

La historiografía sobre la Iglesia contemporánea en el Perú

Fernando ARMAS ASÍN

Intentemos leer atentamente libros y artículos que desde 1940 (por lo menos) a la fecha se han escrito sobre la historia de la Iglesia en el Perú contemporáneo, y comprobaremos que es una tarea compleja y acaso desoladora para el historiador. Ante todo, antes de echarse a investigar sobre el tema concreto que le llevó a indagar en esos materiales, es conveniente que el historiador se plantee la fundamentación conceptual de los trabajos que tiene entre sus manos. Sospecho que terminará asombrándose tanto, que probablemente llegue a olvidarse de sus propósitos iniciales. Es lo que nos sucedió, cuando empezamos a trabajar sobre la historia eclesial contemporánea del Perú¹. Por lo cual, no puedo menos que dirigir mi mirada a la historiografía. Me perdonarán los inicios abstractos y teóricos con que abordo la temática, pero no veo otra forma de poner orden en la tarea que nos proponemos.

1. *Mito, historia e ideología. El viejo debate*

Para empezar a hablar de «mito», como bien recordó Paul Ricoeur, hay que trasladarse a los tiempos clásicos, es decir a Grecia. *Mythos* significaba entonces «relato», «lo que se ha dicho», «contar historias». Era «contar historias», porque iba añadida a otra configuración, *logos*, «palabra» o discurso. Las dos configuraciones hablaban de la oralidad como vehículo de transmisión de conocimientos de la antigüedad clásica. Sin embargo, por más sugestivo que hoy nos parezca, y se crean casi unidos la noción de *mythos* con el narrar historias, desde Tucídides (siglo V a.C.) se produjo una ruptura entre *mythos* y *logos*, cuando se afirmó que había que someter el mito a la razón, al *logos*. Así, con el tiempo, *mythos* pasó a referirse a las leyendas antiguas o a las que los contadores de historias narraban en las plazas públicas sobre los orígenes del mundo y otras cosas. El *logos*, en cambio, será un reflexión a un segundo nivel sobre el mito o la narración. Y, con este significado, pasó al mundo cristiano, y hasta nuestros días. Ya Platón había relegado el *mythos* al mundo de las

1. El presente trabajo es una parte introductoria de un artículo que se publicará a fines de 1998, en torno a la Iglesia en el Perú de fines del siglo XX.

cosas inverosímiles, tratándolo como fábula e irracional. El paso iniciado por Platón y culminado por Halicarnaso respondía, pues, al triunfo de la razón².

Así pues, historia y mito son distintos conceptos, por más que el segundo tenga en su territorio el rico material de las historias orales, trabajado por la historia. Ya Ricoeur, desde el terreno de la filosofía, visualizaba tres niveles posibles de relación entre mito e historia. El primer nivel considera que mito e historia pertenecen al género narrativo (el mito, referido al origen de las cosas, de carácter intemporal; la segunda, a la descripción de hechos pasados). Además, los dos (mito e historia) tienen que ver con el resultado global de un curso de acciones. Y, por último, los dos (mito e historia) suponen concepciones del tiempo bien diferenciadas.

Digo todo esto, porque algunos investigadores de hoy no solamente andan confundiendo ambos conceptos en sus análisis, sino porque también otros, que andan muy entusiasmados por la invención en la historia, atribuyen falsamente al mito el haber suplantado a la historia en las explicaciones históricas, en etapas definidas de la historia moderna. Es decir que la invención de la historia se debería a la mitologización de ella.

