

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**UN ESTUDIO COMPARATIVO DE LA PARTICIPACIÓN
SOCIOPOLÍTICA DE LOS GRUPOS SACERDOTALES BAJO LOS
REGÍMENES MILITARES EN EL PERÚ Y COREA: LOS CASOS
DE LA ONIS Y LA ASpJ**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A:

YOUNG HYUN JO

DRA. MA. ALICIA PUENTE LUTTEROTH

DR. MIGUEL CONCHA MALO

DR. RODRIGO PÁEZ MONTALBÁN

MÉXICO, D.F.

AGOSTO DE 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

AGRADECIMIENTO

Agradezco a Dirección General de Estudios de Posgrado (DGEP) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por haberme otorgado la beca para la realización de esta investigación.

Asimismo, agradezco a cada uno de los catedráticos, de la UNAM, que me ayudaron durante este estudio. Particularmente, a mis asesores de tesis, doctora María Alicia Puente Lutteroth, doctor Miguel Concha Malo, doctor Rodrigo Páez Montalbán. La formación que recibí a través de las clases de los doctores Mario Magallón Anaya, Miguel Ángel Sobrino Ordóñez fue de gran ayuda. También, las palabras del doctor Enrique Dussel al inicio de esta investigación fueron importantes para orientar este trabajo.

En especial, deseo agradecer a los padres de la ONIS y de la ASpJ que me concedieron valiosas entrevistas: Jorge Álvarez Calderon, Francisco Chambelain, Luis Fernando Crespo, Ricardo Antoncich, Pedro de Guttenere, Felipe Zegarra, Alejandro Cussiánovich, An Sung Kil, Mun Jung Hyun y Ham Sae Ung. Las observaciones y sugerencias del padre Gustavo Gutiérrez me ayudaron a entender, mejor, el compromiso social de la ONIS. De la misma manera, quiero agradecer a mi amigo Sang-II Lee por su apoyo mental y material.

Por último, en forma especial, a mi familia, a mi esposa Eun Jin y a mi hermano Woo Hyun, de quienes siempre he recibido amor y apoyo.

SIGLAS

ACA	Asociación Cooperativa Agrícola
ACC	Asociación Campesina Católica
AP	Acción Popular
APRA	Alianza Popular Revolucionaria Americana
ASpJ	Asociación Sacerdotal para la Justicia
CAEM	Centro de Altos Estudios Militares
CAP	Cooperativa Agraria de Producción
CCP	Confederación de Campesinos del Perú
CEAS	Comisión Episcopal de Acción Social
CEP	Centro de Estudios y Publicaciones
CGTP	Confederación General de Trabajadores del Perú
CNA	Confederación Nacional Agraria
CNT	Confederación Nacional del Trabajo
CTP	Conferencia de Trabajadores del Perú
CTRP	Confederación de Trabajadores de la Revolución Peruana
FCSO	Federación Coreana de Sindicatos de Obreros
FMI	Fondo Monetario Internacional
FOCEP	Frente Obrero Campesino Estudiantil y Popular
GRFA	Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas
IPC	International Petroleum Company
JEC	Juventud Estudiantil Católica
JOC	Juventud Obrera Católica
MSP	Movimiento Social Progresista
MTC	Movimiento de los Trabajadores Católicos
ONIS	Oficina Nacional de Información Social
PCP	Partido Comunista Peruano
PDC	Partido Demócrata Cristiano
PPC	Partido Popular Cristiano
SAIS	Sociedades Agrícolas de Interés Social
SIE	Servicio de Inteligencia del Ejército
Sinamos	Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social
SNA	Sociedad Nacional Agraria
SNI	Sociedad Nacional Industrial

SUTEP

Sindicato Único de Trabajadores de la Educación Peruana

UNEC

Unión Nacional de Estudiantes Católicos

UNO

Unión Nacional Odrista

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

SIGLAS

INTRODUCCIÓN

1

Capítulo 1. Marco teórico

11

1.1. Sacerdotes proféticos

11

1.1.1. Sacerdotes en la tradición bíblica y eclesiástica

11

1.1.2. Profetas en la tradición bíblica y eclesiástica

14

1.1.3. Sacerdotes en la sociología de la religión

18

1.1.4. Profetas en la sociología de la religión

21

1.1.5. Sacerdotes proféticos

24

1.2. Intelectual orgánico

28

**Capítulo 2. Surgimiento y organización de los grupos sacerdotales
en Perú y Corea**

39

2.1. Contexto sociopolítico y eclesiástico antes del surgimiento de la ONIS
en Perú

39

2.1.1. Iglesia católica peruana antes del golpe de Estado de 1968

39

2.1.2. El cambio social antes del golpe de Estado de 1968

46

2.1.3. Surgimiento de la ONIS

57

2.1.4. Organización de la ONIS

62

2.2. Contexto sociopolítico y eclesiástico antes del surgimiento de la ASpJ
en Corea

67

2.2.1. Iglesia católica coreana antes del régimen Yushin

67

2.2.2. El cambio social antes del establecimiento del régimen Yushin

76

2.2.3. Surgimiento de la ASpJ

86

2.2.4. Organización de la ASpJ

92

Conclusión

96

Capítulo 3. Actividades de la ONIS a favor de los derechos humanos	100
3.1. Gobiernos militares en Perú	101
3.1.1. Gobierno militar de Velasco Alvarado	101
3.1.1.1. Situación sociopolítica	101
3.1.1.2. Situación económica	108
3.1.2. Gobierno militar de Morales Bermúdez	112
3.1.2.1. Situación sociopolítica	112
3.1.2.2. Situación económica	121
3.2. La ONIS a favor de los derechos humanos	125
3.2.1. La ONIS en el campo laboral	130
3.2.2. La ONIS en el campo rural	141
3.2.3. La ONIS en el campo estudiantil y educacional	149
3.2.4. La ONIS en el campo de los pobres urbanos	155
3.3. La ONIS a favor de la liberación	161
Capítulo 4. Actividades de la ASpJ a favor de los derechos humanos	167
4.1. Gobierno militar en Corea	167
4.1.1. Gobiernos militares de Park Jung Hee	167
4.1.1.1. Situación sociopolítica	167
4.1.1.2. Situación económica	174
4.1.2. Gobierno militar de Chun Doo Han	179
4.1.2.1. Situación sociopolítica	179
4.1.2.2. Situación económica	187
4.2. La ASpJ a favor de los derechos humanos	191
4.2.1. La ASpJ en el campo laboral	195
4.2.2. La ASpJ en el campo rural	199
4.2.3. La ASpJ en el campo estudiantil y educacional	205
4.2.4. La ASpJ en el campo de los pobres urbanos	211
4.3. La ASpJ a favor de la democratización	215
Conclusión	223
Capítulo 5. Base teológica e ideológica de la ONIS y la ASpJ en el terreno ideológico	237
5.1. Base teológica e ideológica de la ONIS	240

5.1.1. La enseñanza social de la Iglesia	240
5.1.2. Teología de la liberación	244
5.1.3. La ONIS en el terreno ideológico en Perú	251
5.1.3.1. Ideología imperante	253
5.1.3.2. Ideología de oposición	268
5.1.4. Conflictos ideológicos en la Iglesia peruana y el camino de disolución de la ONIS	272
5.2. Base teológica e ideológica de la AspJ	277
5.2.1. La enseñanza social de la Iglesia	277
5.2.2. Teología Minjung y teología de la liberación	282
5.2.3. La ASpJ en el terreno ideológico en Corea	290
5.2.3.1. Ideología imperante	291
5.2.3.2. Ideología de oposición	298
5.2.4. Conflictos ideológicos en la Iglesia coreana y la búsqueda de camino alternativo de la ASpJ	302
Conclusión	309
CONCLUSIONES GENERALES	315
BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES	327
Archivos	327
Documentos	327
Entrevistas	329
Hemerografía en español y en inglés	330
Libros en español y en inglés	334
Hemerografía en coreano	352
Libros en coreano	354

INTRODUCCIÓN

La Iglesia católica es una de las instituciones más antiguas y, a la vez, una de las más extendidas en el mundo. La influencia social derivada de la “catolicidad” va más allá del ámbito de la religión y de la Iglesia. Diversos factores históricos han hecho de la Iglesia en América Latina, una institución que ha jugado un papel determinante dentro de las estructuras de poder. Tradicionalmente, la Iglesia ha tenido autoridad moral para expresar su opinión sobre la legitimidad de los poderes civiles y de los gobiernos. También, dentro de ella, los sacerdotes han cumplido una función fundamental, no sólo en las actividades de índole espiritual, sino también de carácter secular.

Durante la época de la Colonia, el clero católico compartía con el virrey su poder económico y político. Los clérigos actuaron en la construcción de la base social, educativa y aun política. Asimismo, en América Latina, en los procesos de Independencia, los sacerdotes participaron activamente en la vida política. Los sacerdotes Miguel Hidalgo y José María Morelos fueron los más notables en la historia mexicana. Por otro lado, en algunos países, unos sacerdotes participaron, además, como miembros de los parlamentos recién establecidos; ellos discutían con los líderes políticos sobre la suerte y el futuro de sus naciones. Debido a que los clérigos han tenido liderazgos en el campo social y religioso, asesoraban y dirigían a los grupos laicales. Socialmente, los sacerdotes son un nexo entre la sociedad y la Iglesia institucional, y representan su “poder moral” ante sus seguidores. Durante el siglo XIX, con el crecimiento del socialismo, del positivismo, y del anticlericalismo, se debilitó el poder clerical, aun así no dejaron de ejercer su influencia. En consecuencia, durante el siglo pasado y de modo latente, la Iglesia y su clero fueron una fuerza hegemónica.

En este contexto, el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia General de Episcopados Latinoamericanos en Medellín (1968) marcaron un hito respecto a la identidad sacerdotal. Tras el Concilio Vaticano II aparecieron los sacerdotes progresistas, incluso los sacerdotes revolucionarios y guerrilleros, por ejemplo, en Colombia (Camilo Torres) y en Bolivia (Néstor Paz Zamora). La participación de los católicos en los movimientos revolucionarios, incluso sacerdotes, impactó al mundo católico. Además, la muerte del sacerdote Camilo Torres fue motivo de reflexión sobre la identidad sacerdotal en América Latina.

Ordinariamente, en esta parte de sudamérica, la mayoría de los sacerdotes permanecía pasivamente en el ámbito sociopolítico y atendía la necesidad religiosa enfocada en el carácter ritual y cultural. Pero después de la celebración del Concilio Vaticano II, una minoría de los sacerdotes preocupados por la realidad sociopolítica y económica empezó a participar en el proceso de transformación de sus países, y formó organizaciones con carácter sacerdotal (esto mismo pasó en Asia). Algunas de estas organizaciones son el Movimiento Sacerdotal para el Tercer Mundo (Argentina), Los 80, que posteriormente se llamaron Cristianos por el Socialismo (Chile), Golconda (Colombia), el Movimiento Sacerdotal ONIS (Perú), y la Asociación Sacerdotal para la Justicia (Corea del Sur).

Dichos grupos nacieron en el contexto de una Iglesia que se renovaba, y de países que buscaban afanosamente un cambio. Los grupos sacerdotales católicos surgieron desde la percepción de una realidad de injusticia y de problemas sociales, es decir, en el proceso de búsqueda de igualdad de las contradicciones socioeconómicas y políticas establecidas. Los miembros de estas organizaciones no sólo denunciaban las injusticias sociales, sino también exigían una transformación estructural del país.

Predicaban y, además, concientizaban, organizaban y luchaban para obtener estos propósitos: construir una nueva sociedad y crear un *hombre nuevo*. Algunos de estos grupos fracasaron por sus discrepancias internas y por la represión por parte de la jerarquía eclesiástica; sin embargo, otros alcanzaron una reputación relativamente buena dentro y fuera de la Iglesia, como el Movimiento Sacerdotal ONIS (Oficina Nacional de Información Social) y la Asociación Sacerdotal para la Justicia (ASpJ). En la década de los setenta y ochenta del siglo XX, el sector sacerdotal de la Iglesia católica fue uno de los más dinámicos e inquietos ante el problema social, y por tanto, participaron activamente en el proceso de transformación social e incluso en los movimientos revolucionarios.¹ Esto se notó también en Centroamérica, sobre todo en Nicaragua durante las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado.

Hoy día, es necesario reevaluar y repensar nuevamente el papel de los sacerdotes. Estoy, entonces, refiriéndome al crecimiento de acción de los sacerdotes de su participación en lo sociopolítico como parte de su trabajo pastoral. Ello me estimula a realizar un estudio específico sobre la intervención de los sacerdotes en dicho campo.

Mi investigación pretende comparar dos grupos sacerdotales, el Movimiento Sacerdotal ONIS y la Asociación Sacerdotal para la Justicia, que participaron en el proceso de transformación sociopolítica durante los gobiernos militares en dos países, respectivamente: Perú y Corea del Sur. Dichos grupos, pues, son el objeto de mi estudio.

¹ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 150. También el politólogo estadounidense Samuel Huntington enfatizó la influencia de la Iglesia católica en el proceso de transición democrática o de la caída de los regímenes autoritarios que sucedieron en más de 30 países en el sur y este de Europa, América Latina y Asia, en el periodo de 1974 a 1990. En estos continentes, los sacerdotes (incluso algunos obispos) fueron los principales protagonistas en el proceso sociopolítico. Por tanto, Huntington denominó este fenómeno de la democratización como la “tercera ola”, pero esta ola fue la “ola católica”, ya que tres cuartas partes de los 30 países que Huntington analizó, correspondía a los países católicos. Cf. Samuel P. Huntington, *La tercera ola: La democratización a finales del siglo XX*, Buenos Aires, Paidós, 1994, pp. 50-106.

Como he adelantado, habían varios grupos o movimientos de sacerdotes en el tercer mundo. Pero, sólo seleccioné dos de ellos como objeto de mi investigación. El motivo de esta selección fue fundamentalmente personal. Soy católico y estudié la teología en una universidad católica en Corea. Personalmente, conocí muchos sacerdotes que participaron en movimientos de derechos humanos y de reivindicación democrática. Sus ideas y actividades me impresionaron. Ellos fueron protagonistas en el campo sociopolítico en el tiempo que gobernaba la dictadura militar. Como las generaciones anteriores, también mis compañeros de teología llegaron a ser sacerdotes y siguieron la misma línea progresista. Personalmente fui testigo de este proceso de desarrollo y de las actividades de la ASpJ. Desde aquel tiempo, tenía curiosidad de investigar a este grupo que por cierto era muy influyente fuera del ámbito eclesial. Más tarde, al llegar a México conocí la existencia de otros grupos sacerdotales latinoamericanos, es así como explotó otra vez mi curiosidad de conocer a estos grupos sacerdotales.

Estaba el “Movimiento Sacerdotal para el Tercer Mundo” que influyó mucho en la política argentina, sin embargo, a mi juicio, este movimiento no logró su objetivo por divisiones internas y por su agudo enfrentamiento con la jerarquía eclesial. Estaba el grupo sacerdotal chileno “Los 80” que tuvo una enorme repercusión en todos los medios de comunicación; provocó polémicas en el ámbito socio-eclesiástico. Este grupo posteriormente incluyó a los laicos y en consecuencia se denominó “Cristianos por el Socialismo”. Es así como perdió su carácter sacerdotal católico.

Entre éstos y otros más estaba el grupo sacerdotal ONIS, que fue el que me llamó más la atención, no sólo porque este grupo tuvo una notable influencia ideológica en la sociedad peruana tanto en la Iglesia católica como en el proceso de transformación del país, sino además por sus actividades y el contexto en que se

desarrolló. Me atrajo el hecho de que la teología de la liberación creció en este movimiento, a través de una colaboración orgánica entre el teólogo Gustavo Gutiérrez y otros líderes sacerdotes de este movimiento. La participación de la ONIS en el Perú, como la ASpJ en Corea, el proceso de transformación sociopolítica fue más clara y notable que otros grupos sacerdotales. Además, en mi opinión, la ONIS fue un movimiento muy interesante, como la ASpJ, porque no causó graves conflictos con la jerarquía eclesial y sí tuvo cierto éxito como movimiento social. También, me atrajo el hecho de que los sacerdotes de estas dos organizaciones actuaron con inspiraciones básicamente religiosas, e identificaron sus acciones con un proyecto de cambio y transformación en favor de los sectores más vulnerables.

En este trabajo de comparación de los dos grupos sacerdotales, también asumo los desafíos; es decir, cada país en donde actuaron de los dos grupos sacerdotales tenían condiciones específicas. El Perú se ubica geográficamente en el ámbito latinoamericano. Su sociedad estaba dividida a través de su extenso territorio y de su ambiente natural; asimismo, la diversidad de etnias impedía su unificación. Desde hace 500 años, el Perú ha recibido la fuerte influencia de la cultura cristiana occidental. Por consiguiente, los sacerdotes, como un sector representante de la Iglesia católica, cumplieron una función esencial en el espacio sociopolítico y cultural. Esto fue arraigado en la cultura y en la tradición peruana. Además, a través del concordato entre la Iglesia y el Estado, la institución eclesiástica fue reconocida por su influencia.

Mientras tanto, Corea del Sur se ubica en el continente asiático y pertenece a la cultura oriental, en la cual la religión católica no era dominante en comparación con el budismo y confucianismo. A diferencia del Perú, la sociedad coreana estaba unida por la misma lengua y la misma raza; en un territorio más pequeño que el de Perú. Para la

sociedad coreana la presencia de los sacerdotes no era reconocida. Por tanto, desde el punto de vista político, los sacerdotes no eran una fuerza importante, no así la institución católica como órgano religioso, sí tenía influencia política, aunque sólo a través de unos cuantos obispos. Por consiguiente, había cierta dificultad en la comparación de los dos grupos sacerdotales por la diferencia del contexto geocultural.

Sin embargo, entre la ONIS y la ASpJ había una similitud: su participación en el proceso sociopolítico, bajo la organización de una identidad sacerdotal católica. Los sacerdotes de ambos movimientos tenían la misma fe y eran formados por medio del programa educativo similar bajo el control de la doctrina y la ley canónica de la Iglesia católica. Además, en el ámbito sociopolítico estas organizaciones sacerdotales actuaron bajo los gobiernos militares autoritarios. Afortunadamente, este punto común me ha facilitado la comparación de dos grupos sacerdotales. Por todo esto, tengo el firme convencimiento de la posibilidad de comparaciones de estos dos grupos sacerdotales.

En esta labor comparativa mi primera tarea ha sido la recuperación de las historias de dichas entidades. No hay investigaciones concretas que describían históricamente los contextos de su surgimiento, las organizaciones, las ideologías y las actividades de ambas entidades. En el caso de la ONIS, sólo existe una investigación realizada por Michael Gregory Macaulay; sin embargo, este trabajo abarcó hasta 1972, dejando gran parte de la historia de esta organización (1973–1980). Por lógica, antes de comparar es necesario reconstruir la historia de dichas organizaciones. En este aspecto, no se puede evitar la narración y descripción de dos historias. Si se realiza la comparación de estos dos grupos sin la recuperación de sus historias, ésta quedaría limitada. Además, no habría la posibilidad de un análisis diferente. Quiero, pues, dejar abierta esta posibilidad.

De esta forma he desarrollado mi investigación en la reconstrucción de las historias de estos dos grupos. En el proceso de intento de recuperación de la historia se manifiesta sólo la coincidencia y la diferencia de ambos grupos sacerdotales. A fin de facilitar la comparación señalo los mismos temas dentro del mismo capítulo, y al final de cada capítulo coloco una breve conclusión para aclarar el punto de comparación.

La comparación de los dos grupos sacerdotales nos ayudará a entender la función de los sacerdotes en dichos procesos cambiantes. Según mi opinión, vale la pena estudiar estas organizaciones sacerdotales, enfocándose en sus prácticas sociopolíticas y en sus discursos, a fin de entender su rol al interior de la sociedad peruana y coreana.

La vida del Movimiento Sacerdotal peruano inició en 1968, y luego cuando las Fuerzas Armadas peruanas entregaron el poder a la autoridad civil, este grupo decidió disolverse, en 1980. En el caso coreano, la Asociación Sacerdotal para la Justicia surgió en 1974, su presencia sigue hasta hoy. Sin embargo, sólo abordaré su presencia hasta 1987, año en el que se dio la elección presidencial directa y democrática; este año significará, para Corea, la recuperación del sistema democrático formal y la desaparición del gobierno militar de carácter dictatorial.

Mi investigación inicia con el propósito de conocer qué papel cumplieron el Movimiento Sacerdotal ONIS y la ASpJ en la participación sociopolítica bajo los gobiernos militares. Naturalmente, surgieron otras interrogantes relacionadas con este análisis, como en qué consistía su ideología, cómo fue su relación con las fuerzas sociopolíticas en el “terreno ideológico”, y cuáles eran sus actividades principales; también cuáles eran las coincidencias y diferencias entre estos dos grupos. Por tanto, el eje de mi investigación es la comparación de ambos grupos en sus formas organizativas,

sus actividades, e inclusive ideologías. En cuanto a las actividades, hago un análisis enfocado en las praxis de las dos organizaciones sacerdotales a favor de los derechos humanos. Éste es el parámetro de la comparación de las actividades de ambas organizaciones. Considero que la defensa de los derechos humanos es el meollo de las actividades de los sacerdotes de ambos grupos. Las otras actividades de estos movimientos dependieron de dicha actividad principal. Mi análisis girará alrededor de este parámetro de comparación.

Asimismo, respecto a la ideología considero la teología como la ideología fundamental tanto de la ONIS como de la ASpJ. Los miembros de estas organizaciones son sacerdotes y líderes religiosos en la sociedad. Para ellos, la convicción en la fe y su religión fueron la base de la reflexión sobre la realidad. Las creencias religiosas explican el orden social y justifican el dominio; al mismo tiempo, su teología sirve de marco ideológico para sus reclamos y su levantamiento en contra de explotación y de la opresión. Éstos son los parámetros concretos y las herramientas para comparar las ideologías tanto de la ONIS como de la ASpJ. Mi investigación no se centra en comparar Corea y Perú, tampoco las historias de sus Iglesias, ni de sus gobiernos militares. Mi alusión a todo esto es para contextualizar y entender más ampliamente la ideología y las actividades de ambos grupos. Dichos parámetros me guían y ayudan a delinear la presente investigación.

Los cuatro objetivos de mi trabajo son: 1) explicar el contexto sociohistórico y eclesiástico en el que surgieron los grupos sacerdotales en ambos países; 2) describir las organizaciones, actividades e ideologías de cada uno de ellos; 3) entender qué papel sociopolítico y eclesiástico cumplieron; 4) encontrar las características de estos grupos sacerdotales, basándome en sus coincidencias y diferencias.

Mi hipótesis inicial es que los miembros de estas dos organizaciones sacerdotales constituyen lo que denomino “sacerdotes proféticos”, ya que influyeron en la creación de una nueva “empresa” religiosa dentro del campo religioso como sociopolítico para construir la justicia social y defender los derechos humanos como garantía de la dignidad humana y, al mismo tiempo, cumplieron el papel de “intelectuales orgánicos” en el ámbito sociopolítico, también aportaron la creación y difusión de una teología que lleva a la movilización y la resistencia popular. Asimismo, mi hipótesis complementaria es que tanto el grupo sacerdotal ONIS como la ASpJ fueron movimientos de concientización, de evangelización y de defensa de los derechos humanos en sus respectivos países.

La ONIS subraya más la liberación social del pueblo peruano pobre y oprimido, y ello implica también, la sociopolítica y la religiosa. Además se presenta como un movimiento de liberación del hombre. Este grupo sacerdotal peruano posee un carácter revolucionario que intenta corregir el sistema de injusticia. La ASpJ, por su parte, enfatiza más el aspecto político, es decir, la democratización del país. A diferencia de la situación peruana, los coreanos vivían bajo un fuerte sistema dictatorial y represivo, por tanto su anhelo colectivo se expresó a través del movimiento de reivindicación de los derechos políticos.

Para este estudio, me apoyaré básicamente en la metodología comparativa junto con el estudio de cada caso. Utilizaré el manejo de fuentes primarias, como las declaraciones, los comunicados y documentos elaborados por dichos grupos. Esto me proporcionará una explicación de los movimientos de los grupos sacerdotales, al mismo tiempo, me permitirá acercarme a su pensamiento y su participación sociopolítica. De igual modo, aprovecharé documentos eclesiásticos y las bibliografías relacionadas con

dichos grupos sacerdotales; y las entrevistas realizadas en 2002 y en 2005 con los líderes de ambos grupos.

Capítulo 1. Marco teórico

1.1. Sacerdotes proféticos

1.1.1. Sacerdotes en la tradición bíblica y eclesial

Según el Antiguo Testamento, surgieron sacerdotes en Israel cuando los hebreos necesitaban celebrar algunos cultos y sacrificios. Históricamente, la primera comunidad cultural fue la familia, y con el tiempo, su gama se amplió convirtiéndose en clan, tribu, nación, incluso imperio. De modo natural, los jefes de estas organizaciones fueron los sacrificadores, orantes oficiales y mediadores entre la divinidad y su respectivo grupo étnico-político. Principalmente, el jefe de familia, el caudillo y el rey cumplieron este rol importante para sus miembros. Por tanto, el padre, el patriarca, el rey fueron sacerdotes. Según la versión bíblica, Abraham y los patriarcas levantaron altares y celebraron los cultos a Dios (Gen 12, 7 s.; 13, 18; 22; 31, 54; 46, 1). Yahvé encargó a Aarón y a sus descendientes las funciones sacerdotales más altas del culto (Ex 29, 9). Luego, la tribu entera de Leví fue separada del resto de las tribus de Israel para que se dedicara al culto (Num. 1, 49-53).

Según la afirmación de Felicísimo Martínez Díez, el sacerdocio levítico posee en sus orígenes dos funciones bien marcadas: “una función oracular o el servicio de la Palabra, para revelar y comunicar la voluntad de Dios al pueblo, y la función cultural, la intercesión ante Dios y el ofrecimiento de sacrificio por el pueblo.”² Pero, en vez de

² Felicísimo Martínez Díez, *Creer en Jesucristo Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, Navarra (España), Verbo Divino, 2005, p. 236.

Aarón, el Antiguo Testamento menciona al rey de Salem, Melquisedec, como prototipo del sacerdocio eterno y lo coloca como “Sumo Sacerdote” (Heb 5, 10).

No obstante, con el transcurso del tiempo se dio el paso del sacerdocio familiar al institucionalizado: o sea, cada vez más por la institucionalización de la religión, el sacerdocio se destinó a pocos. En las sociedades primitivas, los primogénitos de cada familia sacerdotal asumían este papel. Luego, al surgir una sociedad más compleja, casi siempre el jefe político conservaba algunas atribuciones sacerdotales: ofrecer sacrificios, nombrar sacerdotes, erigir altares, etc.³ En la tradición del judaísmo, la función cultural y sacrificial tuvo mayor relieve. Los sacerdotes eran los encargados de hacer las consultas a Yahvé, tanto sobre las cuestiones religiosas como sobre los problemas políticos que afectaban al pueblo. Ellos fueron los intérpretes natos de la ley de Dios. Además, cada vez más, el poder de los sacerdotes se concentró en un lugar sagrado; en el caso de Israel, el poder central de los sacerdotes estaba ubicado en el Templo de Jerusalén.

De acuerdo con el Nuevo Testamento, los apóstoles o los ministros encargados de regir las comunidades cristianas no emplearon la terminología sacerdotal, debido a que la palabra “sacerdote” tenía un sentido preciso en el marco de la religión judía o greco-romana.⁴ En los primeros años del cristianismo, la terminología no era clara, aunque sí sus funciones.⁵ Según Raymundo Brown, el sacerdote que celebra el sacramento eucarístico, no aparece en el Nuevo Testamento; esto surge más tarde a

³ Cf. *Gran enciclopedia RIALP*, tomo XX, Madrid, Ediciones RIALP, 1984, p. 596.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 600.

⁵ Epístola a los Filipenses 1, 1 menciona a obispos y diáconos; por otro lado, en las epístolas pastorales, se añade el vocablo “presbíteros”; este ministerio es nombrado en la primera Epístola de Pedro 2, 25 y Epístola de Santiago 5, 14. Cf. *ibid.*, p. 601.

finales del siglo I y principios del siglo II.⁶ A través de la historia de la Iglesia aparecen diversos rangos de sacerdote en el clero: papa, cardenal, obispo, presbíteros (sacerdotes regulares o diocesanos).

Según la teología católica, la función esencial del sacerdote es la mediación entre la divinidad y los pueblos fieles. Dicha función de mediador divinamente constituido ofrece a Dios un verdadero sacrificio de expiación de las culpas humanas, y a la vez procura de esta manera la pacificación a los hombres y la amistad con Dios.⁷ Básicamente, el sacerdote católico tiene las siguientes características: la celebración del Santo Sacrificio del Altar como su tarea principal; la consagración por el sacramento del Orden, el carácter indeleble y permanente de su identidad.

La Constitución dogmática (*Lumen Gentium*) del Concilio Vaticano II enfatiza tres funciones fundamentales del sacerdocio católico: la función profética (ministerio de la Palabra, evangelización, apostolado de la doctrina), la función sacramental (culto, celebración eucarística, administración de los sacramentos) y la función pastoral (ejercicio de la autoridad y del servicio a todas las almas).⁸ Según la afirmación teológica arriba expuesta del Concilio Vaticano II, el sacerdocio en la Iglesia católica se basa en el sacerdocio de Jesucristo y el sacramento del orden. El cargo ministerial de los presbíteros es encomendado por los obispos, por tanto el ejercicio de su potestad

⁶ Cf. 전달수 (Chan Dal Su), 사제-그는 누구인가? (*¿Quién es el sacerdote?*), Waegwan (Corea), 분도 (Benedictino), 1994, p. 45.

⁷ Cf. *Gran enciclopedia RIALP*, p. 601.

⁸ Cf. los documentos del Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), n. 28: “Los presbíteros, aunque no tienen la cumbre de pontificado y en el ejercicio de su potestad, dependen de los obispos, con todo están unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, según la imagen de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote (Hebr. 3, 1-10; 7, 24; 9, 11-28), para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino”. Cf. “Presbyterorum ordinis (sobre el ministerio y vida de los presbíteros)”, núms. 2-6, en Concilio Vaticano II, *Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, BAC, 2004.

depende de ellos. Y *Lumen Gentium* define a los presbíteros como los colaboradores del cuerpo episcopal y subraya la importancia de la fraternidad y la ayuda mutua de los presbíteros tanto en el aspecto espiritual como en el material, tanto en lo pastoral como en lo personal (Cf. LG, núm. 28). Para la Iglesia católica, este ministerio sacerdotal tiene un carácter de servicio (*diakonia*) al pueblo de Dios y sirve para la Iglesia misma y su tarea misionera.⁹

En la medida en que la organización religiosa se institucionaliza, el papel del sacerdote se diversifica y se profesionaliza. Asimismo, de modo genuino, el rol sacerdotal es el aspecto religioso; sin embargo, su rol se extiende hasta el ámbito moral, social, cultural, económico y político. En primer lugar, el cambio de la mentalidad de los sacerdotes influye directamente en los creyentes y luego se extiende en la sociedad. Generalmente, entre las personas se reconoce su alta moralidad y eticidad. Por eso, su palabra y actitud se aceptan en la sociedad con más facilidad que las de otros líderes sociales. La superioridad de la influencia de los sacerdotes proviene de su moralidad. Pero si se incrementa el poder sacerdotal en la sociedad, también la posibilidad de una situación conflictiva y tensa con la autoridad civil, se incrementa.

1.1.2. Profetas en la tradición bíblica y eclesial

La palabra “profeta” proviene del griego antiguo *profētēs*, que significa “el que habla públicamente”; además, en el griego extrabíblico *profētēs* permanece en el vocabulario religioso y significa el “portavoz” de dios, que proclama la voluntad divina a través de un oráculo.¹⁰ En la cultura griega, según José Luis Sicre, profeta significa “el que

⁹ Cf. 전달수 (Chan Dal Su), *op. cit.*, pp. 45-68.

¹⁰ Cf. *Gran enciclopedia RIALP*, p. 211.

comunica o proclama el mensaje de la divinidad a los hombres” o “el que habla del futuro” o “el que predice”.¹¹

En hebreo, el término *profētês* griego equivale a *nābî*. No cabe duda de que ciertos relatos bíblicos presentan al profeta como un hombre capacitado para conocer cosas ocultas y adivinar el futuro. Pero los libros de los profetas bíblicos advierten que el profeta no es un adivino, sino un hombre llamado por Dios para transmitir su palabra, para orientar a sus contemporáneos e indicarles el camino recto.¹² La característica del profeta en la tradición hebrea es tener relación directa con Dios. Por consiguiente, la Biblia enfatiza que el profeta es aquella persona que habla en nombre de Dios.

Respecto a la personalidad profética bíblica, José Luis Sicre resumió así: “el profeta es un hombre inspirado, un hombre público, un hombre amenazado, y su profecía es parte de su carisma”.¹³ Bajo la inspiración divina el profeta tiene la capacidad de ver relaciones entre hombres y cosas que los demás seres normales no ven. Él ve el mundo y su historia con “ojos de Dios”. En este sentido, es un hombre carismático que posee la capacidad de comunicación con la voluntad de Dios en un momento histórico dado. En determinados momentos, los profetas están conscientes de que revelan la voluntad de Dios, especialmente en situaciones conflictivas: injusticias sociales, corrupción religiosa, desesperanza y escepticismo; es decir, en las dimensiones

¹¹ Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Navarra, Verbo Divino, 2003, p. 77.

¹² Cf. José Luis Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje*, Madrid, Cristiandad, 1986, p. 20.

¹³ Cf. *ibid.*, pp. 20-25. La inspiración le viene de un contacto personal con Dios, que comienza en el momento de su vocación. El profeta no acude a archivos y documentos, tampoco a la experiencia humana general. El único apoyo que tiene, es la Palabra que el Señor le comunica personalmente. El profeta habla en la plaza o en lugares públicos; el profeta es un hombre perseguido por reyes, poderosos, sacerdotes; por tanto, es un hombre frecuentemente amenazado de ser encarcelado y de muerte; su profecía posee una fuerza carismática.

políticas tanto a nivel interior como exterior.¹⁴ El mensaje predicado por los profetas se sintetiza en tres aspectos fundamentales: social, político y religioso.

En cuanto a la problemática social, los profetas de Israel criticaron el asunto de la injusticia social, la exclusión, la pobreza, la explotación de los terratenientes, y la corrupción de los ricos y poderosos de la época. La justicia social tiene una importancia central en la Biblia, especialmente en la tradición profética. Para denunciar la injusticia, los profetas no acuden a los argumentos legales, simplemente recuerdan la realidad dramática de los pobres. Claman justicia tomando la voz de las víctimas. Sus denuncias no sólo se dirigen a los individuos que realizan actos injustos, sino también al sistema. Según la afirmación de Felicísimo Martínez Díez, en la tradición profética avalada por la Biblia, la medida más fiel del éxito o del fracaso de la justicia que Dios quiere son los pobres y las víctimas.¹⁵ Casi todos los profetas denunciaron la injusticia social: Amós, Isaías y Miqueas. Cuando hablan acerca de la propiedad de la tierra, Isaías denuncia, en términos modernos, la acumulación de la riqueza en pocas manos, mientras que a la mayoría sólo le queda su cuerpo y su trabajo.

En el aspecto político, los profetas criticaron la acción opresora de la autoridad israelita y la política imperialista de Asiria y de otros países poderosos. Según Seubert Augusto, su papel de defensor de los pobres y de la justicia inevitablemente implicaba la participación activa en cuestiones de política nacional.¹⁶

Respecto a lo religioso, ellos denunciaron el culto a dioses extranjeros y la falsa y manipulada idea de Dios, como producto de un culto vacío, mecánico, hipócrita, estéril, sin ninguna incidencia en la vida. Especialmente, lo que los profetas no

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 20.

¹⁵ Cf. Felicísimo Martínez Díez, *op. cit.*, pp. 817-827.

