, movimiento que logró una militancia política más extendida y un mayor caudal electoral.¹¹

El APRA fue fundado en 1924 por Víctor Raúl Haya de la Torre en México. Provisto de gran carisma personal, dotes oratorias y una enorme capacidad de organización, Haya despertó una adhesión casi religiosa en sus seguidores, imprimiendo un carácter mesiánico a su movimiento. Después de ser exiliado por el gobierno de Leguía, recorrió varios países de América y Europa analizando sus cambiantes procesos políticos. Ello le permitió ser testigo de parte del proceso revolucionario mexicano y luego, a través de noticias y correspondencia, seguir con atención al gobierno anticlerical de Plutarco Elías Calles y de las políticas que permitieron que su *Partido Nacional Revolucionario*—luego *Partido Revolucionario Institucional* (PRI)—lograra el monopolio político. En Europa, observó atentamente la progresiva consolidación del fascismo en Italia y de la Unión Soviética de Stalin. A partir de estas influencias y considerando las circunstancias e idiosincrasia específica de América Latina, Haya desarrolló una ideología política ecléctica, la cual en sus orígenes fue cercana al marxismo y tuvo un carácter radical, aunque, con el paso de los años, fue cambiando hacia posiciones más conservadoras. Haya aspiraba a convertirse en un líder continental de un movimiento antiimperialista, multclasista, revolucionario y latinoamericano—o, en términos de Haya, “indoamericano.” A pesar de este deseado alcance continental, solamente en Perú el aprismo logró convertirse en una fuerza política significativa.¹²

Estos movimientos de masas, tanto los de izquierda como los de derecha, preocuparon a los líderes católicos de la época principalmente por dos razones. En primer lugar, porque ellos habían heredado algunos aspectos del anticlericalismo del siglo XIX, haciendo suyas propuestas que iban desde la separación entre Iglesia y Estado hasta la expulsión de los religiosos extranjeros y la confiscación de los bienes eclesiásticos. Además, tanto Haya de la Torre como Mariátegui consideraban como maestro a Manuel González Prada, quien probablemente fue el más duro e influyente crítico contra el catolicismo .

En el caso de la izquierda marxista, si bien Mariátegui estuvo lejos de profesar la misma hostilidad que González Prada hacia la Iglesia, el Partido Comunista proponía la instauración de un estado ateo. Asimismo, en 1931, dicha agrupación “había mantenido un menosprecio por la lucha electoral” y su plan de gobierno, siguiendo lo que los historiadores Manuel Burga y Alberto Flores Galindo calificaron como una “línea ultraizquierdista”, planteaba “la defensa energética

hasta las últimas consecuencias de la Unión Soviética, patria del proletariado mundial” y la promoción de la lucha de clases y la revolución.¹³

Respecto a Haya, sus detractores recordaban que él había liderado la protesta contra la consagración del Perú al Sagrado Corazón de Jesús y que en una entrevista propuso la creación de una Iglesia Católica nacional y dependiente del Estado. En el caso de la Unión Revolucionaria, si bien Sánchez Cerro se declaraba públicamente católico y protector de la religión, muchos miembros de su partido defendían posiciones anticlericales y eran masones.

Un segundo motivo de inquietud que despertaban estos movimientos entre los líderes católicos fue el carácter cuasi-religioso, estatista y mesiánico de estos partidos y su masivo arrastre popular. En los tres casos, las ideologías y sus líderes se presentaban como los únicos capaces de lograr la redención del país y crearon símbolos, cantos y ritos para reforzar este mensaje. En esta línea, algunos estudios han destacado los rasgos pseudo-religiosos presentes en ellos.¹⁴ Por ejemplo, Haya de la Torre proclamó en una concentración masiva en Trujillo que solamente el APRA salvaría al Perú y comparaba recurrentemente a los primeros cristianos con los militantes apristas. Según el historiador Tirso Molinari, el movimiento Unión Revolucionaria desbordó los límites del caudillismo político tradicional para “devenir en un culto político-religioso personalizado y sostenido fervorosa y multitudinariamente.”¹⁵ Llegó a darse una casi veneración carismática a Sánchez Cerro, como se puede ver en esta canción que fue popular entre los miembros del partido en 1931:

Creo en el cerrismo todopoderoso,
 creador de todas las libertades y
 de todas las reivindicaciones de las masas populares.
 Creo en Luis M. Sánchez Cerro,
 nuestro héroe y paladín invencible,
 concebido por la gracia del espíritu del patriotismo.
 Como un verdadero peruano,
 Nació en una sagrada democracia
 Y en el ideal nacionalista.
 Él sufrió bajo el poder abyecto del Oncenio,
 Fue perseguido, amenazado y exiliado
 Y nos dio libertad.
 Él derramó su sangre con su sacrificio,
 Descendió de las alturas del Misti
 Para darnos libertad y enseñarnos con su patriotismo,
 Elevándose poderoso, glorioso y triunfante.¹⁶

Un testimonio de la preocupación de algunos líderes católicos respecto a estas realidades puede notarse en el análisis hecho por el destacado intelectual y político Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) quien señalaba que “había aparecido en el Perú el cáncer demagógico con la ideología sectaria, la organización vertical y la disciplina y los métodos del más crudo totalitarismo.”¹⁷ En 1931 él consideraba que Sánchez Cerro representaba un camino a la dictadura militar y el APRA, otro hacia la dictadura demagógica.¹⁸

Sin embargo, como se analiza más adelante, si bien los principales líderes de la Iglesia vieron con recelo los nuevos movimientos de masas, la posición de los católicos al respecto no era uniforme. Así, algunos, como fue el caso del intelectual José de la Riva-Agüero, votaron por Sánchez Cerro por considerarlo el mal menor frente al APRA y al marxismo.¹⁹ Asimismo, algunos años después, otros llegaron a mostrar simpatía por el APRA, como lo hizo el canónigo Isaías Vargas en 1945, un influyente sacerdote cuzqueño y estrecho colaborador del arzobispo Pedro Farfán.²⁰

2. La Unión Popular y los intentos de articulación política de los católicos peruanos

Frente al panorama electoral de 1931, muchos católicos vieron la necesidad de crear un movimiento que siguiera el ejemplo del Partido Popular Italiano, un partido no confesional e independiente de la autoridad religiosa, pero con una explícita inspiración cristiana y fundado por Luigi Sturzo en 1919. De este modo, con el apoyo del clero local y de algunas asociaciones católicas de laicos, se fundó en enero de 1931 la *Unión Popular*. El partido estuvo formado por jóvenes profesionales, aunque también se unieron personas de diversos sectores sociales, incluyendo artesanos y obreros. Algunos de estos líderes luego tendrían una participación importante en la vida política del país como fue el caso del ya mencionado José Luis Bustamante y Rivero.

Inicialmente la dirección del partido recayó en Carlos Arenas y Loayza (1885-1955), un intelectual y político que había sido vice-rector de la Universidad Católica y presidente de la Unión Católica. Otra figura influyente fue Cargín Allison, presidente del Centro de la Juventud Católica y director del semanario católico *Verdades*.²¹ Entre los sacerdotes que respaldaron de manera más activa el partido estuvo Juan Gualberto Guevara (1882-1954), director del periódico *El Deber* y futuro primer cardenal de Perú. Numerosas asociaciones religiosas e instituciones católicas de laicos apoyaron esta iniciativa. Al mismo tiempo, algunos obispos en el interior del país promovieron la creación de filiales partidarias en varios departamentos incluyendo Cuzco, Arequipa, Puno y Ayacucho.