Cuestiones poco creíbles, que hace muchas décadas Georges Dumézil se encargó de despejar. Lo que ha sucedido más bien con el mito (epopeya, romance) es que ha sido reintroducido en lenguajes históricos e historizantes. Y no sólo desde tiempos recientes, sino desde mucho antes. Los pueblos indoeuropeos reconstruyeron sus orígenes con la ayuda de antiguas mitologías divinas, conservando en el ciclo nuevo los nombres arcaicos de los dioses. Maquillaron sus dioses. En Irlanda, por ejemplo. Duzémil se ha fijado sobre todo en la saga de Hadingus para ver y demostrar cómo un canónigo de Lund, Saxo Gramático, fallecido por el año de 1216, tomó los materiales míticos paganos y los transformó en literatura, novela o romance. Pero no nos vayamos tan lejos. En el mundo andino del siglo XVI, también ha sucedido lo mismo. Los cronistas llamaban «fabulas» a aquello que hoy día consideramos expresiones míticas de las sociedades andinas, que ellos encontraron. De este modo enjuiciaban peyorativamente un conjunto de creencias y expresiones rituales. En un segundo momento, algunos de tales relatos fueron puestos por escrito (con todo lo que significa dejar una oralidad), por oídos mestizos o hispanos. Allí está la crónica agustina de Huamachuco, o los relatos de Huarochirí, ya en el siglo XVII, con toda una mentalidad occidental y racional asentándose. Y cinco siglos después, investigadores de todos los colores componen, sobre tales relatos, diversas interpretaciones sobre el pasado precolombino. Que si existía un Dios Unico y Creador Andino; que si Wiracocha era ese Dios; etc. Sólo por citar algunos ejemplos³.

No se ha mitologizado la historia en nuestro siglo XX. El primer paso se dio ya en el siglo XVI, convirtiendo a coordenadas occidentales las «fábulas» andinas, en la medida de

2. Paul RICOEUR, *Myth and History*, en Mircea ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 10 (1987) 273-282; Luc BRISSON, *Platon. Les mots et les Mythes*, Maspero, París 1982.

3. Henrique URBANO-Gabriela RAMOS, *Catolicismo y extirpación de idolatrías*, CBC, Cusco 1993; Henrique URBANO, *Wiracocha y Aya*, CBC, Cusco 1981; ID., *La Figura y la palabra*, en *Mito y Simbolismo en los Andes*, CBC, Cusco 1993.

lo posible; y, en el siglo XX, se pasó a confirmarlas. Lo que realmente ha ocurrido ha sido una ideologización de la historia.

2. Ideologización de la historia

La ideología siempre ha estado detrás de todo relato, sea este mítico o histórico. Lo que sucede es que la ideología, cuando actúa en su estado más puro, no sólo transgrede el olfato occidental clásico, sino que introduce lenguaje mítico (o pseudo-mítico) para presionar, cuestionar, trastocar un relato lineal, que no le es afecto. Entonces «mitologiza» la historia. En el fondo no se trata de mitos en sentido estricto, sino de «invenciones mitológicas». Eso hicieron los cronistas y evangelizadores del XVI, al inventarse una historia andina. Detrás de todo había una ideología, no porque hubiera que transformar el mito en historia (como algunos falsamente creen), sino porque había que inventar mitos, buscando ordenar una supuesta historia.

Los positivistas del XIX y sus epígonos de inicios del siglo XX se afanaron por separar ideología e historia, buscando delimitar claramente los espacios, y evitar estos y otros desmanes. Se consolidó con mucha fuerza entonces la metodología histórica, el método rigurosamente científico y objetivo que impidiera en el futuro inventar historias analíticamente creíbles. He aquí el gran legado positivista, asumido hoy por todos. La metodología (objetividad en el tratamiento de las fuentes, en la corroboración o no de nuestras hipótesis, en construir nuestras interpretaciones certeramente) acude en pos de nosotros para salvarnos de las ideologías presentes en las fuentes y en el tratamiento de éstas. ¿Y quién nos previene de nuestras propias improntas? Pues también la metodología. Y, sin embargo, hay casos flagrantes donde corroboramos la ingenuidad de estos postulados. Pero, en mi opinión, todavía es posible descubrir, destapar esas invenciones personales.

Así pues, lo que ha ocurrido, y ocurre constantemente, es la ideologización de la historia, y no la mitologización. Allí, precisamente en la ideologización, se da la invención⁴. ¿Y qué tiene que ver esto con lo que pretendemos rastrear? Mucho.