¹⁶ Cf. Seubert Augusto, *Cómo entender el mensaje de los profetas*, Bogotá, Paulinas, 1990, p. 75.

aceptaban era un culto acompañado de terribles injusticias, como si a Dios le interesase más recibir ofrendas que el bienestar de los pobres y los débiles.¹⁷ Los profetas de Israel exigieron al pueblo una fraternidad plena con su prójimo. Estas exigencias son resumidas en una frase final: “no cerrarte a tu propia carne”, la que podríamos explicar así: “no te desentiendas del prójimo, que es algo tuyo”.¹⁸ En el Antiguo Testamento, los profetas miraban con mucha compasión a los débiles de la sociedad, que estaban representados por los huérfanos, viudas y extranjeros. La defensa de los débiles también se notó en la época de Jesús. Él, antes de denominarse Mesías, fue considerado como un gran profeta; tomó partido a favor de los oprimidos, los hambrientos, los pobres sin techo y los desnudos. Así, pues, todos los profetas defendían los derechos fundamentales de las personas y proclamaban a cada uno como imagen y semejanza de Dios. Ellos se manifestaron en favor de la vida, de la justicia, de los derechos humanos y de la solidaridad con los excluidos.

Otro aspecto importante de los profetas es promulgar la liberación de los oprimidos. Respecto a esto, es iluminativo el acontecimiento del Éxodo que muestra la liberación del pueblo israelita del yugo egipcio, de manos del gran profeta Moisés; además podemos ver en el libro de Isaías y en las palabras de Jesús en la sinagoga: “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ungió; me ha enviado a evangelizar a los pobres, a pregonar a los cautivos la liberación, y a los ciegos el don de la vista; a poner en libertad a los oprimidos, a promulgar un año de gracia de parte del Señor” (Lu 4, 18-19; Is 61, 1-3). El profeta anuncia claramente la liberación de las personas que

¹⁷ Cf. José Luis Sicre, *op. cit.*, 1986, p. 101.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 120.

están en la pobreza, la desgracia, el mal y la opresión social. En este sentido, la misión de los profetas es esencialmente liberadora.

Por su parte, los grandes polos del mensaje profético giraban entre la denuncia y el anuncio. Los profetas mencionaron el castigo y la amenaza y, al mismo tiempo, la esperanza, el consuelo, la liberación y la salvación. Durante el proceso de la denuncia y del anuncio, estos hombres carismáticos proclamaban la idea por la idea misma, no para obtener alguna gratificación. Su anuncio se concentraba en la llegada del Reino de Dios o del Mesías; es decir, este anuncio implica la esperanza de la transformación del orden social injusto. La denuncia de las injusticias socioeconómicas y de un falso culto a Dios, tal vez era uno de los aspectos más importantes del mensaje profético. Sin embargo, la meta final de dichos mensajes no era la crítica destructiva sino una invitación a la conversión. En este sentido, Zacarías sintetizaba la predicación del siguiente modo: “Convertíos de vuestra mal conducta y de vuestras malas acciones” (1, 4). Los profetas se sintieron como portavoces o voceros de Yahvé y con el deber de cuestionar, regañar y corregir incluso a reyes y poderosos.

1.1.3. Sacerdotes en la sociología de la religión

El concepto común del “sacerdocio” se concentra en la ceremonia religiosa o el culto religioso. Max Weber afirmó que “no hay sacerdocio sin culto”.¹⁹ Los sacrificios y el rendir culto a dios ocupan el centro de los actos sacerdotales. Los sacerdotes presiden estos tipos de ceremonias que se conectan con un ser sobrenatural. En todas las sociedades antiguas apareció el sacerdocio natural para que sus líderes bendijeran a su pueblo y rindieran cultos oficiales a su dios o a un ser sobrenatural. Por tanto, el

¹⁹ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2004, p. 346.

sacerdote es un hombre escogido entre los hombres, que actúa como representante ante un dios, y ofrece las ceremonias religiosas y sacrificios. El carácter típico del sacerdote es el contacto con la divinidad y su separación del resto de su comunidad para ejercer una función ritual y religiosa.

Max Weber, al mencionar el sacerdocio, distingue los magos de los sacerdotes, y separa la magia del culto. Según este sociólogo, los sacerdotes son funcionarios profesionales que influyen en los “dioses” mediante la adoración, en oposición a los magos (brujos), quienes, gracias a medios mágicos, ejercen una coerción sobre los “demonios” y los conjuran.²⁰ La preparación para llegar a ser mago es algo irracional; en cambio, los sacerdotes son educados por una disciplina desarrollada en un sistema intelectual religioso-racional. A diferencia de los magos, que ejercen una profesión libre, los sacerdotes están al servicio activo de una asociación, sea de la clase que sea, es decir, que son sus órganos o funcionarios, y sus prácticas benefician a sus miembros.²¹

El surgimiento de los sacerdotes, en la historia, tiene una relación íntima con la “cotidianización del carisma”. El término “carisma” utilizado por Max Weber, significa “gracia o don no cotidiano”, o sea, algo extraordinario.²² Por tanto, una persona carismática posee una fuerza sobrenatural o sobrehumana, y muestra su cualidad extracotidiana e inalcanzable de los demás. En cuanto a la religión, estos personajes se entienden como enviados de dios y, en la esfera política, como jefes, caudillos, guías o líderes.²³ Dicho carisma aparece a través de la persona; sin embargo, es algo que no se consigue por el esfuerzo artificial. Según Max Weber, la validez del carisma se confirma

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 345.

²¹ *Loc. cit.*

²² Cf. Max Weber, *op. cit.*, p. 193.

²³ Respecto al carisma, véase Max Weber, *op. cit.*, pp. 329, 356 y 1057.

por el reconocimiento social, a través de las personas.²⁴ En la historia, los fundadores de las religiones y los héroes de guerra poseían dichos dones. Jesucristo, Buda, Mahoma, Confucio, fueron reconocidos como personajes carismáticos.

El proceso de formación de las organizaciones religiosas y la “cotidianización del carisma” están muy ligadas al surgimiento del sacerdocio: es decir, cuando desaparecen los fundadores de las religiones, sus discípulos y seguidores intentaron cotidianizar el carisma de sus líderes, por medio de la institucionalización de su carisma.²⁵ Esta institucionalización, las enseñanzas de los fundadores y las ceremonias reconocidas por sus fieles, fortalecen la consolidación del carisma a través de sus escritos sagrados, su doctrina, sus prédicas, sus enseñanzas y acciones pastorales.

Debido a la necesidad de garantizar la continuidad y la permanencia de sus organizaciones, surgen, naturalmente, los líderes en dichas entidades. Generalmente los líderes religiosos o el clero componen un estrato sacerdotal o una clase sacerdotal. Los sacerdotes son especialistas del culto y de las ceremonias religiosas; a la vez, son líderes religiosos que enseñan y administran la organización religiosa. No obstante a diferencia de los fundadores de las religiones o de sus profetas que poseen un carisma personal inherente, los sacerdotes, en cambio, poseen un carisma “transmitido” por consagración, ungimiento o imposición de manos.²⁶

De acuerdo con la opinión de Weber, el sacerdote, como líder religioso, no provoca el cambio social ya que no critica de aspecto social y religioso y, por tanto, no desafía al sistema establecido. En contraposición al profeta, el sacerdote distribuye los bienes de salvación, gracias a su cargo, aunque su función sacerdotal pueda estar

²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 193-197.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 199.

²⁶ *Loc. cit.*

vinculada a su carisma personal. Pero también en este caso, el sacerdote queda legitimado por su cargo como miembro de una organización de salvación institucionalizada.²⁷ Este cargo se obtiene a través de la ordenación o la imposición de manos de la Iglesia. Su puesto y su poder (autoridad) no se basan en su carisma personal sino en la institución religiosa establecida. Por ello, el sacerdote cumple un rol de educador y difusor de la ideología del *statu quo*, y es mediador entre la tradición religiosa y los creyentes. En este sentido, para Max Weber, los sacerdotes poseen un saber específico, una doctrina firmemente establecida y una cualificación profesional.²⁸ Entonces, podemos afirmar que el sacerdote es un personaje del *statu quo*.

1.1.4. Profetas en la sociología de la religión

A diferencia de la definición de “profeta” basada en la tradición bíblica, Max Weber definió al profeta sociorreligiosamente, respecto al carisma: “un puro portador personal de carisma, cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino”.²⁹ El sociólogo venezolano Otto Maduro definió al profeta de otra forma:

El profeta es aquella persona (o grupo) capaz de hacer explícito lo implícito, capaz de unir lo desunido, capaz de formular –en su discurso y en su acción– un conjunto de demandas religiosas insatisfechas de manera tal que los demandantes insatisfechos (laicos y clérigos) se

²⁷ Cf. Max Weber, *op. cit.*, p. 356.

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 345.

²⁹ Max Weber, *op. cit.*, p. 356. No obstante, en el concepto weberiano de profeta implica diversos sentidos: cuando él menciona profetas, considera dentro de ellos, no sólo a los profetas bíblicos, sino también a los renovadores o fundadores de religiones; también a maestros de moral, reformadores sociales: Jesucristo, Mahoma, Buda, Confucio, etc. Cf. pp. 356-376.

encuentren expresados en esa formulación profética y movilicen entonces sus energías en torno al profeta, su discurso y su acción.³⁰

Una de las más importantes características de los profetas es el hecho de que promueven la transformación social en contra de los intereses de los poderosos y, a la vez, denunciando la injusticia del sistema ya existente. En este aspecto, Max Weber enfatizó el carácter renovador o transformador de la sociedad y de la religión por parte de los profetas.³¹ Otto Maduro subraya esta característica del siguiente modo:

Un profeta –en el sentido sociológico aquí manejado– es la persona (o grupo) capaz de producir una innovación profética, es decir, una innovación religiosa adecuada para expresar un conjunto de demandas religiosas hasta entonces insatisfechas y apta para movilizar en torno suyo a un conjunto creciente de fuerzas –laicas y clericales– tendientes a transformar la estructura vigente del campo religioso.³²

En este párrafo, el sociólogo venezolano sólo menciona la transformación en el ámbito religioso (innovaciones discursivas, rituales y/o organizacionales), pero insinúa en su misma obra también el aspecto de la renovación social. Él muestra la “teología de la liberación” y los “Cristianos por el Socialismo” como los movimientos proféticos más significativos en el campo religioso latinoamericano. La teología de la liberación y los “Cristianos por el socialismo” no sólo tuvieron gran influencia en la innovación en el campo religioso, sino también en el campo sociopolítico.

³⁰ Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, México, CRT, 1978, p. 155. También en la misma página, Otto Maduro explicó al profeta en el argot de la lingüística: “el profeta es aquella persona (o grupo) capaz de unir un significante ya existente a un significado que carecía de significante (la demanda insatisfecha), construyendo así un nuevo signo, que más que mero signo, es símbolo movilizador de las energías individuales y colectivas de los portadores del significado”.

³¹ Cf. Max Weber, *op. cit.*, p. 356.

³² Otto Maduro, *op. cit.*, p. 156.

A diferencia de los sacerdotes que reproducen institucionalmente los discursos religiosos, los profetas se caracterizan por una propuesta crítica y de ruptura. Los profetas anuncian una orientación para el cambio ideal; impulsan la movilización del pueblo y de los creyentes. De esta manera, canalizan los movimientos al cambio. El mensaje de los profetas contiene una crítica y un juicio respecto al sistema establecido. Por tanto, ellos cumplen un papel significativo para la transformación social. En este sentido, Pierre Bourdieu enfatizó la característica de lo discontinuo, de lo extraordinario y de lo extracotidiano de los profetas.³³

En cuanto a los profetas, el sociólogo francés Pierre Bourdieu enfatizó más el contexto social que permitió el surgimiento de estas personas con capacidad carismática. Según él, los profetas expresan extraordinariamente el sentimiento de un grupo o clase que tiene sed espiritual y material. Ellos saben simbolizar las demandas religiosas y también saben hacer suyas las inquietudes religiosas. En este aspecto, los profetas son los verbalizadores de una serie de aspiraciones de la colectividad. Por tanto, el surgimiento de los profetas y de sus discursos se relacionan con el contexto social dado. Para el sociólogo francés, este colectivo es casi un co-productor del discurso profético, por tanto, los profetas no son más que un resultado de un contexto sociopolítico y económico que permiten su surgimiento.³⁴

³³ Cf. Pierre Bourdieu, “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, en *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 12, n. 1, 1971, p. 12.

³⁴ Cf. Respecto a los temas de la demanda religiosa y el profeta consulten las siguientes obras; Pierre Bourdieu, *Ibid.*, pp. 3-21, y el mismo autor, “Genèse et structure du champ religieux”, en *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, p. 295-334.

1.1.5. Sacerdotes proféticos

Max Weber distinguió los sacerdotes y los profetas en los líderes de las religiones. Para él, lo decisivo en la distinción entre ellos, es la “vocación personal”. Esto separa al profeta del sacerdote. “Primero, sobre todo, porque el sacerdote reclama autoridad por estar al servicio de una tradición santa; en cambio, el profeta se apoya en la revelación personal o en la ley.”³⁵ Parece que para él, el concepto de sacerdote y el de profeta es incompatible ya que ellos tienen diferente campo de acción dentro de la religión y de la sociedad. Creo que en la siguiente afirmación se sintetiza su postura: “No es ninguna casualidad que, con excepciones insignificantes, ningún profeta proceda del sacerdocio”.³⁶ Por ejemplo, los profetas de Israel no provenían de la clase sacerdotal. Conforme a la postura de Weber, un sacerdote no puede ser profeta, tampoco a la inversa, porque éstos son líderes religiosos que provienen de un ambiente o situación distinta. Considero que según la opinión de Weber, el término “sacerdotes proféticos” es lógicamente incorrecto y contradictorio.³⁷ ¿Es verdad su afirmación? ¿No es posible mencionar en un sólo término las características de estas dos cualidades de líderes religiosos, sacerdote y profeta?

Después del Concilio Vaticano II, gracias a la experiencia de la Iglesia del Tercer Mundo, sobre todo a la aportación del movimiento de la teología de la liberación en América Latina, creo que podemos intentar una nueva categoría conceptual: “sacerdotes proféticos”. Estos intentos aclararán las características de este concepto que estoy planteando en este estudio.

³⁵ Max Weber, *op. cit.*, p. 356.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ Según Weber, la influencia del poder del carisma profético y las costumbres estables del pueblo construidas por el trabajo sistematizador de la clase sacerdotal operan en direcciones contrarias. Cf. *ibid.*, p. 376.

El concepto de “sacerdotes proféticos” aún no se ha trabajado con profundidad. Los diferentes autores, tanto teólogos como sociólogos que manejan el tema religioso, sólo han mencionado los siguientes términos: la “dimensión profética de la Iglesia” o el “papel profético de la Iglesia”. No especifican a los miembros eclesiásticos (laicos, sacerdotes, obispos, etc.) que han cumplido el papel profético. Por ejemplo, el superior general de la Compañía de Jesús, P. Arrupe, se refirió a la misión profética de la Iglesia de esta manera: “La Iglesia debe participar en el mundo político activamente con la conciencia de su misión profética, dándole la nueva luz en todo el ámbito de la vida humana, sin olvidar su característica propia y su independencia. Tiene que ofrecer real ayuda involucrándose en los acontecimientos diarios del mundo, sin confundirse ni identificarse con el mundo”.³⁸ También el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez enfatizó la denuncia profética y la tarea profética de la Iglesia ante una situación de injusticia y la opresión en América Latina.³⁹ Aunque en su obra *Teología de la liberación. Perspectivas* haya insinuado respecto al sector sacerdotal, el papel profético como parte de su identidad propia, sin embargo no especificó el concepto “sacerdotes proféticos”. Las personas que aludieron un poco más detalladamente sobre este concepto fueron el teólogo español José María Castillo y el sociólogo venezolano Otto Maduro.

José María Castillo insinuó la dimensión profética de los sacerdotes del siguiente modo:

Por lo dicho se comprenden los rasgos nuevos en la vida sacerdotal y religiosa, tal como muchos agentes de la pastoral la comprenden en América Latina. Sacerdotes y religiosos –muchas veces constituyendo grupos organizados– han buscado participar más activamente en

³⁸ Cf. P. Arrupe, “Marxismo and Catechesis”, en *사목 (La pastoral)*, Seúl, núm. 61, 1978, p. 106.

³⁹ Cf. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 167-169.

las *decisiones* pastorales de la Iglesia, sobre todo en el sentido de que ésta rompa sus solidaridades con un sistema injusto y opresor, y opte cada vez más expresa y efectivamente por los pobres y oprimidos. Además, al implicarse en la praxis de liberación, *han redescubierto la dimensión profética* de su ministerio y han intentado –en muchas ocasiones con éxito– constituirse en un sector *más cercano* a la realidad de los pobres y solidarios con la causa de los oprimidos. He ahí el cauce por dónde debe discurrir la vida de los ministros de la comunidad de la Iglesia, tanto en el caso de los presbíteros, como también en el caso de los obispos.⁴⁰

También, según la afirmación de Otto Maduro, los múltiples y crecientes casos de sacerdotes católicos que, desde el P. Camilo Torres, han fungido en Latinoamérica como profetas: “Estos sacerdotes –él dice– han sido capaces de cohesionar y movilizar en torno suyo a vastos sectores medios y populares, con un significativo impacto antihegemónico...”⁴¹ Según mi opinión, es importante su aseveración, pero no es suficiente; es necesario concretar y desarrollar más esta idea.

Los sacerdotes proféticos son aquellas personas que tienen los caracteres sacerdotales y, al mismo tiempo, proféticos. Esencialmente, su identidad es la de ser sacerdote y su carácter funcional o dimensional es profético. En otras palabras, el adjetivo “proféticos” muestra sus cualidades o sus funciones. El sustantivo “sacerdotes” enfatiza su identidad sacerdotal.

Del triple ministerio sacerdotal señalado por el Concilio Vaticano II, la tendencia que subrayaba la función profética provocó en la Iglesia una acentuación creciente hacia la dimensión sociopolítica por parte de los sacerdotes. Este énfasis de la

⁴⁰ Cf. José María Castillo, “Sacerdocio, episcopado, papado”, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*, Madrid, Trota, 1994, pp. 311-312.

⁴¹ Otto Maduro, *op. cit.*, p. 200.

dimensión profética mostró una fuerte voluntad de la participación social de los sacerdotes, porque rompen sus pasividades con un sistema injusto y luchan contra la violación de los derechos humanos junto con la declaración de discursos en favor de la liberación de los pobres y los débiles. De esta manera, el surgimiento de los sacerdotes proféticos tiene una relación íntima con el redescubrimiento de esta dimensión profética.

Este tipo de sacerdotes posee una sensibilidad enorme ante el sufrimiento del ser humano y un don de interpretación de la voluntad de Dios que se expresa a través de los acontecimientos históricos concretos y de las personas que los rodean. Dicho don es la base de sus inspiraciones. Ellos encuentran a Dios mediante los pobres y excluidos. Por consiguiente, querían hacer la voluntad de Dios; es decir, un culto verdadero que no es indiferente al dolor del prójimo. Tampoco son indiferentes a las problemáticas sociopolíticas: la pobreza, la esclavitud, la violación de los derechos fundamentales, la discriminación, la exclusión, etc. Además, ellos son hombres que saben hacer converger la demanda religiosa del pueblo y saben orientarla hacia el cambio.

A diferencia de los profetas que surgieron en la periferia del orden establecido, los sacerdotes, en cambio, son personas públicas privilegiadas en la sociedad y en la Iglesia. Por tanto, éstos no niegan el sistema religioso establecido al que pertenecen. En este aspecto, resalta más la personalidad de sacerdotes, que la de profetas. Los profetas no intentan crear una nueva organización religiosa o una nueva iglesia, sino renovarla. Como consecuencia reciben la opresión y la persecución dentro y fuera de dicha institución. A menudo los profetas fueron víctimas del rechazo, del desprecio, de la amenaza y del sufrimiento.

En resumen, puedo definir el concepto de “sacerdotes proféticos” de la siguiente forma: sacerdotes proféticos son aquellos que procuran sociorreligiosamente

defender los derechos humanos de los débiles y obtener la liberación de los oprimidos y de los pobres, a su vez denuncian la injusticia apoyada por una ideología dominante, y también proclaman la esperanza y la utopía relacionada con un nuevo orden social. Como insinúa esta definición, la inspiración de las actividades de los sacerdotes proféticos proviene de la religión, particularmente la católica y cristiana. Por consiguiente, la base de las actividades y de los pensamientos están íntimamente relacionados con el Evangelio. En este sentido, sus actividades se desarrollan fundamentalmente con la evangelización y dentro de ésta, se encuentra el amor a los pobres, los derechos humanos, la justicia, etc.

También, dentro del ámbito político e ideológico, el papel de los sacerdotes proféticos se relaciona con el del intelectual orgánico; sobre todo cuando los sacerdotes defienden los intereses y los derechos a favor del sector popular y, cuando organizan, concientizan, movilizan y politizan a los creyentes o al pueblo, ofreciendo una ideología de transformación (o de contra-hegemonía, o como teoría de la liberación o democratización).

1.2. Intelectual orgánico

Antonio Gramsci, líder y pensador del movimiento comunista en Italia, prestó mayor atención a las cuestiones religiosas. Él fue uno de los primeros marxistas que trataron de entender el papel contemporáneo de la Iglesia y el peso de la cultura religiosa entre las masas populares. Gramsci considera la religión como ideología y la Iglesia como organización intelectual.⁴² Él seguía la idea de religión de Carlos Marx: “la religión es el opio del pueblo y es la enajenación de la esencia humana”. Para Marx, la ideología

⁴² Cf. Hugues Portelli, *Gramsci y la cuestión religiosa*, Barcelona, Editorial Laia, 1977, p. 12.

religiosa, básicamente la de Iglesia católica, funciona como un freno para la iniciativa de las masas en su emancipación ideológica y política, al mismo tiempo, aparece como una utopía que mantiene a las clases populares en la ignorancia y en la pasividad. Por tanto, la teoría marxista sobre la religión insiste en que la religión tiende siempre a ser funcional, o sea, a funcionar en pro del mantenimiento del equilibrio armónico interno de cada sociedad.⁴³

Cuando Gramsci analizaba la situación sociopolítica de Italia en el periodo de los años veinte, utilizaba los siguientes conceptos importantes: el bloque histórico, la hegemonía, la ideología y el intelectual orgánico.⁴⁴ Además, Gramsci enfatizó más la importancia de la función de los intelectuales que la de la masa obrera para quebrar el orden dominante y la burguesía occidental.

Según él, todos los hombres son virtualmente intelectuales, pero “no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales”.⁴⁵ Respecto al intelectual orgánico que me interesa para esta investigación, este pensador italiano afirma que cada clase social esencial tiende a crearse su propio grupo de intelectuales, que le da homogeneidad y conciencia, en el terreno económico, pero también en el sociopolítico.⁴⁶

En relación con el vínculo orgánico entre los intelectuales y la clase social, Gramsci explica así: “...no existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada

⁴³ Cf. Otto Maduro, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁴ Cf. El bloque histórico es la unidad (o vínculo) especial entre las clases existentes, que se hace firme por una superestructura ideológica, aunque está llena de desigualdad como totalidad de la situación social. Se trata de la afirmación sumaria de la unidad entre la estructura socio-económica y la superestructura política e ideológica. La hegemonía es un consenso generalmente aceptado por diversos estratos y para la clase dominante, facilita la dominación y mantiene su privilegio. La ideología es una visión del mundo de una sociedad concreta o un estrato social.

⁴⁵ Antonio Gramsci, *Cuaderno de la cárcel*, t. IV, México, Era, 1986, p. 355.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 353.

grupo social tiene su propia capa de intelectuales o tiende a formársela”.⁴⁷ Cada clase o sector social busca a los colaboradores para que expandan sus derechos y obtenga sus intereses. Por tanto, cada clase exige de modo natural sus intelectuales orgánicos. En este sentido, los intelectuales cubren la necesidad de crear las condiciones más favorables a la expansión de la clase ligada orgánicamente con ellos.⁴⁸ Según la denominación propia de Gramsci, estos intelectuales son los “funcionarios” de la superestructura, y como tales, ejercen la hegemonía desde la sociedad civil o desde la sociedad política o el Estado.⁴⁹ Ellos son un grupo de “encargados” en la esfera de la superestructura, es decir, en el ámbito de la conciencia humana, ideas, pensamientos, etc. Sus funciones principales son el ejercicio de la hegemonía y de la dominación para un grupo en el poder.

Conforme al pensamiento gramsciano, sin los intelectuales orgánicos es imposible la constitución del orden hegemónico. Sobre la relación entre los intelectuales y la hegemonía, Gramsci afirma así:

Los intelectuales tienen una función en la “hegemonía” que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y en el “dominio” sobre ella que se encarna en el Estado, y esta función es precisamente “organizativa” o conectiva: los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal, esto es, el consenso dado por el prestigio de la función en el mundo productivo y el aparato de coerción para aquellos grupos que no “concientan” ni activa ni pasivamente, o para aquellos momentos de crisis de mando y de

⁴⁷ Antonio Gramsci, *Antología*, México, Siglo XXI, 1981, p. 487.

⁴⁸ Cf. Antonio Gramsci, *op. cit.*, 1986, p. 353.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 357.

dirección en los que el consenso espontáneo sufre una crisis.⁵⁰

Desde el aspecto de la superestructura, los intelectuales orgánicos intervienen en el proceso de la formación, concentración, expansión de la ideología y la conciencia de clase. En cuanto al concepto gramsciano sobre los intelectuales, Hugues Portelli resume del siguiente modo:

Los intelectuales son las células vivas de la sociedad civil y de la sociedad política, ellos son quienes elaboran la ideología de la clase dominante, dándole así conciencia de su rol y transformándola en una “concepción del mundo” que impregna todo el cuerpo social. En el nivel de la difusión de la ideología, los intelectuales son los encargados de animar y administrar la “estructura ideológica” de la clase dominante en el seno de las organizaciones de la sociedad civil (Iglesia, sistema escolar, sindicatos, partidos, etc.) y su material de difusión (*mass media*). Funcionarios de la sociedad civil, los intelectuales son también los agentes de la sociedad política, encargados de la gestión del aparato del Estado y de las fuerzas armadas (políticos, funcionarios, cuadros de las fuerzas armadas, etc.).⁵¹

Para Gramsci, los intelectuales son jerarquizados como una organización militar: entre los intelectuales se distinguen los niveles por su función; básicamente, el creador, el organizador y el educador.⁵² El creador de las diversas ciencias, del arte y de la filosofía ocupa un lugar privilegiado en el escalón jerárquico por su capacidad de creación de ideología y de liderazgo en la lucha entre ideologías. El siguiente escalón ocupa el organizador de masas. El intelectual que cumple este rol forma y administra sus organizaciones y a sus militantes. Luego, el educador divulga la riqueza intelectual e

⁵⁰ Antonio Gramsci, *Cuaderno de la cárcel*, t. II, México, Era, 1981, p. 188.

⁵¹ Hugues Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 2003, p. 98.

⁵² Cf. Antonio Gramsci, *op. cit.*, 1986, pp. 353-360.

ideológica de su clase aliada. Los grandes intelectuales crean y transforman las ideologías, y defienden, intelectualmente, el beneficio de su clase ligada. En este aspecto, los grandes intelectuales son la piedra angular del bloque intelectual y del sistema hegemónico. Por consiguiente, el estrato social de los intelectuales constituye uno de los elementos esenciales del bloque histórico.⁵³

Asimismo, el pensador italiano distingue entre los intelectuales tradicionales y los intelectuales orgánicos. Para él, dentro de la primera categoría se incluye los profesores, científicos, literatos, sacerdotes, etc., que al parecer no pertenecen a ninguna clase social específica. Sin embargo, sí pertenecen a una clase social cuya hegemonía se ha perdido. Él pone a los curas, o los intelectuales eclesiásticos, como la más típica categoría de intelectuales tradicionales. Pero también Gramsci reconoce la dificultad de la distinción o límites entre las dos categorías.⁵⁴

Gramsci alude al clero católico (sacerdotes) como intelectual, orgánicamente ligado con la clase dominante. La influencia de los sacerdotes en el ámbito moral, cultural e ideológico es fundamental, especialmente, en el campo rural. Tradicionalmente, el clero ha sido considerado como categoría intelectual ligada a la aristocracia terrateniente.⁵⁵ El clero puede funcionar como un instrumento (o medio) de dominación o de realización de la hegemonía de la clase dominante en el conflicto sociopolítico, es decir, como un obstaculizador de la liberación de las clases subalternas oprimidas. Éste cumple el papel de intelectual orgánico para la clase dominante cuya

⁵³ Cf. Hugues Portelli, *op. cit.*, 2003, p. 117.

⁵⁴ Cf. Antonio Gramsci, *op. cit.*, 1986, pp. 354-360.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 354.

función es impedir el intento de obtener la hegemonía del sector subalterno y neutralizar la ideología subversiva o revolucionaria de este sector.⁵⁶

Sin embargo, las funciones sociales del clero o de los sacerdotes pueden variar según la historia, la estructura y la coyuntura de cada sociedad particular y de cada sistema religioso específico. Además, según la versión de Michael Löwy, el clero no ha sido un cuerpo socialmente homogéneo: a veces, según la composición de su clase, entre el alto clero y el bajo clero se ha dividido en ciertas coyunturas históricas.⁵⁷ Antonio Gramsci subrayó más el papel del clero a favor del sistema establecido y de la clase dominante, pero se encuentran no pocas veces otro tipo de rol clerical—después del Concilio Vaticano II, gracias a la aportación de los sacerdotes del Tercer Mundo, especialmente a través de los de Latinoamérica—, el del intelectual orgánico a favor de la clase subalterna.

Como reconoció Gramsci, el clero cumple el papel del intelectual orgánico en la lucha de clase o en el campo político-ideológico. Como líder religioso tiene un rol sociopolítico y posee una doctrina política basada en la creencia religiosa.

La influencia del clero católico, en ciertos países y continentes, es fuerte en la esfera sociorreligiosa, ya que monopoliza el sistema religioso que produce la doctrina ideológica influyente en la moral, cultural e incluso, política. En sus manos puede crear prácticas y discursos (movimientos e ideologías) que facilitan el consenso de la dominación establecida y, a la vez, puede generar una doctrina o una teología que

⁵⁶ En cuanto a esto, Otto Maduro enfatizó así: “un clero que haya sido exitosamente sometido a la estrategia de autorreproducción ampliada de las clases dominantes tenderá, espontánea e inconscientemente, a producir, conservar, reproducir, difundir, e inculcar prácticas y discursos religiosos acordes con los intereses de estas mismas clases dominantes; un clero compenetrado, identificado, ‘endeudado’ con las clases dominantes, tenderá —igualmente— a excluir, descalificar y desacralizar cualesquiera prácticas y discursos (religiosos o no) que luzcan como contrapuestos a los intereses de las clases dominantes”. Otto Maduro, *op. cit.*, p. 179.

⁵⁷ Cf. Michael Löwy, *Guerra de dioses*, México, Siglo XXI, 1999, p. 18.

provoca el rechazo hacia esta misma dominación. En este aspecto, como miembros y líderes de la institución más antigua y poderosa, los sacerdotes influyen en la reproducción de las relaciones sociales, sobre todo en las relaciones de poder y de hegemonía.

Cuando dentro del bloque histórico estable, los sacerdotes y líderes eclesiásticos, como intelectuales orgánicos, sostienen a la clase dominante, el papel de la religión y de la Iglesia es conservador y estabilizador de la sociedad. A la inversa, el clero puede funcionar como facilitador de la emancipación de dicha clase, estimulando las acciones revolucionarias u ofreciendo las nuevas visiones del mundo (ideología).⁵⁸ En la situación de cambio de la relación de clases por el crecimiento de la fuerza de la clase subalterna, cuando ellos están ligados con dichas clases y producen una ideología a favor de esta clase, en este caso el papel de la religión y de la Iglesia (sacerdotes) es más crítica y revolucionaria. Por tanto, es cierto que el papel social de la religión, Iglesia y clero, no siempre es coherente.

A diferencia de Gramsci, el sociólogo Otto Maduro enfatiza más el papel de los clérigos como intelectual orgánico ligado con la clase subalterna y contra la dominación y la hegemonía. Respecto a esto, Otto Maduro dice:

La potencial función revolucionaria de ciertas categorías de clérigos ligadas a sectores subalternos tiende a manifestarse (generalmente de manera minoritaria) en las crisis sociales, sobre todo cuando se debilitan los lazos de la iglesia respectiva con los sectores dominantes y la crisis se alarga con un desarrollo concomitante de movimientos sociales. Esta potencial función revolucionaria de ciertos grupos de clérigos es tanto más probable cuanto que, por una parte, los sectores subalternos ligados a tales clérigos efectúen demandas religiosas de un

⁵⁸ Cf. Otto Maduro, *op. cit.*, pp. 173-178.

marcado contenido autónomo, antihegemónico, y que, por otra parte, haya en la misma iglesia el desarrollo de innovaciones teológicas favorables a la autonomía de las clases subalternas. En este sentido, es de hacer notar que las transformaciones teológicas alcanzan un impacto sobre la visión del mundo de los sectores subalternos sobre todo a través de la liturgia y de la predicación: es decir, a través de aquellos canales mediante los cuales la producción religiosa se hace presente a las fracciones sociales intelectualmente dominadas del público laico.⁵⁹

En este aspecto, el teólogo Gustavo Gutiérrez explica muy bien el carácter subversivo del sector sacerdotal y la participación de los sacerdotes en la política, como intelectual orgánico ligado con el sector subalterno. Dice así:

Son muchos sacerdotes, por otra parte, que consideran un deber tomar posiciones personales claras y comprometidas en el campo político. Algunos participan activamente en él, con frecuencia en relación con grupos revolucionarios. En realidad, el asunto, en cuanto a lo esencial, no es nuevo. De muchas maneras el clero ha tenido y tiene, en América Latina, una participación directa en la vida política (apenas disimulada en ciertos casos con pretextos de tipo religioso). Lo nuevo está en el que no pocos afirman desembozadamente la necesidad y obligatoriedad de este compromiso y, sobre todo, en que las opciones que, de una manera u otra, se van tomando se sitúan en una línea subversiva respecto al orden social reinante.⁶⁰

En este caso, el clero acelera y fomenta el cambio social. En América Latina esto es más notable. En varios países de este continente (Brasil, Chile, etc.) la Iglesia apareció, a los ojos de la sociedad civil y de los propios militares, como el principal adversario del Estado autoritario, más poderoso incluso que el de los partidos de oposición. Muchos

⁵⁹ Otto Maduro, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁰ Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 152.

obispos y los sacerdotes criticaron las violaciones a los derechos humanos y la ausencia de democracia; a la vez, denunciaron los proyectos de desarrollo nacional impuestos por los militares y los burgueses que tienen las características inhumanas, injustas y excluyentes de los pobres y de los débiles.

Así, Otto Maduro afirmó también:

Es de notar que en Latinoamérica el sacerdote católico se ha convertido a menudo en una suerte de intelectual orgánico de ciertos sectores; es decir, el funcionario (religioso) espontáneamente solicitado por las masas para recoger, sistematizar, expresar y dar respuesta a las aspiraciones y necesidades de las mismas clases subalternas. Por ello, el sacerdote puede jugar un papel clave en las luchas y alianzas de tales sectores subalternos.⁶¹

Por medio de los discursos inspirados por la religión, los clérigos pueden tener una visión que ofrece la utopía de un mundo diferente. El capital religioso es capaz de inculcar un *habitus* religioso como principio generador de todo pensamiento, percepción y acciones conforme a normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural, es decir, objetivamente ajustado a principios de una visión política del mundo social.⁶² En este aspecto, la religión tiene la particularidad de asumir una función ideológica. Por tanto, en el campo político, a veces, la teología tiene mayor fuerza.

Esta nueva visión que se presenta como una forma teológica (aunque no únicamente teológica sino también filosófica) compete con la ideología hegemónica del sector dominante. Además, esta teología ligada y aliada con otras teorías y

⁶¹ Otto Maduro, *op. cit.*, p. 199.