También otros partidos católicos regionales, como el Descendralista de Arequipa, terminaron fusionándose o apoyando a la Unión Popular.²² De otro lado, Víctor Andrés Belaunde, a pesar de no estar de acuerdo con la formación de un partido abiertamente confesional, mantuvo una frecuente correspondencia con algunos de los líderes y sus ideas fueron influyentes en el programa de la nueva agrupación.²³

Las reuniones preparatorias para sentar las bases del partido se desarrollaron en un clima de normalidad salvo por un curioso hecho ocurrido durante su tercera asamblea, realizada en el Convento de los Franciscanos Descalzos en Lima el 18 de enero de 1931. Debido a rumores esparcidos en la ciudad, esta reunión fue interrumpida abruptamente por la policía, la cual arrestó a los participantes de esta, trasladándoles inmediatamente a una comisaría cercana, mientras algunos agentes policiales revisaron el local buscando armas y literatura subversiva. Después de algunas horas, luego de comprobar que no se trataba de una conspiración ni de una reunión de revolucionarios, los indignados participantes de la asamblea fueron liberados. Como señala Jeffrey Klaiber, al día siguiente el periódico *El Comercio* publicó un irónico titular para graficar este hecho: “214 católicos y 13 frailes descalzos apresados como conspiradores.”²⁴ Al enterarse de este acontecimiento, Sánchez Cerro, en su calidad de presidente de la Junta de Gobierno, envió sus disculpas a los agraviados por esta confusión, exhortándolos a que dicho incidente no los hiciera desistir de participar en la vida política del país.²⁵

El programa del partido sostenía que se buscaría construir un orden inspirado en los principios sociales y democráticos cristianos tomando como referencia la encíclica *Rerum Novarum* y el Código Social de Malinas, un compendio de doctrina social de la Iglesia muy influyente en todo el mundo católico de la época. Se defendieron algunas posiciones tradicionales de la Iglesia como la protección de la unidad de la familia, la oposición al divorcio y la crítica al comunismo.

Al mismo tiempo, se proponían reformas sociales y laborales como la descentralización económica del país—aunque conservando el sistema unitario—, leyes obreras que consideraran salarios familiares mínimos y seguros de salud, derechos sindicales, voto femenino, protección a la industria nacional, la libertad educativa frente a los proyectos monopolizadores del Estado laico, la protección de los derechos de las comunidades indígenas e, incluso, una moderada reforma agraria.²⁶

Se criticaba la influencia de “las oligarquías, los abusos del poder y el centralismo nefasto,” junto con la “corrupción endémica” del sistema político peruano. En este sentido, buscaban alejarse de la derecha tradicional, cuestionando a la oligarquía, esbozando un moderado estatismo al favorecer ciertas medidas proteccionistas y de expropiación de tierras e industrias, y proponiendo un reformismo social que miraba como ejemplo las experiencias de los social cristianos

en Bélgica, Alemania y Francia. Se destacaba que las reformas propuestas se debían impulsar dentro del marco de la legalidad y que era indispensable volver, lo más pronto posible, a la plenitud de un régimen constitucional.²⁷ Al mismo tiempo, procurando desligarse del caudillismo del pasado y de los liderazgos carismáticos predominantes en la época, se enfatizó la necesidad de no seguir a un personaje, sino de adherirse a un proyecto y un ideario: “No se pregunte quién es su jefe ni qué hombres lo dirigen. No es la plataforma sobre la que va a encaramarse un nuevo caudillo. Es jefe del partido la idea; son sus dirigentes los principios y todos los hombres afiliados a ese partido, cualquiera que sea la posición que dentro de él ocupen, no son más que los servidores de esos principios y los defensores de esa idea.”²⁸

Los postulados reformistas del nuevo partido fueron criticados desde distintos flancos. Por ejemplo, Rómulo Meneses, un periodista militante del APRA, escribió un artículo titulado “La conversión de las derechas” donde acusaba a la Unión Popular de haber copiado el programa de gobierno aprista. Gerardo Alarco, uno de los jóvenes líderes del movimiento, respondió a esta acusación señalando que el movimiento se inspiraba en el magisterio de León XIII, Pío XI y en una serie de pensadores sociales católicos y que Meneses únicamente conocía el planteamiento social católico a partir de prejuicios. Además, sostuvo que, si bien existían algunas coincidencias entre ambos programas, la Unión Popular rechazaba el excesivo estatismo y el radicalismo del plan aprista.²⁹

Debido a que la Unión Popular tenía que competir con dos políticos considerablemente carismáticos como eran Haya de la Torre y Sánchez Cerro, sus líderes optaron por formar una alianza con otros partidos considerados independientes: el Demócrata, el Liberal, el Descentralista y la Acción Republicana, este último compuesto por notables jóvenes intelectuales como Jorge Basadre, Raúl Porras Barrenechea y el poeta Martín Adán. Algunos miembros de la Unión Popular no estaban de acuerdo con dicha asociación, incluyendo a Carlos Arenas y Loayza, quien renunció al partido, y a José Luis Bustamante y Rivero. Así, en una carta a Víctor Andrés Belaunde, Bustamante afirmaba que la Unión Popular había sido creada como un partido centrista, y que esta posición había sido distorsionada por la alianza con el partido Demócrata, que era de corte conservador y de derecha, el Liberal que profesaba un liberalismo decimonónico y no tenía representantes en las provincias, generando una falsa imagen de centralismo. Sostenía que la única forma de ganar las elecciones era aliándose a movimientos que tuvieran una posición racional de izquierda, alejada del extremismo comunista.³⁰

La alianza participó sin éxito en las elecciones de 1931, la cual estuvo polarizada entre las candidaturas del APRA y de los seguidores de Sánchez Cerro. El candidato de la alianza José María de la Jara, sólo consiguió 21,291 votos frente a los 152,062 de Sánchez Cerro los 106,007 de Haya de la Torre.³¹ Para

el Congreso Constituyente, la Unión Popular apoyó una lista de candidatos independientes, entre los cuales fueron elegidos Víctor Andrés Belaunde, Manuel Bustamante y Guillermo Lira. Después de esta derrota electoral, la Alianza se disolvió y, al poco tiempo, la Unión Popular dejó de existir como partido, aunque algunos de sus miembros ejercerían luego una importante influencia en la vida política del país y en la formación del Partido Demócrata Cristiano en 1956.³²

El que la Unión Popular no hubiera obtenido un resultado favorable podría revelar que la mayor parte de los católicos que votaron por los otros partidos no consideraron el factor religioso como un criterio decisivo en sus opciones electorales o que, a diferencia del grueso de los líderes eclesiásticos y laicos, no hubieran percibido los nuevos movimientos políticos como un peligro real para su fe. A esto hay que agregar que, a lo largo de toda la década anterior, monseñor Emilio Lissón, en contra del sentir de la mayor parte de los otros obispos peruanos, desalentó consistentemente la formación de un partido católico en su arquidiócesis.³³ Posiblemente por ello, las organizaciones católicas limeñas de la época tendieron a estar concentradas en labores pastorales, sociales, culturales o devocionales, dejando de lado la actividad política. En este sentido, podría afirmarse que el Oncenio—nombre dado al gobierno de once años de Leguía—fue un periodo de debilitamiento de la presencia orgánica de los laicos católicos en la política peruana. De esta manera, cuando ellos buscaron articular un movimiento político en 1930, su trayectoria y experiencia eran escasas. Asimismo, los principales personajes públicos laicos identificados con la Iglesia, o fueron repudiados por su estrecha vinculación con el leguismo—como fue el caso de Pedro José Rada y Gamio—, o habían sido exiliados por Leguía y, por lo tanto, habían estado forzosamente alejados durante casi diez años del escenario político nacional, como fueron los casos de Belaunde y Riva-Agüero.