3. Valoración crítica de la historiografía sobre la Iglesia peruana del siglo XX

Hay que empezar por decir que los trabajos existentes en torno a la historia de la Iglesia del Perú contemporáneo son más bien escasos, si los comparamos, por ejemplo, con

4. En ese sentido, desentrañar las «invenciones» es importantísimo. No es por tanto un postulado neoliberal, como cree, me temo, falsamente mi amigo, el historiador marxista Ricardo Portocarrero; quien asume que la «moda» de descubrir «invenciones» es fruto de un discurso descalificador de raíz neoliberal, que busca descubrir «ideología» detrás de todo trabajo histórico, desatendiendo «su propio contexto histórico y el carácter social de la producción social». Confunde la moda de algunos, que, como hemos dicho, no saben ni qué significa «invención» en sentido real, con la práctica de descubrir manipulaciones metodológicas burdas. Cuestión que siempre ha existido, y es garantía de un sano desarrollo de la ciencia histórica. Cfr. Ricardo PORTOCARRERO, *La historiografía en debate*, en «Márgenes» 15 (1996) 245-252.

la abundante historiografía relativa a la época colonial y al siglo XIX. No hemos tenido un Rubén Vargas Ugarte que haya tratado de compendiar sistemáticamente una «Historia General» de nuestro siglo XX; ni tampoco hemos tenido un Jorge Basadre, que haya pretendido entender la relación de las instituciones con la sociedad. No ha habido autores interesados en el tema. Tal vez por lo complicado que resulta hablar sobre acontecimientos tan recientes, o por la misma complejidad de un mundo de ideas y de hechos tan cambiantes, como ha sido este último siglo, desde la segunda guerra mundial acá⁵. Lo cierto es que los trabajos históricos sobre la materia son bien pocos. Son muchos, en cambio, los testimonios de parte; material riquísimo para fuentes secundarias y primarias, pero con ciertos defectos hermenéuticos, según veremos después.

Entre los pocos investigadores del reciente Perú tenemos a Luis Lituma, canónigo de la catedral de Lima y con vocación de historiador. De sus múltiples artículos (pues nunca sistematizó en un libro sus aportes) nos interesa *El Protestantismo en el Perú* (1946) y *La Iglesia en el siglo XX* (1963)⁶. El primero es un breve balance sobre la llegada del protestantismo al país, a inicios del siglo XIX, su desarrollo y, luego, un análisis de su situación a mediados de siglo. Combina datos históricos con sociológicos. Y aunque fue elaborado en una época de fuerte confrontación entre la Iglesia católica y las iglesias protestantes históricas (basta leer el lenguaje retórico de Lituma para darse con la idea de lo que primaba en ambientes católicos sobre los «otros»), y que incluso el artículo buscaba movilizar fuerzas contra los protestantes; los datos y análisis que proporciona son interesantes. El otro artículo enfoca más bien las relaciones Iglesia-Estado entre 1920 a 1960. Trabaja las constituciones de 1920, 1933, los códigos civiles y penales, etc., para caer en la cuenta de cómo la sociedad civil, a través de sus leyes, va lentamente secularizándose. Hay también en este artículo una especie de nostalgia por el pasado decimonónico, una idea de un mundo cambiante y que no volverá a ser el mismo. Prima ese discurso apologético y a la defensiva, que poco ha beneficiado a la Iglesia. Pero revela un manejo histórico muy interesante. Una combinación de datos y comentarios propio de quien está preocupado por el presente.