⁶² Cf. Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, p. 319.

pensamientos provenientes de la sociedad en distintas disciplinas académicas multiplica su fuerza influyente. Por tanto debe tener una función de desenmascarar a las ideologías dominantes que tienen un mecanismo ideológico que encubre la realidad. Para tener la eficacia, esta teología, como el caso de la teología de la liberación en América Latina, debe presentar el propio interés del sector subalterno como interés común de todos los miembros de la sociedad. Esta propuesta de los intelectuales orgánicos (en este caso el clero) debe ser aceptada como una alternativa realizable. En la sociedad, este pensamiento teológico, ligado al sector subalterno, debe ser aceptado y debe ser superior al de la ideología dominante. Por consiguiente, hay que dar la impresión de que esto tiene mayor lógica y razón justa para ser creíble. De lo contrario, es imposible destruir la ideología imperante.

Asimismo, si el sector subalterno se alía fuertemente con los clérigos se facilita la destrucción de la lógica del sector dominante ya que generalmente el clero monopoliza los elementos religiosos ligados con lo sagrado y lo divino. Los clérigos poseen el poder simbólico y moral. La alta moralidad de ellos ofrece más seguridad y más convicción a la gente que se opone a la ideología dominante.

En resumen, si los sacerdotes alientan las acciones del pueblo y de los militantes de algunas organizaciones laicas, si ofrecen algunos criterios teóricos (en este caso, recursos teológicos adecuados) que incorporan a la clase subalterna, si educan al pueblo con su ideología y organizan al pueblo para superar la dominación, entonces, ellos están cumpliendo un rol de los intelectuales orgánicos en favor de la clase subalterna. En este caso, los clérigos que poseen los recursos religiosos, materiales y personajes eclesiales, facilitan la difusión de conciencia de lucha en todos los ámbitos sociales.

Por último, como afirmó Pierre Bourdieu, los profetas son los productos de la crisis social. Por tanto, es imprescindible revisar los contextos sociopolíticos y eclesiásticos que permiten el surgimiento de estas personas con capacidad carismática. Especialmente, la breve historia de la Iglesia católica coreana ayudará a entender el entorno de la ASpJ. El siguiente capítulo los trataré detalladamente.

Capítulo 2. Surgimiento y organización de los grupos sacerdotales en Perú y Corea

2.1. Contexto sociopolítico y eclesiástico antes del surgimiento de la ONIS en Perú

2.1.1. La Iglesia católica peruana antes del golpe de Estado de 1968

La evangelización en Perú se inició con la Conquista, en 1532, cuando el conquistador Francisco Pizarro capturó y ejecutó el inca Atahualpa. Desde entonces los españoles comenzaron a trasplantar su cultura, su idioma y su religión a la población del antiguo imperio incaico. Esto significó la devastación de la identidad autóctona y, a la vez, la modificación del *modus vivendi* incaico. Bajo el sistema de “encomiendas”, los indios se convirtieron en tributarios de los conquistadores y después de sus descendientes; en vez de recibir la protección de los encomenderos, fueron obligados a trabajar en las minas y en los campos.

Los primeros religiosos que llegaron al Perú, fueron los dominicos, éstos acompañaron a Francisco Pizarro en su tercera expedición. Luego llegaron a Perú los franciscanos (1533), los mercedarios (1535), los agustinos (1551), los jesuitas (1568), etc. Para la Iglesia, que enfrentaba un proceso de reforma religiosa y de división provocada por los protestantes, este nuevo continente ofreció una nueva expectativa, desde el punto de vista de la evangelización, ya que pensaron en la oportunidad de construir una nueva Iglesia ideal, como la Iglesia primitiva, sin codicia y sin corrupción. Esta evangelización, en su primera etapa (1532-1568), no se realizó de modo eficaz, puesto que el bautizo fue realizado masivamente sin ofrecerles suficiente formación. Aun así, la expansión y la presencia de la Iglesia fue cada vez más notable en el

territorio. En 1535, fray Vicente Valverde fue nombrado obispo del Cuzco. Con este nombramiento se estableció la primera diócesis en América del sur. Luego, en 1541, el papa Paulo III creó la diócesis de Lima bajo la jurisdicción de fray Jerónimo de Loaysa, y seis años después, esta diócesis se elevó al grado de arzobispado, con el rango de Iglesia metropolitana. A final de la época colonial, en Perú existían seis diócesis y una arquidiócesis, la de Lima.

Los arzobispos y los obispos poseían un enorme poder político y económico, que no superaba al virrey, quien representaba la Corona española en el territorio de América del sur. Después del virrey, era el arzobispo de Lima el que recibía más remuneración. El Patronato otorgado por el papa a los reyes españoles condicionaba el sometimiento de la Iglesia frente al poder de la monarquía. Este Patronato ofreció la oportunidad de intervenir en asuntos eclesiásticos y dio lugar a la burocratización del clero y a la incorporación de autoridades eclesiásticas al engranaje político.⁶³ La Santa Sede no estaba en una situación política-económica de cristianizar a América, pues necesitaba enormes gastos y desembolsos económicos. Este Patronato limitaba incluso la intervención directa del Papa. Además, el virrey, que representaba la Corona española, tenía el derecho de urgir a los obispos del Perú, la visita a sus diócesis y la celebración periódica de sínodos y concilios.

Los misioneros, básicamente los de las órdenes y congregaciones, abrieron escuelas y hospitales para atender a los enfermos y educar a los hijos de españoles y de los caciques autóctonos. En la medida en que se constituía el sistema eclesial, la evangelización fue creciendo. La llegada de los jesuitas (1568) y del virrey Francisco

⁶³ Cf. Armando Nieto Velez, *La Iglesia católica en el Perú*, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1980, p. 422.

Toledo marcó un hito en la segunda etapa de la evangelización, pues se mezcló más con la cultura de los autóctonos. Los miembros de las órdenes religiosas utilizaron la misa dominical, los sacramentos, las obras teatrales para enseñar y difundir la fe y el catecismo. La celebración de las antiguas fiestas del calendario astronómico y agrícola de los incas fue reajustada de acuerdo con las solemnidades del culto católico. La fusión entre el catolicismo y la cultura autóctona dio origen a la “religiosidad popular”, por ejemplo, junto con la devoción mariana, la procesión del “Señor de los Milagros” (imagen pintada en 1641 por un esclavo negro) se convirtió en la devoción principal de los peruanos.

También, con la llegada del virrey Toledo, llegó al virreinato el tribunal de la “Santa inquisición”. Ésta era exclusivamente para los criollos y a los religiosos, ya que en el Perú todavía no habían llegado los protestantes ni los judíos. Este tribunal no tenía la facultad ni la jurisdicción para condenar a los indios cristianos; en cambio, se utilizó como un medio de control de la moralidad pública y de control político contra la fuerza subversiva que motivaba la idea de insurrección contra la Corona española.⁶⁴ Pero, en fin, las Cortes de Cádiz suprimieron la Inquisición en 1813.

En 1581 se celebró el III Concilio limense bajo la convocatoria del segundo obispo de Lima, Toribio Mogrovejo. Los participantes de esta reunión establecieron las normas básicas de la evangelización para el país. Estas severas normas eran para cortar corrupciones y excesos eclesiásticos. Además, muchos misioneros exigían profundizar la fe católica dentro de la población originaria del Nuevo mundo. El jesuita José de Acosta enfatizó la necesidad de hablar la lengua nativa y del estudio de la cultura autóctona para la enseñanza de la esencia del cristianismo. Gracias a este Concilio, la

⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 520.

base de la Iglesia peruana se consolidó. Sin embargo, en la cristianización de esta etapa había ciertos límites; por ejemplo, estaba prohibida por las leyes reales, la ordenación sacerdotal de los indios y de los mestizos.⁶⁵ Asimismo, la extirpación violenta de la idolatría, iniciada intensamente desde siglo XVII, causó el rechazo de la conversión al catolicismo, debido a que la tradición idolátrica ancestral formaba parte de su identidad y de su cultura.

A mediados del siglo XVII, la Compañía de Jesús y otras órdenes religiosas, como la Franciscana, empezaron a fundar las famosas misiones entre las tribus aborígenes, especialmente en la selva amazónica. Desde el punto de vista nacional, los misioneros católicos que trabajaron en esta zona, superando toda clase de obstáculos, aportaron la integridad territorial del Virreinato del Perú frente a los agresivos y ávidos avances de elementos e intereses foráneos.⁶⁶ En las misiones, los religiosos gozaban de cierta autonomía frente al poder civil; en estas zonas estaba restringida la aplicación del Regio Patronato. Los misioneros obtuvieron ciertos logros en la evangelización. Sin embargo, la influencia del absolutismo borbónico, eliminó estas misiones. Además, la expulsión de la Compañía de Jesús y el intento de reformar las órdenes religiosas por parte de la Corona española, provocaron la reducción del poder eclesial en el Virreinato. Asimismo, dichas reformas fueron utilizadas como un instrumento de control de la creciente influencia de los criollos en las órdenes religiosas. Sin embargo, desde mediados del siglo XVIII, las rebeliones criollas e indígenas se intensificaron; por

⁶⁵ El III Concilio limense no rechazó absolutamente la ordenación sacerdotal de mestizos, ya que, según la interpretación del tridentino, el mestizo hijo legítimo, no estaba impedido para recibir el sacramento del orden. Así, pues, los obispos ordenaron también a los mestizos. Pero el rey de España les recomendó que en adelante se abstuviesen de hacerlo. Con esta disposición real, las ordenaciones de mestizos se volvieron más escasas y difíciles. Cf. *ibid.*, pp. 477-478.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 535.

ejemplo, la rebelión de Túpac Amaru (1780) amenazó la estabilidad de la dominación española, a pesar de haber sido controlada por el ejército español.

A finales del siglo XVIII, el malestar de los criollos se intensificó por la política de discriminación que provocaba peleas entre criollos y peninsulares. Además, la política económica española obstaculizaba el crecimiento y el desarrollo propio del continente latinoamericano. Por tanto, los movimientos contra la dominación española se hicieron presentes en todo el reino español, pero finalmente, provocaron su eclipse. A su vez, la Iglesia colonial, que estaba estrechamente identificada con el poder español, entró en turbulencia. Cuando Napoleón invadió España (1808), los criollos de América tuvieron la oportunidad de separarse de la Corona española. Muchos criollos, incluso los sacerdotes criollos, declararon la independencia de sus territorios. En general, el alto clero condenó la rebelión, mientras que el bajo clero, en su mayoría criollo, la apoyó.⁶⁷

Tras la proclamación de la independencia del Perú por San Martín, los criollos crearon la primera asamblea constituyente en 1822, en la cual fueron electos 11 sacerdotes. Durante un tiempo corto, la Iglesia tuvo buena relación con los conservadores que formaban la clase oligárquica terrateniente que sustituyó el poder español. En la Constitución de 1823 se reconoció al catolicismo como única religión permitida en el Perú. No obstante, la Iglesia oficial tenía que enfrentar graves crisis tras la emancipación. Muchos obispos españoles fueron expulsados. Entre 1822 y 1835, José de Goyeneche fue el único obispo que residió en el Perú. Varios sacerdotes apoyaron la política de reforma de las órdenes religiosas, impuesta por los liberales. Distintos gobiernos republicanos asumieron el derecho de patronato y lo utilizaron como un arma

⁶⁷ Jeffrey Klaiber, “La Iglesia en Perú, Ecuador y Bolivia”, en Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, San José, DEI, 1995, pp. 417-418.

para oprimir a la Iglesia. En estos tiempos, la influencia eclesial en la política y en la sociedad se redujo bastante, aunque la presión de los liberales no fue tan radical: los liberales de este periodo eran regalistas doctrinarios, pero no mostraron la tendencia anticlerical, ni antirreligiosa. La influencia del liberalismo dominaba en la elite nacional, pero no afectó la fe de los sectores populares. Durante el periodo de Ramón Castilla (1845-1851, 1855-1862), fue restaurada la mayoría de los obispados en el Perú. Poco a poco, la Iglesia oficial fue recuperando la capacidad de administración eclesial y así se acercó más a la Santa Sede.

Sin embargo, el ataque de los liberales no cesó: en 1855 fueron abolidos los diezmos y un año después, otros fueros eclesiásticos. Ante este tipo de ataque, la Iglesia católica se resistió y mantuvo su estado legal, privilegiado en la Constitución de 1860, como única religión reconocida y protegida por el Estado peruano.⁶⁸

Para la Iglesia peruana surgieron nuevos desafíos, además un liberalismo agresivo y un positivismo anticlerical, la presencia del protestantismo (1890). En 1915, los protestantes consiguieron la eliminación del artículo 4 constitucional, que prohibía el culto público para los no católicos. Además, el reconocimiento del matrimonio civil para los no católicos en 1879, la obligatoriedad del matrimonio civil y el derecho al divorcio en 1930.

Desde la década de los treinta aparecieron las nuevas amenazas para la Iglesia: el aprismo y el comunismo. El personaje carismático, Víctor Raúl Haya de la Torre, fundó en 1924 el partido Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), con el apoyo de los obreros y la clase media. Este partido planteó una política populista radical,

⁶⁸ Cf. Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, p. 37.

antiimperialista y, además, antioligárquica. Por consiguiente, los militantes de este partido se enfrentaron a la Iglesia y a los militares que se identificaban con los intereses de sector oligárquico. En este mismo tiempo, José Carlos Mariátegui fundó el Partido Comunista Peruano a favor del sector campesino y de los trabajadores. Estas dos fuerzas de tendencia reformista amenazaron a la Iglesia y el *statu quo* de aquel tiempo.

Por su parte, la Iglesia también empezó a reaccionar ante estas amenazas y promovió movimientos y organizaciones laicales. Tras la celebración de Primer Congreso Eucarístico Nacional en 1935, creó la fundación Acción Católica. Los líderes laicos católicos, como Víctor Andrés Belaúnde y José de la Riva-Agüero, quienes se preocupaban por el problema social, movilizaron a los fieles católicos. La Universidad Católica, fundada en 1917, cumplió su propósito de formar líderes e intelectuales católicos. La enseñanza social de la Iglesia, iniciada por el papa León XIII, después de la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum* (1891) y el pensamiento de Jacques Maritain, fueron las “armas” para enfrentar la nueva realidad. Sin embargo, la mayoría de los católicos no participó en Acción Católica, ésta mantuvo una mentalidad pasiva y no llegó a la masa católica.

Algunos militantes católicos desilusionados por el límite de Acción Católica buscaron nuevas maneras, en cierto sentido, más directas de transmitir el mensaje de la enseñanza social de la Iglesia dentro del escenario político. En 1955, ellos formaron una fuerza política de inspiración católica: el Partido de la Democracia Cristiana. No obstante, este intento no obtuvo el resultado esperado como en los casos de Chile y Venezuela.

Durante este tiempo, el Estado peruano conservó la relación cordial con la Iglesia. En todas las escuelas peruanas, la enseñanza religiosa obligatoria fue un factor

importante para mantener la influencia católica. Aunque la Iglesia perdió la prerrogativa monopolista en lo religioso, hasta cierto punto, tuvo la protección oficial de la Iglesia por el Estado peruano.

Pero, la más grave crisis eclesial surgió en el seno de la Iglesia misma: la escasez de vocaciones sacerdotales y religiosas. Esta situación apareció después de la independencia, agravándose con el tiempo. La pérdida de los privilegios de la Iglesia aumentaron esta crisis. Ante este problema, los papas apoyaron la afluencia de misioneros, tanto de órdenes religiosas como de las Iglesias de Europa y del norte de América. En 1970, 61.4% de los sacerdotes eran extranjeros.⁶⁹

En la década de los cincuenta, la sociedad peruana experimentó un cambio social fuerte por la industrialización, la urbanización y la emigración campesina hacia las ciudades costeñas. También la Iglesia peruana inició el cambio dinámico. Tras la consagración cardenalicia de Juan Landázuri Ricketts (1955), la celebración de las Semanas Sociales y la creación de la “Misión de Lima” empezaron a crear conciencia en los católicos respecto a la cuestión social. Además, el establecimiento del Consejo Episcopal Latinoamericano (1955), la influencia del Concilio Vaticano II y la celebración de la Conferencia Episcopal de Medellín ayudaron a que la Iglesia peruana tomara dinamismo y vitalismo.

2.1.2. El cambio social antes del golpe de Estado de 1968

Cuando se inició el régimen de Belaúnde Terry, en 1963, en la sociedad peruana surgió la expectativa de una reforma de la estructura social. No obstante, durante este gobierno,

⁶⁹ James R. Agut, *The “peruvian revolution” and Catholic corporatism: Armed Forces rule since 1968* (tesis de doctorado en filosofía), Miami, University of Miami, 1975, pp. 355-356.

no fue superada la problemática que detuvo el desarrollo del Perú: dependencia, subdesarrollo, división interna, etc., este problema se remonta hasta la época colonial. En este tiempo, la Corona española no dejó desarrollarse autónomamente a este país y dejó la estructura dependiente y de injusticia en toda la sociedad.

Pero, no sólo esta herencia colonial fue el factor principal de este mal sino también la estructura social del siglo XIX, llamada el “sistema de dominación del sector oligarquico”.⁷⁰ Desde la segunda mitad del siglo XIX, Perú fue dominado por una pequeña elite llamada “oligarquía”, compuesta por los propietarios de tierras, del sector agroexportador de la costa, que estaba ligada a grandes terratenientes de la sierra y vinculada al capital extranjero. El poder de esta elite abarcaba todo el proceso de producción, comercialización, distribución y exportación de los bienes económicos. Este sector poseía una hegemonía económica y política y defendía los intereses de su propia clase, sin consideración alguna del desarrollo equitativo del Perú como una nación. El principal problema fue la mala distribución del ingreso y la concentración de la riqueza, incluyendo el desarrollo desigual entre la costa y la sierra peruana.⁷¹ Los campesinos y los sectores populares fueron marginados en el proceso de desarrollo, asimismo fueron víctimas de la explotación de la oligarquía peruana. Esta oligarquía resistía con represión la demanda de transformación social de la clase media y popular.

⁷⁰ En cuanto a la vasta información sobre la oligarquía peruana, véase a Francois Bourricaud *et al.*, *La oligarquía en el Perú*, Lima, IEP, 1971.

⁷¹ Las inmensas desigualdades rurales presentaban un enorme desafío a las reformas del gobierno de Belaúnde, igual sucedía con la concentración de la riqueza y el poder en el sector moderno de la costa, simbolizada por Lima. Respecto a este problema de las desigualdades regionales, Peter Klarén explicó así: “Entre 1954 y 1959 el ingreso per cápita de la costa, por ejemplo, creció en 4%, en tanto que el de la sierra descendió en 7%, Lima, la capital, tenía en este momento 1.8 millones de habitantes, aproximadamente una quinta parte de la población total del país, y acaparaba alrededor de 40% del PNB”. Peter Klarén, *Nación y sociedad en la historia del Perú*, Lima, IEP, 2004, p. 396.

Por 1930, el surgimiento del APRA y del Partido Comunista Peruano (PCP) en el escenario político, ofreció una oportunidad de convergencia de la demanda social en favor de la transformación. Estas nuevas fuerzas políticas acusaron a la oligarquía como la causa del subdesarrollo y de la dependencia imperialista. Sin embargo, el sector dominante con el apoyo de las Fuerzas Armadas y la Iglesia resistió exitosamente el ataque del APRA y del PCP.

El esfuerzo por superar el subdesarrollo fue visible a mediados de los años cincuenta, en especial durante el régimen del general Manuel Odría (1948-1956) y de Manuel Prado Ugarteche (1956-1962). La industrialización conectada con el capital extranjero dio motivo del cambio drástico tanto en la zona industrial como en la zona rural. La política de modernización del país concentrada en el proceso de industrialización, trajo el rompimiento del orden rural. Los indígenas y campesinos de la sierra que no poseían tierras cultivables, emigraron para conseguir mejores oportunidades a las ciudades costeñas.

El fenómeno migratorio masivo y la propia explosión demográfica afectaron la imagen de las grandes ciudades, ya que las industrias ubicadas alrededor de estas ciudades no eran suficientes para absorber a los inmigrantes, de modo que creció el desempleo y la marginación. Finalmente, aparecieron los llamados “Pueblos Jóvenes”, que formaron el cinturón de pobreza en la zona metropolitana. La carencia de servicios públicos, como salubridad, educación, luz y agua, estimularon la formación de organizaciones populares para exigir derechos básicos. El crecimiento de la conciencia sobre la resistencia y el aumento del descontento social, tanto en la zona rural como en las ciudades, se concentraron en la exigencia de una reforma social. Además, el surgimiento del nuevo sector profesional y de la nueva clase media, como consecuencia

de la industrialización, provocó el aceleramiento de la demanda para la transformación estructural. En este contexto, los intelectuales y los líderes peruanos que se preocupaban por la búsqueda de alternativas, empezaron a crear los nuevos partidos políticos: Acción Popular (AP), Partido Demócrata Cristiano (PDC), Partido Popular Cristiano (PPC), Movimiento Social Progresista (MSP), etc.

Los protagonistas en el escenario político de los años sesenta fueron los siguientes: las Fuerzas Armadas, el APRA, el presidente Belaúnde Terry, los empresarios burgueses, el capital internacional encabezado por Estados Unidos, entre otros países. El cambio de mentalidad de los militares empezó con la creación del Centro de Altos Estudios Militares (CAEM) en 1954 y del Servicio de Inteligencia del Ejército (SIE) en 1956. Los miembros del CAEM y del SIE estudiaban las doctrinas y las estrategias militares de Europa y Estados Unidos: la teoría de la guerra total, la geopolítica, la teoría de la seguridad nacional, etc. Las doctrinas militares contemporáneas enfatizaban el papel de los militares tanto en el momento de guerra como en tiempo de paz; igualmente, hubo un rol más activo de los castrenses en la esfera política y económica. La conclusión de estudios de estas organizaciones educativas castrenses fueron las siguientes: la crisis económica y la inestabilidad política eran los principales elementos que amenazaban la seguridad nacional; en otras palabras, sin desarrollo y sin estabilidad nacional no hay seguridad nacional.⁷² Los militares confirmaron estas teorías durante el periodo de combate contra las guerrillas en 1965. Esta experiencia permitió a las fuerzas armadas comprobar de primera mano la asfixiante pobreza y opresión del campesinado de la sierra y afianzar su fe en la crucial interacción entre seguridad y desarrollo nacional. Los militares progresistas sintieron

⁷² En cuanto a la ideología de los militares la desarrollaré en el capítulo 5.

gran responsabilidad en las cuestiones nacionales, en las contradicciones y en la injusticia social. La mayoría de los oficiales reconocían la necesidad de reformas profundas.

Cada vez más se consolidaba entre los oficiales una visión de modernización nacional, para superar la dependencia y subdesarrollo que impedían el incremento de la potencia nacional. En la década de los sesenta, los militares jóvenes formados bajo un “nuevo profesionalismo” se inclinaron a la intensa politización militar.⁷³ El pensamiento del CAEM justificaba y legitimaba la participación de los militares en la vida política e incluso en el aparato del Estado. Cuando se descubrió la incapacidad del gobierno de Belaúnde a efectuar las reformas urgentes, los oficiales tenían la percepción de que las fuerzas armadas eran la única institución capaz de salvar la nación. Por tanto,

⁷³ La investigación sobre el profesionalismo militar la presentó por primera vez Samuel P. Huntington. Después de la investigación sobre el sistema político estadounidense, concretamente la relación entre militares y civiles, él insistió en que el desarrollo de profesionalismo militar frenó la intervención militar en la política en Estados Unidos. Pero, tras la investigación sobre el militarismo en Brasil y Perú, Alfred Stepan presentó el nuevo término “nuevo profesionalismo militar”. Según él, las fuerzas armadas investigaron los problemas sociopolíticos que estimularon el anhelo a la revolución y crearon sus programas principales y los métodos de disciplinas que enfrentaron a la situación subversiva. Por tanto, las fuerzas armadas altamente profesionalizadas cada vez más expresaron su atención en la política. Alfred Stepan insistió en que el “nuevo profesionalismo”, que enfatizó la seguridad interna y el desarrollo nacional, provocó la expansión del papel de las fuerzas armadas. Él distinguió el “profesionalismo” militar y el “nuevo profesionalismo” militar con el siguiente cuadro:

[Cuadro 2.1] *La comparación entre el “profesionalismo” y el “nuevo profesionalismo” militar*

Distinción	Profesionalismo	Nuevo profesionalismo
Función de las fuerzas armadas	Seguridad externa	Seguridad interna
Técnica militar necesaria	Técnica altamente profesional, no compartible con la técnica política	Técnica política y militar altamente interrelacionada
Campo de actividad profesional de las fuerzas armadas	Limitado	Ilimitado
Influencia de socialización profesional	Neutralización a las fuerzas armadas políticamente	Politización a las fuerzas armadas
Influencia a la relación entre militares y civiles	Aportación a la despolitización a las fuerzas armadas y al control civil	Aportación a la administración política y militar, y a la expansión del rol

Cf. A. Stepan, “The New Professionalism of Internal Warfare and Military Role Expansion”, A. Stepan (ed.), *Authoritarian Brasil: Origins, Politics and Future*, New Haven, Yale University Press, 1973, p. 52.

secretamente los militares de alto rango empezaron a preparar un golpe de Estado que se consumó en 1968.

Por su parte, el APRA abandonó su línea ideológica original de reformismo radical en favor del sector popular y del antiimperialismo, a fin de lograr la legalidad del partido que imponía la oligarquía.⁷⁴ Finalmente, el partido aprista se alió con la Unión Nacional Odrista (UNO), que representaba la ideología del sector oligárquico. Al mismo tiempo, dicha alianza provocó una de sus más serias escisiones, dirigida por una agrupación llamada “APRA rebelde”, que pretendía defender su ideología original.

Tras la intervención de las fuerzas armadas en 1962, para impedir la ocupación de la silla presidencial por el APRA, la Junta Militar, presidida primero por Ricardo Pérez Godoy y luego por Nicolás Lindley, convocó a la elección general y presidencial. En la elección presidencial en 1963, ganó el arquitecto Belaúnde Terry, por medio de la alianza entre la AP y el PDC.⁷⁵ Otro factor importante de este triunfo de Belaúnde Terry fue el apoyo de la clase media, la Iglesia y las fuerzas armadas que esperaban una reforma democrática. Sin embargo, en las elecciones parlamentarias, el resultado fue favorable para la alianza entre el APRA y la oligarquía.⁷⁶

⁷⁴ La línea reformista del APRA no pudo evitar el enfrentamiento directo con la oligarquía y su aliado: el ejército. Pero en las elecciones de 1956, el partido aprista otorgó sus votos al ex presidente Manuel Prado Ugarteche (1919-1945) con tal de que éste se comprometiera a devolver la legalidad del partido. En el segundo gobierno de Manuel Prado (1956-1962), desde este momento, el APRA tenía que abandonar sus posturas de antiimperialismo y antioligarquía, por lo cual se terminó la expulsión, detención y persecución de los miembros del APRA.

⁷⁵ Las cifras obtenidas fueron las siguientes: Belaúnde, 708,931 (39%); Haya 623,532 (34%); Odría, 463,325 votos (25%), cf. Álvaro Rojas Samanez, *Partidos políticos en el Perú desde 1872 a nuestros días*, Lima, Ediciones F & A, 1985, p. 175.

⁷⁶ Las curules parlamentarias quedaron distribuidas de la siguiente manera: en el senado, AP-PDC, 19; APRA, 18; UNO, 7; un total de 44; en la Cámara de Diputados; AP-PDC, 19; APRA, 58; UNO, 24; otros 6; un total de 140. Por la alianza estratégica entre Haya de la Torre y Odría, el bloque aprista en el Congreso se convirtió en el grupo partidario más numeroso. Jorge Rodríguez Beruff, *Los militares y el poder. Un ensayo sobre la doctrina militar en el Perú: 1948-1968*, Lima, Mosca Azul, 1983, p. 206.

El triunfo de la alianza entre AP-PDC, provocó una euforia y expectativa de cambio social a las clases media y popular, incluso a las fuerzas armadas. La pieza central de su programa era la construcción de infraestructura nacional y el levantamiento de la arquitectura de obras públicas, por ejemplo, la construcción de una gran carretera de norte a sur, incluso en la región amazónica, también en programas sociales tales como educación, salud pública y vivienda.

No obstante, pronto desapareció la expectativa de la transformación esperada. En 1964, la aplicación de la reforma agraria, la parte más importante de su compromiso electoral, fue mínima, sólo benefició a 14,345 campesinos que se ubicaban en Yanaconas costeños y comuneros serranos; este número ni siquiera alcanzaba 2% de la población campesina necesitada de tierras.⁷⁷ Para el presidente Belaúnde, los principales obstáculos de la aplicación de dicha reforma y otros programas planteados fueron el impedimento del Congreso y la falta de fondos. El Congreso, controlado por la oposición, se negó a aprobar la iniciativa gubernamental para reformar el sistema tributario e incrementar así los ingresos. La frustración de los campesinos y de los indígenas causada por el incumplimiento de la administración belaundista, motivó grandes movimientos e invaciones de haciendas por parte de los campesinos. Además, en 1965 estalló el movimiento guerrillero en los valles de la Convención y Lares. El surgimiento de los guerrilleros, inspirado por la revolución cubana, provocó la inestabilidad sociopolítica y económica en todo el Perú. Aunque fue controlado pronto por los militares, este movimiento subversivo dejó una crisis profunda en la nación.

Con la crisis económica, durante el periodo de 1967 a 1968, se intensificó la crisis de los partidos políticos. Por la causa de la suspensión de las reformas por parte de

⁷⁷ Cf. José Matos Mar y José Manuel Mejía, *La reforma agraria en el Perú*, Lima, IEP, 1980, p. 103.

la administración belaundista, la alianza entre la AP y el PDC se rompió en 1967. Por el mismo motivo, el ala izquierdista de la AP, representada por el ingeniero Edgardo Seoane, se enfrentó al presidente y al ala derecha. Asimismo, la pérdida de las elecciones complementarias en Lima, en noviembre de 1967, dio lugar al aislamiento del jefe de Estado dentro de la AP. El régimen belaundista estaba perdiendo el apoyo popular e incluso su legitimidad. Por consiguiente, para el presidente, era urgente conseguir el apoyo del Congreso para resolver problemas económicos y, a la vez, para impulsar las reformas agraria, tributaria y crediticia. Igualmente, garantizar una coyuntura más favorable en las elecciones de 1969, requería más que una buena relación con el APRA, un pacto político.

Por su parte, ante esta situación de inestabilidad nacional, las crecientes señales de impaciencia de los militares y el avance significativo del ala izquierdista en el terreno político presionaron a Haya de la Torre para que salvara el barco hundiente del gobierno de Belaúnde Terry. La posibilidad del peligro cada vez mayor de un golpe de Estado amenazó el futuro triunfo del APRA. Haya de la Torre apoyó a la formación de un gabinete ministerial presidido por Oswaldo Herccelles. Dentro de este gabinete, la figura más importante fue el ministro de Hacienda y Comercio, Manuel Ulloa, quien era propietario de los diarios *Extra* y *Expreso*, y empresario vinculado con capital extranjero. Aunque el pacto entre los dos rivales políticos no fue público, causó un cambio de terreno político: la finalización de la alianza entre el APRA y la UNO por el acercamiento de Haya de la Torre con el presidente Belaúnde.

Para la superación de la crisis económica y política, Belaúnde tenía que resolver el problema de la International Petroleum Company (IPC) en corto tiempo. El pozo de la Brea y Pariñas permanecía bajo la administración de la IPC, filial de la Standard Oil

of New Jersey, por la concesión del gobierno de Augusto B. Leguía (1908-1912 y 1919-1930). Esta empresa fue símbolo del dominio del capital extranjero. El problema estalló cuando el procurador general de la República detectó la irregularidad y exigió jurídicamente a la empresa petrolera 143 millones de dólares como impuesto por retrasos tributarios, puesto que esta empresa había venido explotando ilegalmente por más de cincuenta años.

En junio de 1967 por votación en el Congreso, se nacionalizaron los pozos petroleros, pero la IPC se negó a pagar este monto. Este asunto también provocó el problema diplomático con el gobierno estadounidense. Finalmente, el arreglo apresurado por la administración belaudista con la empresa petrolera dejaba a la IPC más favorecida que al Estado peruano. El gobierno peruano escondió el contrato que mencionaba las cláusulas secretas. Pero cuando estalló el escándalo por el extravío de una parte del contrato, el pueblo peruano se dio cuenta de que el gobierno de Belaúnde no sólo había negociado con el poder imperialista afectando los intereses nacionales, sino que también había manchado la soberanía y la imagen de la dignidad nacional. Además, los escándalos de contrabandos que involucraban a funcionarios de alto nivel afectaron la credibilidad del jefe de Estado. Hasta la Iglesia católica, encabezada por el cardenal Juan Landázuri Ricketts, criticó la inmoralidad y lo antipatriótico del gobierno. Cada vez fue más notable el aislamiento del gobierno de Belaúnde en la escena política y la pérdida de apoyo popular, militar, eclesiástico y de la clase media. Los generales y coroneles peruanos dudaban de la capacidad de Belaúnde para llevar a cabo las reformas que requería el país. La actitud servil y de sometimiento del presidente a los intereses oligárquicos y del capital extranjero desilusionó a los militares.

Por su parte, entre 1963 y 1968, el presidente Belaúnde Terry aplicó la política de industrialización por sustitución de importaciones recomendada por los teóricos de la Comisión Económica para América Latina, dejando la estrategia exportadora de crecimiento económico que prefería seguir durante tanto tiempo bajo la dirección del Estado oligárquico. La administración belaundista consideraba que, a través de la política económica basada en la exportación en las materias primas, básicamente, los minerales y los productos agropecuarios no obtenían el desarrollo suficiente que requería tanto el país. Belaúnde Terry incentivó la inversión doméstica y extranjera dándoles generosos aranceles y reducción de impuestos a las empresas industriales. También amplió las áreas de producción agropecuaria.

Entre 1963 y 1966, el volumen exportado se incrementó gracias a un aumento en los precios internacionales del cobre y de la harina de pescado. Durante el mismo periodo, el campo económico marcó cifras favorables; incremento de la exportación; aumento en el monto de las reservas del Banco Central (de 125 millones a 174 millones de dólares); estabilidad de la moneda nacional en una tasa de 26.86 por dólar.⁷⁸ Este gobierno combinaba la industrialización por sustitución de importaciones con inversiones públicas crecientes. Pero el problema fue el incremento del gasto fiscal sin un crecimiento de los ingresos tributarios en el mismo ritmo.⁷⁹

⁷⁸ Cf. José Deniz, *La revolución por la fuerza armada Perú 1968-1977*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 32.

⁷⁹ El cuadro 2.2 muestra el ingreso y gastos corrientes durante el gobierno de Belaúnde.

[Cuadro 2.2] *Ingresos y gastos corrientes*
(% del PIB)

	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967
Ingresos fiscales	15.5	15.2	16.7	16.7	17.4	17.3	16.9
Gastos fiscales	14.9	15.3	16.7	18.6	20.3	20.6	21.2
Resultado fiscal	0.6	-0.1	-	-1.9	-2.9	-3.3	-4.3

Fuente: Banco Central de Reserva, *Memoria 1970*, pp. 39-45, retomado en Carlos Parodi Trece,

El estancamiento de la aplicación de la reforma agraria y la poca atención a la agricultura dieron lugar al decrecimiento de este sector. De 1960-1965, el sector agrícola mantenía la tasa de crecimiento de 2.1%, pero en el siguiente periodo, de 1965 a 1968, la tasa declinó hasta -1.2%.⁸⁰ La producción agrícola comenzó a descender; cada año el país tenía que importar millones de dólares de alimentos. A largo plazo, el gasto en la importación de alimentos subió de 40 millones de soles en 1940 a 134 millones de soles en 1965.⁸¹

La detención del programa de las reformas sociales provocó la agitación popular, el surgimiento de las guerrillas, la crisis económica de 1967 y la crisis política de 1968. En la etapa final del gobierno belaundista aparecieron el estancamiento de la exportación, el aumento de importación, el incremento de la deuda externa (a fines de 1962 alcanzaba 158 millones de dólares estadounidenses, y en 1968 llegó a 737 millones de dolares, la declinación de la inversión extranjera, aumento del costo de vida (entre 1963 y 1966 subió a 45%) y el déficit fiscal, el alza de la inflación (la inflación promedio anual fue de 11.6%, es decir, mayor que el 7% conseguido entre 1950 y 1962).⁸² Finalmente, en septiembre de 1967, el deterioro de la situación económica forzó al presidente a devaluar la moneda 44 por ciento.