Finalmente, es necesario resaltar que un grupo significativo de católicos, incluyendo al propio Víctor Andrés Belaunde, consideraba que, a fin de evitar una politización y polarización al interior de la Iglesia, no debía existir un partido explícitamente católico. Más bien, planteaban que los fieles debían tener la libertad de asociarse a diversas plataformas políticas con tal de que estas no fueran anticatólicas. Es por ello que Belaunde postuló a la Asamblea Constituyente apoyado por la Unión Popular, pero en calidad de independiente.

En todo caso, después de este resultado electoral, los obispos dejaron de promover la formación de un nuevo partido confesional.³⁴ En cambio, buscaron otros medios para que la causa e intereses católicos estuvieran representados e influyeran en el nuevo diseño del orden institucional del país.

3. El episcopado peruano frente a los resultados electorales de 1931

El 25 de octubre de 1931, poco antes de la inauguración del nuevo gobierno y de la Asamblea Constitucional, el episcopado peruano publicó una extensa carta pastoral sobre los problemas de orden religioso y social del país. Este documento buscó influenciar el próximo debate constitucional expresando la posición de la Iglesia en el Perú frente a temas como las relaciones entre Iglesia y Estado, la instrucción religiosa, los bienes eclesiásticos, el matrimonio civil, el divorcio y las leyes sociales referidas al tema obrero y la cuestión indígena.

A fines del siglo XIX, siguiendo una tendencia en el catolicismo mundial y latinoamericano, se había creado la Asamblea Episcopal como una instancia para la coordinación de las acciones de los obispos peruanos y para la unificación de criterios sobre diversos asuntos que involucraban los intereses católicos en el país. Las resoluciones de este organismo eran generalmente expresadas en cartas pastorales colectivas donde se abordaban temas relacionados con problemas religiosos y nacionales que se consideraban urgentes o graves.³⁵ Se buscaba que un documento colegiado tuviera un alcance e influencia mayores que las acciones o pronunciamientos realizados por varios obispos de manera individual. En este caso, fueron doce obispos en ejercicio quienes firmaron este texto.

El tono de la carta testimonia la inquietud de las autoridades eclesiales: “En los momentos actuales, el Episcopado peruano, que está viviendo días de angustia por las propagandas y amenazas contra la Religión que tienen en alarma a los pueblos, siente clamorosa la necesidad de romper el prudente silencio que ha guardado hasta ahora, exponiendo en esta Carta Pastoral colectiva su sentir en lo que atañe a los intereses o ideales católicos en tela de debate.”³⁶ Se presentaba la imagen de una Iglesia perseguida y se hacía un llamado a la “defensa de la fe combatida por el sectarismo anticristiano, y de los inalienables derechos de la Iglesia y del orden social, desconocidos y menospreciados,” enfatizando que dicha defensa debía rechazar medios violentos y debía hacerse dentro del marco de ley.

Allí se expresaba la preocupación de la jerarquía frente a los brotes de anticlericalismo y las propuestas políticas secularizadoras. Se condenaban los intentos de establecer un “Estado ateo” “a semejanza del soviétismo ruso.”³⁷ En esta misma línea, criticaron los proyectos laicistas que buscaban la separación entre la Iglesia y el Estado. Apoyándose en la doctrina tradicional católica sobre el tema, señalaban que, si bien debía existir una mutua diferenciación entre la esfera temporal y la religiosa, era conveniente que ambas estuvieran relacionadas y que el Estado protegiera la religión por ser ella “fuente de numerosos bienes para la sociedad.”³⁸ En esa línea los obispos reiteraban su pedido al Estado peruano de celebrar un concordato con la Santa Sede.³⁹

Respecto a la educación católica, los obispos pedían que se conservaran las leyes que estipulaban la enseñanza de cursos de religión en las escuelas públicas. Citando a Pío XI, sostenían que “prescindir de Dios y de la religión en la enseñanza, es un clamoroso atentado contra los derechos de la familia, de la Iglesia, de la sociedad.”⁴⁰ Asimismo, criticaban la pretensión del Estado de monopolizar la enseñanza y de impedir que surgieran escuelas y universidades particulares. Reivindicaban el derecho de las familias a velar por los contenidos de la educación de sus hijos y, al mismo tiempo, pedían libertad de enseñanza para la Universidad Católica, a la cual el Estado buscaba imponerle limitaciones frente a la Universidad de San Marcos.⁴¹

También se objetaron algunos proyectos de ley que proponían la expulsión del clero extranjero del país, la confiscación de los bienes eclesiásticos y la eliminación de los derechos de los sacerdotes a votar en las elecciones generales y a postular a cargos públicos.⁴²

Por otro lado, los obispos exhortaban a los legisladores que modificaran el decreto ley que permitía el divorcio absoluto por “ser un atentado contra la dignidad del matrimonio, como contrato natural y como sacramento.”⁴³ Respecto a la obligación de contraer matrimonio civil previamente al religioso, consideraban que se trataba de una norma abusiva e impráctica, pues en muchas regiones apartadas del país donde el Estado no tenía presencia, los sacerdotes se veían legalmente impedidos de impartir este sacramento. Paralelamente, esta ley hacía que la formalización de las uniones de hecho se volviera considerablemente más engorrosa debido a la necesidad de involucrar la burocracia estatal. Proponían que se diera a los contrayentes la libertad de optar entre el matrimonio civil o el religioso y que a este último se le diera un valor oficial.⁴⁴

Otro aspecto relacionado a este tema fue la oposición del episcopado contra una norma que prohibía el matrimonio civil si uno de los contrayentes tenía alguna enfermedad grave. Según los prelados, ello promovía prácticas discriminatorias y respondía a una reprobable visión eugenésica. La protesta contra el matrimonio civil obligatorio también respondía al hecho de que varios sacerdotes habían sufrido sanciones civiles. Este fue el caso de dos religiosos redentoristas franceses en Ayacucho a quienes las autoridades locales amenazaron con expulsarlos del país y se les dio orden de arresto domiciliario por haber oficiado el matrimonio católico a parejas de ancianos que no podían viajar a la capital de provincia para casarse por autoridades civiles.⁴⁵

Frente a la crisis económica mundial y la posible parálisis de los medios de producción, los obispos temían el fuerte poder de sugestión ejercido por la Rusia soviética. Consideraban que la promoción de la lucha de clases era un grave error y hacían un llamado a una reconciliación entre capital y trabajo. Tomando como base las enseñanzas de las encíclicas *Rerum Novarum* (1891) de

León XIII y *Quadragesimo anno* (1931) de Pío XI, alentaban a los legisladores a promulgar leyes laborales que reconocieran un conjunto de derechos como el salario familiar, el respeto de los períodos de descanso, la promoción del ahorro obrero y la regulación adecuada del trabajo de mujeres y niños.⁴⁶ Respecto al problema indígena, exhortaban a los parlamentarios a dictar leyes en favor de sus derechos individuales y comunales, que protegieran sus propiedades, que reprimieran a sus explotadores y que promovieran el desarrollo de programas sociales para mejorar sus condiciones de vida.⁴⁷

En resumen, la carta pastoral se centró en tres grandes temáticas: los asuntos derivados de la relación entre Iglesia y Estado, la legislación sobre la familia, y la reafirmación de la doctrina social católica como guía ética para enfrentar los problemas del país. El primer asunto incluía la confesionalidad del Estado, el reconocimiento de la Iglesia como un elemento fundamental de la nacionalidad peruana, el concordato con la Santa Sede, la defensa de la educación católica en establecimientos privados y públicos, la protección de las propiedades eclesiales y el reconocimiento de los derechos civiles del clero y de los institutos religiosos nacionales y extranjeros. En el segundo punto se buscaba principalmente que se diera marcha atrás a la ley de divorcio y se flexibilizaran las normas sobre el matrimonio civil. El tercer asunto estaba enfocado en abordar, desde una perspectiva católica, los problemas del mundo obrero y de la cuestión indígena. Un aspecto transversal en el documento entero fue la crítica a las ideologías y movimientos revolucionarios, especialmente los de carácter anticlerical y ateo.