Luis Lituma era un hombre ya anciano en 1963. No fue historiador nato, y para él la investigación histórica era una herramienta al servicio del presente. Tal vez en los ambientes eclesiales de 1963 su actitud sonase a desfasada, cuando surgían generaciones de profesionales laicos con formación académica, con grandes alardes de erudición y manejo de las herramientas metodológicas. Tal vez algunos ni lo consideren dentro de la historiografía, pero sus aportes fueron valiosos. Y nos interesa, además, porque demostró ser portador de

5. El miedo al pasado reciente, es un trauma en la historiografía nacional. Después de Jorge Basadre y su *Historia de la República*, que va de 1820 a 1930 (y cuya primera edición data de 1946), durante casi cincuenta años fue lugar común entre los historiadores llegar hasta 1930 y no pasar más allá, como si hubiera en ese año una barrera mental infranqueable. Los años posteriores han sido dejados a los sociólogos y antropólogos sociales. Esa postura, y no otra, ha permitido tantos desmanes en la interpretación sobre el proceso social y político de las últimas décadas. Algo que es reconocido hoy por propios y extraños, y ha incentivado a los historiadores a incursionar en estos espacios novedosos.

6. En «El Amigo del Clero» (1946); y en César PACHECO VÉLEZ, *Perú, posibilidad*, Studium, Lima 1963.

un modo de entender la Iglesia, de una manera de analizarla, que fue tildada de conservadora por los jóvenes intelectuales de entonces. Una postura demasiado defensiva, intolerante, quizá, que no nos gusta hoy, pero que respondía a una forma de ver las cosas. Detrás de Lituma había, pues, una ideología.

Armando Nieto Vélez es verdaderamente un historiador. Profesor de la Universidad Católica, con muchos años de oficio en su haber, tiene un artículo memorable para la comprensión del siglo XX peruano⁷, donde de verdad rastrea el derrotero de la Iglesia en la Colonia y República. No es un texto riguroso, ni tampoco lo pretende, pues en cincuenta páginas poco se puede hacer; pero ofrece algunas pistas sugerentes para el estudio de la Iglesia. Es, desde nuestro punto de vista, tal vez el único trabajo gruesamente *científico*. Nos habla de las grandes líneas maestras para rastrear la época colonial, la república, y llega a inicios de este siglo. Hombre audaz, Nieto se ciñe estrictamente al ámbito histórico, y no arriesga comentarios inoportunos, lo cual hace de su texto una rara mixtura de agilidad y buen tino. Pero Nieto no se arriesgó a seguir trabajando el siglo XX. Y ya hemos visto las limitaciones de Lituma. Así, pues, llegamos a los años setenta, y sin puntos de referencia para trabajar nuestra historia reciente. Entonces hizo su irrupción la teología de la liberación.

La teología de la liberación, una forma de entender la Iglesia desde concepciones latinoamericanistas y teorías populistas, marcó profundamente al clero y al laicado de las dos últimas décadas. Esto es indudable. Hoy, a fines de siglo, pueden resultarnos un tanto incomprensibles algunos de sus postulados; pero lo cierto es que irrumpió en muchos espacios de la vida eclesial, y también por supuesto en la Historia y la Sociología. Y muchos de ellos se lanzaron a pensar la historia en clave liberacionista, a entenderla en linealidad determinista, a creer que la liberación era el último estadio de un desarrollo propio de la Iglesia en América Latina. Era claro para ellos que luego de la Cristiandad colonial y la Iglesia conservadora, de los siglos XIX y XX (alejadas de las masas y del compromiso renovador y populista), vendría la «Iglesia comprometida» (en la que ellos se sentían inmersos), y luego la «Iglesia liberadora». Esquema de menos a más, de opresión a liberación. Muy determinista. Por supuesto, hubo diferencias entre un Enrique Dussel, miembro fundador de CEHILA, y los seguidores de Gustavo Gutiérrez, pero es interesante comprobar que el esquema se mantuvo más o menos en todos los que incursionaron en la tarea de hacer Historia. Por ejemplo: en el Perú, mi colega Catalina Romero, en un trabajo realizado con Cecilia Tovar, *Cambios en la Iglesia Peruana*⁸, como luego en su libro, *La Iglesia en el Perú: Compromiso y renovación (1958-1984)*⁹, y finalmente en un artículo *Iglesia y proyecto social en el Perú*¹⁰, muestra esos criterios. Para ella analizar a la Iglesia es comprobar cómo se va deslizando, por obra de sus actores, a posiciones de liberación. Esta tesis se aprecia claramente en los dos primeros textos que acabo de citar. Incluso aventura que, aunque la jerarquía eclesial vaya siendo *conservadora* desde los años 80, la población sigue la senda de la liberación.