Ante esta crisis económica el presidente Belaúnde intentó negociar con las fracciones oligárquicas –agroexportadores, banca y comercio tradicional, terratenientes

Perú, 1960-200: políticas económicas y sociales en entornos cambiantes, Lima, Centro de Investigación de la Universidad del pacífico, 2004, p. 85. Según este cuadro el déficit fiscal aumentó cada año, por la necesidad de cubrir los gastos del programa social y las obras públicas. Hacia 1967, el déficit fiscal alcanzó 4.3% del PIB.

⁸⁰ Cf. Carlos Parodi Trece, *op. cit.*, p. 84.

⁸¹ Cf. Peter Klarén, *op. cit.*, p. 393.

⁸² Cf. Carlos Parodi Trece, *op. cit.*, p. 82.

gamonales– y con el partido aprista. No obstante, por la intervención militar del 3 de octubre de 1968 este plan no fue realizado.

2.1.3. Surgimiento de la ONIS

En la década de los sesenta, hubo algunos hechos importantes que influyeron en el nacimiento del movimiento sacerdotal ONIS en el Perú. Primero, la creciente demanda de reforma y de transformación estructural del país en el ámbito popular estimuló al sector sacerdotal preocupado por la realidad nacional de injusticia social y económica. Segundo, los misioneros procedentes de los países industrializados nunca habían experimentado tal realidad social-económica tan pobre e injusta. La mayoría de ellos trabajaba en zonas populares y pobres, por consiguiente, cuestionaron esta situación. Para la Iglesia peruana, la afluencia de los misioneros extranjeros significó la “transfusión de sangre” nueva y la recuperación del dinamismo pastoral que estaba debilitado por falta de sacerdotes. Tercero, el desarrollo de la enseñanza social de la Iglesia y la celebración del Concilio Vaticano II durante 1962-1965, motivaron al sector sacerdotal en la construcción de una sociedad más justa y fraterna.⁸³ Particularmente, la encíclica *Populorum Progressio*, de Pablo VI, publicada en 1967, causó una reacción general de la conciencia sacerdotal. Igualmente, el mensaje del Concilio exigió el cambio de una mentalidad pasiva e indiferente hacia lo temporal. El Concilio enfatizó la necesidad y, a la vez, la obligatoriedad de una intromisión en los asuntos temporales, tanto por parte del clero como del laicado.

A principios de marzo de 1968, siendo todavía presidente del Perú el arquitecto Belaúnde Terry, bajo estas circunstancias socioeclesiales, ciertos sacerdotes peruanos

⁸³ Respecto a la enseñanza social de la Iglesia y el Concilio Vaticano II, véase al capítulo 5.

motivados por la enseñanza social de la Iglesia propiciaron una reunión de sacerdotes en Cieneguilla, cerca de Lima, a fin de estudiar la situación social, política y eclesial de Perú. El jesuita Romero Luna Victoria y los sacerdotes diocesanos de Lima, Julián Salvador y Tadeo Fuertes G., fueron los principales organizadores de dicha reunión. Frente a los acontecimientos que ocurrían en el país, los sacerdotes peruanos preocupados por la realidad nacional iniciaron una reflexión crítica y buscaron una pastoral adecuada. En este primer encuentro, participaron el obispo de Cajamarca Dammert Bellido y unos 20 laicos, junto a 60 sacerdotes. Tras la reflexión de la realidad peruana, los participantes acordaron seguir con este tipo de reuniones y crear un movimiento sacerdotal. Ellos publicaron un documento llamado “Declaración de los sacerdotes peruanos”, que denunciaba la grave situación de injusticia, atraso, opresión y corrupción.

Los 35 sacerdotes que firmaron esta declaración aseguraron que la denuncia sobre la realidad actual era obligación de su misión. En la declaración citan varias veces la Biblia, particularmente el texto de Isaías. En esta declaración tocan 16 temas, como el asunto agrario y de recursos naturales, la fuga de divisas, la tributación inequitativa, el contrabando y la crisis moral, el asunto de la educación y de los medios de comunicación, el problema laboral, etc. Estos sacerdotes mostraron al problema agrario como la raíz más grande de la difícil situación en Perú. Consideraron al Perú como la nación proletaria del mundo y a la mayor parte de peruanos como proletarios. Por ejemplo, respecto a la mala distribución de la riqueza, decían:

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

se reparten los 75 mil millones restantes. Dicho de otro modo: 24,000 privilegiados disfrutaban de una renta de 2 millones y medio de soles anuales, y 11,976,000 desposeídos apenas pueden sobrevivir con 6,310 soles al año, lo que supone un ingreso 396 veces menor que el de esos pocos privilegiados.⁸⁴

Asimismo, ellos criticaron a la clase oligárquica por monopolizar la riqueza nacional y por impedir reformas sociales y la difusión equitativa del ingreso. Rechazaron también a los consorcios internacionales que lesionaban el interés y la dignidad de la nación; señalaron además la pasividad estatal ante los graves problemas y exigieron una urgente legislación que subsanara estos males.⁸⁵

Con esta declaración los sacerdotes peruanos intentaron reparar su actitud anterior: la indiferencia y pasividad ante el problema de la injusticia social, y su obsesión por mantener el *statu quo*. Tomaron pues posición colectiva frente a los problemas nacionales y rompieron el silencio pasado. Este documento tuvo mucha importancia en aquel tiempo, puesto que mencionaron el tema y la dirección de la transformación que necesitaba el Perú. Este documento también anticipaba la futura línea de reforma del gobierno velasquista, sobre todo en los temas de reforma agraria, educación, propiedad social en la esfera laboral, prensa, medios de comunicación, etc. Pero fue comentado en el país y en el extranjero, y con él nació el Movimiento Sacerdotal ONIS.⁸⁶ Su publicación tuvo gran repercusión en los diarios y revistas. Así,

⁸⁴ ONIS, “Declaración de los sacerdotes peruanos”, en *Oiga*, 265, 22 de marzo de 1968, p. 17.

⁸⁵ Cf. *ibid.*, pp. 17, 33-34.

⁸⁶ Según el padre Felipe Zegarra, el nombre de este grupo sacerdotal ONIS no tiene ninguna relación con su característica. Los miembros de este movimiento no sabían de dónde provenía dicho nombre. Pero en la opinión del secretario general, el padre Jorge Álvarez Calderón, tras la publicación de la primera declaración, los periodistas peruanos pusieron este nombre, ya que los sacerdotes peruanos se reunieron en un edificio de la Oficina Nacional de Información Social. Cf. Felipe Zegarra, entrevista con el autor, 30 de mayo de 2002, Lima, Perú, y Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor, 31 de mayo de 2002,

la ONIS entró en la inesperada dinámica de la política. El 23 del mismo mes, el cardenal Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, comentó positivamente la declaración de los sacerdotes peruanos y compartió con ellos su preocupación por la realidad nacional.⁸⁷ También otros 28 sacerdotes peruanos que no estuvieron en las Jornadas de Cieneguilla, mostraron públicamente su acuerdo con el contenido de la declaración, entre ellos aparecían las figuras importantes para la trayectoria del movimiento: Gustavo Gutiérrez, Jorge Álvarez Calderón, Carlos Álvarez Calderón, Felipe Zegarra, Luis Crespo, Germán Schmitz (quien fue nombrado poco después obispo auxiliar de Lima), etc. Desde entonces hasta 1980, la ONIS desempeñó un rol progresista en las posiciones eclesíásticas en las cuestiones sociales y políticas.

Una pequeña comisión redactora de la ONIS convocó a un encuentro en abril y mayo de 1968, con el fin de reflexionar la dirección y la orientación futura de este movimiento. Del 21 al 25 de julio del mismo año, los miembros de este movimiento se reunieron en Chimbote, con la participación de cuatro obispos. En dicha reunión, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez presentó, por primera vez en el ámbito público, su ponencia respecto a la teología de la liberación, la misma que estaba en proceso de elaboración. Esta ponencia fue la base de buena parte de su futuro libro *Teología de la liberación: Perspectiva*, que fue publicado en 1971. En opinión de Jorge Álvarez Calderón, en este encuentro Gustavo Gutiérrez surge como líder entre los sacerdotes peruanos, y ello, por su inteligencia, formación teológica e intuición política.⁸⁸ Dicha ponencia contribuyó en la formación de la orientación y de la identidad de este

Lima, Perú.

⁸⁷ Cfr. Juan L. Segundo *et al.*, *Iglesia latinoamericana, ¿protesta y profecía?*, Avellaneda (Argentina), Editorial Búsqueda, 1969, pp. 297-298.

⁸⁸ Cf. Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor, 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

movimiento sacerdotal peruano. En este encuentro también se precisó la postura y el carácter pastoral de la ONIS en la Iglesia y en la sociedad peruana.

En la víspera del golpe de Estado militar, en un ambiente de agudización política por el contrabando involucrado a altos funcionarios y por el contrato arreglado indebidamente entre el gobierno belaundista y la empresa petrolera IPC, apareció la segunda declaración de la ONIS en el diario *El Comercio* (el 18 de septiembre de 1968). En esta declaración los sacerdotes expresaron su preocupación por la grave crisis moral y la desconfianza provocada por las instituciones gubernamentales y sus representantes en la administración pública. Junto a otros grupos izquierdistas, la ONIS fue un grupo que reaccionó con mucha energía. Además, los miembros de este grupo exigieron una solución drástica: la confiscación de las instalaciones del petróleo.

El surgimiento de este movimiento sacerdotal marcó un hito en la Iglesia peruana y por tanto el inicio de una nueva etapa; desde este momento dejó la imagen conservadora y entró en la fila de la Iglesia progresista de América Latina. No obstante, el surgimiento de este movimiento no fue un fenómeno aislado. En torno a la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Colombia, en 1968, surgieron otros grupos o movimientos sacerdotales en todo el continente latinoamericano. El teólogo norteamericano Philip Berryman afirma sobre esto: “Un elemento cristalizador en el periodo comprendido entre 1965 y 1968 fueron los colectivos y manifiestos de sacerdotes. Eran muchos. Cuando los sacerdotes tomaron conciencia del Vaticano II y de los pobres, comenzaron a formar esos grupos”.⁸⁹ Este fenómeno fue generacional; una generación de presbíteros

⁸⁹ Christian Smith, *La teología de la liberación: Radicalismo religioso y compromiso social*, Madrid, Paidós, 1994, pp. 181-182.

latinoamericanos que se preocuparon por la situación de dependencia, subdesarrollo, miseria y explotación. Desde México hasta Argentina se compartían situaciones similares. Cada vez más los sacerdotes sintieron la obligación de acompañar a los fieles oprimidos por los problemas socioeconómicos, y se interesaron por criticar la realidad. Muchos sacerdotes tomaron posiciones personales claras y comprometidas en el campo político; incluso, algunos participaban activamente con grupos revolucionarios.⁹⁰

Para estos grupos sacerdotales, el compromiso político y la participación de sacerdotes en el proceso de la liberación de América Latina era parte de su reflexión teológica, puesto que la acción evangelizadora incluía la solidaridad con las clases populares y la transformación de la sociedad injusta.⁹¹ El Movimiento Sacerdotal ONIS, desde su inicio en 1968 hasta su desaparición en 1980, puso el sello de su presencia tanto en la sociedad como en la Iglesia peruana.

2.1.4. Organización de la ONIS

Tras la primera declaración de la ONIS en marzo de 1968, durante los meses de invierno, el movimiento sacerdotal peruano consolidó su base organizativa. La elección del primer secretario general, Jorge Álvarez Calderón, aportó esta consolidación. Él perteneció a la diócesis de Lima y fue compañero de estudio de Gustavo Gutiérrez, tanto en Lovaina, en Bélgica, como en Lyon. Fue de las figuras más importantes tanto coordinador como organizador; cumplió también el rol de vocero. Poco después, dejó su cargo al sacerdote Alfredo Pastor, quedándose como integrante activo en toda la historia de esta entidad sacerdotal.

⁹⁰ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 151.

⁹¹ Cf. Miguel Manzanera, *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1978, p. 265.

Junto a Jorge Álvarez Calderón aparecieron los líderes y responsables de este movimiento: Gustavo Gutiérrez, teólogo de la liberación; Alejandro Cussianovich, especialista en educación; Ricardo Antoncich, secretario general de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS); Guido Zegarra, Provincial de la Orden franciscana y vicepresidente de la Confederación Latinoamericana de Religiosos; Hugo Echegaray, unos años más tarde encargado de la revista *Páginas*, y otros.⁹²

El Movimiento Sacerdotal ONIS fue una organización de sacerdotes que trabajaban y residían en el territorio peruano. Por consiguiente, era una entidad “sub-grupo” de la Iglesia, a pesar de que mantenía su parte autónoma ante la jerarquía eclesiástica. A la vez, era un grupo no considerado en la jurisdicción canónica. Su meta principal fue ayudar a los sacerdotes en su tarea pastoral, en medio de un pueblo marcado por condiciones sociales de pobreza e injusticia; es decir, un órgano para canalizar y reforzar esa inquietud naciente.⁹³

A diferencia de otras organizaciones sociales, esta entidad sacerdotal limitó la pertenencia a sus filas sólo a sacerdotes, debido a su carácter pastoral.⁹⁴ Para tener membresía todos debían haberse ordenado sacerdotes en la Iglesia católica. Con frecuencia, este movimiento, cuando analizaba la realidad peruana, invitaba a los laicos dirigentes y miembros de las comunidades eclesiásticas, incluso, a sociólogos, economistas y abogados, a fin de escuchar sus opiniones y recibir el apoyo de conocimiento profesional. Sin embargo, a veces no permitía la asistencia de los laicos

⁹² Cf. Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor, 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

⁹³ Cf. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 150.

⁹⁴ El Consejo Nacional de la ONIS firmó los siguientes acuerdos, en las reuniones realizadas del 21 al 22 de febrero de 1970: “Reafirmar la originalidad del movimiento, en su condición de movimiento no oficial. Reafirmando, por razones de índole pastoral y sociológica actuales, como un movimiento de identidad sacerdotal”. Cf. ONIS, *Documento de trabajo (Proyecto)* (documento mimeografiado), Lima, Servicio de Documentación del Instituto Bartolomé de Las Casas, 1972, p. 3, nota 9.

en las reuniones y cuidaba la confidencialidad de los documentos y la fuga de información.

Según Michael G. Macaulay, otra característica de la estructura organizativa de la ONIS fue la descentralización: para finales de 1970, se había dividido en cinco grupos regionales; Lima, Arequipa (Altiplano), Trujillo, Chimbote, y Chiclayo. Excepto la ONIS-Lima, estas regiones se unieron bajo la denominación de ONIS-Norte. En cada región, había un responsable o coordinador. En las organizaciones de provincia se reunieron pocos miembros, alrededor de 10 sacerdotes, aunque se encontraban con relativa frecuencia. Faltaba la presencia de la ONIS en las regiones rurales, por tanto descuidó al sector campesino o indígena, a pesar de su preocupación especial por el campesino. Más de 85% de los miembros de la ONIS trabajaba en la zona metropolitana de las cinco principales ciudades de Perú.⁹⁵

Junto con la división regional, dentro del sistema organizativo de esta entidad sacerdotal estaba el sistema de división funcional; por ejemplo, en Lima había ONIS-obrera, estaba integrada principalmente por sacerdotes norteamericanos; también la ONIS-universitaria, dirigida por los nacionales. Las reuniones funcionales le ayudaron mucho puesto que se favorecía el intercambio de experiencias y propuestas para el trabajo pastoral. El movimiento sacerdotal tenía un Consejo Nacional y un Comité Ejecutivo, el primero, encargado de la publicación de los documentos y el segundo, formado por los líderes de esta entidad, encargado de la orientación. Antes de la publicación de sus declaraciones y de sus comunicados, éstos eran analizados y discutidos primero por los miembros del Consejo Nacional. Los encargados de su

⁹⁵ Michael G. Macaulay, *Ideological change and internal cleavages in the Peruvian Church: change, statu quo and the priests; the case of ONIS* (tesis de doctorado en filosofía), Indiana, University of Notre Dame, 1972, p. 76.

redacción eran principalmente sacerdotes peruanos. Los miembros del Consejo Nacional y del Comité Ejecutivo que eran de 10 a 12 sacerdotes se reunían cada tres meses para analizar la situación nacional.

También, como señala Macaulay en el cuadro 2.3, los miembros de esta organización sacerdotal trabajaron en diversas áreas pastorales:

[Cuadro 2.3] *Ocupación de los miembros de la ONIS*

Tipo de trabajo	Número	Porcentaje
Parroquias populares	66	30.7
Parroquias de clase media	56	26.2
Parroquias rurales	31	14.5
Escuelas	20	9.4
Movimientos especiales	11	5.1
Profesores universitarios	10	4.7
Varios (tribunal diocesano, etc.)	10	4.7
Superiores de congregaciones	5	2.3
Obispos	4	1.9
Hospitales	1	0.5
Total	214	100

Fuente: Michael G. Macaulay, *op. cit.*, p. 76.

Los sacerdotes jóvenes eran los más activos en el movimiento; se sentían atraídos por la tendencia progresista para resolver los problemas nacionales. Los sacerdotes peruanos eran menos activos en comparación con los misioneros extranjeros. La causa de esta tendencia fue la siguiente: a diferencia de los misioneros extranjeros, el clero nacional se sentía menos protegido cuando ocurría un conflicto con los obispos. Sin embargo, paradójicamente, los líderes eran conformados esencialmente por peruanos de 35 a 54

años. Al mismo tiempo, los sacerdotes religiosos eran más protegidos que los diocesanos, puesto que contaban con el respaldo de sus órdenes religiosas.

La mayoría de los miembros de la ONIS eran misioneros extranjeros, casi 60%, como lo demuestra el cuadro 2.4.

[Cuadro 2.4] *Comparación de nacionalidad en la ONIS y en el clero peruano*

País	Perú		ONIS	
	núm.	%	núm.	%
Perú	821	38.0	78	38.4
España	486	22.5	17	8.4
Estados Unidos y Filipinas	194	9.0	47	23.2
Italia	98	4.5	--	--
Canadá	61	2.8	19	9.4
Irlanda	49	2.3	16	7.9
Alemania, Austria y Suiza	47	2.2	3	1.5
América Latina	26	1.2	1	0.5
Europa oriental	25	1.2	--	--
Francia	22	1.0	8	3.8
Gran Bretaña	22	1.0	6	3.0
Los país bajos	12	0.6	7	3.4
Varios	2	0.1	1	0.5
Extranjeros pero con nacionalidad desconocida	297	13.6	--	--
Total	2,162	100.0	203	100.0

Fuente: En cuanto al clero peruano: Pierre M. Hegy, *Introducción a la sociología religiosa*, Lima, s. e, 1971, pp. 73-77; Michael G. Macaulay, *op. cit.*, p. 72.

La mayor participación de los extranjeros en la ONIS influyó en la formación activa y dinámica de este grupo sacerdotal. Los sacerdotes españoles (22.5% del total de los sacerdotes en Perú) que trabajaban en el territorio peruano, demostraron poca presencia

en la ONIS (8.4%); en cambio, los norteamericanos que eran sólo 9% del total de los sacerdotes en Perú, tuvieron una presencia mayor en el movimiento (23.2%).

2.2. Contexto sociopolítico y eclesiástico antes del surgimiento de la ASpJ en Corea

2.2.1. Iglesia católica coreana antes del establecimiento del régimen Yushin

Después del descubrimiento del continente americano, se incrementó competitivamente la exploración de terrenos no conocidos en el mundo y los viajes comerciales por parte de los occidentales, en especial encabezados por los portugueses y los españoles. En 1516 los navegadores y comerciantes llegaron a China, y en 1542 a Japón, esto facilitó la misión del catolicismo en el continente asiático. En 1600, el misionero jesuita Matteo Ricci llegó a la tierra china para la difusión del catolicismo. Bajo la protección de la dinastía Ming (1368-1644) de China, la propagación de esta religión obtuvo éxito en el campo académico confucianista en este país. Este jesuita presentó la civilización y la cultura occidental y tradujo las obras respecto a la ciencia y a la doctrina cristiana.

A diferencia del proceso de misión católica que se realizó forzosamente en América Latina y en el tercer mundo, la Iglesia católica coreana fue formada voluntariamente por los eruditos y los científicos confucianistas, quienes desearon complementar la concepción de los principios confucianistas que entonces estaban en decadencia.

Desde principios del siglo XVII, entraron a Corea la civilización y la cultura occidental a través de los delegados diplomáticos coreanos que visitaban periódicamente a China. Ellos trajeron los libros traducidos al chino relacionados a la ciencia y al catolicismo. Dichos libros se difundieron con rapidez en el mundo de los

intelectuales coreanos. En aquel tiempo, tras la invasión japonesa (1592) y la ocupación por los manchúes (1636) de Corea, la sociedad coreana estaba en crisis política y moral, por tanto se incrementó la exigencia de reforma y el ambiente de la resistencia contra el gobierno de la dinastía Choson (1392-1910). Debido a la causa de disturbio en el orden político, se empeoró la situación económica. Junto con esto, una parte de la clase *Yangban*, que mantenía el prestigio en todas las áreas sociales como la clase aristocrática, comenzó a arruinarse. Estos fenómenos mencionados mostraron la división y la contradicción del sistema feudal, también ocasionaron el derrumbamiento del sistema de castas en la sociedad Choson, basada en el confucianismo.

Por una parte, la aparición de los reformistas confucianistas (*Silhakja*) produjo fundamentalmente la reflexión acerca del sistema de conocimiento y de la concepción del valor del confucianismo tradicional (*Songrihak*), que predominaba en la sociedad Choson. Estos reformistas criticaron al confucianismo tradicional porque era metafísico respecto a la sustancia cósmica y la naturaleza humana, y a la vez proponían una ciencia que generara un beneficio concreto a la vida real. La nueva tendencia académica que dirigían ellos se encontró con el catolicismo y nació una nueva ciencia llamada “ciencia occidental”. Para ellos, el catolicismo fue percibido como la fuente de la civilización, incluso la de la ciencia y la tecnología occidental, y también se recibió como una mezcla tanto de la ciencia como de la religión en la sociedad de la dinastía Choson, a través de la clase intelectual del confucianismo reformista, la cual estaba excluida del poder político central.

Alrededor de 1770 aparecieron coreanos que practicaban los ritos y las oraciones cristianas; pero a la vez respetaban la doctrina católica. En 1784, entre ellos, Lee sung Hun, un erudito confucianista destacado, visitó Beijing para recibir el

bautismo católico. Después del regreso de este viaje, el erudito mencionado empezó a bautizar a amigos y conocidos cercanos. Luego con naturalidad se formó la comunidad de la fe cristiana en la dinastía Choson.⁹⁶ En esta comunidad los líderes laicos eligieron varios sacerdotes entre los laicos destacados, y por medio de ellos, celebraron las misas y los sacramentos: hoy día, se les llama “sistema de seudosacerdocio”. En 1786, el ritual de los sacramentos que estaban dirigidos por los laicos fue cancelado tras la llegada de la carta del obispo de Beijing. Sin embargo, no se enfrió la pasión de los coreanos con la nueva religión, ellos fueron a rogar al obispo de Beijing y al papa para que les mandaran a los misioneros y los sacerdotes.

En 1790 llegó de la capital china una carta del obispo en la que se notificaba la prohibición del ritual a los antepasados muertos.⁹⁷ Según esta carta, este ritual fue rechazado como un acto de idolatría. En 1791 conforme a la instrucción de la carta, Kwan Sang Hyun y Yun Ji Chung suprimieron la conservación de su placa ancestral y el culto a los antepasados muertos. Estas dos personas fueron arrestadas y decapitadas por el gobierno. Para el gobierno de la dinastía Choson, el rechazo a este ritual significó la negación de la base ética y el orden de castas que formaba la sociedad confucianista, debido a que el ritual simbolizó el privilegio de la clase *Yangban*. Tras este incidente, el gobierno persiguió a los católicos y también declaró al catolicismo como una “falsa religión” que arruinaba el orden social confucianista; esto trajo el cambio de composición de los fieles católicos en este país.⁹⁸ La mayoría de los creyentes de la

⁹⁶ Actualmente, la Iglesia católica coreana celebra ese año como aniversario de la fundación de esta Iglesia en Corea.

⁹⁷ En 1715 los papas Clemente XI y, en 1742, Benedicto XIV les enviaron a los misioneros dos decretos que prohibían el ritual a los antepasados muertos en China. A causa de los decretos ocurrió una gran persecución hacia los católicos en 1784 en este país oriental. Dicha persecución fue un golpe muy duro para la misión en China. Tras esta persecución, la presencia de la Iglesia católica se redujo drásticamente en este país.

⁹⁸ En el periodo de 1784 a 1791, de los 12 líderes laicos dos tercios era gente de la clase *Yangban*, pero

clase Yangban no quería dejar su privilegio social; por tanto, abandonaron la Iglesia. Desde este momento la Iglesia se llenó de gente de la clase media, de clase subalterna y de la clase Yangban arruinada.

En realidad, al ver, desde el punto de vista confuciano, el pensamiento o la fe cristiana significaba una amenaza seria para el orden tradicional y establecido. La doctrina y la antropología cristiana que enfatizaban la dignidad y la igualdad del ser humano, negaban el orden de castas feudal, a la vez que relativizaban la autoridad monárquica que poseían el último poder. Para la clase dominante, el catolicismo fue una forma de pensamiento antisistema y de movimiento de la fe contra la dinastía porque incluía los elementos revolucionarios.⁹⁹

Durante el siglo XIX, los católicos coreanos sufrieron varias veces la persecución, los casos más importantes e impactantes fueron en los siguientes años: 1801, 1839, 1846 y 1866. En 1801 el padre Ju Mun Mo, quien pisó por primera vez con calidad de sacerdote, y los líderes laicos sufrieron martirio. En 1839 los tres misioneros franceses y los creyentes coreanos fueron martirizados. Bajo esta situación de terror, el primer sacerdote coreano Kim Dae Kun fue decapitado en 1846. La más brutal persecución sucedió en 1866, cuando murieron nueve misioneros extranjeros y unos ocho mil creyentes coreanos.¹⁰⁰ Finalmente, la persecución de 1791 a 1866 produjo la

de 1791 a 1801, de los 38 líderes católicos había 9 personas de clase Yangban (24%); 21 personas de la clase media (55%); 5 personas de la clase baja (13%) y 3 a los que se les desconoce su estrato social (8%).
문규현 (Mun Kyu Hyun), *민족과 함께 쓰는 한국천주교회사 (La historia de la Iglesia coreana que escribimos con el pueblo)*, vol. 1, Seúl, 빛두레 (Bitdurae), 1994, p. 24.

⁹⁹ Cf. 노길명 (Roh Kil Myong), “민족사에 나타난 한국 가톨릭 교회의 위상” (“La posición de la Iglesia católica coreana en la historia nacional”), en *사목 (Pastoral)*, núm. 130, noviembre de 1989, p. 29.

¹⁰⁰ Durante el periodo de la persecución, la autoridad descubrió un “libro blanco” de un creyente coreano que mencionaba la persecución. Su autor pidió ayuda a la flota francesa a fin de poner término a la persecución presionando al gobierno coreano. Por este asunto, se intensificó la represión a los católicos y el gobierno los condenó como traidores a la patria porque iban a traer la ayuda extranjera y el imperialismo internacional. Dicho incidente motivó a que la autoridad tratara a los católicos como criminales políticos.

muerte de unos diez mil católicos. La causa de las muertes no sólo fue religiosa sino también política. Los católicos fueron considerados como las personas en contra del régimen en la sociedad de Choson que estaba basada en el confucianismo.

En 1856 llegaron los franceses con su flota a la costa coreana con la excusa de reclamar la muerte de tres misioneros franceses. Esto causó miedo en el gobierno. Luego, al llegar la noticia de la caída de la capital china, Beijing, por la fuerza aliada entre ingleses y franceses, en 1860 el gobierno de la dinastía Choson entró en pánico. Además, aparecieron los barcos estadounidenses en la costa para exigir al gobierno la apertura del comercio internacional. Desde este momento, la dinastía Choson estaba inquieta por el “impacto occidental”. Dentro de su territorio, esta dinastía tenía que enfrentar el derrumbe de la sociedad feudal; afuera tenía que defenderse de la invasión de la fuerza extranjera. En 1863, un nuevo gobernante de este país, Dae Wuan Kun, fortaleció el poder real y tomó una política de aislamiento nacional, pero al mismo tiempo incrementó la represión a los católicos.

Después de la pérdida del poder de Dae Wuan Kun, tras las firmas del tratado con Japón (1876), con los Estados Unidos (1882), con Francia (1886) y con otras potencias del mundo, Choson fue una víctima en la lucha por la colonización occidental. Especialmente, después del tratado con Francia, la Iglesia coreana se transformó de la Iglesia escondida a la Iglesia libre. Los misioneros occidentales podían disfrutar el privilegio del derecho de extraterritorialidad, junto con cierta libertad de predicación, aunque ésta no era del todo plena.

Por primera vez, la Iglesia coreana construyó un templo en Myongdong, en la capital de este país. Tras esta edificación se incrementaron los templos católicos en todas las ciudades principales y las aldeas católicas. Los establecimientos de escuelas,

hospitales, casas de huérfanos y de ancianos ayudaron al inicio de las obras filantrópicas y de caridad.

En 1899, por medio de la firma del Tratado *Kyomin* entre el obispo Gustave Charles Marie Mutel y un representante de la dinastía Choson, la Iglesia católica obtuvo una verdadera libertad religiosa. Este tratado tenía una característica de *concordatum*. En él se mencionó con la siguiente frase la división entre la religión y la política: “Los misioneros no pueden intervenir en la política nacional, a la vez los funcionarios públicos no pueden impedir la misión”.¹⁰¹

Por la persecución religiosa de más de un siglo, la política misionera elegida por los clérigos franceses que dirigían a la Iglesia coreana, quería evitar el enfrentamiento con el poder político. El propósito principal de dicha política fue la reserva de la libertad de la fe y la misión. Por tanto, en 1910, cuando Choson perdió su soberanía nacional por la colonización japonesa, los obispos y los padres franceses empezaron a controlar a los sacerdotes y laicos coreanos que intentaron realizar la lucha armada y el movimiento de resistencia. Por ello impidieron la participación de la Iglesia en la política y la transformación social en Corea, al mismo tiempo no permitieron las críticas del sistema y de la política.¹⁰²

Además, los misioneros franceses reconocían al gobierno japonés como un gobierno legítimo en el territorio coreano. Para los franceses, fue una cosa natural que

¹⁰¹ 문규현 (Mun Kyu Hyun), *op. cit.*, tomo I, p. 90.

¹⁰² En aquel tiempo, los misioneros franceses poseían un estilo propio de su fe influida por el jansenismo y el dualismo, que separaban lo profano y lo sagrado. Además, como miembros de la Iglesia, ellos tenían un delirio de persecución por la situación conflictiva entre la Iglesia y el Estado en su país natal, que transcurrió en el siglo XIX. Cf. 노길명 (Roh Kil Myong), “개화기의 한국 가톨릭교회와 국가간의 관계” “La relación entre el Estado y la Iglesia católica coreana durante el periodo de civilización”, en *가톨릭 사회과학연구 (The Journal of the Korean Catholic Academy of Social Sciences)*, vol. 4, diciembre de 1987, pp. 64-65.

los países potentes dominaran a los países débiles, ya que como otros países imperialistas, Francia administraba a las colonias en el tercer mundo. Por consiguiente, ellos cumplieron el papel de defensores del orden establecido y del *statu quo*.¹⁰³

Sin embargo, aunque fueron minoría, parte del clero coreano y de los laicos no estaban de acuerdo con el lineamiento de los obispos franceses. An Jung Kun, el luchador por la independencia, asesinó a uno de los personajes más importantes del gobierno japonés en Corea. An Mong Kun y otros líderes laicos presidieron el movimiento de independencia. Unos sacerdotes coreanos dieron ánimo a la lucha por la independencia y apoyaron dicho movimiento a través de las colectas de fondo; algunos seminaristas participaron en la marcha contra la colonización japonesa. Pero los obispos condenaron estas actividades y castigaron con la excomunión, destitución, suspensión de obras ministeriales y la expulsión del seminario. Respecto a esto, el padre Mun Kyu Hyun, el actual representante de la Asociación Sacerdotal para la Justicia, calificó los hechos del siguiente modo: “el pueblo le dio el lado a la Iglesia católica ya que la Iglesia ignoraba el sufrimiento nacional”.¹⁰⁴ Esto tuvo su reflejo en la reducción de la tasa de crecimiento de los creyentes durante el periodo de la colonia japonesa.¹⁰⁵

Durante el inicio de la colonización japonesa, la Iglesia católica tanto en Japón como en Corea prohibió el culto de adoración al templo sintoísta (Sinsa) por su

¹⁰³ Por ejemplo, cuando estalló en todos los rincones del país el movimiento nacional anti-japonés, llamado el “Movimiento independiente del primero de marzo” en 1919, a diferencia de la Iglesia protestante, la Iglesia católica no participó de modo activo en este movimiento. En contra del sentimiento nacional general, el obispo de la diócesis de Seúl, Marie Mutel, expresó su postura pro-gobierno japonés: “Nuestros fieles católicos mostraron una ejemplar lealtad al gobierno actual por no participar en el Movimiento del primero de marzo”. 문규현 (Mun Kyu Hyun), *op. cit.*, tomo I, p. 126.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁵ De 1885 a 1900, la tasa de crecimiento de los creyentes católicos fue de 7.87% promedio anual, pero de 1910 a 1919 (año del Movimiento de Independencia) bajó 2.10%. Y después de 1919 a 1945 (año de la Independencia), se quedó en 3%. Cf. 조광 (Cho Kwuang), *한국천주교 200년 (La Iglesia católica, 200 años)*, Seúl, 햇빛 (Haetbit), 1989, pp. 59-60.

elemento idolátrico.¹⁰⁶ Pero en la década de los treinta, el imperialismo japonés impuso a los coreanos dicho culto, con el pretexto de que éste no era un acto religioso sino una expresión de patriotismo y de fidelidad hacia el Estado. En fin, la Santa Sede y la Iglesia coreana lo permitieron. Sin embargo, la adoración arriba mencionada causó la resistencia dentro de los coreanos tanto entre católicos como entre protestantes. Por no cumplir esta obligación, algunos católicos coreanos, entre ellos clérigos, seminaristas y monjas, fueron encarcelados.

Actualmente, los historiadores de la Iglesia critican que la adoración al templo sintoísta no fue un acto de adaptación cultural sino un acto idolátrico y que este tipo de actitud de la Iglesia institucional fue una colusión y negociación con el imperialismo japonés.¹⁰⁷ Por fin, la Iglesia concentró las fuerzas para implantar en los creyentes una fe trascendental que enfatizaba la felicidad después de este mundo, con una actitud silenciosa e indiferente ante la exigencia nacional y la necesidad popular.

Después de la Independencia, la Iglesia católica y la protestante comenzaron a participar activamente en la nueva situación, para obtener el mayor beneficio en la misión y ampliar la influencia social. Ante todo la Iglesia católica cooperó con el gobierno militar estadounidense, debido a que dicho gobierno realizó una política a favor de los cristianos que manifestaban su anticomunismo y pro-Estados Unidos. Para los estadounidenses, los cristianos fueron la única fuerza favorable para la política de este país. Por tanto se promovió la organización política de los creyentes y se exhortó a

¹⁰⁶ El templo sintoísta (*Sinsa*) significa el monumento donde se depositan los cadáveres de los antepasados de los emperadores japoneses o de los hombres de mérito para la nación. Por tanto, para los japoneses la adoración a este edificio era una obligación. El emperador “dios vivo” y la adoración del templo sintoísta tenían un carácter de ideología religiosa y política. En especial, cumplió un papel de doctrina para el militarismo japonés que intentó la expansión de la colonia y de la guerra de invasión.