Es difícil medir el impacto real de este documento en la población y en la clase política. Sin embargo, algunos indicios sugieren que su contenido fue difundido y que logró convertirse en un importante medio de presión para que la voz del episcopado fuera tomada en cuenta. En primer lugar, para hacer llegar este mensaje a los feligreses, se dispuso que “los domingos en la misa de mayor concurrencia,” el texto fuera leído “por fracciones” en todas las iglesias peruanas.⁴⁸ Otro medio fue la elaboración de memoriales dirigidos al gobierno y a la Asamblea Constituyente donde se exigía la preservación de la unión entre Iglesia y Estado y la celebración de un concordato con la Santa Sede. Estos documentos fueron firmados por aproximadamente 250,000 personas. Si se toma en cuenta que la votación que obtuvieron la Unión Revolucionaria y el APRA de manera combinada fue aproximadamente la misma, es posible deducir que estos instrumentos fueron conocidos y escuchados por los representantes de la Asamblea. De hecho, Víctor Andrés Belaunde los utilizó de manera eficaz en el debate constitucional para defender estas exigencias.⁴⁹

A su vez, estas mociones fueron apoyadas activamente por un sector de la prensa, incluyendo al influyente periódico *El Comercio*, y por diversas asociaciones católicas, especialmente la Federación Diocesana de la Juventud Católica

de Lima, Unión Católica y la Acción Católica de Damas Peruanas. Según Ara Goñi, dichas agrupaciones: “Tuvieron un papel destacado en el envío desde las parroquias y asociaciones católicas de toda la República de firmas, telegramas y memoriales al presidente y diputados de la asamblea constituyente, así como al presidente de la República, en los que se insistía en la idea de que la inmensa mayoría de la población no deseaba que se modificase la armonía y estrecho vínculo existente entre la Iglesia y el Estado.”⁵⁰

Paralelamente, tanto monseñor Mariano Holguín y el nuncio Gaetano Cicognani tuvieron reuniones con altas autoridades políticas, incluyendo al presidente Luis Sánchez Cerro y al presidente de la Asamblea Constituyente Luis Antonio Eguiguren.⁵¹ Asimismo, mantuvieron una comunicación constante con los diputados católicos, en especial con Víctor Andrés Belaunde. Al respecto, Belaunde señalaba en sus memorias que monseñor Holguín: “Alentó e inspiró a los que defendíamos en la Constituyente la protección del Estado a la Iglesia Católica, la libertad de enseñanza y la indisolubilidad del matrimonio. La Carta consagró los dos primeros principios que constituyen el estatuto legal del catolicismo en el Perú. Y ello se debe en gran parte al espíritu de Monseñor Holguín.”⁵²

4. Víctor Andrés Belaunde y el debate constitucional

Cuando Víctor Andrés Belaunde regresó a Perú en 1930 era ampliamente reconocido como pensador social cristiano, como un jurista defensor de los principios constitucionales y como un crítico de los sistemas autoritarios y totalitarios. También se había destacado por sus estudios acerca de los derechos peruanos frente a Chile respecto a las provincias de Tacna y Arica, un tema extremadamente sensible en el Perú de la época.

Belaunde perteneció a la brillante Generación del 900 y, junto con José de la Riva-Agüero, se había opuesto a las medidas autoritarias del gobierno de Leguía, lo que le valió ser exiliado en 1921.⁵³ Desde su destierro en Estados Unidos y Europa se dedicó intensamente a la enseñanza y la investigación universitarias, manteniendo su interés, sus reflexiones y sus vínculos con su patria. Durante esos años, después de un largo recorrido personal y espiritual, Belaunde regresó a la fe de su niñez y siguió activamente el renacimiento intelectual católico europeo.⁵⁴ Este acontecimiento definió su labor intelectual posterior y lo llevó a desarrollar un pensamiento social profundamente marcado por una concepción cristiana de la existencia.

Esta orientación se vio plasmada en su libro *La realidad nacional*, publicado por partes en 1929 y de manera íntegra en 1931. Ello resultó muy oportuno pues la publicación del libro coincidió con la inauguración de la Asamblea Consti-

tuyente y con la publicación de la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI. El texto tenía dos partes: la primera—que fue la más extensa e importante—fue una réplica a la perspectiva marxista ofrecida por José Carlos Mariátegui en su influyente *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En la segunda parte, hizo una crítica sistemática al régimen de Leguía y analizó diversos problemas nacionales del momento.⁵⁵ La interpretación de los problemas nacionales que Belaunde plasmó en esta obra tuvo amplia difusión entre e influencia en las organizaciones católicas del país y fue vista como una propuesta alternativa desde el catolicismo social frente al marxismo de Mariátegui de sus seguidores.⁵⁶

En agosto de 1931, la Junta de Gobierno presidida por David Samanez Ocampo invitó a Belaunde a formar parte de la comisión encargada de elaborar el anteproyecto de constitución, el cuál debía ser luego presentado a la Asamblea Constituyente para su discusión. Dicha comisión, presidida por Manuel Vicente Villarán, estaba formada por diez de los más reconocidos juristas del país.⁵⁷ En este sentido, Belaunde tuvo la oportunidad de participar en el diseño de los temas que guiaron la agenda del debate constitucional. En esta instancia Belaunde abogó por el reconocimiento del voto femenino, el senado funcional, la independencia del poder judicial y el mantenimiento de la unión entre Iglesia y Estado.⁵⁸

El nuevo gobierno y la Asamblea Constituyente se inauguraron el 8 de diciembre de 1931 en medio de un clima de tensión y confrontación política. A pesar de que varios historiadores afirman que dicha elección fue una de las más transparentes y limpias de la historia peruana,⁵⁹ Haya de la Torre denunció la existencia de un fraude electoral en perjuicio del APRA y organizó una tenaz y violenta oposición contra la administración de Sánchez Cerro.

La Asamblea estaba compuesta por 67 miembros de la Unión Revolucionaria, 29 apristas, 20 miembros del partido descentralista, 4 socialistas y unos cuantos independientes. Entre ellos, como ya se ha señalado, Víctor Andrés Belaunde fue elegido diputado por Arequipa. Belaunde se convirtió en el más importante defensor de la causa católica en el debate constitucional y, a pesar de no tener un apoyo mayoritario, logró ser una de las figuras de mayor influencia en la redacción de la constitución de 1933.