7. *La Iglesia en el Perú*, en Juan MEJÍA BACA (ed.), *Historia del Perú*, Lima, 1980, IX.

8. Publicado en: *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Salamanca, CEHILA-Sígueme, Salamanca 1982, volumen VIII.

9. IBC, Lima 1987.

10. En la revista «Páginas» 96 (1989) 22.

Catalina Romero es socióloga, pero incursionó en la historia. Lo hizo en la *Historia General* de CEHILA, y de hecho sus trabajos son leídos en seminarios diocesanos e institutos teológicos como libros de Historia. Lo pude comprobar en los años en que expliqué Historia de Iglesia en el Instituto Superior de Estudios Teológicos de Lima. Considerados como análisis histórico, sus textos tienen algunos defectos y han causado (por desgracia) no pocas confusiones historiográficas. Para empezar, arguye que la Iglesia a inicios de los años 60 empezó a cambiar «acercándose a los sectores progresistas de la sociedad, y esto suponía para ella un distanciamiento de la oligarquía, terrateniente y agro-exportadora, con la que había compartido en años anteriores sus posiciones de poder, legitimando su dominio»¹¹. Ella parte de la Carta Pastoral del Episcopado, de 1958, sobre la cuestión social. Lo que le interesa es que «se inicia en esos años [...] el acercamiento al pobre indígena, campesino, proletario y poblador de barriadas»¹². Esto no es del todo exacto, a mi entender, pues los modernos estudios sobre la Iglesia del XIX e inicios del XX comprueban que la cuestión social siempre estuvo presente como diálogo central de la Iglesia. Así, en la toma de posición de corte indigenista de los obispos Olivas Escudero o Farfán de los Godos en los años 20; o en Pedro Drinot y su preocupación por el laicado; o en Mons. Holguín y su interés por los obreros en Arequipa. Sólo por mencionar a algunos. Y eso sin citar a los intelectuales, como Luna Pizarro, Rodríguez de Mendoza, Tordoya, Charún, Bartolomé Herrera, o Mons. Manuel Tovar, en el siglo pasado¹³. Ciertamente incomparables con los intelectuales de hoy, pero en su tiempo fueron innovadores. ¿Por qué argumentar una especie de gran noche, como propia de la Iglesia antes de 1958, en el tema social? En su segundo texto, Romero llega a decir que la Iglesia anterior a los años 60 era conservadora. Así de simple. Evidentemente lo que le interesa es «que esta historia recoge fundamentalmente el desarrollo de la opción por los pobres [...] ya que otros aspectos [son] menos centrales...»¹⁴. El problema está en la *ideologización de la historia*. Sólo le interesa comprobar un supuesto avance de la Iglesia en línea liberacionista. Y obviamente eso sólo ocurre de 1958 hacia adelante, según ella. No desea contemplar el desarrollo de la preocupación de la Iglesia por la cuestión social a través del siglo XX en sus múltiples facetas. Sólo una opción ideológica. Lo grave es que no solamente invalida lo anterior a 1958, creando involuntariamente una *noche negra* (que ha contribuido a una especie de falta de interés por los estudios sobre la primera mitad del XX, felizmente hoy superado), sino que entre 1958 e inicios de 1984, donde se detiene en sus estudios, sólo pretende seguir el desarrollo de la *opción por los pobres*, de corte liberacionista. No presta atención a los aportes de otras opciones pastorales de Iglesia, igualmente interesantes, a los cuales simplemente tacha de *conservadores*. Tal vez, si sus trabajos fueran sólo una historia de su particular opción doctrinal (la liberacionista), nada habría que objetarle. Sólo que sus trabajos se alzan como *la* historia de este período («Lo importante de este proceso es que ha sido asumido por el conjunto de la Iglesia»)¹⁵. Así, pues,

11. *Cambios en la Iglesia peruana, o.c.*, p. 420.