¹⁰⁷ Cf. 문규현 (Mun Kyu Hyun), *op. cit.*, tomo I, p. 188.

participar en la política para controlar la influencia de la fuerza nacional y del ala izquierda.

El jefe de la Iglesia católica coreana, el arzobispo Roh Ki Nam, intervino activamente en la realidad política después de la independencia. Por ello, la prensa le apodó el “obispo político”. Él persuadió a Chang Myon, un líder destacado en el mundo católico, para que entrara a la política y fundara el Partido Demócrata; y sostuvo la política anti-comunista y la de pro-Estados Unidos. La fuerza de los Estados Unidos y el gobierno Rhee Syng Man (1948-1960) concedían un privilegio a la Iglesia. A través de la Iglesia se distribuyeron a los coreanos una gran cantidad de los artículos de ayuda internacional. Esto contribuyó al crecimiento del número de creyentes católicos tras la Guerra de Corea.¹⁰⁸

A finales de los años cincuenta, la Iglesia católica empezó a criticar al presidente Rhee por su alto grado de corrupción y su dictadura gubernamental. Además, el intento de alargar el poder político del presidente Rhee provocó una resistencia civil y estudiantil el 19 de abril de 1960. Por los disparos de la policía murieron muchos estudiantes universitarios. Por esta causa el presidente Rhee dejó su cargo y tuvo que tomar el camino del exilio a Estados Unidos. Bajo el sistema de gobierno parlamentario, entraron el líder católico Chang Myon, como primer ministro, y el líder protestante Yun Bo Sun, como presidente. Pero ellos no tenían suficiente capacidad para resolver el problema de inestabilidad política y el desorden social. Por consiguiente, perdió su

¹⁰⁸ Cf. 박도환 (Park Do Wuan), *노기남 대주교 (El arzobispo Roh Ki Nam)*, Seúl, 한국교회사연구소 (Instituto de Investigación de la Historia de la Iglesia Coreana), 1985, pp. 260-270; 노기남 (Roh Ki Nam), *나의 기억들 (Mis memorias)*, Seúl, 가톨릭출판사 (Editorial católica), 1969, pp. 307-351. Al contrario, en Corea del Norte ocurrió la persecución religiosa, los sacerdotes y laicos sufrieron martirio antes y después de la guerra. Luego, definitivamente desapareció la libertad religiosa en este régimen comunista. Dicha guerra, que estalló en 1950, dejó una herida incurable en el sentimiento nacional, asimismo causó que el gobierno y la Iglesia incrementaran una política anticomunista.

poder por el golpe militar dirigido por el general Park Jung Hee el 16 de mayo de 1962. La alta jerarquía de la Iglesia católica, que mantenía una relación íntima con el primer ministro, Chang Myon, entró con naturalidad en el silencio. Este golpe militar significó el inicio de un gobierno militar de carácter dictatorial que marcó el retraso de la democracia.

Por su parte, en el mismo año (1962), la Iglesia católica coreana estableció formalmente su propia jerarquía eclesial como una Iglesia adulta, liberada de la supervisión del Vaticano. En 1968, el papa Paulo VI nombró al obispo Kim Su Whuan como el primer cardenal en Corea. Este nombramiento produjo el fortalecimiento de la capacidad autónoma de la Iglesia coreana. Y tras la clausura del Concilio Vaticano II (1965), el espíritu conciliar presidió la renovación eclesial mundial. Este cambio ocasionó el conflicto entre la Iglesia católica y el Estado, y a la vez aceleró la ampliación de la postura progresista de la Iglesia coreana.

2.2.2. El cambio social antes del establecimiento del régimen Yushin

Las fuerzas armadas coreanas establecidas en 1948 como parte integral de la estrategia mundial estadounidense crecieron drásticamente a través de la guerra coreana y fortalecieron más su organización por medio de la “guerra fría”. Inmediatamente después de la tregua, el número de soldados surcoreanos aumentó hasta 720 mil, luego se redujo, sin embargo mantenía más de 600 mil soldados en activo. En comparación con la capacidad nacional, el número fue hipertrofiado. El mantenimiento del gran número de soldados trajo como resultado el fortalecimiento de la influencia social y el poder político de las fuerzas armadas.

El golpe de Estado encabezado por el general Park Jung Hee, junto con 3,600 militares, el 16 de mayo de 1961, con la excusa de la incapacidad del gobierno de Chang Myon en la solución del caos social y de la pobreza económica, tuvo éxito. Los militares ocuparon las organizaciones y estructuras y, bajo el nombre de la Conferencia Suprema de Reconstrucción Nacional, concentraron los tres poderes: poder Ejecutivo, poder Legislativo y poder Judicial. A través de la promulgación de la Ley de Emergencia para la Reconstrucción Nacional, se suspendió una parte de vigencia de la Constitución. Hasta que se constituyó un nuevo gobierno y un nuevo Congreso por medio de la elección popular, esta ley cumplió un papel constitucional.

En 1962, el general Park proclamó la Ley de Purificación de Actividad Política, con el fin de prohibir los actos de sediciones de los políticos anteriores y de impedir las actividades de la sociedad civil. Asimismo, con esta ley se suspendieron las publicaciones de 1,170 diarios y revistas. A la vez, persuadió a la fuerza opuesta al golpe militar dentro de la fuerza armada y consiguió la aprobación de los Estados Unidos, gracias a la declaración del lineamiento político anticomunista y su expresión de voluntad de transferir el poder al gobierno civil que entrara a través de la elección popular.

Junto con el coronel Kim Jong Pil, el general Park estableció la Agencia Central de Inteligencia, copiada de la CIA estadounidense, bajo el pretexto de construir la base de la participación ciudadana, eliminando los obstáculos del cumplimiento de la tarea de la revolución militar. De este modo, el general Park intentó poner el cimiento para ser el presidente cuando entrara el gobierno civil a través de la eliminación de la fuerza opuesta y de la obtención de la iniciativa en la competencia del poder político basado en

el monopolio de la información.¹⁰⁹ El golpe de Estado ató al partido opositor bajo la restricción política. Y de modo secreto el general Park organizó el Partido Republicano Democrático con el objeto de prolongar su poder en el gobierno civil por medio de la reforma constitucional.

En mayo de 1963, el general Park dejó su uniforme militar, y se presentó como candidato presidencial rompiendo su promesa de no participar en el gobierno civil. Ganó la elección presidencial contra su rival, el ex presidente Yun Bo Sun, con 150 mil votos de diferencia. Luego, en noviembre del mismo año, el Partido Republicano Democrático obtuvo la mayoría de los escaños en el parlamento (110 bancos de 175). No obstante, estas elecciones no fueron limpias puesto que este éxito fue gracias a la red de información de la Agencia Central de Inteligencia, al sistema de organización militar y a los fondos del partido. Tampoco hubo la transferencia de poder al gobierno civil debido a que todos los miembros del gabinete y los altos funcionarios públicos fueron militares. En este sentido, fue un gobierno militar.

Después de ser presidente, el general Park impulsó contra la voluntad mayoritaria del pueblo coreano, la conferencia entre Corea y Japón a fin de normalizar las relaciones diplomáticas entre ambos países.¹¹⁰ Esta conferencia provocó la

¹⁰⁹ Cf. 장성호 (Jang Sung Ho), *한국정치변동론 (Teoría del cambio político en Corea)*, Seúl, 한국학술정보 (Información Académica Coreana), 2003, pp. 223-230.

¹¹⁰ Tras la segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos acumularon un déficit fiscal por el apoyo económico a los países aliados y el gasto militar. Asimismo, se debilitaron relativamente en la posición internacional y como potencia económica debido a la crisis del capitalismo por el surgimiento de las revoluciones en el tercer mundo y por el apoyo económico de los países socialistas a los países pobres; y la recuperación de Europa y Japón. En esta coyuntura, los Estados Unidos querían compartir la responsabilidad de defensa del capitalismo con sus aliados. Esto fue el fondo del surgimiento de la política de incorporación regional. Además, los Estados Unidos, basándose en su estrategia de incorporación regional en Asia oriental, apoyaron la normalización de la relación diplomática entre Corea y Japón. Esta estrategia, formada en el marco de la “guerra fría”, significó el establecimiento de un área anticomunista y de integración económica regional presidida por Japón. Corea y Japón junto con los Estados Unidos construyeron un sistema de defensa contra los países comunistas: Corea del Norte, China y la Unión Soviética. Cf. 김인걸 외 (Kim In Gul et al.), *한국현대사강의 (Manual de la historia moderna*

humillación de la población, puesto que el propósito principal fue pedir un préstamo, aunque el gobierno insistió en que las metas fueran las siguientes: 1) el establecimiento de la nueva relación con Japón; 2) pedir disculpas de dominación colonial; 3) discutir el asunto de indemnización por ello. En el futuro, esta conferencia significó el inicio de la dependencia económica y comercial respecto a Japón.

El movimiento contra la conferencia entre Corea y Japón, dirigido por los estudiantes universitarios y el partido de oposición junto con la prensa, fracasó ante el uso de una represión por parte del gobierno. Tras la proclamación de la ley marcial en 1964 y del decreto de guarnición en 1965, los estudiantes protestantes fueron aislados y dispersados, ya que los militares excluyeron a los líderes estudiantiles de las universidades y ocuparon los campus universitarios.

Por su incapacidad y su división interna, el partido de la oposición empezó a alejarse del pueblo. La política conciliadora del gobierno ayudó a acelerar este fenómeno. También la prensa nacional perdió su capacidad de lucha por la legislación de nuevas leyes que controlaron los medios de comunicación. El gobierno compró a los periodistas amarillistas, a la vez que oprimió a los periodistas luchadores a través del linchamiento y de la detención forzosa.

En la elección presidencial de 1967, el general Park fue reelecto con la diferencia de un millón 16,000 votos contra su rival, el ex presidente Yun Bo Sun. En el mismo año, en la elección de diputados, el Partido Republicano Democrático utilizó todos los medios para conseguir el poder. Dicho partido triunfó a través de una elección fraudulenta jamás vista en la historia del país.

de Corea), Seúl, 돌베개 (Dolbegue), 1998, pp. 272-276, y 297.

A pesar de la objeción del partido opositor y los estudiantes, en 1969, por el general Park, se llevó a cabo la reforma constitucional que permitió la reelección hasta 3 veces. En el ambiente nacional, la autoridad y la hegemonía del presidente Park fue atacada en dos elecciones en 1971. Particularmente, en ellas casi iba a perder la elección por el desafío del rival político Kim Dae Jung. Park Jung Hee se dio cuenta de que no había posibilidad de prolongar su poder a través del sistema electoral vigente.¹¹¹ En el ambiente internacional, el drástico cambio diplomático generado por el presidente de los Estados Unidos Richard Nixon amenazó la seguridad nacional coreana. La promesa pública de la seguridad de Nixon hacia la península coreana no era tan clara. Al contrario, él retiró una división de las tropas estadounidenses ubicada en Sudcorea.

Las reacciones del gobierno ante la crisis fueron la militarización del pueblo y la cuartelización del país. De igual modo, bajo el pretexto de la crisis de la seguridad nacional aumentó la represión y la persecución a la fuerza opositora.

Por su parte, la justificación del golpe de Estado del general Park fue el anticomunismo y el crecimiento económico. Para los militares, la solución de las dificultades económicas del pueblo y el desarrollo económico fueron tareas principales ya que estos asuntos estaban ligados con la obtención de la legitimidad del golpe de Estado. En aquel tiempo, la expresión más usada por el general Park fue la “modernización del país” o la “industrialización de la patria”. Es decir, éstos significaron la “industrialización al modelo occidental”.

¹¹¹ El presidente Park ganó la elección presidencial contra su rival Kim Dae Jung, con la diferencia de un millón de votos (la proporción de la diferencia 7.9%) en 1971. Sin embargo, el partido opositor insistía en que si la elección hubiera sido limpia, habría ganado el candidato opositor. Además, en el mismo año, en la elección de diputados el margen de la tasa de votos entre el partido oficial (48.8%) y el partido opositor (44.4%) fue mínima. Cf. 배공찬 (Bae Geung Chan), 1970년대 전반기의 국제환경 변화와 남북관계 (“El cambio de ambiente internacional y la relación de dos Coreas en el periodo de los años setenta”), en 정신문화연구원 편 (Institución Coreana de Cultura Espiritual, comp.), *1970년대 전반기의 정치사회변동(Change sociopolítico de la primera mitad de los años 70)*, Seúl, 백산서당 (Baeksansodang), 1999, pp. 59-60.

Los militares complementaron y usaron el “Plan Quinquenal del Desarrollo Económico” establecido por el gobierno anterior. Al principio mostraron una voluntad de autonomía económica e intentaron movilizar el capital nacional y corregir la estructura irregular de la industria establecida bajo la economía de ayuda internacional. Igualmente, defendieron una política de nacionalismo. No obstante, todas estas políticas resultaron un fracaso antes de pasar dos años.

Desde 1963, el gobierno militar corrigió el plan por la presión estadounidense. Los Estados Unidos recomendaron una política de desarrollo orientada a la exportación basada en la mano de obra barata centrada en la industria ligera. Entonces, Corea empezó a fabricar los productos de consumo que necesitaban los países extranjeros. El gobierno cubrió el capital indispensable para la inversión con el préstamo internacional, básicamente de los Estados Unidos y de Japón. Esta política fue creada con la intención de incorporar a Corea en el sistema vertical de división del trabajo internacional. Sin embargo, en esta política no fue considerada la situación propia del país: el tamaño del mercado interior, el poder adquisitivo, los recursos naturales y materias primas nacionales, la situación nacional de la industria básica relacionada con la agricultura.¹¹²

La economía coreana capitalista fue objeto de gran elogio por la prensa internacional conocida como el “milagro de río Hangang”. Comenzaron a aparecer los monumentos, símbolos visibles del crecimiento económico por medio de la ampliación del capital social indirecto, como las autopistas, los altos edificios, los grandes complejos industriales, las presas polivalentes, etcétera.

Según la estadística, de 1954 a 1962 el crecimiento económico se limitó a 4.4% en promedio anual. Pero de 1962 a 1969 creció 8.9%; en 1961 el PIB per cápita fue de

¹¹² Cf. 김인걸 외 (Kim In Gul *et al.*), *op. cit.*, p. 298.

82 dólares estadounidenses. En 1969 creció a 210 dólares, además durante el mismo tiempo, el volumen del PIB aumentó de 2,103 millones de dólares a 6,625 millones de dólares; la tasa de composición del valor agregado de las industrias primarias bajó de 39.1%, en 1961, a 27.9%, en 1969. Al revés, la tasa de las industrias secundarias subió de 15.5% a 21.7%; el peso de la industria química pesada aumentó de 26.3% a 37.6%; el volumen de comercio se incrementó de 476,600,000 a 2,446,100,000 dólares, o sea, creció 5.1 veces más. En especial, la exportación aumentó de 54,800,000 a 622,500,000 dólares, es decir, creció 11.4 veces más.¹¹³

Sin embargo, detrás del crecimiento económico acelerado habían contradicciones socioeconómicas. Desde el punto de vista de la competencia internacional, debido a que Corea tenía sólo mano de obra barata en comparación con otros países, para preservar dicha mano de obra, tenía que mantener la política de bajo precio de los productos agrícolas, incluso el precio del arroz. En el forzamiento de dicha política por el gobierno del general Park había dos fundamentos teóricos: el primero, mantener la vida básica de los obreros pobres, el costo de la vida y de los alimentos; el segundo, el mantenimiento de la política de bajo precio de los productos agrícolas facilitaba el suministro de la mano de obra barata en zonas industriales ya que los campesinos pobres y sus familias dejaron su trabajo improductivo para ser nuevas reservas obreras. A través de estas políticas, las empresas consiguieron la competitividad internacional necesaria para incrementar la exportación y la acumulación de capital por la alta ganancia. Para el gobierno, dichas políticas facilitaron

¹¹³ Cf. 임종철 (Im Jong Chol), "70년대 한국경제에 대한 평가" ("La evaluación de la economía coreana en la década de los años setenta"), en 한국사회학회 편 (Instituto Coreano de Ciencia Social, comp.), *70년대 한국 사회변동과 전망* (Cambio social coreano y perspectiva en la década de los años setenta), Seúl, 평민사 (Pyongminsas), 1980, p. 45.

el control del alza de precios. El gobierno intentó persuadir a los obreros por medio de la lógica de “primero crecimiento, luego distribución”.¹¹⁴

No obstante, la política de desarrollo del gobierno del general Park ya suponía el sacrificio y la marginación de los sectores campesinos y obreros. La política de modernización concentrada en la industria manufacturera transformó la sociedad tradicional coreana basada en la agricultura. El peso y la importancia de la agricultura fue cada vez menor. Respecto a esto véase el cuadro 2.5.

[Cuadro 2.5] *El peso de la agricultura respecto al PIB y a la población*

<i>Año</i>	<i>Peso específico de la agricultura respecto al PIB (el precio fijo en 1970) (%)</i>	<i>Población agrícola (10, 000 personas)</i>	<i>Peso específico de la población agrícola respecto a la población total</i>
1955	45.5	1 330	61.9
1960	39.9	1 456	58.3
1965	37.6	1 581	55.1
1970	26.2	1 442	44.7

Fuente: 김인걸 외 (Kim In Gul et al.), *op. cit.*, p. 304.

La mayoría del presupuesto nacional fue invertido en la zona urbana o industrial, por consiguiente, la zona agrícola se fue estancando o fue abandonada totalmente. Además, la desorganización y la indiferencia política del sector campesino obstaculizaron la exigencia de sus derechos.

¹¹⁴ Cf. 김기석 (Kim Ki Suk), *1970년대 한국 가톨릭의 정치참여 활동에 관한 연구 (Estudio sobre la participación política de la Iglesia católica coreana en los años 70)*, Seúl, 한국외국어대학교 정치외교학과 석사학위논문 (tesis de maestría en Ciencias políticas y diplomáticas de la Universidad Coreana de Lenguas Extranjeras), 1985, pp. 27-35.

La destrucción de la base productiva del campo ocasionó el fenómeno de la emigración masiva alrededor de Seúl y de las grandes ciudades para conseguir trabajo y una nueva oportunidad de vida. La gravedad de este fenómeno lo muestra el cuadro 2.6:

[Cuadro 2.6] *La población migrante (promedio anual y su tasa)*

<i>Año</i>	<i>Población migrante</i>	<i>Promedio anual de población migrante</i>	<i>Tasa de población migrante en promedio anual</i>
1960-1966	1,409,000 personas	243,000 personas	1.8%
1966-1970	2,271,000 personas (2,488, 000)*	568,000 personas (623,000)*	4.2%

*El número que aparece entre paréntesis es el número aproximado por el número de casas, basado en el censo de 1966. El otro número está basado en el censo de 1960. Fuente: 한국기독교 사회문제연구원 (Instituto Cristiano sobre Cuestiones Sociales), 1970년대 민주화 운동과 기독교 (*Movimiento de democratización en la década del setenta y el cristianismo*), Seúl, 한국기독교 사회문제연구원 (Instituto Cristiano sobre Cuestiones Sociales), 1983, p. 12.

A causa de dicha emigración, en las ciudades apareció el fenómeno de urbanización y la explosión demográfica. En 1960, la población de Seúl representaba 9.8% respecto a la población total del país. Pero diez años después se duplicó el porcentaje (17.6%). Esto significó que cada año llegaron 260 mil campesinos a la capital en el periodo de 1960-1970.¹¹⁵ La mayoría de ellos fue absorbida por los barrios pobres de las ciudades. Muchos de ellos estaban en situación de desempleo o empleo informal: los ambulantes, los artesanos, etc. El fruto del desarrollo económico se concentró rápidamente en un estrato social privilegiado; por el contrario, el sacrificio y el precio del desarrollo se impuso a los pobres urbanos, a los campesinos y a los obreros.

¹¹⁵ Cf. 한국기독교 사회문제연구원 (Instituto Cristiano sobre Cuestiones Sociales), 1970년대 민주화 운동과 기독교 (*Movimiento de democratización en la década del setenta y el cristianismo*), Seúl, 한국기독교 사회문제연구원 (Instituto Cristiano sobre Cuestiones Sociales), 1983, p. 13.

También apareció un desequilibrio en la explotación regional y la distribución local del desarrollo, y todo esto provocó el descontento de la clase popular. Particularmente, el excesivo número de obreras aceleró el empeoramiento del ambiente laboral y la reestructuración del bajo salario. La organización de los sindicatos y los movimientos laborales fue obstaculizada por el gobierno. El descontento social se expresó en la autoinmolación del obrero Chun Tae Il en 1970 y en el incidente del complejo habitacional en Kwuanguju en 1971.

En mayo de 1969 tuvo lugar el problema económico causado por las empresas construidas con préstamo. 83 de dichas empresas (45%) fueron incorrectamente administradas. De igual modo, gran parte del préstamo japonés fue malversado y usado en el sector privado improductivo y en la especulación urbanística. Esto causó el establecimiento del círculo vicioso de la corrupción y la injusticia entre las empresas y el gobierno: el gobierno les ofrecía tratamiento preferente, en especial préstamos e impuestos; y, al contrario, las empresas pagaban al gobierno comisiones y mordidas.

La política de industrialización planteada por los militares manifestó su preferencia por las empresas grandes puesto que la filosofía de dicha política subrayó la eficiencia productiva y el crecimiento económico más que una distribución justa. Por tanto, las empresas medianas y pequeñas experimentaron una drástica caída.¹¹⁶ Bajo el pretexto de fomentar las industrias clave, el gobierno mostró apoyo total a las grandes empresas, incluso su financiamiento preferencial y reducción fiscal. A la vez permitió institucionalmente el monopolio y oligopolio en el mercado nacional, con la excusa de la protección de la industria rudimentaria. El caso más notable fue el “Decreto especial 15 para la estabilización y desarrollo económico” publicado el 3 de agosto de 1972. Este

¹¹⁶ Cf. 임종철 (Im Jong Chol), *op. cit.*, pp. 63-65.

decreto tenía la intención de resolver los problemas como la tasa de deuda excesiva de las empresas, la debilidad de las industrias financieras y la inestabilidad del mercado de finanzas. Con ello, se congelaron las deudas privadas que las empresas tenían y fue rebajado drásticamente el tipo de interés.¹¹⁷ Al final, la carga y la responsabilidad se pusieron en las espaldas de todo el pueblo.

La política del crecimiento planteado por los militares agravó la dependencia exterior. El proyecto de desarrollo hacia el exterior basado en la exportación mostró su límite, puesto que cuanto más se exportaba tanto más había que comprar las materias primas. Por tanto, entre la exportación e importación se formó una estructura de círculo vicioso. El nivel de la dependencia exterior de Corea llegó, en el primer periodo de plan de desarrollo quinquenal (1962-1966), a 25.5% en promedio; en el segundo periodo (1967-1971), a 21.6%; en 1975, a 65 por ciento.¹¹⁸

De este modo, a pesar del crecimiento acelerado, la política de desarrollo causó problemas sociales porque no fue acompañada de una distribución justa. Además, en la medida en que el gobierno del general Park intensificó la represión sociopolítica, la opinión pública le fue retirando su apoyo.

2.2.3. Surgimiento de la ASpJ

La ASpJ apareció, sociopolíticamente, durante el proceso de la concentración del poder político en una persona y del fortalecimiento del sistema antidemocrático llamado la Constitución *Yushin*, junto al empeoramiento de la situación por los decretos de

¹¹⁷ Cf. 최용호 (Choi Yong Ho), 1970년대 전반기의 경제정책과 산업구조의 변화 (“La política económica y el cambio estructural de la industria de primera mitad de los años 70”), en 정신문화연구원 편 (Institución Coreana de Cultura Espiritual, comp.), 1970년대 전반기의 정치사회변동(*Cambio sociopolítico de primera mitad de los años 70*), Seúl, 백산서당 (Baeksansodang), 1999, pp. 88-89.

¹¹⁸ El monto total del préstamo creció muy rápidamente: 2, 300 millones de dólares en 1970; 8, 500 millones de dólares en 1975; 14, 800 millones de dólares en 1978. *Ibid.*, pp.103-109.

emergencia y la opresión tiránica; en el ámbito económico, la mayoría del pueblo fue víctima de la ideología de la prioridad del crecimiento económico.¹¹⁹ En la esfera eclesial, se difundió el espíritu de la renovación del Concilio Vaticano II, conocido con el lema de “aggiornamento” o de la “Iglesia en el mundo” y la “Iglesia que sirve al mundo”.

Antes de la formación de la ASpJ, ya había algunas señales de la atención y la participación sociopolítica de la Iglesia coreana. En 1966 el Episcopado coreano emitió una carta pastoral que presentaba el espíritu conciliar y exigía su práctica en la realidad, y en 1968 la Juventud Obrera Católica (JOC) coreana intervino activamente en el conflicto entre patronos y obreros de la empresa Simdo Textil, a favor de los derechos y beneficios de los obreros. Este acto le llamó la atención al gobierno puesto que la JOC manifestó su oposición a la política laboral del gobierno del general Park. Desde este momento, la JOC fue vigilada por la policía.

De igual manera, en 1969 ocurrió la interrupción de la retransmisión televisiva durante la homilía del cardenal Kim Su Whuan, en la misa de navidad, por criticar la política opresiva del gobierno de Park. En octubre de 1971, junto con los fieles laicos, el obispo de la diócesis Wuanju, Ji Hak Sun y los sacerdotes participaron en una marcha y realizaron una huelga de hambre en la Iglesia durante dos días a causa de la corrupción y actos de deshonor por parte de los agentes de la televisora Munwha.

Por otra parte, el 14 de noviembre de 1971, el Episcopado coreano emitió una carta que apelaba a la superación de la injusticia actual. El 15 de agosto de 1972, dos meses antes de la promulgación de la Constitución Yushin, el cardenal Kim pronunció en la rueda de prensa el “Mensaje sobre la situación nacional actual”, donde se

¹¹⁹ Respecto al término *Yushin* véase el capítulo 4.

manifestaba la postura de la Iglesia católica respecto a la “Declaración común de las dos Coreas el 4 de julio” y el “Decreto de emergencia del 3 de agosto”. En este mensaje, el cardenal Kim se quejó de la política del gobierno.¹²⁰ El 13 de diciembre de 1973, en un memorial, el cardenal y los miembros principales de la Conferencia Nacional de la Defensa de la Democracia mencionaron al gobierno formalmente la necesidad de la reforma constitucional. También, tres días después de la homilía de la semana de derechos humanos el cardenal expresó una opinión crítica en cuanto a la Constitución Yushin.

Asimismo, en calidad de persona privada, no como presidente del episcopado coreano, el cardenal participó como fundador y promotor, junto con 30 personalidades distinguidas, en la movilización de un millón de personas para la petición de reforma constitucional. Estos pasos de la participación sociopolítica y los cambios mostrados por los miembros de la Iglesia católica contribuyeron indirectamente al surgimiento y la organización de la ASpJ. Sin duda alguna, el motivo del surgimiento de esta entidad fue la detención y el encarcelamiento del obispo Ji Hak Sun, acusado por la Inteligencia coreana como uno de los instigadores ocultos de la Liga Nacional para Jóvenes Democráticos y Estudiantes.

El acontecimiento de la “Liga Nacional para Jóvenes Democráticos y Estudiantes” ocurrió el 3 de abril de 1973, con el decreto de emergencia número 4 pronunciado por el presidente Park, con el fin de impedir la expansión de la manifestación y el movimiento estudiantil que exigía la anulación de la Constitución

¹²⁰ Cf. 명동천주교회 (Iglesia católica de Mongdong), *한국 가톨릭 인권운동사 (Historia del movimiento de derechos humanos de la Iglesia católica coreana)*, Seúl, 명동천주교회 (Iglesia católica de Myongdong), 1984, pp. 95-96.

Yushin.¹²¹ La Inteligencia coreana detectó un plan de gran movilización estudiantil a nivel nacional, y utilizó esta oportunidad para eliminar la base de la fuerza de resistencia. La autoridad acusó a esta liga como una organización ilícita controlada por la fuerza comunista. La Inteligencia coreana insistía en que su meta principal era el derrocamiento del gobierno. Más aún, relacionó a esta organización de los jóvenes con el “Suceso del Partido Revolucionario Popular”.¹²²

La mayoría de los detenidos relacionados con este acontecimiento fueron jóvenes cristianos y personalidades principales del movimiento estudiantil. Unas 1,204 personas fueron interrogadas por este acontecimiento y 180 acusados fueron sentenciados por el Tribunal de Guerra: pena de muerte a 14 personas; cadena perpetua a 13; 20 años de encarcelamiento a 28, etc.¹²³ Entre ellos había personalidades como el ex presidente, miembros del clero y profesores universitarios. Este acontecimiento produjo repercusiones en la esfera política. Además, la detención y sentencia de 15 años

¹²¹ El resumen del decreto de emergencia número 4 fue el siguiente: Para los estudiantes, está prohibido organizar algunos grupos relacionados con la “Liga Nacional para Jóvenes Democráticos y Estudiantes” y afiliarse en estas organizaciones; también está prohibida la ausencia sin permiso y rechazo a las clases o exámenes; y es ilegal participar en las manifestaciones, en las reuniones clandestinas y en la sentada de brazos caídos. Si se violan algunos acuerdos arriba mencionados recibirán la condena desde 5 años de encarcelamiento, hasta la pena de muerte. En cuanto al acontecimiento de la “Liga Nacional para Jóvenes Democráticos y Estudiantes”, véase 이 철 (Lee Chol), 민청학련부터 사형수가 되기까지 (“Desde el acontecimiento de la Liga Nacional para Jóvenes Democráticos y Estudiantes hasta ser condenados a muerte”), en 천주교인권위원회 (Comité Católico de Derechos Humanos), *사법부의 살인: 1975년 4월의 학살 (Asesinato del poder Judicial: la matanza de abril de 1975)*, Seúl, 학민사 (Hakminsä), 2001.

¹²² En 1964, la Inteligencia coreana planeó una operación con el fin de gobernar con el terror y atemorizar a la sociedad. A través de la tortura acusó a algunos jóvenes nacionalistas como espías enviados por Corea del Norte. El delito fue la organización del Partido Revolucionario Popular y el intento de derribar al gobierno. Sin embargo, los fiscales negaron sus crímenes y los jueces sentenciaron como inocentes. Pero en 1974 resurgió este acontecimiento. Todos los involucrados de este partido otra vez fueron acusados. Los sacerdotes exigían la investigación exhaustiva y la revelación de la verdad e insistieron en que el suceso fue manipulado por la policía y el Servicio de Inteligencia. Pero, tras la sentencia de pena de muerte de 8 acusados, éstos fueron inmediatamente ejecutados. La fuerza democrática decretó el día de su ejecución como día de la “Muerte del Poder Judicial”. Fue un hecho sin antecedentes en la historia del Poder Judicial. Recientemente, el 24 de enero de 2007, después de muchos años, el Tribunal Superior de Corea declaró su inocencia y reconoció las medidas incorrectas del gobierno de Park en este proceso judicial.

¹²³ Cf. 강준만 (Kang Jun Man), *한국 현대사 산책 (Paseo a la historia coreana contemporánea)*, vol. 2, Seúl, 인물과사상사 (Inmulkuasasangsa), 2004, pp. 128-136.

de encarcelamiento del obispo Ji Hak Sun agitaron al mundo católico nacional e internacional. Los agentes de Inteligencia coreana lo acusaron de tres crímenes: 1) el ofrecimiento de fondos para la Liga Nacional para Jóvenes Democráticos y Estudiantes, a través del poeta Kim Ji Ha, 2) ser instigador oculto de esta Liga; y 3) el intento de derrocamiento del gobierno en turno.

A través del pronunciamiento de la declaración de conciencia, el obispo Ji atacó de manera directa al sistema Yushin y al gobierno del general Park. Esto significó la guerra entre la Iglesia católica y el gobierno. El obispo declaró: “La denominada Constitución Yushin que destruyó el régimen constitucional tradicional, el 17 de enero de 1972, es inválida y se contrapone a la verdad puesto que fue manipulada por medio de un engañoso referéndum y de los chantajes y violencias contra la voluntad del pueblo”.¹²⁴ Además criticó la Constitución Yushin y los decretos de emergencia que atropellaban la dignidad humana y los derechos fundamentales; insistió en que el Tribunal Militar era títere del gobierno, por consiguiente no tenía facultad para juzgar.¹²⁵

El 10 de julio de 1973, el Episcopado coreano pronunció una declaración respecto a la detención del obispo Ji Hak Sun; y tras la sentencia de 15 años de encarcelamiento del mismo, emitió una carta de explicación. No obstante, en ellas no aparecía la toma de medidas ni instrucciones adecuadas, sólo se pidió la oración para el obispo. Esto causó la desilusión entre los fieles laicos y el clero. Ante esta situación, muchas entidades eclesíásticas protestaron contra el episcopado. Entre ellas, la Confederación Nacional de la Pastoral Laica mandó una carta petitoria al episcopado. En ésta exigió una manifestación de opinión clara y unitaria del episcopado ante este

¹²⁴ 명동천주교회 (Iglesia católica de Mongdong), *op. cit.*, p. 119.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, p. 120.

acontecimiento; una instrucción y dirección para los laicos; y el reordenamiento de las organizaciones eclesíásticas para enfrentar esta situación crítica.¹²⁶

Todo esto ocasionó el cambio de percepción de la realidad sociopolítica del clero. Los sacerdotes coreanos presidían las ceremonias de las jornadas de oración en cada diócesis y se visitaban a fin de animar a la gente. Las jornadas y las visitas favorecieron en los sacerdotes el intercambio de ideas y un mejor contacto amistoso. Se empezó a formar entre ellos la conciencia de la necesidad de un sujeto para manejar este tipo de situación. Tras la reunión de los sacerdotes en la diócesis de Inchon, el 26 de agosto se publicó la primera declaración con el título “Insistencia del grupo sacerdotal nacional que reza”, en nombre del clero nacional, en la cual los sacerdotes manifestaron su apoyo a la causa del obispo Ji Hak Sun y exigieron la restauración del sistema democrático; y al mismo tiempo, expresaron su voluntad de observar atentamente que se respetaran los derechos fundamentales.¹²⁷

En el seminario del clero celebrado en Wuanju, el 23 de septiembre de 1974, por medio de la discusión, los sacerdotes católicos llegaron al acuerdo de que la Iglesia debía cumplir el papel profético para la salvación social. Decidieron expresar las opiniones sacerdotales respecto a la realidad política, como un acto pastoral basado en el principio de la salvación social.¹²⁸ Éstos crearon una asociación sacerdotal, y lo bautizaron: “Asociación Sacerdotal para la Justicia (ASpJ)”. Así, por primera vez en la historia eclesíástica coreana surgió un colectivo sacerdotal que manifestaba su opinión

¹²⁶ Cf. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto de pastoral de Gaudium et Spes), *암흑속의 횃불 (Luz de la antorcha en la oscuridad)*, tomo 1, Seúl, 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Pastoral de Gaudium et Spes), 1996, pp. 88-89.

¹²⁷ Cf. 천주교정의구현전국사제단 (ASpJ), *한국천주교회의 위상: 1970년대 가톨릭의 사회정의구현 활동과 평가 (Posición de la Iglesia católica coreana: las actividades de la realización de la justicia y evaluación en los años 70)*, Waegwan, 분도 (Benedictino), 1985, pp. 105-107.

¹²⁸ Cf. 윤일웅 (Yun Il Ung), *재야세력들 (Fuerzas de Jaeya)*, Seúl, 평범서당 (Pyongbomsodang), 1989, pp. 85-87.

política y participaba como un grupo de presión contra el gobierno autoritario. El nacimiento de esta asociación fue una reacción del sector progresista de la Iglesia católica ante una represión política.

2.2.4. Organización de la ASpJ

Antes de surgir la ASpJ, ya había unidad sacerdotal en cada diócesis, pero sólo como organización administrativa encabezada por cada obispo, una afiliación automática tras la ordenación sacerdotal. A diferencia de esta unidad, la ASpJ supera la barrera de la diócesis debido a que posee tal carácter por ser una federación sacerdotal de 14 diócesis en Corea.