En las primeras sesiones, Belaunde tuvo una destacada participación en temas relativos al sufragio y a la estructura del poder legislativo. En los debates, defendió el voto femenino frente a la posición de los apristas. Ellos planteaban que solamente se reconociera el voto a las mujeres que se encontraran dentro de la población económicamente activa, excluyendo a quienes se dedicaban a las labores hogareñas con el pretexto de que ellas se encontraban sometidas bajo la “sugestión clerical.” Finalmente, se denegó el voto femenino para las elecciones presidenciales y parlamentarias, quedando aprobado solamente para las municipales.⁶⁰

Otro tema importante fue el de la Ley de Emergencia (enero 1932), aprobada por los representantes de la Unión Revolucionaria. Esta ley tenía como fin reprimir los actos sediciosos en un momento de enorme polarización política en el país. Belaunde condenó esta norma por considerarla anticonstitucional y porque pensaba que conduciría a graves atropellos contra los derechos básicos de la persona y de la sociedad. Comparaba esta medida con la que recientemente se había dado en la república española:

El gobierno, en mi concepto, ha cometido un grave error al imitar la ley española que . . . es una ley excepcional y tiránica, porque si la República Española siguiera rumbos moderados no hubiera tenido necesidad seguramente de promulgar aquella ley arbitraria, injusta y jacobina. Hay que condenar para España lo que se condena aquí; lo malo en España es malo aquí.⁶¹

Poco después, en febrero de 1932, un grave acontecimiento interrumpió las actividades del Asamblea. El Ministro de Gobierno Luis Flores, aludiendo a la existencia de pruebas de una conspiración aprista para desestabilizar al régimen, aplicó la Ley de Emergencia contra veintitrés parlamentarios apristas quienes fueron tomados prisioneros para luego ser exiliados.

A pesar de que Belaunde era crítico del aprismo y de sus métodos, protestó enérgicamente contra este acto por considerarlo un atropello jurídico que desnaturalizaba la dignidad y la labor de la Asamblea Constituyente y porque conduciría al país hacia un precipicio. Así, en un elocuente discurso, advertía al Ministro de Estado que: “un error llama a otro error. Un abismo llama a otro abismo; yo no quiero que os hundáis con él y con vosotros hundáis a la Nación.”⁶² Luego, para expresar su repudio contra esta medida y mostrando un profundo desaliento frente a la violencia política del momento, Belaunde optó por dejar su labor en la Asamblea y regresar a su puesto como profesor universitario en Estados Unidos.⁶³

Los siguientes meses fueron para el país los más violentos de la década, debido a que se desató una verdadera guerra civil entre el gobierno y el APRA. En julio de 1932, militantes apristas tomaron un cuartel del ejército en Trujillo para luego asesinar brutalmente a los militares prisioneros y exhibir sus cuerpos mutilados. La represión del gobierno no se hizo esperar y cientos de apristas fueron ejecutados extrajudicialmente. Para reforzar la represión, la mayoría parlamentaria introdujo una norma constitucional que prohibía la existencia de partidos internacionales, lo que llevó a que tanto el Partido Comunista como el APRA fueran declarados ilegales.⁶⁴

En medio de esta compleja situación, el obispo Mariano Holguín, quien tenía una larga relación de amistad con Belaunde,⁶⁵ preocupado por la radicalización del país y por la falta de representación de la posición católica en el debate constitucional, se reunió con Belaunde y le exhortó vivamente que volviera a la Asamblea.⁶⁶ “Monseñor Holguín, en paternal entrevista, me indicó que era mi deber incorporarme y sin pérdida de tiempo para defender el Concordato y la libertad de enseñanza, base de la subsistencia de la Universidad Católica.”⁶⁷

También su amigo José de la Riva-Agüero le aconsejó regresar a la Asamblea, apelando a sus deberes patrióticos y religiosos.⁶⁸ Además de estas conversaciones, el propio Belaunde temía que el gobierno aprobara un programa autoritario mediante métodos inaceptables. Consideraba que su presencia era importante para proponer normas relacionadas con la independencia del poder judicial, la descentralización del país, el problema indígena y los derechos de la Iglesia. Al mismo tiempo, Belaunde deploró el fallido atentado perpetrado por un aprista contra la vida del presidente Sánchez Cerro mientras este salía de misa en Miraflores (marzo de 1932)⁶⁹ y veía necesario que, en medio de un clima de confrontación política tan radical, se diera una constitución moderada donde se reconocieran una serie de derechos sociales y se diseñara un orden institucional sólido.⁷⁰

De esta manera, Belaunde regresó para formar parte de la minoría parlamentaria de la Asamblea en agosto de 1936. Allí, desde una posición social cristiana, además de defender la causa católica, propuso un conjunto de reformas políticas y sociales. Defendió la preservación de la unión entre Iglesia y Estado, se opuso al regalismo estatal y abogó por la celebración de un concordato con la Santa Sede. Belaunde argumentaba que, en un país con tantas divisiones geográficas, políticas y étnicas, la religión era el principal elemento de unidad, que era un hecho histórico que el catolicismo había sido un elemento esencial en la formación de la nacionalidad peruana y que continuaba siendo la religión de la mayoría. Sin embargo, también defendió la libertad de cultos, lo cual era expresión de un cambio de actitud en algunos católicos en este tema.⁷¹

Señalaba que la unión de Iglesia y Estado y la libertad de cultos no se oponían y que la exigencia de un Estado neutral frente al fenómeno religioso en un país de mayoría católica como el Perú significaba desconocer el sentimiento de la población y preparar el camino para una persecución religiosa:

Hoy sabemos que el llamado laicismo era, simplemente, la racionalización de un nuevo instinto de poder y de un sentimiento de odio a la religión católica. La separación establece el Estado laico, el Estado ateo, falsamente neutral, falsamente imparcial, falsamente indiferente, que es el instrumento de la persecución

religiosa y del inútil empeño de descristianizar a Francia y de sustituir las creencias e instituciones creadas por la tradición de un credo laico que jamás se ha precisado y que hoy está en plena decadencia y en definitiva bancarrota.⁷²

A pesar de que las propuestas de Belaunde fueron criticadas por influyentes miembros de la Asamblea, muchas de ellas fueron finalmente aprobadas en la nueva constitución, la cual fue promulgada el 9 de abril de 1933. En este sentido, si se confrontan los planteamientos de la carta pastoral del episcopado en 1931 con los artículos de la carta magna, es posible encontrar un balance positivo para la Iglesia.

En primer lugar, la constitución continuó reconociendo al catolicismo como la religión del Estado y, al mismo tiempo, garantizaba el derecho de libertad de conciencia:

Art. 232° Respetando los sentimientos de la mayoría nacional, el Estado protege la Religión Católica, Apostólica, Romana. Las demás religiones gozan de libertad para el ejercicio de sus respectivos cultos.⁷³

También el Estado continuó ejerciendo el Patronato Nacional. Se establecía que el Congreso debía elegir una terna de candidatos a obispos, para luego ser presentada a la Santa Sede. Asimismo, se le asignó al Congreso la función de dar las instrucciones para la celebración del concordato con la Santa Sede:

Art. 234° Las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica, se regirán por un Concordato celebrado con arreglo a las instrucciones dadas por el Congreso.⁷⁴

Si bien tanto Belaunde como los obispos buscaron que fuera el presidente y no el Congreso el encargado de negociar el concordato y de presentar la terna para elegir a los obispos, fue un logro para la Iglesia que ambos aspectos hubieran sido plasmados en los artículos constitucionales. Pocos años más tarde, en virtud de la reforma constitucional de 1940, estas atribuciones fueron puestas en manos del poder ejecutivo.⁷⁵ Un logro adicional fue que no se aprobara ninguna norma constitucional que pusiera la educación bajo el monopolio del Estado y que se garantizara la libertad de cátedra.⁷⁶ Ello favoreció el desarrollo de la Universidad Católica.

Respecto a los aspectos adversos para los católicos, se destacan las leyes contra los derechos civiles de sacerdotes y religiosos. Por ejemplo, según el artículo 85,

el derecho al voto se perdía por la profesión religiosa, el artículo 100 prohibía a los miembros del clero ser elegidos diputados o senadores, y, para ser obispo, se requería ser peruano de nacimiento. La mayor parte de estas normas fueron derogadas en 1961 por la ley 13739, la cual restituyó el derecho de sufragio de los religiosos y permitió ser consagrados como obispos a las personas de origen extranjero luego de tres años de haberse nacionalizado.⁷⁷ También, como ya se ha señalado, el voto femenino quedó restringido a las elecciones municipales.