12. *Ibid.*, p. 425.

13. Imelda VEGA CENTENO, *Mons. Farfán de los Godos. Obispo de Indios*, IPA, Sicuani 1993; Pilar GARCÍA JORDÁN, *Iglesia y Poder en el Perú Contemporáneo*, CBC, Cusco 1991; Jeffrey KLAIBER, *La Iglesia en el Perú*, PUCP, Lima 1988.

14. *Cambios en la Iglesia peruana, o.c.*, p. 418.

15. *Ibid.*, p. 445.

ideologización y distorsión. La pregunta es: ¿metodológicamente es esto correcto? Por supuesto que no. Pero muchos estudiantes de eclesiología no lo saben. Se introduce una historia que no es correcta.

Aunque mucho más atenuado, también comprobamos el mismo sesgo historiográfico en el historiador y gran amigo nuestro, Jeffrey Klaiber. De sus múltiples trabajos nos interesa *La Iglesia en el Perú*¹⁶. Libro de historia que va de 1820 a 1985, aproximadamente, que es el intento más serio habido en el Perú por sistematizar la información histórica sobre la Iglesia en el Perú. Y sin embargo, no escapa a las improntas de su autor, que se mueve siempre al filo de ser un hombre políticamente comprometido o un académico puro. Lo vemos tanto en la distribución temática de los capítulos, como en el enfoque global propuesto. El libro está dividido en diez capítulos, con un esquema claro, que incluso da título a algunos de esos capítulos: *La Iglesia militante (1885-1930)*, *El laicado militante (1930-1955)*, *La Iglesia ante los retos de la modernización y la cuestión social (1955-1968)*, y *La Iglesia social-pastoral (1975 ss.)*. Un esquema que nos recuerda el planteado por CEHILA, donde lo anterior a 1955 es tildado como lo «militante» (antiliberal, antimoderno, una Iglesia con sesgos ultramontanos, entiéndase), y el corte de 1955 (que a diferencia de Catalina Romero, que lo lleva a 1958, Klaiber lo ubica en este año por ser el del nombramiento de Landázuri Ricketts como arzobispo de Lima, y por ser el año de la fundación de la Democracia Cristiana), nuevamente signándonos como el inicio de una época *nueva*, pues «en este breve tiempo una Iglesia tradicional y relativamente cerrada se transformó en una institución moderna y abierta y, al mismo tiempo, decididamente comprometida con la causa de la justicia social en favor de las grandes mayorías marginadas del país»¹⁷. Así, pues, Klaiber contribuye a crear (de forma inintencionada, a nuestro modo de ver), esa especie de halo negro sobre lo anterior a 1955. Al tratar de realzar una determinada etapa histórica, a la larga, ensombrece otra.

Pero Klaiber es sobre todo un historiador y además un gran intelectual. Por ello, mantiene un debate personal muy fuerte entre su opción *política* y la sensatez académica. De allí que se dé cuenta, por ejemplo, de que su esquema histórico es demasiado rígido, y añada capítulos muy «históricos», como el primero dedicado a la Iglesia de inicios del XIX, o los capítulos sobre las congregaciones religiosas, o sobre la Iglesia y el campo, o sobre la Iglesia y el régimen de Velasco. Esto confiere mayor solidez a su libro, aunque se adviertan diferencias entre uno y otro bloque. Saltan los capítulos «ejes». Otra cuestión digna de destacar es que sus capítulos sobre la Iglesia anterior a 1955, nos dan muchas luces sobre aspectos históricos claves, que hoy los nuevos historiadores están retomando.

Podemos considerar a Klaiber como un caso intermedio, entre el intelectual excesivamente comprometido y el historiador riguroso, que cuida de no *inventar* historias. Sin embargo, el fruto que nos ofrece constituye una mirada quizá demasiado unilateral sobre los acontecimientos de los últimos cuarenta años. Margina aspectos esenciales para com-

16. PUCP, Lima 1988. Sus trabajos publicados en el tomo VIII de la *Historia General* de CEHILA, repiten los argumentos centrales del libro.