La ASpJ no tuvo ningún control o intervención por parte de los obispos, sólo fue un organismo voluntario de los sacerdotes que no obtuvo el reconocimiento del Episcopado como una entidad “oficial” de la Iglesia católica. No tenía una oficina fija ni representante oficial hasta mediados de los ochenta. Los miembros no tenían obligaciones de presencia en las reuniones y eventos, tampoco había una formalidad o un trámite para ser integrantes, sólo participar en alguna reunión, ser sacerdotes católicos era suficiente.¹²⁹ Aquí no existía presión ni coacción. Todo dependía de sus voluntades. Asimismo, esta asociación no estaba muy organizada ya que los miembros no sabían el número total de los integrantes, tampoco poseían un estatuto ni reglamento ni organigrama, común en todos los organismos. En este sentido, desde el punto de vista administrativo fue una asociación fuera de lo común.

¹²⁹ Cf. 장성욱 (Jang Sung Uk), “천주교정의구현전국사제단” (“Asociación Sacerdotal para la Justicia”), en *신동아 (Sindonga)*, julio de 1987, p. 324.

No recibir el reconocimiento oficial por el Episcopado fue una debilidad y a la vez una ventaja. *Debilidad*, por no tener oportunidad de recibir los fondos y presupuesto de la Iglesia institucional, y tampoco poseer la autoridad y la representación oficial en el sistema eclesiástico. *Ventaja*, por tener cierta libertad y autonomía en las acciones ante el Episcopado. Sin embargo, esta autonomía fue relativa debido a la característica organizativa de la Iglesia católica; en el nivel personal los sacerdotes eran sometidos directamente a las instrucciones y órdenes de los obispos de cada una de sus diócesis. Además, tenían voto de obediencia ante su obispo. En este sentido, los sacerdotes no tenían una libertad total sino relativa.¹³⁰ Aunque los miembros de la ASpJ, desde su fundación, mostraron descontento por la actitud ambigua del Episcopado, enfatizaban que la asociación no era una entidad opuesta y desobediente del cuerpo episcopal sino un organismo complementario que cubría la ineficacia de aquél.¹³¹

Cuando se fundó la ASpJ en 1974, recibió la firma de 320 presbíteros seculares y regulares, de un total de 600 en Corea, incluso 20 sacerdotes extranjeros. No obstante, el padre Ham Sae Hung afirmó que, excepto los sacerdotes que estaban fuera del país y de circunstancias particulares, casi todos los sacerdotes participaron.¹³² El otro dato que muestra el número de los participantes de este organismo fue el ayuno en 1987, realizado por curas a favor de la reforma constitucional que permitiera el voto directo para la elección presidencial: Kwangju 19, Chonju 23, Seúl 62, Andong 18, Wuanju 20,

¹³⁰ No debemos olvidar que el obispo no puede sujetar la libertad de acciones de los sacerdotes, excepto por asuntos de la moral y la fe. En este sentido, los sacerdotes poseían ciertos espacios libres para actuar con su convicción y su conciencia en el nivel personal.

¹³¹ Cf. 천주교정의구현전국사제단 (ASpJ), *op. cit.*, 1985, p. 109.

¹³² Cf. 함세웅 (Ham Sae Hung), *고난의 땅 거룩한 땅 (Tierra de sufrimiento y tierra santa)*, Seúl, 두레 (Durae), 1984, p. 243.

Inchon 36, Masan 22, Chunchon 15, Pusan 28, Daejon 39, Suwuan 38, Chongju 11, Cheju 11. Un total confirmado de 342 sacerdotes.¹³³

De 1974 a principios de los ochenta los sacerdotes encargados presidían las comunicaciones y las reuniones en cada diócesis. Se reunían un lunes (su día de descanso) de cada mes o cada dos meses. En el encuentro discutían la situación nacional o estudiaban teología, economía, política, etc. De vez en cuando, por la necesidad de profundizar los temas o buscar una nueva orientación, invitaron en su encuentro a los profesores y a los especialistas relacionados con las ciencias arriba mencionadas, como Lee Young Hee, Chang Ul Bong, el pastor Mun Ik Whuan, incluso Kim Young Sam, Kim Dae Jung, Roh Moo Hyun, etcétera.¹³⁴

Para la comunicación, ellos utilizaron de modo principal el correo y el teléfono. En el caso de las situaciones de emergencia, se enviaban mensajes de forma personal a fin de evitar la vigilancia y los espías telefónicos por parte de la policía.

La actividad más relevante de la ASpJ fue el pronunciamiento de las declaraciones y los comunicados a través de los diarios nacionales o de los medios de comunicación eclesiástica. Para esto, en cada diócesis asignaron unos sacerdotes como encargados para la preparación del borrador; y luego se recogían los comentarios y las opiniones de los sacerdotes y los reflejaban y corregían.¹³⁵ Sin embargo, de vez en cuando, sin respetar este procedimiento, la ASpJ emitía las declaraciones preparadas sólo por unos sacerdotes distinguidos reunidos de modo clandestino. Esto fue una estrategia guerrillera. En todo caso, estas declaraciones tenían el mismo peso debido a que se emitían en nombre de la ASpJ. Algunos miembros de la asociación se

¹³³ Cf. 장성욱 (Jang Sung Uk), *op. cit.*, p. 341.

¹³⁴ Cf. *ibid.*, p. 335. Los último tres personajes fueron presidentes de la República de Corea: Kim Young Sam fue electo en 1992; Kim Dae Jung en 1997; Roh Moo Hyun (presidente desde 2003–).

¹³⁵ Cf. 윤일웅 (Yun Il Ung), *op. cit.*, p. 169.

preocuparon por el tono de los pronunciamientos. Según el padre Mun Jung Hyun, al inicio de la actividad de la ASpJ, esta asociación enfrentó las dificultades para escribir las declaraciones por la falta de experiencia. Por tanto, en caso de que se necesitara, los padres pidieron apoyo a los abogados y los laicos especialistas, y se reflejaban las opiniones de ellos. A veces, para tener mayor información se utilizaron los seminarios, las investigaciones en el lugar de los hechos, las grabaciones de testimonios, etc.¹³⁶ Junto con la crítica abierta al gobierno, se realizaron marchas, manifestaciones callejeras, jornadas de oración con ayuno, etc. En todo caso, siempre respetaron el principio de no-violencia.

Las expensas necesarias para las actividades salieron de los bolsillos de cada clero. Algunas veces recibieron ayudas en forma de colectas por parte de los creyentes. En la opinión del padre Ham Sae Hung, no necesitaban gran cantidad de financiamiento ya que el gasto más fuerte fue el pago al periódico por el motivo de las publicaciones de las declaraciones y algunas impresiones.¹³⁷

De 1985 a 1986, por las participaciones activas de los sacerdotes jóvenes provinciales, la ASpJ empezó a superar la forma del club y fortaleció la estructura organizativa.¹³⁸ Cada diócesis contó con un coordinador permanente junto con 4-5 sacerdotes recién ordenados que ayudaban al coordinador. Los líderes de la asociación fueron los fundadores que actuaron con entusiasmo durante los años sesenta y a principios de los ochenta, como Kim Sung Hun, Ham Sae Hung, Mun Jung Hyun, Sin Hyun Bong, Kim Taek Am, etc. En la diócesis de Seúl, había unos 20 miembros activos,

¹³⁶ Cf. Mun Jung Hyun, entrevista con el autor, 8 de enero de 2005, Hamyol, Corea.

¹³⁷ Cf. 함세웅 (Ham Sae Hung), entrevista con el autor, 14 de diciembre de 2004, Seúl, Corea.

¹³⁸ Después de la década de los noventa, la organización de la ASpJ fue reforzada con oficinas fijas, e ingresos fijos por la venta de los libros, calendarios; con su propia editorial y con el instituto de investigación, la página web, etcétera.

junto con ellos, 50-60 sacerdotes en las demás diócesis. El padre Kim Sung Hun actuó como representante de la ASpJ y el padre Ham Sae Hung, como el portavoz oficial.

Por último, una de las más destacadas características de este organismo fue la “identidad sacerdotal”. No podía afiliarse a la asociación si no era sacerdote ordenado en la Iglesia católica. Es decir, la condición de calidad de miembro fue ser sacerdote secular o regular. Principalmente, las universidades católicas ubicadas en Seúl y Kwuanguju formaron a los sacerdotes hasta que se establecieron otros seminarios en la década de los noventa. Fueron sacerdotes formados a través de la disciplina y la moral más estricta, durante 6 o 7 años en las universidades. Además, los sacerdotes compartían un mismo estilo de vida no tan común: celibato. Por tanto, para ellos fue más fácil tener la conciencia de solidaridad entre compañeros y de fraternidad. Si aparentemente este organismo se veía como una asociación ineficaz, sin embargo, debido a su identidad sacerdotal, actuaron muy fuertes y muy unidos. De igual modo, la percepción de la realidad formada a través del espíritu evangélico y la enseñanza eclesial ayudaron a unir a los miembros que estaban bajo una estructura relativamente endeble.

Conclusión

En el caso de la ONIS, el abandono de la reforma, la inmoralidad, la corrupción del gobierno de Belaúnde Terry y el sistema oligárquico, que causaba la injusticia social, fueron los elementos importantes que estimularon a la organización de los sacerdotes. En el caso de la ASpJ, los sacerdotes se organizaron contra el sistema autoritario y represivo del presidente Park, quien violaba los principios de democracia y de los

derechos humanos. La detención del obispo Ji Hak Sun será la causa primordial de la movilización sacerdotal en Corea.

Resultó que los dos grupos sacerdotales se situaron en una doble corriente de cambio; esto es en el contexto de la renovación de la Iglesia católica posconciliar, y en el de una situación nacional insostenible debido a la injusticia social y a la violación de los derechos humanos. Dentro del ámbito eclesiástico, la Iglesia empezó a considerar que su misión era el “servicio al mundo”. Por tanto, rechazó la mentalidad pasiva que dominaba en la era de la cristiandad. Además, ambos casos se sitúan en el marco global de la crisis socioeconómica y política del modelo capitalista dependiente.

Los líderes más célebres de estas organizaciones sacerdotales eran oriundos de estos países, aunque también había sacerdotes extranjeros. Los líderes de ambos grupos cumplieron un rol de puente entre la organización sacerdotal y los movimientos laicales en favor de una solidaridad firme. Los asesores de movimientos cristianos laicos como la JOC, la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), la Comisión de Justicia y Paz, etc., eran miembros de estos grupos sacerdotales. El peso del liderazgo fue decisivo en la dirección y orientación en dichos movimientos. Todavía en aquel tiempo, las organizaciones y los líderes laicales dependían mucho del liderazgo sacerdotal. De modo que la asesoría de sacerdotes no sólo se limitaba a la esfera eclesial sino que también llegaba a los asuntos seculares.

Ambas organizaciones sacerdotales no tenían estatuto, ni una estructura organizativa fuertes, no obstante la identidad sacerdotal fue el factor fundamental de cohesión y solidaridad entre sus miembros. Estas organizaciones no fueron aceptadas ni reconocidos por la jerarquía católica como entidades oficiales de la institución eclesial; por ello, no hubo apoyo financiero por parte de sus episcopados. Pero su oficialidad

provenía de su identidad sacerdotal. La otra coincidencia entre estas dos entidades religiosas era el mantenimiento de su carácter sacerdotal: no aceptaron como afiliados a los laicos. Los sacerdotes de la ONIS consideraban que la posición sólo sacerdotal aumentaría la eficacia del movimiento. En el caso de la ASpJ, los sacerdotes no aceptaban la afiliación de los laicos por razón de seguridad de los mismos laicos. En efecto, cualquier persona que criticaba al gobierno era objeto de persecución o represión. Lo que no sucedía con los sacerdotes que contaban con la protección institucional de la Iglesia.

Pero, si vemos desde otro ángulo, que la restricción de la membresía de los dos grupos sacerdotales les ayudó a mantener la identidad sacerdotal; sin embargo, esta restricción puede recibir la crítica de que estos dos grupos no superaron las características elitistas del clero. En el caso de la ONIS, ésta estaba muy ligada a una organización de carácter laical denominada “Fe y Acción Solidaria”, por consiguiente, tal vez, no era necesario ampliar la membresía hacia los laicos. En el caso de la ASpJ nunca discutió sobre el tema de ampliar su membresía hacia los creyentes; tampoco sintió esta necesidad. En este aspecto, la ASpJ posee un carácter más clerical.

Asimismo, en aquel tiempo los creyentes no tenían un nivel educativo alto comparado con el clero, menos aún respecto a la teología y a la pastoral. Además, los creyentes no se consideraron a sí mismos como líderes eclesiásticos, incluso los creyentes más activos en el ámbito eclesial se consideraban sólo simples colaboradores.

A menudo ambos grupos sacerdotales recurrieron a la ayuda profesional y a la asesoría de los creyentes católicos, especialmente, abogados, economistas y sociólogos, pero nunca los reconocieron como sus miembros. Los sacerdotes de ambos grupos no superaron la percepción general de aquel tiempo: de que los líderes eclesiales debían ser

del clero (sacerdotes o obispos). En este aspecto, podemos decir que, las dos organizaciones sacerdotales no confiaron suficientemente en la capacidad de los fieles, a pesar de su convencimiento de que éstos eran “dueños” de la Iglesia. Así, podemos afirmar que un límite de la ONIS y de la ASpJ fue cierto clericalismo.

Para comprender bien el papel de estos dos grupos sacerdotales es necesario revisar básicamente las actividades principales de ambos grupos. Especialmente, debemos entender los gobierno militares de dos países que la ONIS y la ASpJ realizaron sus misiones. Con el fin de facilitar el estudio de comparación de las actividades de estos dos grupos, enfocaré en las actividades de la defensa de los derechos humanos. Este enfoque me servirá como parámetro de comparación.

Capítulo 3. Actividades de la ONIS a favor de los derechos humanos

El enfoque principal de la comparación de este capítulo y el siguiente capítulo es las actividades de la ONIS y de la ASpJ. Para ver claramente la coincidencia y la diferencia de las actividades de estos dos grupos sacerdotales es mejor comparar dentro de un mismo capítulo, sin embargo, por el amplio volumen de las páginas debo dividir por dos capítulos. El punto de comparación de las actividades de estos dos grupos sacerdotales se realizará en la parte de la conclusión del capítulo cuarto.

Para entender bien a las actividades de la ONIS y de la ASpJ era necesario abordar los regímenes militares que tuvieron una interacción e interrelación con los grupos sacerdotales. A veces no veo adecuado utilizar el término “dictadura” cuando lo aplico a los gobiernos militares que surgieron en la década de los sesenta o setenta en el tercer mundo. Por esto, utilizo simplemente el término “gobierno militar” o “régimen militar”. También prefiero usar el término de “gobierno militar autoritario” ya que esto explica mejor los fenómenos políticos que ocurrieron en ambos países, tanto en Perú como en Corea.

El gobierno militar o el régimen militar significan un sistema que gobierna con militares o las fuerzas armadas. No obstante, esto no implica sólo los militares que ocupan los cargos políticos y administrativos, sino que incluye, en un sentido más amplio, un sistema de “alianza” o “unión” entre los militares y los civiles. Por consiguiente, el gobierno militar implica que los militares reciben apoyos de los tecnócratas y, a su vez, las elites tecnócratas dirigen la administración del país.

Además, según la afirmación del politólogo Eric E. Nordlinger, todo tipo de gobiernos militares esencialmente poseen carácter autoritario.¹³⁹ Porque la condición sociopolítica y económica que generan este tipo de gobiernos y la educación militar, provocan y fortalecen el autoritarismo. El régimen autoritario posee características restrictivas, exclusivas y represivas.¹⁴⁰ Por tanto, también los gobiernos militares autoritarios muestran las características arriba mencionadas.¹⁴¹ Los gobiernos militares, tanto en Perú como en Corea también tienen estas características, aunque se diferencian por el nivel autoritario.

3.1. Gobiernos militares en Perú

3.1.1. Gobierno militar de Velasco Alvarado

3.1.1.1. Situación sociopolítica

El golpe de Estado realizado el día 3 de octubre de 1968, encabezado por el general Juan Velasco Alvarado fue exitoso, ya que se llevó a cabo sin derramar sangre. Para los

¹³⁹ Cf. Eric E. Nordlinger, *Soldiers in politics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1977, pp.110-124.

¹⁴⁰ Cf. Amos Perlmutter, *Modern authoritarianism: a comparative institutional analysis*, New Haven, Universidad de Yale, 1981, pp. 8-9.

¹⁴¹ El politólogo argentino Guillermo O'Donnell distinguió entre el autoritarismo "tradicional", "burocrático" y "populista". Según él, varios regímenes latinoamericanos pertenecen a este tipo de autoritarismo tradicional, por ejemplo, la Nicaragua de Somoza, la Cuba de Batista y el Paraguay de Stroessner, etcétera. A través del análisis del caso de Argentina y de Brasil, él sintetizó el autoritarismo burocrático del siguiente modo: 1) su principal base social es la gran burguesía, 2) es un sistema de exclusión política y económica del sector popular, 3) la supresión de la ciudadanía, incluso la liquidación de las instituciones de la democracia política, 4) una mayor internacionalización de la estructura productiva. Respecto al autoritarismo populista se refiere al modelo del gobierno militar de Velasco Alvarado en Perú. Cf. Guillermo O'Donnell y Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead, *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 16; y la obra del mismo O'Donnell, *Tensiones en el Estado burocrático-autoritario y la cuestión de la democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 1978, pp. 8-10 y 27.

peruanos, este tipo de golpe no fue nada nuevo, pues éste era el octavo que sucedía. Pero éste se diferenció de los anteriores tanto por su carácter como por su contenido: No sólo se trataba de un *cuartelazo* por un reducido número de oficiales de las fuerzas armadas sino que era una cuestión institucional. A diferencia de los anteriores, no fue un golpe de Estado para defender los intereses de la clase oligárquica, sino que era el deseo de aplicar drásticamente las reformas sociales incumplidas por el presidente Belaúnde Terry; además, no fue una intervención para resolver una crisis coyuntural, sino que era tomar el poder todo el tiempo necesario para transformar las estructuras y sistemas económicos y sociales en el Perú.¹⁴²

Los escándalos, sobre todo en torno al petróleo y al contrabando de los últimos meses del régimen belaundista, ofrecieron las excusas directas para el golpe de Estado. Pero también había otros motivos escondidos: impedir el avance de la izquierda y obstaculizar la toma del poder por parte del APRA en la elección presidencial de 1969; liquidar la base socioeconómica de la oligarquía; transformar la estructura social injusta, etc. El general Velasco Alvarado y sus principales colaboradores militares de alto rango formaron el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA). La Junta Militar nombró al general Velasco Alvarado como presidente.

Los militares desconfiaban del sistema democrático por su ineficacia para obtener el desarrollo, ya que durante el régimen belaundista que mantenía el sistema de democracia formal, sólo hubo pugnas y divisiones entre las fuerzas políticas. Especialmente, los militares negaban la necesidad de los partidos políticos y del Congreso para obtener los consensos políticos. Por tanto, disolvieron el Congreso y prohibieron las actividades de los partidos políticos. Ellos creían que éstos estaban

¹⁴² Cf. *ibid.*, pp. 99-100.

administrados con clientelismo y oportunismo. El presidente Velasco tampoco respaldaba la idea de la creación de un nuevo partido que representara la ideología del gobierno militar. Él mantenía la postura de la “teoría de no partidos políticos”, porque para Velasco un partido político era como algo potencialmente divisorio, negativo y corruptor.¹⁴³

El gobierno de Velasco realizó una serie de reformas fundamentales y hechos significativos con el propósito de transformar a la sociedad peruana. La primera reforma implantada por el gobierno velasquista fue la nacionalización del pozo de la Brea y Pariñas de la IPC, lo cual provocaba tanta indignación a los peruanos por su carácter imperialista. Este hecho simbolizaba la recuperación de la dignidad nacional herida por la conducta entreguista del gobierno anterior. Por ende, este gobierno obtuvo gran apoyo del pueblo peruano, incluso, de los partidos políticos de tendencia izquierdista y, también, de la Iglesia. El cardenal Juan Landázuri Ricketts publicó abiertamente una declaración, en la cual apoyaba este acto del gobierno militar. Esta nacionalización favoreció a los militares para lograr la legitimación de su intervención en la política.

Tras el golpe militar, los partidos y las agrupaciones que insistían en la democratización rechazaron al gobierno militar. En especial, la AP y el APRA mostraron antipatía hacia los militares, ya que por ellos, el primero perdió la silla presidencial y el segundo tuvo que abandonar su deseo de ocupar el poder en 1969. Durante el gobierno de Velasco, los partidos políticos permanecieron bajo el control militar y estaban casi inactivos. El gobierno de Velasco oprimía sobre todo al APRA, pues este partido influyó mucho en la sociedad peruana. En este sentido, el líder del APRA, Haya de la Torre, insistía en que “sin el APRA no se puede hacer nada en el

¹⁴³ Cf. Peter F. Klarén, *Nación y sociedad en la historia del Perú*, Lima, IEP, 2004, p. 423.

Perú”.¹⁴⁴ Sin embargo, los líderes militares no aceptaron al APRA como interlocutor político, puesto que los apristas no mostraron una trayectoria favorable al servicio del pueblo, además se mostraban enemigos de la revolución militar.¹⁴⁵

Pero después de la proclamación de la nacionalización de la IPC, los demás partidos políticos reconocieron la firme convicción pro-reformista de los militares. En estas circunstancias, los partidos y movimientos de izquierda, incluso los comunistas, replantearon sus estrategias: algunos de ellos, por ejemplo el PCP, consideraron que la modificación política de los militares en favor de los sectores populares favorecerían también a sus estrategias partidistas. Asimismo, el PDC dio su visto bueno a la línea ideológica de la “tercer vía” pro-socialista, y a un humanismo revolucionario inspirado en ideas cristianas. Así, los sectores de la izquierda y los miembros del PDC se aproximaron al régimen velasquista a fin de aplicar algunas de sus líneas ideológicas, y compartir algunos cargos en el gobierno.

El general Velasco Alvarado, durante siete años de su administración, realizó una serie de reformas y hechos significativos para lograr el crecimiento económico y el desarrollo nacional. Las importantes reformas fueron las siguientes: la reforma agraria, la reforma educativa, la creación de las comunidades industriales, la aplicación de la propiedad social, el establecimiento del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (Sinamos), la nacionalización de la prensa y de las industrias estratégicas y los recursos naturales, etc. Todas estas reformas apuntaban a la eliminación de la raíz de la base económica del sistema oligárquico y del sistema dependiente arraigado con el capital extranjero. Sobre todo después de la aplicación de la reforma agraria, uno de los

¹⁴⁴ *Oiga*, núm. 363, 27 de febrero de 1970, p. 15.

¹⁴⁵ Cf. *loc. cit.*

más significativos actos de la administración velasquista, fue cambiar definitivamente la fisonomía de este país andino.

Con el transcurso del tiempo, el gobierno de Velasco fue nacionalizando otros sectores de la economía, entre ellos la minería, la pesca, la electricidad, el transporte y el comercio exterior. Estos actos les molestaron a los inversionistas extranjeros, principalmente, a los de Estados Unidos, que a su vez causaron el enfrentamiento diplomático con aquel país. Entre 1968 y 1969, el gobierno norteamericano amenazó con aplicar la enmienda Hickenlooper y, luego, la enmienda Pelly.¹⁴⁶ La aplicación de estas sanciones provocó efectos negativos a la economía nacional. Ante esta situación, que provocaba alta tensión diplomática, Velasco ordenó el retiro de las misiones militares de Estados Unidos. Esta acción vengativa marcó un hito de distancia entre Perú y los Estados Unidos. Es así como Perú comenzó a comprar armas ya no de Estados Unidos, sino de otros países y comenzó a tener un mayor acercamiento a la Unión Soviética y a los países de Europa oriental, así como a Japón y China. Así, pues, este país andino encabezó el movimiento de países no-alineados del tercer mundo. Su política exterior y su apertura a los países socialistas le ayudó a diversificar su relación comercial y diplomática.

Por su parte, la relación entre el gobierno y los principales diarios nacionales se deterioró cada vez más con el aceleramiento de las reformas sociales, puesto que dichas reformas afectaban los intereses de los dueños de los diarios que estaban vinculados con las familias de la burguesía agroexportadora y financiera. La mayoría de la prensa

¹⁴⁶ La enmienda Hickenlooper, que tenía intención de sancionar la nacionalización de la IPC, consistía en dos tipos de sanciones: la suspensión de ayuda financiera gubernamental y la eliminación de la posibilidad de ingreso del azúcar peruano al mercado norteamericano. Entre tanto la enmienda Pelly (causada por la captura de los pesqueros norteamericanos dentro del mar territorial peruano, puesto que el gobierno de Velasco impuso un límite territorial de 200 millas náuticas en el océano Pacífico) estableció el corte de la ayuda militar y la suspensión de la compra de productos pesqueros peruanos.

mostraba antipatía hacia la política de transformación hecha por los militares. En cambio, los militares acusaban la parcialidad y la falta de objetividad por parte de la prensa. Ellos consideraron que la prensa y los medios de comunicación se estaban utilizando como vehículos en favor de los intereses de la clase oligárquica e incluso, de la derecha. En este sentido, calificaron a la prensa como un obstáculo de la revolución militar. Por tanto, el gobierno se vio obligado a buscar formas de eliminarla. Empezó, entonces, a controlar y limitar la libertad de expresión y a la prensa.

En 1972, el gobierno expropió los diarios *Expreso* y *Extra*, con base en el decreto de ley 18169. Luego, en 1974, a través de otras leyes semejantes, expropió la mayoría de los diarios de circulación nacional: *La Prensa*, *El Comercio*, *Correo*, *Última Hora*, *Ojo*, *Nueva Crónica*, etc. Los líderes militares justificaban sus acciones con el siguiente argumento: la liberación de la prensa en manos de los minoritarios y la devolución de la voz al sector popular. Luego, el gobierno entregó dichos periódicos a los órganos de los sectores significativos de la población organizada que antes de 1968 habían sido excluidos de expresar su propia voz.¹⁴⁷

Tras estas expropiaciones a la prensa, el sector oligárquico y el ala derecha criticaron duramente al gobierno. También el Episcopado Peruano expresó su disgusto e inconformidad por esta acción gubernamental. Desde este momento, la Iglesia oficial cambió su postura ante el gobierno velasquista retirándole su apoyo. Sin embargo, el sector eclesiástico progresista, como la ONIS, apoyó y defendió la posición del gobierno de Velasco.

¹⁴⁷ Los diarios fueron entregados a las siguientes organizaciones: Organización Campesina (*El Comercio*); Comunidad Laboral (*La Prensa*); Organizaciones Profesionales (*Correo*); Organizaciones Culturales (*Ojo*) Organizaciones de Servicios (*Última Hora*); Organizaciones Educativas (*Expreso*), etcétera.

En marzo de 1973, el presidente Velasco abandonó su función por una enfermedad que requería la amputación de su pierna derecha. Aunque reinició su gestión dos meses después, su salud estaba deteriorándose notablemente. Esto causó la preocupación tanto de su gabinete como de las fuerzas armadas; poco a poco fue surgiendo la idea de sucesión. El presidente Velasco lentamente fue perdiendo control político y los contactos, primero con sus ministros y asesores, luego con los oficiales de alto rango y, por último, con la opinión pública. Desde este año, aparecieron las señales de decadencia económica. Además, en el campo social, las organizaciones populares mostraron sus propios dinamismos e incrementaron sus niveles de presión ante el gobierno.

La culminación del desorden social ocurrió en febrero de 1975, cuando una huelga, sin precedentes, de la Guardia Civil dejó a la ciudad de Lima sin protección. Luego sucedieron motines acompañados por incendios y saqueos. Cuando el ejército sofocó los mítines, se dio el resultado fatal: 86 muertos y 155 heridos. Estos sucesos afectaron la confianza ciudadana al gobierno militar.

En este clima, la marina y la aviación cada día iban mostrando su desacuerdo con la política velasquista. El carácter personalista y arbitrario de Velasco y de su gabinete, molestaba a los generales de las diversas ramas de las fuerzas armadas. El aislamiento de los militares progresistas fue notable a finales de 1974. Cada vez más, la legitimidad del presidente y de su grupo se iba reduciendo en la institución castrense. El 29 de agosto de 1975, el general Francisco Morales Bermúdez, el primer ministro y el ministro de Hacienda, dirigieron el golpe de Estado. Esto marcó el inicio de la llamada “Segunda fase” del gobierno militar.

3.1.1.2. Situación económica

Los líderes militares que tomaron el poder en 1968, asumieron también la tarea económica; trabajo que rebasaba sus funciones tradicionales: la defensa ante el ataque externo y el mantenimiento del orden interno. Ellos conectaron directamente el asunto del desarrollo económico y del bienestar al de la seguridad nacional. Para ellos el crecimiento económico y la corrección de la mala distribución de los ingresos eran la tarea principal. Criticaron la política económica liberal que no daba resultado en el país. Por tanto, aplicaron las estrategias que proponían los teóricos de la Comisión económica para América Latina: la ampliación del mercado interior, la industrialización por sustitución de importaciones y la mayor presencia del Estado en el ámbito económico.

El gobierno de Velasco estableció el Plan Económico Quinquenal para los años 1971-1975 y gradualmente lo aplicó. Para garantizar su éxito, era necesario sustituir el Estado débil a un Estado más fuerte. Por consiguiente, a través de la reforma agraria, en 1969, eliminaron la base de los agroexportadores y las elites terratenientes. Luego llevaron a cabo una política que superara la dependencia exterior. Las empresas extranjeras dominaban la gran parte de la economía peruana. Por ejemplo, al finalizar el gobierno de Belaúnde Terry en 1968, las tres cuartas partes de la minería, la mitad de las manufacturas, las dos terceras partes de la banca comercial y un tercio de la industria pesquera, estaban bajo control extranjero directo; en cambio, en ese mismo año el Estado únicamente controlaba 16% del PIB.¹⁴⁸ Por tanto, a través de la promulgación de la ley de minería (1970), el gobierno controlaba la inversión extranjera, cuya ley otorgaba al Estado el monopolio de la comercialización de todos los productos mineros.

¹⁴⁸ Cf. Peter F. Klarén, *op. cit.*, p. 416.

La política proteccionista aplicada por el gobierno militar ayudó, hasta cierto punto, a crecer el mercado interno.

Los líderes militares creían que el poder del Estado debía tener la capacidad de conducir el proceso económico. No dejaron el asunto económico sólo en la lógica del mercado y utilizaron una política intervencionista. Por ello, durante el gobierno de Velasco Alvarado, el Estado tomó un papel de “gestor” del desarrollo económico, y se transformó como el principal propietario de los sectores industriales. La expansión del aparato estatal fue culminante en este periodo. Todas las industrias básicas y estratégicas estaban en la reserva del Estado: varias plantas industriales de cemento y papel, las industrias siderúrgicas y las construcciones navales, la mayoría de la industria minera y pesquera, incluso, las industrias bancarias. Se dio un intenso crecimiento de las empresas estatales tanto en número como en tamaño. En 1975, estas empresas ocuparon más de la mitad de la producción minera: las dos terceras partes del sistema bancario, una quinta parte de la producción industrial y la mitad de la inversión total en la economía.¹⁴⁹ Estas empresas estaban en manos de los militares retirados y de los tecnócratas civiles.

Al mismo tiempo, por medio de la ley de la industria y de la propiedad social, el gobierno de Velasco utilizó la idea socialista del proceso de la modernización del sector industrial. Pero a pesar de la crítica de los militares al sistema capitalista, de modo contradictorio, mantenía la estructura capitalista. Según la opinión de Fitzgerald, el gobierno velasquista creó un *capitalismo de Estado*, puesto que el Estado asumió la

¹⁴⁹ Cf. *loc. cit.*

responsabilidad de organizar la producción y la acumulación en el sector moderno de la economía, además la propiedad pública reemplazó a la privada en áreas claves.¹⁵⁰

No obstante, después de 1973 esta política tenía que enfrentar los resultados negativos. El capital internacional manifestó su desconfianza y rechazo para invertir en Perú. Tras la nacionalización de las empresas extranjeras, también la inversión privada nacional fue reducida por las reformas realizadas. Mientras tanto, la exportación mostró su vulnerabilidad por el bajo precio del cobre, el petróleo, el azúcar, y la ausencia de la anchoveta, y en el rechazo de los productos peruanos en el mercado norteamericano. En cambio, el cuadro 3.1 muestra la subida del monto total de la importación por su crecimiento en la industria, puesto que para producir el Perú necesitaba los insumos, los bienes intermedios y la tecnología.

[Cuadro 3.1] *Balanza comercial 1970-1975 (en millones de dólares)*

	1970	1971	1972	1973	1974	1975
Exportaciones	1034	889	945	1112	1503	1290
Importaciones	700	730	812	1033	1909	2390
Balanza comercial	334	159	133	79	-406	-1100

Fuente: Banco Central de Reserva, *Memoria 1976*, p. 171, retomado en Carlos Parodi Trece, *op. cit.*, p. 115.

Asimismo, el ahorro privado que financiaba una parte significativa durante el gobierno belaudista, se redujo grandemente.

¹⁵⁰ Cf. Fitzgerald, E. V. K., *La economía política del Perú, 1956-1978*, Lima, IEP, 1979, pp. 65-97. En el mismo sentido, en opinión de Henry Pease García, el gobierno peruano procuró modernizar el capitalismo peruano, debido a que el Estado fue el propietario de importantes recursos naturales, en gran parte de la banca y la industria básica, reforzando en su control normativo y operativo del comercio externo e interno. Cf. Henry Pease García, "Perú actual: crisis política tras una década militar", en *Cuadernos Políticos*, núm. 19, México, enero-marzo de 1979, p. 76. Aníbal Quijano insiste lo mismo en la siguiente obra: *Nationalism and capitalism in Peru*, Nueva York, Modern Reader, 1971.

Las condiciones desfavorables arriba mencionadas obstaculizaban los proyectos de desarrollo y la aceleración de la política de reformas por la falta de fondos, justo en un momento en que el ritmo de las reformas exigía un mayor gasto público y las expectativas de cambio en la opinión pública se aceleraban. Ante este problema, el GRFA recurrió al financiamiento internacional: principalmente bancos privados internacionales. El financiamiento externo fue utilizado en las siguientes áreas: refinanciamiento de la deuda externa (18%), gastos de defensa y compra de armas nuevas (30%), y proyectos de inversión (50%).¹⁵¹ Todo esto provocó mayor dependencia financiera externa y la declinación de la economía del país. En cuanto al incremento del endeudamiento externo, José Deniz explica: “mientras la deuda externa en 1968 era de 788 millones de dólares, en 1973 la deuda pública externa asciende a 1,491 millones, subiendo a 2,165 millones en 1974. Respecto al producto interno bruto, equivalen a 16.1% y a 19.2%, repectivamente”.¹⁵²

La economía peruana empezó a declinar entre 1973 y 1975. En consecuencia, los acreedores internacionales comenzaron a exigir que el gobierno impulsara un programa de austeridad. Los salarios reales cayeron nuevamente a nivel de 1968. En 1974 ocurrieron grandes movilizaciones por la escasez de trabajo, por los bajos salarios y en contra de la sindicalización gubernamental. Las movilizaciones dirigidas por los obreros, mineros, campesinos y maestros agitaron hasta entonces la estabilidad social. La inestabilidad económica y la insatisfacción de la clase popular amenazaron la base del poder político del gobierno velasquista y facilitaron la toma del poder a manos de Morales Bermúdez, como una nueva opción militar.

¹⁵¹ Cf. Carlos Parodi Trece, *op. cit.*, p. 113.

¹⁵² José Deniz, *La revolución por la fuerza armada: Perú 1968-1977*, Salamanca, Sigüeme, 1978, p. 76.