5. Balance

Haciendo un balance de la primera mitad de la década de 1930, es posible afirmar que, si bien durante este tiempo surgieron como opciones políticas partidos revolucionarios con programas anticlericales o regalistas, hacia el final de este período, sus posibilidades de llegar al poder quedaron frustradas. En esta línea, es necesario recordar que, como desenlace de la crisis ocasionada por el asesinato de Sánchez Cerro, el Congreso eligió presidente al general Oscar R. Benavides quien inicialmente dirigió un gobierno provisional hasta que, luego de anular las elecciones presidenciales para impedir el triunfo de un candidato apoyado por los apristas, disolvió el Parlamento en 1936. A partir de esa fecha, con el decidido respaldo del ejército, asumió poderes dictatoriales hasta 1939. Durante este periodo reprimió la participación política aprista, comunista y de la Unión Revolucionaria.

Algunos destacados líderes católicos tuvieron un papel importante en el gobierno de Benavides, especialmente José de la Riva-Agüero quien fue presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Justicia e Instrucción, cargo al que renunció por negarse a suscribir una nueva ley que aprobaba el divorcio por mutuo disenso. Fue reemplazado por Carlos Arenas y Loayza.

En cuanto al APRA, durante los siguientes años, consciente de la arraigada religiosidad del pueblo peruano y de la impopularidad del anticlericalismo, fue atenuando sus posiciones más radicales contra la Iglesia.⁷⁸ Este cambio de actitud frente a la religión llegó a tal punto que varias décadas después, siendo presidente de Perú Alan García Pérez —el heredero político de Haya de la Torre— llegó a sostener en un discurso público que:

No puede haber política sin religión, yo sostengo siempre que no puede haber entrega a los seres humanos sin trascendencia espiritual, porque si no se cree en Dios, la política es solo materialidad, vanidad, egoísmo... Sin Cristo y sin Iglesia no hay política, no

puede haber justicia, no puede haber solidaridad, no puede haber creencia en el futuro.⁷⁹

Respecto al nuevo orden institucional, a pesar de que en la Constitución de 1933 se había aprobado algunos artículos que dejaron insatisfechos a los líderes católicos, se conservó la unión entre la Iglesia y el Estado, y la cooperación entre ambas entidades tendió a ser armónica. Desde el punto de vista político la jerarquía eclesiástica continuó condenando a los movimientos totalitarios, enfatizando el “peligro comunista”⁸⁰ y defendiendo la visión católica de la familia y los derechos y prerrogativas de la Iglesia en las leyes peruanas.

Entre los laicos surgieron diversas tendencias políticas. Por un lado, algunos católicos asumieron una posición cercana al fascismo debido a su anticomunismo, su visión corporativa de la sociedad y su exaltación de los ideales nacionales. Esto sucedió con José de la Riva-Agüero quien buscó reivindicar el ideal hispánico, aunque sin menospreciar el legado indígena. En este sentido Riva-Agüero fue enfático en su rechazo al racismo nazi.⁸¹ En el caso de Víctor Andrés Belaunde, él defendió la aplicación de los principios del catolicismo social en una sociedad sostenida por instituciones propias de la democracia representativa. Por otro lado, algunos grupos de jóvenes líderes católicos como José Luis Bustamante y Rivero y Gerardo Alarco, cuestionaron de manera más crítica a la derecha liberal y se acercaron a posiciones reformistas de izquierda, hasta tal punto que en 1945 Bustamante estableció un pacto electoral con el APRA y otras agrupaciones políticas, entre las cuales incluso estuvo, aunque efímeramente, el Partido Comunista.

Durante los siguientes veinte años, ninguna de estas tendencias logró formar un partido político católico duradero hasta la fundación del Partido Demócrata Cristiano del Perú en 1955. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que en este período los únicos partidos que lograron perdurar en el tiempo fueron el APRA y el Partido Comunista, y ambos estuvieron proscritos por la ley y, en el caso del segundo, sufrió numerosas divisiones debido a discrepancias internas.

En 1935 el episcopado peruano organizó en Lima el Primer Congreso Eucarístico del Perú. A este evento asistieron más de 100,000 personas en una ciudad que tenía menos de 500,000 habitantes. Entre los expositores invitados, además de los líderes católicos eclesiásticos y laicos participaron varias autoridades políticas incluyendo el presidente de la República Óscar R. Benavides, ministros de Estado, parlamentarios y representantes de las fuerzas armadas. En su discurso Benavides afirmó el papel del catolicismo en la formación del país para luego exclamar: “Proclamamos ante la faz de las naciones, que en nuestro pueblo eran y serán siempre indivisibles la conciencia de la Patria y la Religión.”⁸² A pesar de la progresiva secularización de la sociedad y de la política, este evento fue

un testimonio claro de que el catolicismo continuó ejerciendo una importante influencia en la vida pública, cultural y social del país.⁸³

Notas

- 1 Pedro Planas, *La república autocrática* (Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1994), pp. 135-55.
- 2 Jesús Ara Goñi, “La gestión económica de Emilio Lissón al frente de la arquidiócesis de Lima en la década de 1920,” *Histórica*, 37: 2 (2013), pp. 103-35; Jesús Ara Goñi, “La Acción Católica y la política en el Perú: La posición de los preladados peruanos a principios de la década de 1920,” *Boletín Americanista*, LXII: 2, 65 (2012), pp. 147-66.
- 3 José Antonio Benito, “Monseñor Emilio Lissón C.M. (1872-1961), XVII arzobispo de Lima, desterrado y santo,” *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, XI (2008), pp. 19-60; Carlos Arrizabalaga, “El último viaje de Monseñor Lissón,” *Mercurio Peruano*, 529 (2016), pp. 213-19.
- 4 Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú* (Lima: Editorial Universitaria, 1983), vol. 10, pp. 97-98.
- 5 Francisco Cabré, *Biografía del Exmo. y Rvmo. Fr. Mariano Holguín. Primer arzobispo de Arequipa* (Lima: San Antonio, 1958), p. 62.
- 6 José Luis Bustamante y Rivero (1894-1989) fue un destacado abogado, político y diplomático peruano. Fue presidente constitucional del Perú entre 1945 y 1948 y presidente de la Corte Internacional de Justicia en La Haya entre 1967 y 1969. Es considerado como uno de los precursores del Partido Demócrata Cristiano del Perú.
- 7 Allí se invocaba el regreso al orden constitucional, la independencia de los poderes del Estado, el respeto de las libertades públicas, la lucha contra la corrupción, la moralización de las instituciones y la necesidad de reformas sociales. Ver: José Luis Bustamante y Rivero, *El mensaje cívico de José Luis Bustamante y Rivero* (Lima: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente - Instituto del Sur, 1996), pp. 239-43.
- 8 El caso de la Unión revolucionaria ha sido estudiado en Tirso Molinari, *El fascismo en el Perú. La Unión Revolucionaria 1931-1936* (Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009).
- 9 Para una autorizada evaluación de la obra de Mariátegui ver: David Sobrevilla, *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos* (Lima: Universidad de Lima, Fondo de Desarrollo Editorial, 2005).
- 10 El papel del comunismo y del aprismo en Perú durante la coyuntura electoral de 1931 son analizados en: Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática* (Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1994), pp. 303-24; Julio Cotler, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, Colección Perú Problema (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1985), pp. 217-58; Carmen Rosa Balbi, *El Partido Comunista y el Apra en la crisis revolucionaria de 1930* (Lima: Herrera Editores, 1980). En un estudio más reciente sobre el tema, el historiador Paulo Drinot analiza el componente anticomunista del aprismo como elemento estratégico para lograr una mayor influencia y predominio en los sectores obreros: Paulo Drinot, “Creole Anti-Communism: Labor, the Peruvian Communist Party, and Apra, 1930-1934,” *Hispanic American Historical Review*, 92:4 (2012), pp. 703-36.
- 11 Como bien lo señala Paulo Drinot, este fenómeno no se dio solamente en Perú. En varios países latinoamericanos como Brasil, Argentina y México, movimientos populistas