17. *Ibid.*, p. 337.

prender a la *Iglesia en su integridad*, y privilegia los aspectos de determinada opción eclesiológica, como la liberacionista, importante en su tiempo. Precisamente por descuidar esos otros aspectos de épocas pasadas (y también las correspondientes opciones pastorales), ahora, en los noventa, ante un rostro distinto de la Iglesia, tenemos serias dificultades para comprender las situaciones presentes. Toda la responsabilidad recae sobre ese *vacío buscado expreso al construir la historia de los últimos cuarenta años*, donde se hallan precisamente los gérmenes de nuestro tiempo.

Después de Klaiber, apenas ha habido otros investigadores interesados en analizar la historia de la Iglesia en la segunda parte del siglo XX. Solamente un grupo de trabajos muy defectuosos: una tesis de un norteamericano, un testimonio de parte, y otra tesis, en el fondo también testimonio de parte. Nos referimos al trabajo de T.J. Maloney, *The Catholic Church and the Peruvian Revolution: resource exchange in an authoritarian setting*¹⁸, al libro de Luis Pásara, *Radicalización y conflicto en la Iglesia Peruana*¹⁹, y a la tesis de J.C. Cortázar, *La voz de la Iglesia. Presencia eclesial en la coyuntura social peruana (1969-1986)*²⁰.

El primero está centrado en un rastreo de las relaciones de la Iglesia con el régimen de Velasco Alvarado (1969-1975), gobierno reformista de centro izquierda, que, según el autor, recibió signos evidentes de colaboración por parte de elementos liberacionistas de la Iglesia peruana. Estudio socio-histórico valioso, pero con una visión muy norteamericana del problema social en el Perú, excesivamente simplista, y con la tesis de la *suprema confabulación izquierdista* como telón de fondo.

El libro de Pásara, hombre de centro izquierda en los años setenta, que vivió los acontecimientos de la radicalización de su generación, particularmente de los cristianos laicos comprometidos hacia la línea liberacionista, nos trasmite una imagen también muy cercana a la de Maloney, es decir, la tesis de la colaboración de cristianos de izquierda con Velasco. Es un testimonio de parte, un descargo de conciencia, y así hay que tomarlo.

Finalmente, Cortázar, miembro de la UNEC en su juventud (Unión de Estudiantes Católicos), nos trasmite también una percepción muy personal de lo que considera la presencia eclesial en espacios públicos de la Iglesia. En el fondo, es un ensayo estadístico para visualizar cuántas pastorales, notas de prensa y comunicados de la jerarquía, cuerpo sacerdotal, organizaciones intermedias, se emitieron en ese lapso de tiempo. Obviamente, en las coyunturas políticas de interés nacional hubo mayores pronunciamientos. Ello le sirve para sostener que en esos años hubo un mayor acercamiento de la Iglesia a los problemas sociales, precisamente por estar más *comprometida*.

* * *

18. University of Austin at Texas, Austin 1978.

19. Librería El Virrey, Lima 1986.

20. Tesis de Licenciatura, PUCP-Facultad de CC.SS, Lima 1989, *pro manuscripto*.

La historiografía sobre la Iglesia contemporánea en el Perú

Testimonios de parte, en definitiva. Y con ellos se acaba todo con lo que podemos contar para enterarnos cuál fue la historia de la Iglesia peruana en el siglo XX. Estamos en presencia de un proceso de ideologización, cuya táctica consiste en presionar de tal manera al método histórico, que le obliga casi a desaparecer, para ser reemplazado por el discurso político *tout court*. Los hechos lamentablemente saltan a la vista.

Fernando Armas Asín
Escuela Andina de Postgrado
CERA «Bartolomé de las Casas»
Apartado 477
Cuzco-Perú
farmas@cbccus.org.pe