3.1.2. Gobierno militar de Morales Bermúdez

3.1.2.1. Situación sociopolítica

El general Morales Bermúdez asumió la presidencia; sin embargo, tuvo menos poder que su antecesor, puesto que la Junta Militar había criticado el personalismo de Velasco Alvarado; esta vez los militares quisieron evitarlo. Por consiguiente, se fortaleció el sistema institucional de las fuerzas armadas y se estableció la función del control corporativo del gobierno; la Junta asumió las máximas decisiones políticas y no sólo la designación del presidente y de los ministros.¹⁵³

El día 29 de agosto de 1975, el presidente Morales negó cualquier cambio de orientación, ideología, y principios de la revolución. Al contrario, firmemente manifestó la continuidad, la profundización y la consolidación del proceso revolucionario iniciado en 1968.¹⁵⁴ Sin embargo, en el gabinete y en la cúpula militar habían fricciones y conflictos internos, entre progresistas y conservadores. Los burgueses y el sector conservador de las fuerzas armadas acusaron a las organizaciones populares, especialmente a los sindicatos y al sector izquierdista, como los principales responsables de la crisis económica y el desorden social. Ante esta situación, en julio de

¹⁵³ En este aspecto, el presidente Morales Bermúdez dijo así en la conferencia de prensa el 30 de diciembre de 1977: “Yo no me siento un presidente del Perú porque me ha elegido el pueblo, estoy muy lejos de eso... Yo no soy Director del Perú; estoy manejando este gobierno en forma institucional”. Cf. Francisco Morales Bermúdez Cerrutti, *Segunda fase: La revolución peruana 22*, Lima, Oficina Central de Información, 1977, p. 42.

¹⁵⁴ Al asumir la dirección del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada en Tacna, el 29 de agosto de 1975, Francisco Morales Bermúdez Cerrutti manifestó así: “...el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada continúa con sus mismos principios, continúa creyente y con fe en sus Estatutos y en su Plan General de Gobierno, compenetrado de una ideología y de una filosofía sumamente profunda... Nada de esto va a cambiar un solo milímetro”, en *Segunda fase: La revolución peruana 1*, Lima, Oficina Central de Información, 1975, p. 4.

1976, se dieron las rebeliones dirigidas por los militares de tendencia progresista; no obstante fueron rápidamente suprimidas. Estos acontecimientos sirvieron como pretexto para eliminar tanto a civiles como a militares progresistas dentro del gabinete y dentro de la institución militar que manifestaban el pensamiento socialista y pro-velasquista. En efecto, unos 300 oficiales fueron despedidos.

Por otra parte, surgió la necesidad de un cambio en la política económica debido a la crisis iniciada en 1973. La presión por la exigencia de la recuperación económica y su normalización, no vino sólo del interior del país, sino también del exterior. Además, habían presiones de los acreedores, como la banca privada internacional y el Fondo Monetario Internacional (FMI), que exigían medidas adecuadas para reducir la inflación, aminorar la deuda externa y recortar los gastos públicos. Esto apuntaba los ajustes estructurales y la reducción de la demanda interna. Después de la primera ronda de negociación con el FMI, en junio de 1976, Morales Bermúdez anunció un “paquete de austeridad” que incluía la eliminación del subsidio a la gasolina y a los alimentos de primera necesidad, la devaluación de 44% a la moneda nacional y la reducción de 13% del presupuesto nacional. Pero para el gobierno, la aplicación de las recetas ortodoxas del FMI, no fue tan fácil por la situación sociopolítica propia que enfrentaba el país. Estas medidas afectaban directamente al público en general. El disgusto de las organizaciones populares y de los sectores izquierdistas se incrementó. Naturalmente, la gente reaccionó con protestas, manifestaciones callejeras, mítines, huelgas, etc. Ante el alza del precio de la gasolina, los transportistas limeños comenzaron a protestar, y después en otras áreas. El crecimiento de movilizaciones en el sector popular, en especial, de los “Pueblos

Jóvenes” (barrios pobres) y de los trabajadores organizados, movidos por la izquierda, amenazó el orden social.

La reacción del gobierno fue represiva. El presidente Morales Bermúdez declaró el estado de emergencia y el toque de queda; manifestó la ilegalidad de las huelgas. La intervención militar logró controlar la agitación social, aunque la situación del estado de emergencia se prolongó por 14 meses más. En estas circunstancias, se redujo el movimiento social. El gobierno militar cortó el diálogo con los sindicalistas y los izquierdistas. No obstante, la suspensión y la limitación de la garantía de los derechos constitucionales provocaron el atropello de los derechos humanos. En la medida en que el gobierno utilizaba las medidas represivas, el carácter de gobierno de Morales Bermúdez se asemejaba más a la dictadura militar derechista del Cono Sur, como Chile y Argentina. Junto con la represión física, este gobierno manejó también una política represiva psicológica: la difusión de la amenaza de la invasión chilena causada por el fracaso de la negociación entre Perú, Bolivia y Chile, para resolver el problema de la búsqueda de la salida al mar por parte de Bolivia. Esta manipulación gubernamental desviaba la atención de los ciudadanos ante el problema central que era la débil situación política y económica que vivía el Perú.

No obstante, la violación de los derechos fundamentales provocó la reacción de la Iglesia católica contra al régimen militar. En la carta pastoral de julio de 1977, los obispos de la zona sur andina del Perú alzaron su voz de protesta ante la política represiva del gobierno militar de Morales Bermúdez; en la cual ellos indicaron la causa de la protesta popular de la siguiente manera: “Como causas de fondo descubrimos un modelo de desarrollo económico y un sistema social y político que no toma en cuenta

los intereses de la mayoría”.¹⁵⁵ En consecuencia, este tipo de actitud represora y mal manejo de la economía dieron lugar al aislamiento del gobierno militar. La izquierda, las organizaciones populares, los sindicatos, la Iglesia católica, los partidos políticos, e incluso la burguesía estaban descontentos con el régimen.

Tras el levantamiento del estado de emergencia, Morales Bermúdez tomó el camino del desmantelamiento de las reformas iniciadas por su antecesor; por ejemplo, la suspensión de la propiedad social, la desactivación del Sinamos, el colapso de la Reforma Agraria, la suspensión de la socialización de la prensa y los medios de comunicación. La alianza del régimen con el PCP, con la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) y con otros grupos de izquierda se rompió. La Ley de Estabilidad Laboral que favorecía a los trabajadores fue modificada, y los empresarios obtuvieron el derecho de despedir a los trabajadores. Finalmente, se eliminaron de las reformas todo contenido popular. No obstante, el cambio más significativo de la filosofía del gobierno militar de Morales Bermúdez fue el abandono de la ideología socialista; el término “socialismo” desapareció en los discursos presidenciales y en la retórica oficial desde la segunda mitad de 1976. Todo esto significó el cambio de rumbo del régimen, es decir, significando una “contrarrevolución”. El abandono de la política a favor del sector popular facilitó la aceptación de las líneas del capital internacional. El presidente enfatizó la necesidad de atraer la inversión privada y extranjera para superar la crisis económica. Negoció con el capital extranjero, al que se oponían los militares.

Asimismo, las medidas de la liberación económica facilitaron la apertura política nacional. Morales Bermúdez ofreció una gestión reconciliadora con los partidos

¹⁵⁵ Centro de Estudios y Publicación, *Signo de lucha y esperanza: Testimonio de la Iglesia en América Latina 1973-1978*, Lima, CEP, 1978, p. 39.

políticos tradicionales; cuya actitud, ya había iniciado desde 1976, en Trujillo, con el siguiente discurso; “Aquí, desde Trujillo, este Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, que es gobierno para el pueblo peruano, considera necesario manifestar públicamente, por la salud de la Patria, que está por encima de todos nosotros, que es ya tiempo de olvidar encuentros entre hermanos, que se dieron aquí en esta región hace 45 años”.¹⁵⁶ Así, pues, propuso la reconciliación entre el APRA y la institución castrense. En esta situación, los partidos políticos que estaban obligados a no actuar en la vida política, reaparecieron en el escenario político, aunque no en una forma dinámica. Paulatinamente, los partidos políticos, tanto el APRA y el PPC, como AP, junto con la convocatoria de las elecciones y la recuperación del sistema constitucional y democrático, exigieron el retiro del gobierno militar. También el surgimiento de las evidencias de corrupción en la compra de armamento, y el mal manejo de las empresas estatales, generada desde el inicio del gobierno militar, presionaron el retiro de los militares del poder. Fue también evidente la presión estadounidense por volver a la formalidad democrática. Ante las diversas circunstancias negativas para los militares, Morales Bermúdez buscó una salida política: el retorno a los cuarteles y la transferencia política a los civiles, manteniendo así la conservación de la unidad institucional de las fuerzas armadas frente a las crecientes divisiones y facciones.

En febrero de 1977, fue publicado el Plan Túpac Amaru, en el cual convocaban a elecciones para instalar una Asamblea Constituyente en julio de 1978, y la transición a un gobierno civil electo en 1980. Sin embargo, el disgusto y la ira popular estallaron cuando el gobierno militar pronunció un plan económico de emergencia que contenía

¹⁵⁶ Francisco Morales Bermúdez Cerrutti, *Segunda fase: La revolución peruana 4*, Lima, Oficina Central de Información, 1976, p. 75.

medidas drásticas. La nueva izquierda y las organizaciones populares reaccionaron inmediatamente y convocaron a un paro nacional, esto el 19 de julio de 1977. Los izquierdistas que exigían una democracia fundada en el “protagonismo popular”, continuaron promoviendo y radicalizando las demandas populares. Este paro considerado el más grande desde 1919, fue exitoso por su gran apoyo que tuvo. Morales Bermúdez reaccionó con el despido masivo de unos 5 mil activistas y líderes sindicalistas. La tensión entre el gobierno y la sociedad se incrementó durante febrero y mayo de 1978, debido a una segunda y tercera convocatoria de paro nacional.

Durante el corto tiempo de la contienda electoral, los partidos políticos se revitalizaron; se inscribieron 13 partidos políticos para la anunciada elección.¹⁵⁷ En la campaña el APRA procuró presentarse como “izquierda democrática”, la ideología originaria del partido, al mismo tiempo, procuró borrar la imagen reaccionaria de su alianza con las fracciones oligárquicas de los años sesenta. Pero su posición política fue central. Relativamente este último partido fue ventajoso durante la contienda electoral por sus fondos políticos y su capacidad en la propaganda electoral, asimismo por su carismático líder, Víctor Haya de la Torre.

Un mes antes de la celebración de las elecciones se dio el segundo paro nacional debido a otro “paquete de austeridad” gubernamental más duro que el anterior. Los trabajadores pidieron la cancelación de dicho paquete y la liberación de los dirigentes sindicales encarcelados. La policía junto con los militares detuvieron a los principales líderes sindicalistas, a políticos, a maestros de tendencia izquierdista. Esto afectó a los partidos de izquierda que estaban en plena contienda electoral.

¹⁵⁷ Los siguientes movimientos se ubicaron en una tendencia popular: el PDC, Acción Popular Socialista (APS), el Partido Socialista Revolucionario (PSR), el PCP, la Unidad Demócrata Popular (UDP), el Frente Obrero Campesino Estudiantil y Popular (FOCEP) se ubicaron en el campo popular.

En esta coyuntura, el resultado de la elección para la Asamblea Constituyente celebrada con grandes manifestaciones opositoras y con una fuerte tensión política, fue lo siguiente: el Partido aprista, 35%; el PPC, 24%; la nueva izquierda un sustancial 36% en sus múltiples agrupaciones.¹⁵⁸ La abstención de la AP benefició al PPC, que mostró la tendencia derechista y conservadora. Con esta votación, el APRA obtenía la primera mayoría de la Asamblea Constituyente con 37 representantes (Haya de la Torre, su líder, fue elegido presidente en la Asamblea). Además, debido a la alianza entre el APRA y el PPC, Haya de la Torre podía dirigir la Asamblea con una mayoría. El ex presidente Belaúnde Terry y su partido AP se mostraron contrarios a esa convocatoria por ser ilegítima y, finalmente, rechazaron su participación en las elecciones.¹⁵⁹ Debido a esta acción, la AP creó en la opinión pública su imagen de ser una fuerza opositora a los militares y a su revolución. Lo más sorprendente en todo esto fue el avance de los partidos de izquierda en el escenario político.

Los resultados de las elecciones, favorables al APRA, satisficieron en parte al gobierno. Dentro del gobierno militar y en las fuerzas armadas se incrementó la preocupación debido al resurgimiento de la izquierda, especialmente la tendencia más radical como la de Hugo Blanco, que había insistido durante la contienda electoral la disolución del ejército. El Frente Obrero Campesino Estudiantil y Popular (FOCEP), partido al que pertenecía este político ex guerrillero, obtuvo 12.34%.¹⁶⁰ Ante esta amenaza, el gobierno de Morales Bermúdez vio al APRA como una alternativa favorable para los militares, ya que Haya de la Torre había mostrado una postura

¹⁵⁸ Cf. Peter F. Klarén, *op. cit.*, p. 439.

¹⁵⁹ En el otro extremo, Patria Roja —una de las varias agrupaciones maoístas— se negó también a participar en las elecciones, con el argumento de que el poder sólo se conquista con los fusiles.

¹⁶⁰ Cf. Henry Pease García, “Perú actual: crisis política tras una década militar”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 19, México, enero-marzo de 1979, p. 85.

reconciliatoria durante toda la Segunda fase del gobierno militar y garantizaba a los militares el retorno honorable a los cuarteles. Los militares consideraron al APRA como único partido capaz de sostener la gobernabilidad y el control sobre las masas en un momento crucial para ejercer la austeridad económica; y para los militares, este partido también ya no era considerado una potencial amenaza revolucionaria para el orden establecido, como lo había sido antes.

Después de la formación de la Asamblea Constituyente, el gobierno castrense no podía ejercer su poder político pleno, puesto que los partidos políticos aparecieron como un nuevo grupo de poder legítimo en la política. Por tanto, el gobierno militar de Morales Bermúdez tuvo que dialogar con los políticos civiles, en especial, con el APRA. A la vez, este periodo significó una etapa de recomposición lenta del poder, y a su vez, la redacción de la nueva Constitución. A esta situación post-electoral, es decir, después de agosto de 1978 hasta la fecha de entrega del poder al gobierno electo en 1980, Henry Pease García la calificó como la “Tercera fase”.¹⁶¹

Antes de morir, Haya de la Torre firmó en 1979, la nueva Constitución, que incorpora los siguientes contenidos: el sufragio universal a todo ciudadano mayor de 18 años, incluyendo los analfabetas; la reducción del periodo presidencial de 6 a 5 años sin contemplar la reelección; la reducción del papel de las fuerzas armadas que se reducía sólo a garantizar la soberanía e integridad territorial de la República. Los diputados eliminaron el siguiente papel que daba el pretexto de la intervención en la política: “garantizar la Constitución y las leyes de la República y la conservación del orden público”.¹⁶²

¹⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 85-87.

¹⁶² Cf. Peter F. Klarén, *op. cit.*, p. 440.

Durante este tiempo, no cesaron las movilizaciones populares y las acciones sindicales; los mineros y empleados públicos siguieron protestando intensamente y la prolongada huelga de maestros complicaba más aún la coyuntura política. En enero de 1979, los trabajadores convocaron a otros paros generales, que fueron bloqueados por los militares. Para el gobierno castrense, la violencia represiva fue casi la única manera de enfrentar esta situación de tensión social.

Tras la muerte de Haya de la Torre, Armando Villanueva del Campo asumió el liderazgo del APRA. Por tanto, él obtuvo la candidatura presidencial para las elecciones de 1980. Al volver de Estados Unidos, el ex presidente Belaúnde Terry retornó exitosamente al escenario político. La intensa crítica hacia los errores del gobierno militar y las promesas políticas de Belaúnde como creación de un millón de empleos y los programas para el sector provincial, dieron buen resultado. Su imagen carismática y sus ideas modernas, pluralistas, desarrollistas, centristas y democráticas satisficieron la expectativa popular que esperaba la estabilidad económica.

El resultado de la elección presidencial del 19 de mayo de 1980 fue el siguiente: Belaúnde obtenía 45%; en tanto que el APRA, 27%; el PPC, 10%; la izquierda, 16%.¹⁶³ La izquierda, en comparación con las elecciones de 1978, perdía 14% y esto fundamentalmente por la incapacidad de unirse. Los militares se vieron frustrados con estos resultados, sin embargo, no tuvieron otra alternativa que devolver el poder a la misma persona que habían depuesto 12 años atrás. En fin, resultó que el proyecto ambicioso de los militares peruanos, es decir, el del transformar las estructuras socioeconómicas y lograr la democracia social de participación plena, había fracasado.

¹⁶³ Julio Cotler, *Política y sociedad en el Perú; cambios y continuidad*, Lima, IEP, 1994, p. 136.

3.1.2.2. Situación económica

Cuando se inició la Segunda fase del gobierno militar, esta vez dirigido por el general Morales Bermúdez, la situación socioeconómica peruana estaba deteriorada. Después de agosto de 1975, la meta principal de Morales Bermúdez fue la recuperación de la economía, porque los indicadores macroeconómicos mostraban la negatividad de la economía. Las tasas anuales de crecimiento del PIB marcaron 3.3% en 1975; comparado con las de 1973 habían decrecido hasta la mitad. Sin embargo, la tendencia desfavorable continuó: bajó -10.2% en 1977, y -1.8% en 1978; el déficit fiscal mostró una tendencia creciente, en 1973 fue -3.9%, en 1975 llegó a -5.6%, mostró -7.5%, punto máximo en 1977; igualmente la brecha externa llegó a 11.3% del PIB en 1975; en 1973 la deuda externa fue de 4,132 millones de dólares, pero en 1975 fue de 6,257 millones de dólares (en 1979 fue de 9,334 millones de dólares, es decir, se duplicó entre 1973 y 1979); en 1973 las tasas anuales de inflación fue de 13.8%, pero en 1975 fue de 24% (llegó a 73.7% en 1978).¹⁶⁴ Por otro lado, el desempleo y subempleo fueron incrementándose. Por tanto, fue inevitable un reajuste de la política económica.

Los acreedores de la banca privada internacional y el FMI presionaron a los altos funcionarios que decidían la política económica nacional, para que tomaran las políticas liberales y la liberalización del mercado. Esto significó la reducción o la cancelación del papel del Estado en la economía como promotor o planificador del desarrollo; además, la cancelación o retracción de las reformas aplicadas por los generales de la Primera fase, habían intentado una política de justa redistribución en beneficio de la mayoría.

¹⁶⁴ Cf. Carlos Parodi Trece, *op. cit.*, pp. 138-140.

Tras la negociación con el FMI en junio de 1976, el presidente Morales Bermúdez aplicó las primeras medidas de ajuste buscando la estabilidad económica, y a la vez, para satisfacer las demandas de los acreedores internacionales; sin embargo, esto trajo consigo resultados negativos: la recesión general y el estancamiento social. Durante la renegociación en diciembre de 1976, el FMI exigió la aplicación de una política de *shock* para restablecer el equilibrio de las desniveladas variables macroeconómicas. Pero los tecnócratas del gobierno militar objetaron dicha exigencia por sus elevados costos sociales y políticos, y se pronunciaron en favor de una estabilización gradual. Igualmente, los militares de alto rango manifestaron su rechazo a la propuesta de este órgano financiero internacional, ya que impedía incrementar la compra de armamento.

La situación económica se deterioró aún más en 1977 y 1978, ya que las medidas aplicadas por el gobierno no funcionaron. No se pudo reducir la importación, a pesar de la devaluación de la moneda nacional, ya que la mayor parte de la importación era de insumos básicos para mantener la industria. Más aún, el gasto público no se redujo, sino que aumentó de 35.7% del PIB en 1975 a 36.1% en 1976, puesto que el gobierno no podía evitar el gasto para la defensa nacional; la compra de armamento para enfrentar la supuesta amenaza chilena, y el pago de interés sobre la deuda externa fueron inevitables para el gobierno.¹⁶⁵

La misión del FMI llegó a Lima en febrero de 1977 para supervisar y monitorear el proceso de aplicación de las medidas económicas. Este organismo exigió aún más la reducción del déficit fiscal, el reforzamiento de los niveles de reserva y la prohibición del financiamiento respecto al excesivo gasto público; finalmente exigió

¹⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 143.

aún más un drástico programa de austeridad económica contra la posición gradualista de los tecnócratas peruanos. Después de la aplicación de una serie de reajustes, los ingresos de los trabajadores cayeron 30% en relación con lo que tenían en 1973. La política económica del gobierno provocó el primer paro nacional en julio de 1977. En octubre de 1977, el gobierno de Morales firmó con el FMI el acuerdo de “stand-by”.

Ante los pedidos de la burguesía nacional, el gobierno estableció una nueva Ley de Estabilidad Laboral y la nueva Ley de Industrias que facilitaron las actividades empresariales para atraer mayores inversiones privadas tanto nacionales como internacionales, y para disciplinar a los trabajadores. Esta política económica de libre movimiento de capitales, junto con la política de la reducción del papel del Estado, favoreció al sector capitalista extranjero y a la burguesía nacional. Paulatinamente, junto con el proceso de liberalización de importaciones, las políticas de libre mercado se fueron introduciendo en Perú.

Desde 1978 hasta la entrega del poder en 1980, el gobierno militar realizó un programa de estabilización más rígida. Se devaluó el sol peruano 15.4%. Y se elevó el precio de la gasolina y de otros productos básicos. El deterioro económico dio lugar en 1978 al segundo y tercer paro general. Afortunadamente, en 1979 la situación internacional dio un cambio favorable para el Perú, especialmente en lo referente al auge de los precios internacionales de las materias primas. Los precios de los productos de exportación, como el petróleo, el cobre, la plata, se incrementaron de manera notable; al mismo tiempo, aumentó la exportación. Como consecuencia, después de tres años, el nivel de reserva volvió a ser positivo. El cuadro 3.2 muestra las reservas en -1,025 millones de dólares en 1978, pero en 1979, en 553.9 millones de dólares.

[Cuadro 3.2] *Reservas internacionales a fin de año*
(en millones de dólares USA)

	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979
Reservas	422	346	397	411	693	116	-752	-1101	-1025	554

Fuente: Banco Central de Reserva del Perú, *Memoria 1982*, p. 122, retomado de Carlos Parodi Trece, *op. cit.*, p. 144.

No obstante, en la medida en que aplicaba dichas medidas económicas, el régimen castrense perdía el apoyo popular y de un sector importante de la izquierda. Además, la situación de bancarrota económica, las presiones del FMI y de otros organismos financieros internacionales, las divisiones internas al gobierno y las fuerzas armadas, el aislamiento y el rechazo general a los militares, así como las numerosas movilizaciones y paros generales realizados entre 1977 y 1979 fueron determinantes y obligaron al gobierno a retirarse del escenario político. Así, los militares tuvieron que regresar a sus cuarteles, con las manos vacías, al no lograr su meta principal, que era el desarrollo económico y la protección de la soberanía nacional ante el dominio del capital internacional.

A finales de la administración del presidente Morales Bermúdez, renunció la política interventora del Estado que propuso el teórico económico Keynes. Las demandas de privatización de empresas públicas del sector empresarial cada vez más cobraron fuerza. En 1979 y 1980, el proceso de reprivatización señaló un recogimiento del sector empresarial del Estado. Finalmente, se inició un periodo de liberalización y privatización de la economía, que consistió básicamente en devolver la toma de decisiones a los empresarios.

3.2. La ONIS a favor de los derechos humanos

En el Perú, la falta de respeto a los derechos humanos era muy frecuente. Desde la Conquista, los autóctonos no disfrutaban plenamente sus derechos como ser humano. La clase social se dividió por el color de piel. A pesar de que los papas reconocieron la dignidad de los nativos, sin embargo, los conquistadores los trataron como objeto y no como persona. En este país como en toda Latinoamérica imperaba la explotación del hombre por el hombre.

En el transcurso del tiempo fue creciendo la conciencia sobre los derechos humanos. A finales de los años sesenta del siglo XX, los campesinos, los obreros, los pobres urbanos no eran respetados. Esta cultura de irrespeto a los derechos humanos, tenía que ver con el debilitamiento de la sociedad civil. A excepción de la Iglesia, las instituciones, los partidos políticos, los gremios e incluso la prensa, no eran sólidas ni tenían gran peso en el sistema político. Todo esto se acrecentó aún más ante el poder represivo del Estado.

Como miembros de la Iglesia, los sacerdotes de la ONIS tenían una percepción particular sobre el valor humano. Ellos consideraron que el hombre fue hecho a imagen de Dios (cf. Génesis, 1. 27). Por tanto, todo los hombres tienen dignidad sólo por el hecho de ser personas. Toda persona no debía ser tratada como objeto ni instrumento sino que debía ser un fin en sí misma. Esta idea sobre la dignidad humana y los derechos humanos se profundizó en la encíclica *Pacem in Terris* y en el documento de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín se comprometieron a defender los derechos de los pobres y oprimidos, que padecían bajo los gobiernos militares y de las clases dominantes. Ellos, además, criticaron la violencia institucionalizada en toda América

Latina. Así los sacerdotes de la ONIS recibieron gran influencia tanto del documento papal como del episcopal latinoamericano.

La situación de los derechos humanos empeoró cuando asumió el poder la fuerza armada en 1968. Durante los regímenes militares se suprimieron los derechos políticos, sobre todo el derecho de elegir libremente al presidente de la República y a los representantes del pueblo. Sin embargo, en el primer periodo del gobierno militar, a diferencia del segundo, el grado de atropello de los derechos humanos no era tan fuerte, debido a que el gobierno de Velasco se desarrolló abriendo espacios sustantivos para las clases populares. El carácter antidemocrático sustantivo del régimen militar se notó más durante el gobierno de Morales, puesto que este gobierno llevó a cabo una política represiva para controlar los movimientos populares y las movilizaciones de reivindicación de los derechos humanos.

Durante el gobierno de Velasco, la ONIS no se pronunció mucho respecto a la situación de la violación de los derechos humanos: sólo denunció una condición de vida que no garantiza la dignidad humana; defendió el derecho de tener techo; criticó el subempleo, el desempleo y los salarios bajos.¹⁶⁶ La ONIS enfatizó el derecho a la vida y los derechos sociales, económicos y políticos; es decir, todo aquello a lo que el hombre tiene necesidad para vivir con dignidad como persona humana.

Para los sacerdotes de la ONIS, el bien y el derecho no fueron términos abstractos, sino que se concretaban en la preocupación por las personas más débiles socialmente. Estos sacerdotes exigieron a los gobernantes tener especial cuidado con los más pobres, como los campesinos, obreros, urbanos pobres, quienes no tenían posibilidades de defender sus propios derechos y sus legítimos intereses. La ONIS

¹⁶⁶ Cf. ONIS, *Declaraciones de la ONIS*, Servicio de Documentación del Instituto Bartolomé de Las Casas (documento mimeografiado), Lima, enero de 1977, pp. 1-2 y 28.

abordó el asunto de la pobreza, desde la perspectiva de los derechos humanos, puesto que la pobreza causa la miseria, la enfermedad, el hambre, la marginación. Es decir, la pobreza deshumaniza y destruye la naturaleza humana. Los miembros de este grupo sacerdotal compartieron las angustias del pueblo, que brotaban de lo más íntimo: su dignidad. Por tanto, condenaron formalmente todo atropello a su dignidad.

Respecto a la condena de muerte del joven Raúl Flores Madrid, los sacerdotes de la ONIS, junto con otras organizaciones y personalidades, dirigieron una carta al presidente Velasco, solicitándole la derogación de la Ley de la pena de muerte. En esta misiva, expresaron sus dudas sobre la justificación y la eficacia de esta pena, especialmente en una sociedad, como la peruana, en la que existían condiciones de injusticia y marginación. Para ellos, la causa de fondo de la mayoría de los actos delictivos era la pobreza. Criticaron también graves injusticias por parte de los grupos dominantes de la sociedad.¹⁶⁷

Durante la Segunda fase, la ONIS asumió como tarea principal la defensa de los derechos humanos, y por tanto se hizo solidaria con quienes la defendían. El gobierno militar de Morales decretó el estado de emergencia con el pretexto de evitar desórdenes como los ocurridos en Lima y Callao. Esta declaración facilitó en cierta forma la justificación de la represión, la misma que era destinada a impedir las protestas populares y a eliminar cualquier crítica a la política del gobierno. El gobierno tomó el control absoluto de los medios de comunicación escritos y hablados. Asimismo, al establecer el toque de queda se suspendieron las garantías individuales y sociales. Por tanto, se interviene, se detiene, se persigue y se prohíbe toda reunión. El solo hecho de

¹⁶⁷ Cf. *Expreso*, 22 de junio de 1973. Durante el gobierno militar de la Segunda fase, también, ante la situación de la aplicación de la pena de muerte a un campesino y militante popular, Daniel Raymundo Sanabria, quien fue acusado de matar a un policía, la ONIS, otra vez, en un viernes santo de 1979, declaró el rechazo de la pena de muerte.

que había un paro significaba por parte del gobierno militar una inmediata persecución y detención de dirigentes y líderes así como a la suspensión de su estabilidad laboral. Las detenciones, deportaciones, allanamientos y persecuciones eran situaciones cotidianas, inclusive algunos detenidos fueron llevados a la Justicia Militar. De esta manera bajo el pretexto de establecer el orden y eliminar a todo “comunista”, el gobierno militar de Morales utilizó, según Henry Pease García, el “discurso de lo subversivo”, lo que era en sí una “casería de burjas”.¹⁶⁸

Ante la violación de los derechos fundamentales, la Iglesia católica reaccionó contra el régimen militar, a pesar de que ella tenía en su interior grandes discrepancias debido a diversas posiciones surgidas por la teología de la liberación, la influencia de la teoría de la dependencia, las comunidades eclesiales de base, etc. A diferencia de la Primera fase de la revolución militar (1968-1975), el cardenal Juan Landázuri Ricketts y el obispo Luis Bambarén junto con los sectores progresistas de la Iglesia peruana, como la ONIS, la CEAS y otras comunidades eclesiales de base, criticaron el atropello gubernamental. La crítica de la Iglesia ya se había iniciado en diciembre de 1975; los obispos peruanos habían publicado una carta pastoral exhortando al gobierno a acelerar el proceso de transferencia del gobierno a los representantes del pueblo. Ésta había sido la primera declaración oficial de la Iglesia en la que criticaban a los militares por no haber cumplido con las expectativas.¹⁶⁹ Posteriormente se siguieron las denuncias de otros obispos, como los del sur del país, e incluso la del moseñor Dammert Bellido, Rodríguez Ballón. Esto originó el aislamiento del gobierno militar de Morales. La

¹⁶⁸ Cf. Henry Pease García, *Los caminos del poder: Tres años de crisis en escena política*, Lima, Desco, 1979b, p. 184.

¹⁶⁹ Cf. CEAS, “Participación popular”, Lima, diciembre de 1975.

Iglesia en general, en Perú, estaba al servicio de la defensa de los derechos humanos, fue la “voz de los que no tienen voz”.

En cuanto al atropello a los derechos humanos, la presión hacia el gobierno militar no sólo venía de parte de la Iglesia, sino también de otras direcciones, incluso de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU y de la nueva administración de Jimmy Carter. En agosto de 1977, el gobierno de Morales Bermúdez firmó el reconocimiento de la declaración de la ONU sobre los derechos humanos.

La violación de los derechos humanos en el Perú, comparada en aquel entonces con otros países latinoamericanos, fue menos trágica especialmente por el número de torturados y muertos; sin embargo, era muy similar en las demás violaciones. Pero todo lo demás en el Perú fue masivamente violado: libertades y necesidades materiales, garantías de organización gremial y política. La aplicación de esta política represiva, violatoria de los derechos humanos, tuvo una dirección clara: el pueblo, los trabajadores, los campesinos, los dirigentes sindicales y sus asesores, los dirigentes políticos de la izquierda, lógicamente opositora al régimen.

Como miembros de la Iglesia, los sacerdotes de la ONIS criticaron la violación de los derechos fundamentales: torturas, abaleamientos, muertes, abusos de autoridad, represión política. Así denunciaron la violencia institucionalizada y la muerte lenta de pueblo. Finalmente, la ONIS exigió el levantamiento del estado de emergencia y el restablecimiento de las garantías constitucionales, la inmediata derogación de leyes que afectaban los derechos de los trabajadores, así como la reinstalación de los despedidos, la libertad de los dirigentes sindicales, la eliminación de toda forma de maltrato a los presos, la libertad de expresión, entre otras garantías.

3.2.1. La ONIS en el campo laboral

Antes de iniciarse el régimen militar de Velasco Alvarado, el movimiento obrero-sindical era débil. Sólo había una central de trabajadores surgida en 1962: la Confederación de Trabajadores del Perú (CTP). Pero, en 1968 confluyeron varios elementos que marcaron toda la década siguiente respecto a movimientos de obreros. Se logró organizar la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) y las federaciones independientes, como la de pescadores y la de mineros; éstos encontraron caminos de mayor autonomía. En 1971 fueron reconocidas la CGTP, controlada por el PCP, y la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), de orientación católica. A finales de 1972 fue reconocida la Confederación de Trabajadores de la Revolución Peruana (CTRP), organizada por el ministerio del Interior y por el Sinamos.

En el reconocimiento de la CGTP por parte del gobierno había una motivación política: contrarrestar la influencia de la CTP aprista. Además, el impulso de la creación de la CTRP por parte del gobierno de Velasco tenía un propósito claro: neutralizar a apristas y comunistas mediante el ofrecimiento de mejores ventajas sindicales y la formación de sindicatos y federaciones paralelas.¹⁷⁰ Todo este reconocimiento, el crecimiento de organizaciones sindicales y el desarrollo del movimiento obrero fueron favorecidos por la política pro-popular de este gobierno militar. Las tres leyes siguientes fueron fundamentales para el desarrollo del sector obrero: la Ley de Comunidad Industrial, de Estabilidad Laboral y de Propiedad Social.¹⁷¹

¹⁷⁰ Según los datos del año 1974, la CGTP contaba con 37% de afiliación sindical, la CTP con 29%, la CTRP con 27% y la CNT con 7%. La CGTP se constituyó así en la central sindical más importante del país. Bajo la influencia de la CGTP, se produjo un crecimiento de la sindicalización en las pequeñas y medianas empresas. Sin embargo, a pesar de la intensa labor de sindicalización llevada por el gobierno y los partidos de izquierda, ésta sólo alcanzó aproximadamente 18% de la población asalariada.

¹⁷¹ El movimiento sindical que se desarrolló entre 1968 y 1977 presentaba algunos elementos novedosos frente a su historia anterior: 1) contaba con la protección del gobierno militar que si bien creó instancias externas a la tradición laboral del país, lejos de perseguir a la organización sindical, la apoyó de manera

Los militares reformistas estaban conscientes de que en la estructura tradicional de la industria peruana, no había posibilidad de lograr el desarrollo y la independencia de la dominación interna y externa. Por tanto, la reforma de la empresa y la transformación de la estructura industrial se convirtieron en uno de sus objetivos centrales. En 1970, el presidente Velasco promulgó una ley polémica en el ámbito industrial: la Ley de Comunidad Industrial. La Comunidad Industrial estableció los derechos y responsabilidades de los trabajadores que tendrían participación en propiedades, utilidades y gestión de las empresas industriales.¹⁷²

La Ley de Estabilidad Laboral les ofrecía la protección mínima a los trabajadores industriales. Esta ley promulgada por el gobierno militar en su Primera fase, redujo el periodo de prueba a sólo 3 meses. Pero, esto fue uno de los aspectos que más conflictos le generó al régimen con los empresarios. La Ley de Propiedad Social fue presentada por el gobierno de Velasco Alvarado el 1° de mayo de 1974, como la alternativa a la propiedad privada. El gobierno sostenía que a largo plazo la hegemonía entre diversas formas de propiedad correspondería al sector de propiedad social.¹⁷³

Los sacerdotes de la ONIS expresaron su opinión a favor de dichas leyes, especialmente la Ley de Propiedad Social y la Ley de la Comunidad Industrial, puesto

casi abierta; 2) como resultado del proceso anterior, el APRA perdió peso sustantivo en el movimiento sindical, mientras que el Partido Comunista (con el apoyo tácito del gobierno de Velasco) y la nueva izquierda se afirmaron en las direcciones sindicales más importantes, impulsando nuevas organizaciones sindicales; 3) la ley de Estabilidad Laboral prolongada por los militares, aceleró el proceso de sindicalización que se vivía en aquel entonces. Cf. Eduardo Ballón (ed.), *Movimientos sociales y crisis: el caso peruano*, Lima, Desco, 1986, p. 22.