- y caudillos carismáticos probaron ser más efectivos en la movilización social y obrera que los partidos comunistas. Drinot, “Creole Anti-Communism,” p. 703.
- 12 La bibliografía sobre el APRA es muy amplia. Una versión proveniente de una de las figuras más importantes del aprismo es: Luis Alberto Sánchez, *Apuntes para una biografía del APRA* (Lima: Mosca Azul, 1978). Uno de los más recientes estudios sobre el APRA, desarrollado desde una mirada crítica: Nelson Manrique, *¿Usted fue aprista!: bases para una historia crítica del APRA* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2009).
 - 13 Citado en Burga y Flores Galindo, *Apogeo y crisis*, pp. 307–8.
 - 14 Fredrick Pike, *The Politics of the Miraculous in Perú: Haya de la Torre and the Spiritualist Tradition* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1986); Imelda Vega-Centeno, “Aprismo y religiones : Apuntes sobre una relación compleja,” en Fernando Armas Asín et al. (eds.), *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2008), pp. 275-303. Manuel Burga y Alberto Flores Galindo también destacan el carácter mesiánico del aprismo y de Haya de la Torre en *Apogeo y crisis*, pp. 313–18.
 - 15 Tirso Molinari, “Carisma, mesianismo político y religiosidad popular en la década de 1930: Del sancherrismo al liderazgo fascista de Luis A. Flores,” en Fernando Armas Asín et al. (eds.), *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2008), p. 310.
 - 16 Tirso Molinari, “Carisma,” p. 312.
 - 17 Víctor Andrés Belaunde, *Trayectoria y destino. Memorias* (Lima: Ediciones de Ediventas, 1967), vol.2, p. 774.
 - 18 Carta de J. L. Bustamante y Rivero a V.A. Belaunde, 14 Agosto 1931, Correspondencia Víctor Andrés Belaunde, Lima, Archivo del Instituto Riva Agüero (AIRA).
 - 19 Belaunde, *Trayectoria y destino*, vol. 2, pp. 776-7.
 - 20 Isaías Vargas, *La democracia auténtica y la encíclica “Rerum Novarum” de León XIII* (Cusco: Tip.Americana, 1947), pp. 330, 338–39.
 - 21 Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988), p. 292.
 - 22 Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, pp. 292–96.
 - 23 El historiador Jesús Ara Goñi señala que Cargín Allison solicitó a Belaunde revisar el manifiesto del partido dos días antes de su publicación. Ver: Jesús Ara Goñi, “La Iglesia militante y la Acción Católica en Perú (1920-1936),” Tesis doctoral no publicada, “Societat i Cultura,” Universitat de Barcelona, 2015, p. 241.
 - 24 Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, p. 292. También ver: Pedro Planas, *Biografía del movimiento social cristiano en el Perú: 1926-1956* (Lima: Gráfica San Pablo, 1996), p. 64.
 - 25 *Verdades*, 24 de enero de 1931, p. 1.
 - 26 Estos planteamientos no pretendían ser originales sino seguir una línea previa de acción y pensamiento social en el catolicismo peruano. Por ejemplo, respecto a la protección de las comunidades indígenas algunos obispos y sacerdotes—cooperando con las políticas sociales de Leguía, quien delegó en ellos varias funciones directivas—tuvieron una participación central en el Patronato de la Raza Indígena durante el Oncenio. Ver Ricardo Cubas Ramacciotti, “Notas sobre el catolicismo social cusqueño: El canónigo Isaías Vargas y sus Apuntes críticos sobre asuntos indigenistas,” *Revista del Instituto Riva-Agüero*, 2:2 (octubre de 2017), pp. 153–85.
 - 27 *La Voz del Clero* (Andahuaylas, Perú), 5 septiembre 1931.
 - 28 *Ibid.*, p. 805.

- 29 *Ibid.*, pp. 72–82.
- 30 J. L. Bustamante y Rivero a V.A. Belaunde, 14 agosto 1931, Correspondencia Víctor Andrés Belaunde, Lima, Archivo del Instituto Riva Agüero (AIRA).
- 31 Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, pp. 301–3.
- 32 Virginia O’Grady Forrester, “Christian Democracy in Peru,” Tesis doctoral no publicada, Columbia University, 1970, pp. 142–52.
- 33 Ara Goñi sugiere que una importante razón por la cual el arzobispo Lissón se opuso a la organización política de los católicos fue su estrecha relación con el régimen de Leguía. El arzobispo aparentemente buscaba lograr que ninguna agrupación política particular de católicos enturbiara una relación directa entre la Iglesia y el gobierno. Jesús Ara Goñi, “La Iglesia militante,” pp. 232, 156, 163.
- 34 Ara Goñi, “La Iglesia militante,” p. 242.
- 35 Previamente el episcopado peruano se había pronunciado colectivamente en varios documentos. Por ejemplo, en 1892 se publicó un mensaje al gobierno solicitando la celebración de un concordato con la Santa Sede. Luego, en 1905, 1917 y 1921 también se publicaron documentos colectivos del episcopado nacional sobre diversos temas sociales o sobre aspectos de las relaciones entre Iglesia y Estado.
- 36 Episcopado Peruano, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano a los venerables cabildos, clero y fieles de la República sobre los problemas de orden religioso social* (Lima: Imp. “La Providencia”, 1931), p. 3.
- 37 *Ibid.*, p. 6.
- 38 *Ibid.*, p. 11.
- 39 *Ibid.*, p. 11.
- 40 *Ibid.*, p. 11.
- 41 *Ibid.*, pp. 12–13.
- 42 *Ibid.*, pp. 22–23.
- 43 *Ibid.*, pp. 30–31.
- 44 *Ibid.*, pp. 24–26.
- 45 *La Voz del Clero*, 5 septiembre 1931.
- 46 Episcopado Peruano, *Carta del Episcopado Peruano sobre los problemas de orden religioso social (1931)*, pp. 34–37.
- 47 *Ibid.*, pp. 38–39.
- 48 *Ibid.*, p. 40.
- 49 Víctor Andrés Belaunde, *El debate constitucional* (Lima: Comisión Nacional del Centenario, 1987), p. 214; José Pareja Paz-Soldán, “Las relaciones de la Iglesia y el Estado en la Constitución de 1933,” *Revista de la Universidad Católica del Perú*, 6 (1938), p. 174.
- 50 Ara Goñi, “La Iglesia militante,” p. 247.
- 51 *Ibid.*, pp. 246–50, 277.
- 52 Belaunde, *Trayectoria y destino*, vol 1., pp. 169–170.
- 53 La llamada Generación del 900 estuvo formada por destacados intelectuales que reaccionaron frente al positivismo de sus maestros de la Universidad de San Marcos y produjeron un conjunto de tempranas obras en las que hicieron una reinterpretación y revaloración de la identidad, la cultura, la sociedad y la historia peruanas. Entre ellos destacaron, además de Belaunde y Riva-Agüero, los hermanos Francisco y Ventura Calderón, Luis Fernán Cisneros, José María de la Jara, José Gálvez, entre otros. También tuvieron una breve experiencia política cuando fundaron el Partido Nacional Democrático (PND) en 1915, agrupación que se disolvió en los tempranos años del Oncenio debido al exilio de

- sus principales líderes. Ver el importante estudio de Pedro Planas sobre este tema: Pedro Planas, *El 900. Balance y recuperación. Aproximaciones al 900* (Lima: Citdec, 1994).
- 54 Autores como el cardenal John Henry Newman, G. K. Chesterton, Christopher Dawson, Étienne Gilson, y Jacques Maritain tuvieron una importante influencia en su pensamiento. Ricardo Cubas Ramacciotti, “Victor Andrés Belaunde y el debate de la identidad peruana,” *Mercurio Peruano*, 529 (2016), p. 34.
- 55 Esta división correspondía a la primera edición. Las versiones posteriores fueron corregidas y su estructura fue modificada. Ver el estudio introductorio de Domingo García Belaunde en: Víctor Andrés Belaunde, *La realidad nacional* (Lima: Editorial Horizonte, 1991), pp. 7-10.
- 56 Al analizar los grandes debates del Perú de las décadas de 1920 y 1930, un sector predominante de la historiografía peruana optó por concentrarse en la polémica Haya-Mariátegui, minimizando o ignorando la participación de Belaunde en las discusiones sobre los problemas nacionales. Sin embargo, a partir de la década de 1990 algunas investigaciones mostraron la relevante influencia de Belaunde en el pensamiento social y político peruano. Ver: Karen Sanders, *Nación y Tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana. 1885-1930* (Lima: Fondo de Cultura Económica - Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva-Agüero, 1997); Planas, *El 900*; Augusto Castro, *El Perú, un proyecto moderno. Una aproximación al pensamiento peruano* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1994).
- 57 Además de Villarán y Belaunde, la comisión estuvo formada por Toribio Alayza y Paz Soldán, Diómedes Arias Schreiber, Carlos García Gastañeta, José León Barandiarán, Ricardo Palma, Emilio Romero, César Antonio Ugarte y Luis E. Valcárcel. Ver José Pareja Paz Soldán, *Derecho Constitucional Peruano* (Lima: Ediciones del Sol, 1963), pp. 142-43; Belaunde, *Trayectoria y destino*, vol. 2, pp. 768, 780-781.
- 58 Manuel Vicente Villarán et al., *Exposición de Motivos del Ante-Proyecto de Constitución del Estado* (Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1931). En 2017 el jurista e historiador del derecho Carlos Ramos reeditó este ante-proyecto, sosteniendo en el estudio introductorio que éste había sido superior a la constitución aprobada en 1933. Carlos Ramos y Omar Cairo Roldán (eds.), *Exposición de motivos del anteproyecto de Constitución del Estado 1931* (Lima: Tribunal Constitucional del Perú, Centro de Estudios Constitucionales, 2017).
- 59 La Junta de Gobierno presidida por David Samanez Ocampo había promulgado previamente un nuevo estatuto electoral que había sido elaborado por una comisión de juristas de distintas tendencias políticas. Esta normativa creó el Jurado Nacional de Elecciones (JNE), organismo que se constituyó en la máxima autoridad electoral y que sería independiente del poder ejecutivo. Además, se implementaron otras disposiciones como fue el voto secreto y obligatorio. Entre los historiadores que destacan la limpieza de este proceso se encuentran: Jorge Basadre, *Historia de la República*, vol. 10, p. 151; Peter Klarén, *Peru. Society and nationhood in the Andes* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 274; Fredrick Pike, *The Modern History of Peru* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1967), p. 256.
- 60 Carlos Ramos Núñez, *Historia del Derecho Civil Peruano. Siglos XIX y XX* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006), vol. 5,2, pp. 514-16.
- 61 Belaunde, *El debate constitucional*, p. 137.
- 62 *Ibid.*, p. 167.
- 63 En este sentido, las fuentes de la época contradicen las afirmaciones de Burga y Flores Galindo respecto a la actuación de Belaunde en la Asamblea Constituyente. Según ambos

- historiadores, la Unión Revolucionaria y Luis A. Flores “terminaron contando con el aval de Víctor Andrés Belaunde, que aunque independiente, resultó el más sólido defensor de las posiciones conservadoras y oligárquicas” en: Burga y Flores Galindo, *Apogeo y crisis*, p. 320.
- 64 *Constitución Peruana*, 1933, art. 53.
- 65 En sus memorias Belaunde recordaba con admiración a Holguín cuando era un fraile franciscano en Arequipa, describiéndolo como “amigo y consejero” de su familia. Belaunde, *Trayectoria y destino*, vol. 1 pp. 78-80, 168-170.
- 66 Belaunde se encontraba de regreso en Lima en esos días.
- 67 Belaunde, *Trayectoria y destino. Memorias*, vol. 2, p. 800.
- 68 José de la Riva-Agüero y Osma, *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo XIII: Epistolario: BACA-BYRNE*, vol. 13 (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1996), pp. 338-40.
- 69 Durante su presidencia constitucional Sánchez Cerro fue víctima de dos atentados contra su vida a manos de jóvenes militantes apristas. El primero sucedió en marzo de 1932 cuando salía de misa en Miraflores y José Melgar Márquez le disparó una bala que le perforó un pulmón. Sánchez Cerro logró recuperarse luego de un mes. El segundo atentado fue perpetrado por Abelardo Mendoza Leyva el 30 de abril de 1933 y tuvo como resultado el asesinato del presidente.
- 70 Belaunde, *Trayectoria y destino*, vol. 2, pp. 799-802.
- 71 *Ibid.*, p. 804.
- 72 *Ibid.*, p. 805.
- 73 *Constitución Peruana*, 1933, art. 232.
- 74 *Ibid.*, art. 232.
- 75 Domingo García Belaúnde, *Las Constituciones del Perú* (Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2006), p. 452.
- 76 *Constitución Peruana*, 1933, art. 80.
- 77 García Belaúnde, *Las Constituciones del Perú*, p. 464.
- 78 Un importante testimonio de ello fue un folleto de Luis Alberto Sánchez publicado en 1933 donde negaba que existiera una incompatibilidad entre catolicismo y aprismo. Luis Alberto Sánchez, *Aprismo y religión. El Anti-Rodó* (Lima: Editorial Cooperativa Aprista Atahualpa, 1933).
- 79 Citado en Jeffrey Klaiber, *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988* (Lima: Centro de Investigación [CIUP], Universidad del Pacífico, 1988), p. 218.
- 80 Episcopado Peruano, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano reunidos en Asamblea sobre algunos peligros religioso-sociales* (Lima, 1938), pp. 19-27.
- 81 En un discurso en 1934 Riva-Agüero declaró: “Yo, señores, disto mucho de ser un admirador incondicional de Hitler y de sus métodos de gobierno; para no ser racista como los nazis alemanes, me basta con ser cristiano y recordar las palabras de San Pablo sobre la igualdad del género humano y la indiferencia, para la obra espiritual absoluta, de las diversas progenies de griegos, escitas y bárbaros.” Ver José de la Riva-Agüero y Osma, “Inauguración de la Biblioteca de la Juventud Católica,” *El Comercio*, 4 de junio de 1934.
- 82 Primer Congreso Eucarístico de Lima, *Primer Congreso eucarístico de Lima, año 1935* (Lima: Imprenta Basilea, 1936), pp. 67.
- 83 El autor agradece las valiosas sugerencias y aportaciones de Yael Mabat, Isis Sadek y de los evaluadores anónimos.

Copyright of Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe is the property of Instituto Sverdlin de Historia y Cultura de America Latina and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.