¹⁷² La Comunidad Industrial funcionaba como persona jurídica que nacía en una empresa industrial como representación del conjunto de los trabajadores. Para formar esta comunidad se requería de más de 6 empleados de tiempo completo o más de un millón de soles de ventas brutas.

¹⁷³ El proyecto de propiedad social era muy similar al modelo de kibbutz en Israel y el modelo de Yugoslavia, diseñado primero para ayudar a los amplios sectores sociales, en el real acceso al campo de propiedad y al derecho económico. El fundamento de la propiedad social es valorar al trabajo como fuente de propiedad y como origen del capital. En esta empresa de propiedad social los trabajadores dejan de ser asalariados. No obstante, contraria a la expectativa, este proyecto no se realizó plenamente.

que estas mismas leyes favorecerían la participación más justa de todos los trabajadores en la distribución de los bienes económicos y ayudarían al acceso de los trabajadores tanto en la propiedad como en la dirección de las empresas.¹⁷⁴ Los sacerdotes se expresaron a favor del cambio profundo en las soluciones directas y radicales del modelo de propiedad. Ellos señalaron el efecto positivo del sistema de la propiedad social, que funcionaba a favor de las necesidades de las mayorías. Enfatizaron que estas organizaciones facilitarían el ascenso de los trabajadores al poder económico y político y disminuirían el riesgo del burocratismo; creyeron que a través de la aplicación de estas leyes, los trabajadores podrían convertirse en agentes de su propio destino.¹⁷⁵

Ante la política gubernamental en favor de los trabajadores, la prensa y las revistas de tendencia derechista defendieron a las empresas privadas. Expresaron el temor de los empresarios ante la existencia del proyecto de propiedad social. El tema central de debate público se concentró en el asunto de la propiedad privada. Para su argumentación, los empresarios acudieron al aspecto cristiano, especialmente al pensamiento de la Iglesia católica. Basándose en la doctrina tradicional de la Iglesia, la Sociedad Nacional Industrial (SNI), que representaba al sector empresarial y a sus medios de comunicación, insistió en el derecho de propiedad como derecho divino.

El sacerdote Ricardo Antoncich, uno de los líderes de la ONIS, criticó la argumentación de la SNI e insistió en que la absolutización del derecho de la propiedad privada era ilegítima.¹⁷⁶ El 15 de agosto de 1970, la ONIS emitió una declaración denominada “Propiedad privada y nueva sociedad”, en ella mostró su posición respecto a la propiedad privada:

¹⁷⁴ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 15, y *Expreso*, 29 de junio de 1970.

¹⁷⁵ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, pp. 34-35.

¹⁷⁶ Cf. *Noticias*, 7 de agosto de 1970, p. 2.

La conservación de la propiedad privada de los medios de producción no es lo que caracteriza a una sociedad humana, libre y justa. El mensaje cristiano afirma que los bienes económicos son de todos y para todos. La propiedad debe subordinarse a fines superiores. El interés social es más importante que el interés individual, pues sólo la socialización permite una auténtica personalización.¹⁷⁷

También, el cardenal Landázuri y el obispo Bambarén emitieron unos pronunciamientos, en los cuales insistían en que la propiedad privada no constituía para nadie un derecho incondicional y absoluto.¹⁷⁸ Las declaraciones de estos obispos peruanos y las de la ONIS fueron positivas y útiles para el gobierno de Velasco, ya que ante los ataques de la derecha y de las clases burguesas, la Iglesia defendía estas leyes de reforma. En cambio, la burguesía denunció la infiltración comunista en la Iglesia. La Iglesia –o más bien parte de ella– fue atacada y cuestionada por la ultraderecha, que se sentía aludida por sus declaraciones.

Por su parte, a pesar del apoyo del gobierno de Velasco Alvarado a la organización sindical, hubo importantes huelgas y movilizaciones sindicales, sobre todo después de la crisis económica de 1973. La expansión de las huelgas constituyó el primer terreno de confrontación entre el régimen reformista y el movimiento obrero en su conjunto. En la mentalidad militar toda huelga era subversiva. Estas huelgas estalladas implicaron el fracaso de la política reformista en el seno del movimiento obrero. Los años de 1973 a 1975 fueron los de mayor protesta social. Durante este periodo, hubo un encuentro significativo entre los partidos de izquierda y el movimiento

¹⁷⁷ ONIS, *Declaraciones...*, p. 18.

¹⁷⁸ Cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 116, y *Correo*, 30 de septiembre de 1973.

sindical. Además, las movilizaciones fueron pasando de un carácter meramente gremial a un carácter político opuesto al gobierno.

Básicamente, la ONIS reconoció la justicia y la validez de las protestas y la reivindicación de los derechos de los obreros. Durante la huelga de Industrias Metalúrgicas Triumph en 1969, tras la toma de los templos y la ocupación de la catedral de Trujillo, como una manera de llamar la atención de la opinión pública, los sacerdotes de la ONIS se solidarizaron con estas causas. También, al ocurrir las huelgas de los obreros de Texoro, Fénix y Mayólica Nacional, causadas por la amenaza de despido masivo, la ONIS protestó de forma enérgica el 22 de enero de 1970 por las injusticias sociales realizadas por los empresarios, por ejemplo: despidos de los obreros, las injustificadas declaraciones de quiebra, los silencios de los medios de comunicación, la presión ejercida sobre las autoridades laborales, la retracción de inversiones y el éxodo de capitales. Denunció las estructuras de la sociedad capitalista como causa profunda del problema laboral, puesto que dicha sociedad perseguía sólo el lucro y además comercializaba el trabajo humano.¹⁷⁹

El 12 de noviembre de 1971, en relación a la huelga minera y a los sucesos de Mina Cobriza, la ONIS emitió una declaración en la que condenó la violenta acción policial que condujo a la muerte de cinco trabajadores. Asimismo, exigió la libertad de los trabajadores detenidos y rechazó las medidas represivas y violentas para debilitar a los sindicatos. Manifestó su solidaridad en la lucha por la justicia social.¹⁸⁰ De la misma manera, ante la huelga de hambre de los obreros del sindicato de Construcción Civil de Marcona, exigió la reivindicación de los derechos elementales del trabajador.

¹⁷⁹ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 11.

¹⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 26.

Durante el gobierno de Velasco Alvarado, la ONIS percibió que entre los trabajadores no había suficiente conciencia de clase ni solidaridad con la lucha de otros sectores populares. Por consiguiente, los miembros de la ONIS asumieron a nivel parroquial la tarea de impulsar la toma de conciencia de los trabajadores sobre sus realidades trágicas. Ellos consideraban que la concientización de los trabajadores ofrecería las bases para la organización política. Cada sacerdote de la ONIS, desde su parroquia, tenía como responsabilidad acercarse a los trabajadores, a través de la homilía, la educación religiosa y las actividades culturales. Ello permitió un contacto directo entre sacerdotes y obreros.

En la Segunda fase del gobierno militar de Morales, el gobierno necesitaba más inversión y apoyo de la burguesía nativa para superar la aguda crisis económica. Dicho gobierno seguía la lógica del capitalismo para resolver el problema económico. Por ende, el gobierno comenzó a acercarse más al sector empresarial. Sin embargo los empresarios exigieron: revisión de empresas estatales, cambio de la Ley de Industrias, modificación de la ley de Comunidad Industrial y la ley de Estabilidad Laboral, abandono o reducción progresiva del rol empresarial del Estado, especialmente en la industria, etc.¹⁸¹ Estas exigencias fueron aceptadas poco a poco durante la Segunda fase.

Además, la burguesía nativa demandó “disciplina laboral”, que fue impuesta progresivamente por el gobierno y la cual impedía toda protesta de los trabajadores, prohibía en la práctica toda huelga y aplicaba una política laboral que sólo escuchaba las demandas patronales y lanzaba amenazas de despidos y de represión, sin buscar una negociación laboral.¹⁸² Para este gobierno, también, lo sindical era visto como potencialmente subversivo. Por tanto, los militares intentaron quebrar sindicatos

¹⁸¹ Cf. Henry Pease García, *op. cit.*, 1979b, p. 144.

¹⁸² Cf. *ibid.*, p. 238.

opositores y formaron entes paralelos. Endurecieron la política laboral, el carácter antisindical y pro-patronal.

En 1976, bajo el estado de emergencia, la movilización obrera decreció y lentamente empezó a acumularse el descontento frente a las medidas económicas impuestas por el FMI y a las medidas en favor de la represión social. La afectación de la vida de los trabajadores y del sector popular causada por los primeros paquetes de ajuste económico, junto con las políticas laborales desfavorables, provocaron la reacción del movimiento obrero-sindical.¹⁸³

Primero, el dinamismo de la protesta sindical se inició en las provincias, pero inmediatamente se expandió hasta la capital, Lima. La CGTP convocó a un paro nacional y a una acción unitaria del proletariado a nivel nacional. Este paro dio un golpe fuerte al gobierno de Morales, quien reaccionó inmediatamente al puro estilo castrense: represión y castigo a los organizadores del paro. El gobierno promulgó una ley (D. S. 010-77-TR) que permitía el despido de los trabajadores y los dirigentes sindicales. Así, más de 5,000 trabajadores y líderes sindicales fueron despedidos. En respuesta de esta represión, la dirección de la CGTP convocó nuevamente a un paro para el 27 de febrero. Es más, tras el siguiente paquete económico, en mayo de 1978, las organizaciones sindicales como la CGTP, CNT, Confederación Nacional Agraria (CNA), CTRP, etc., convocaron a otro paro nacional cualitativa y cuantitativamente superior a los anteriores. Durante este proceso, la presencia de las organizaciones de izquierda fue muy notable, especialmente a través de la central de la CGTP. Estas movilizaciones fueron muy

¹⁸³ La propiedad privada fue suspendida y la ley de Estabilidad Laboral fue modificada, lo cual facilitó el despido en situaciones de crisis. Pero, finalmente, bajo el pretexto de lograr mayor productividad y de mejorar las relaciones laborales entre patrones y trabajadores, esta modificación ayudó a deshacerse de trabajadores con salarios altos y de trabajadores antiguos, para contratar otros a menor costo. También, la Comunidad Industrial se concretó en febrero de 1977 en una Ley que desnaturalizó el modelo original y redujo la participación de los trabajadores en la propiedad y en la gestión de la empresa.

significativas en el movimiento sindical, ya que mostraron la ruptura de la pasividad tradicional de los obreros.

En esta situación, la alianza entre el régimen militar de Morales Bermúdez y la burguesía y el sector de derecha fue muy notable. La política de los ministerios de Trabajo y del Interior benefició abiertamente a las empresas en conflicto. También aparecieron los signos de ofensiva patronal endurecida; los gremios empresariales, como SNI, Asociación de Bancos, continuaron su campaña aunándose a la prensa oficial y de derecha, y calificaron al paro como “fracaso del intento rojo de chantajear al gobierno”. Ellos calificaron las huelgas y paros como maniobra comunista o como intento desestabilizador. Culparon a los sindicatos y a los trabajadores de la crisis económica. Para los empresarios y para el sector de derecha, en este caso también, el discurso anticomunista fue la bandera central. Junto con éstos, los empresarios presionaron al gobierno para que endureciera su política laboral y, a la vez, apoyara a las fuerzas políticas que se opusieron al paro (APRA, AP, PPC).

Durante estas huelgas y paros en la Segunda fase, la Iglesia, sobre todo los obispos progresistas y la ONIS, estuvo presente con su solidaridad activa en favor de los trabajadores. Se preocupó por la situación nacional y el sufrimiento de la clase popular y los desprotegidos. Desde enero de 1976, los sacerdotes de la ONIS se preocuparon por la situación de ilegalidad de la huelga, del despido de trabajadores y de la detención de los dirigentes sindicales. Ellos expresaron su preocupación del siguiente modo:

Los problemas aquí señalados tienen como causa desencadenada de un lado, la actual crisis capitalista y, de otro, las orientaciones básicas de la política económica adoptada en el país, lo que agrava las ya deterioradas condiciones de vida de las clases más pobres. La cuestión principal no es pues sólo saber si las futuras decisiones económicas afectarán en mayor o menor

medida a las clases populares. La cuestión es más bien cómo impedir que las condiciones vigentes las sigan afectando. Por lo tanto, la protesta y movilización del pueblo en defensa de sus legítimos intereses no pueden ser consideradas fruto de manipulación.¹⁸⁴

También, tras la huelga de Nylon en 1976, la ONIS emitió un documento llamado “Mensaje de solidaridad al acto de Masas de Copacol”, y en él exigió la libertad de luchadores sociales, dirigentes sindicales y asesores. Criticó al gobierno por su abandono de objetivos reformistas y por la defensa del orden burgués. Proclamó la dignidad del trabajo humano.¹⁸⁵ Asimismo, emitió una declaración llamada “Situación del pueblo y responsabilidad cristiana”, el 17 de enero de 1977, en ella, denunció al gobierno por el intento de legitimación de la suspensión de la estabilidad laboral.¹⁸⁶ Además, tras el paro nacional del 19 de junio de 1977, la ONIS expresó su solidaridad con la lucha obrera que avanzaba contra el intento de descabezar al movimiento sindical. Rechazó al gobierno y al sistema, por provocar la muerte lenta de los trabajadores pobres. Pero, también, ante el avance del sector obrero en la escena política nacional, la ONIS manifestó su contento por ser protagonista.¹⁸⁷

En diciembre de 1977, en la víspera de la huelga de Sider-Perú, junto a la carta de denuncia del obispo de Chimbote, la ONIS manifestó la legitimidad de la demanda de los trabajadores siderúrgicos.¹⁸⁸ En febrero de 1978, ante el desalojo de los

¹⁸⁴ ONIS, *Declaraciones...*, p. 50, o ONIS, “Comunicado”, en *Correo*, 6 de enero de 1976.

¹⁸⁵ Cf. ONIS, “Mensaje de solidaridad al acto de Masas de Copacol”, en *Páginas*, Lima, núm. 2, mayo de 1976, pp. 27-28.

¹⁸⁶ Cf. ONIS, “Situación del pueblo y responsabilidad cristiana”, el 17 de enero de 1977, Lima, Servicio de Documentación Bartolomé de Las Casas, documento 167.

¹⁸⁷ Cf. ONIS, “Al pueblo en lucha por sus derechos”, 8 de septiembre de 1977, Lima, Servicio de Documentación Bartolomé de Las Casas, documento 166.

¹⁸⁸ Cf. ONIS (Chimbote), “Pronunciamento”, 28 de diciembre de 1977, Lima, Servicio de Documentación Bartolomé de Las Casas, documento 41.

trabajadores despedidos que estaban en huelga de hambre, los sacerdotes manifestaron su solidaridad con ellos.

Por otra parte, ante las huelgas de hambre que iniciaron tomando varias iglesias de la capital, la jerarquía eclesiástica, especialmente, el cardenal Landázuri procuró mediar en el conflicto ante el gobierno. La carta y gestiones personales del cardenal facilitaron la reinstalación de los despedidos. Las centrales sindicales como CGTP, CNT, CTRP, expresaron por ello el agradecimiento al cardenal. En cambio, la furia empresarial se dirigió contra la Iglesia. Los empresarios y los conservadores utilizaron la moral cristiana para atacar a los huelguistas. Ellos insistieron en que lo cristiano era condenar la huelga de hambre como “pecado”, puesto que era un atentado contra la vida. Pero, tras el paro nacional de mayo de 1978, los sacerdotes de la ONIS reconocieron las huelgas de hambre como un instrumento de denuncia y lucha contra una política que condenaba al pueblo al hambre y a una muerte lenta. Ellos recordaron más las causas de esta resistencia extrema. Condenaron al capitalismo “como una máquina que siembra la muerte en diversas formas”. También apreciaron el movimiento obrero-sindical como un camino en la construcción de su propio poder. Y declararon que la causa de la crisis no era el pueblo. Criticaron el encarcelamiento y la tortura practicada por la policía y rechazaron la nueva ley que permitía el cierre de fábricas, los despidos masivos, la reducción del personal, la generalización del trabajo por contrato y del trabajo eventual.¹⁸⁹

En agosto de 1978, iniciaron la huelga de la Federación Nacional de Mineros y la de los trabajadores estatales. En abril de 1979 se produjeron enfrentamientos entre la policía y los obreros que habían tomado la fábrica Cromotex, con un saldo de 6 muertos

¹⁸⁹ Cf. ONIS, “Del hambre a la lucha”, en *Páginas*, Lima, núm. 18, octubre de 1978, pp. 28-31.

y muchos heridos y presos. Aquí también se manifestó claramente la solidaridad eclesial. Luego, los miembros de la ONIS denunciaron el abuso de poder y la brutalidad del gobierno de Morales Bermúdez: tortura, exilio, muerte.¹⁹⁰ Ante este tipo de críticas, el gobierno acusó al sector progresista eclesial como subversivo y comunista.

En mismo año, más de mil sacerdotes, incluso los de ONIS, religiosos y religiosas, emitieron un pronunciamiento “Danos hoy nuestro pan de cada día”, en el que denunciaban el hambre creciente en el pueblo y el sistema que lo producía. En Pucallpa, ante la situación de empobrecimiento progresivo, de presión y marginación de las clases populares, los miembros de la ONIS emitieron los pronunciamientos condenatorios, junto con la JOC, JEC y MTC. Durante todo el tiempo de los gobiernos militares, sobre todo de la Segunda fase, los sacerdotes de este grupo gestaron diversos tipos de apoyo y solidaridad: visitas a presos y familiares, colectas, difusión de problemas obreros, a menudo distorsionados y ocultados, campañas de firmas para presionar a las autoridades gubernamentales, captura de huelguistas de hambre que luchaban por su reinstalación, etcétera.

A pesar de los paros nacionales y las huelgas, el gobierno de Morales no cambió la política económica ni su actitud contra la movilización sindical. Este régimen no tenía la capacidad de articular consensos en el campo laboral. Los movimientos obrero-sindicales debilitaron la base del poder de este régimen militar. Luego, cuando entró un régimen más democrático en 1980, el movimiento obrero-sindical se debilitó y aumentó la confusión y mostró sus límites. Especialmente, el espacio sindical de la izquierda fue restringido considerablemente. También, tras la disolución de la ONIS en 1980, la intervención de la Iglesia en los conflictos sociales, disminuyó notablemente.

¹⁹⁰ Cf. ONIS, “Protesta y solidaridad”, en *Páginas*, Lima, núm. 25, octubre de 1979, p. 49.

3.2.2. La ONIS en el campo rural

Durante los años de los gobiernos militares (1968-1980), la sociedad peruana se caracterizó como una sociedad rural. La mayoría de la población de este país se dedicaba a la agricultura. Pero, por el problema estructural, el campo peruano sufría una baja productividad agrícola. El campesinado se hallaba aislado y no tenía experiencia de organización política nacional. El grado de pobreza fue impresionante. La protesta rural creció cada vez más. Las necesidades del campesinado exigían una reforma agraria. El problema del agro fue una de las causas principales del subdesarrollo del Perú.¹⁹¹ El núcleo del problema agrario se concentró en la estructura de la propiedad de la tierra. Extremadamente la tenencia de la tierra estaba polarizada, dado que en 1961, 83.2% de los propietarios poseía 5.5% del total de la superficie, mientras que 0.4% acaparaba 75.9% del área total.¹⁹² Por tanto, como lo que sucedió en mayo de 1964 (una reforma agraria), habían intentos de resolver el problema del agro a través de la promulgación de los decretos ley, sin embargo, este intento generó sólo insatisfacción y frustración en los campesinos peruanos. La aplicación de la ley benefició solamente a 14,345 campesinos; este número ni siquiera alcanzó al 2% de la población campesina necesitada de tierra para sobrevivir.¹⁹³

El 24 de junio de 1969 el gobierno militar de Velasco Alvarado promulgó la ley de la Reforma Agraria, e inició un proceso de cambios radicales que nadie había intentado antes. La transformación del sistema del agro, dirigido a superar el

¹⁹¹ Según José Carlos Mariátegui lo mencionó en su obra: “el problema agrario –que la República no ha podido hasta ahora resolver–, domina todos los problemas. Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales”. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979, p. 49.

¹⁹² Cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 97.

¹⁹³ Cf. José Matos y José Manuel Mejía, *La reforma agraria en el Perú*, Lima, IEP, 1980, p. 103.

estancamiento y el retraso que afectaban a los campesinos peruanos. Durante el discurso de la declaración de la Reforma Agraria, el presidente Velasco manifestó su lema principal: “¡Campesino, el patrón no comerá más de tu pobreza!”¹⁹⁴ Este programa se destinó a dar “la tierra a quien la trabaja”.

Los objetivos principales de la reforma planteada por el gobierno militar fueron los siguientes: sustituir los regímenes del latifundio y minifundio; incorporar a la población rural en la vida económica del país e incentivar la participación campesina en la vida política del país, lo cual significaba incrementar sustancialmente el nivel de ingreso rural; crear condiciones de mercado estable; reducir el subempleo rural; promover la organización y movilización campesinas; reorientar los recursos de capital hacia la industria.¹⁹⁵ Para el gobierno de Velasco, la ley de la Reforma Agraria fue como un instrumento estimulador del proceso de industrialización del país. Este gobierno buscaba la transferencia de capitales agrarios al sector industrial vía pagos en bonos de las tierras afectadas.

Empero, una semana antes de la promulgación de la Reforma Agraria, los líderes de la ONIS recibieron la información secreta sobre el nuevo decreto de dicha reforma, por medio de los amigos que tenían altos puestos en el gobierno. Entonces, el 20 de junio del mismo año, cuatro días antes de la promulgación de la reforma, los 54 firmantes de los sacerdotes de la ONIS emitieron un pronunciamiento relacionado con la Reforma Agraria, que causó fuerte repercusión tanto en la Iglesia como en la sociedad peruana. Éstos pretendieron utilizar su peso social basado en la cultura y en la moralidad sacerdotal, además ellos exigieron la corrección de graves defectos del

¹⁹⁴ Cf. Juan Velasco Alvarado, *Velasco: La voz de la revolución*, tomo I, Lima, Editorial Ausonia, 1972, p. 55.

¹⁹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 43-55, y cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 98.

anterior sistema agrario y la participación de los campesinos en el proceso de desarrollo nacional.

De esta manera, los sacerdotes intentaron influir en el contenido del decreto; expresaron el apoyo a los grupos reformistas militares que recibían presiones de los grandes terratenientes y de los militares conservadores que se encontraban dentro de las fuerzas armadas. En este pronunciamiento, los sacerdotes de la ONIS, en lugar de la expropiación de las tierras que promulgara el gobierno de Velasco, insistirán en un camino aún más radical: la confiscación de las tierras.¹⁹⁶ Ellos enfatizaron que la indemnización para los terratenientes y para los agroexportadores no eran necesarias, puesto que bajo el sistema injusto anterior, ellos ya habían recibido beneficios suficientes durante mucho tiempo. Los sacerdotes de la ONIS subrayaron más la concientización, la participación, y la liberación de los campesinos, más que el incremento del ingreso económico, la productividad y la eficacia agrícola, elementos que enfatizó el gobierno militar.¹⁹⁷

El presidente y los militares progresistas aprovecharon el apoyo público de los sacerdotes de la ONIS. Velasco Alvarado citó textualmente la declaración de la ONIS:

Lo que importa es que se cumpla la transformación social y económica de nuestro país para hacer de él una nación libre, justa y soberana. Desde este punto de vista, se debe recordar la posición de los hombres de la Iglesia. En una reciente declaración de los Sacerdotes de la ONIS, se señala la imperativa urgencia de una genuina reforma agraria en el Perú y se sostiene que “en una concepción cristiana del hombre y del mundo, los bienes de la tierra se ordenan a todos los hombres, para permitirles la realización de su vocación y destino”. No estamos solos. En la obra

¹⁹⁶ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 8.

¹⁹⁷ Cf. Thomas James Maloney, *The catholic church and the peruvian revolution: Resource exchange in an authoritarian setting*, tesis de doctorado, Austin, University of Texas, 1978, p. 230.

de la reforma agraria tendremos a nuestro lado a los campesinos, a los obreros, a los estudiantes y a la inmensa mayoría de los intelectuales, sacerdotes, industriales y profesionales del Perú.¹⁹⁸

Como se ve, Velasco esperaba una reacción positiva del pueblo hacia su proyecto de reforma ya que tenía gran apoyo de los sacerdotes y de la misma Iglesia.

La aplicación de la ley de Reforma Agraria se realizó mediante una afectación masiva, rápida y drástica. La primera acción gubernamental fue la expropiación de los complejos agroindustriales de la costa en los cuales 60% de acciones eran de propiedad extranjera. Se determinó la cancelación del latifundio y se estableció una nueva distribución de tierras basada en la mediana y pequeña propiedad. Pero, la expropiación de la tierra no significó la nacionalización ni la socialización de la tierra. Los campesinos que habían obtenido tierras debían pagar a los anteriores propietarios una indemnización en efectivo y en bonos.

El gobierno militar en su Primera fase disolvió la Sociedad Nacional Agraria (SNA), controlada por los grandes propietarios agroindustriales, y fundó la CNA, conformada por los diferentes sindicatos y directivas de las nuevas organizaciones cooperativas. Para la realización de esta reforma, lo más importante fue la creación de cooperativas de producción. Se establecieron, asimismo, diferentes formas de propiedad cooperativa y asociativa, en las que destacan las Cooperativas Agrarias de Producción (CAP), formadas sobre la base de los complejos agroindustriales: las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS), integradas por los trabajadores de los antiguos latifundios y comunidades dedicadas a la agricultura y la ganadería.

A pesar de que la reforma agraria suprimió las grandes fincas privadas, tuvo un efecto limitado. La reforma agraria no estuvo acompañada de una transferencia

¹⁹⁸ Juan Velasco Alvarado, *op. cit.*, p. 54.

considerable de recursos desde el sector urbano. En estos gobiernos militares se notó una ausencia general de medidas para el desarrollo global del campo. La reforma logró relativamente poco en favor de los pobres rurales. Tampoco hubo un impacto positivo en la productividad. Los campesinos no recibieron suficientes beneficios de la reforma.¹⁹⁹ Las cooperativas no tuvieron éxito económico ni lograron estimular nuevas formas de organización agrícola. Sin embargo, el efecto positivo de la reforma fue la destrucción de las bases socioeconómicas de la oligarquía agroexportadora y de gran parte de los terratenientes regionales. En este sentido la reforma agraria parecía haber sido más de aspecto político que económico.

La aplicación de la reforma agraria enfrentó poca resistencia por parte de los agroexportadores y de los grandes terratenientes por más que éstos mostraron su disgusto. Durante el proceso de la realización de la reforma, los miembros de la ONIS que trabajaban en el sector campesino, tanto en la región andina como en la costa, detectaron ciertos defectos y la ambigüedad de dicha reforma. En cuanto al problema de la transferencia de la tenencia de la tierra, los sacerdotes afirmaron que la aplicación de la entrega de la tierra sólo a los campesinos establecidos provocaba nuevas injusticias para los campesinos eventuales. También, criticaron el abuso de autoridad de los funcionarios ejecutores de la reforma. Exigieron que el campesino tenga el poder de decisión.²⁰⁰

¹⁹⁹ El 24 de junio de 1976, séptimo aniversario de la promulgación del Decreto 17716, era la fecha prevista para culminar el proceso de afectaciones de tierras con destino a la reforma agraria. La meta anunciada desde un principio debía ser de 10 millones de hectáreas y la población potencialmente beneficiada alcanzaría un máximo de 400 mil familias. Pero las tierras expropiadas hasta ese momento comprendían 7,200 mil hectáreas y la transferencia de tierras adjudicadas es de 6,909,197 hectáreas. En octubre de 1975, con una población económicamente rural de 2,178,036 personas, la reforma agraria había beneficiado sólo a 250 mil familias, era aproximadamente 11.5% de la población rural. Susana Mendoza Hernández, *Las fuerzas armadas peruanas y su proyecto de modernización 1968-1975*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2002, p. 171, y José Deniz, *op. cit.*, p. 105.

²⁰⁰ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, pp. 13-14.

Además, los sacerdotes de la ONIS señalaron los problemas fundamentales del campo: la emigración campesina, la falta de organización global y de mutua confianza entre los campesinos, la carencia e inactividad de organización sindical, el endurecimiento de la actitud represiva por el gobierno contra todas las organizaciones espontáneas, la falta de integración y planificación de la reforma agraria, así como el analfabetismo, la mentalidad pasiva y dependiente y los aspectos negativos que tuvo el Sinamos.²⁰¹ Según el criterio de los sacerdotes de la ONIS, los campesinos no tenían la capacidad de organizarse, de defenderse, de movilizar a la gente para defender sus intereses. Para los sacerdotes, la ingenuidad política del campesinado había sido gran obstáculo para lograr el progreso rural. Por eso consideraron que el campo y las organizaciones campesinas eran lugares privilegiados para un trabajo de concientización.

Durante la aplicación de la ley de la Reforma Agraria, los campesinos realizaron huelgas debido a los salarios y a las desigualdades de ingreso entre profesionales y campesinos. Igualmente, a lo largo de todo el proceso ocurrieron los enfrentamientos entre los trabajadores campesinos y los funcionarios del gobierno, inclusive con los dirigentes de las cooperativas que buscaban sus propios beneficios. Los sacerdotes de la ONIS que trabajaban en zonas rurales, emitieron un comunicado en la ciudad de Ica, junto con el “Movimiento Fe y Acción Solidaria”, que estaba formado por varios grupos laicales como el MTC, JOC, JEC y UNEC. En este comunicado los sacerdotes criticaron la conexión entre la oligarquía local y algunos sectores oficiales del gobierno. También, rechazaron la alianza entre el sector tradicionalista de la Iglesia y el grupo del poder en Ica.²⁰²

²⁰¹ Cf. *ibid.*, pp. 13-15.

²⁰² Cf. Fe y Acción Solidaria (centro de Ica), “Comunicado”, en *Páginas*, núm. 51, Lima, marzo de 1976, separata núm. 6, pp. 38-40.

Debido a la tardanza de la aplicación de la reforma en la sierra, los campesinos marginados de los beneficios de la misma reforma, invadieron las tierras en Andahuaylas (Departamento de Apurímac). Por ello muchos campesinos fueron víctimas de la represión del gobierno. Tras este suceso, se dio lugar a otras ocupaciones de tierra en diferentes regiones como Cajamarca, Ancash, Pasco, Junín, Cuzco y Puno. El problema de los campesinos sin tierras se fue agudizando hasta provocar invasiones violentas en el norte del país como en Chiclayo y en Alto Piura. Los comités de campesinos pobres pidieron el reconocimiento de sus derechos a la tierra y a la organización autónoma.

Ante estas situaciones, la ONIS emitió una declaración el 16 de octubre de 1974, en la que expresó su apoyo y solidaridad con los campesinos, y condenó las medidas represivas y de violencia. Acusó de complicidad con los terratenientes a ciertos funcionarios del Estado. Exigió la libertad de los dirigentes de los movimientos campesinos y de sus abogados. Reafirmó también la necesidad de organizaciones autónomas campesinas como la CNA.²⁰³ De la misma manera, la ONIS pidió la unidad y consolidación de su poder, como instrumento indispensable de su plena liberación.²⁰⁴

Cuando subió al poder el general Morales Bermúdez, éste suspendió la realización de la reforma agraria motivando la desilusión de los campesinos y de los sectores progresistas de la Iglesia. La política agraria era ya entonces fuertemente cuestionada como parte de la política económica global. Las relaciones ciudad-campo adquirieron en el periodo una agudizada línea desfavorable al sector rural. El problema no era sólo agrario, en cuanto a redistribución de tierras. En el aspecto propiamente

²⁰³ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 40.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 47.

económico había incapacidad en el Estado de volcar créditos, asistencia técnica y proyectos realistas que incentivaran la producción alimenticia y la incorporación al mercado de vastos sectores campesinos. La estructura productiva no fue tocada y la política de comercialización así como los precios fijados por el Estado, afectaron decisivamente la producción y el nivel de vida de los campesinos. Los campesinos, por tanto, se sentían cada vez más abandonados y explotados.

En este gobierno militar de Segunda fase, los sacerdotes en lugar de exigir la continuación de la reforma agraria pidieron la liberación de los campesinos detenidos y el respeto hacia las organizaciones de los campesinos eventuales. El 15 de enero de 1976, los 10 campesinos presos mandaron una carta ante la ONIS, en la que pedían su intervención en la liberación.²⁰⁵

En julio de 1977, los cinco obispos de la región sur andina del país (una de las más pobres, más rural, más marcada por la presencia del pueblo quechua y aymara), hicieron pública la declaración “Recogiendo el clamor”, en ésta condenaron la represión y violencia de las fuerza pública. En septiembre de 1978, los mismos obispos emitieron otra declaración llamada “Acompañando a nuestro pueblo”, en la que denunciaron la situación de injusticia y del campesinado explotado. También, desafiaron problemas concretos como la escasez de dinero, la falta de tierras, la desvalorización de los productos del campo, de salud, de educación y de sometimiento burocrático. Estas dos declaraciones fortalecieron la línea pastoral liberadora que los sacerdotes de la ONIS estaban aplicando en el campo. Dicha pastoral llevaba un acompañamiento del proceso de la reivindicación de sus derechos y solidaridad con los campesinos marginados. En

²⁰⁵ Los campesinos decían en su carta: “Nosotros, solidarizándonos plenamente con los principios cristianos, solicitamos al movimiento sacerdotal ONIS para que, por intermedio de dicha organización, hagan una campaña exigiendo al actual gobierno que decrete una Amnistía General, para que así podamos salir de las cárceles todos los luchadores sociales”; en *Páginas*, vol. 2, núm. 2, Lima, mayo de 1976, p. 34.

este contexto, los sacerdotes de la ONIS participaron en su marcha que había convocado la Confederación de Campesinos del Perú (CCP).

Este grupo sacerdotal pretendía jugar cierto rol en favor de la liberación del campesinado e incentivó sus críticas y ayudó a establecer las relaciones entre las personas y las organizaciones que luchaban por su liberación.²⁰⁶ Finalmente promovió la concientización en las comunidades campesinas a fin de lograr la participación y autogestión efectivas en la dinámica del cambio social. No obstante, estos sacerdotes evitaron liderar el movimiento campesino y optaron por dedicarse a despertar la conciencia sobre la situación opresora.

3.2.3. La ONIS en el campo estudiantil y educacional

Según los educadores católicos de la línea progresista, la educación tradicional peruana era estructuralmente selectiva, clasista y creadora de dependencia interna y externa.²⁰⁷ En este sistema educativo, se encontraba la raíz de los problemas de Perú: subdesarrollo y dependencia. Si bien el sistema educativo no era el único responsable de este problema, sin embargo, como parte de la estructura global de la sociedad, la educación tenía mucho que ver con el desequilibrio cultural y socioeconómico del país. Los problemas estructurales de la situación socioeconómica afectaron la realidad educacional peruana. El sistema educativo funcionó como un aparato o como una institución discriminatoria e injusta. Dicho sistema mostró las siguientes deficiencias: sorprendente aumento de la población estudiantil, promedio de escolaridad inferior a los

²⁰⁶ Los miembros de la ONIS, unos 30 sacerdotes, participaron en los cursos de reforma agraria preparados por la CEAS y la Desco para los sacerdotes peruanos. Reflexionaron el papel de la Iglesia y de los sacerdotes en el proceso de la reforma. Además, los problemas rurales fueron los temas tratados con frecuencia en los Encuentros Nacionales de la ONIS. Los sacerdotes de este grupo dedicaron su pastoral principalmente a nivel parroquial rural.

²⁰⁷ Cf. *Noticias Aliadas*, núm. 78, Lima, 7 de octubre de 1970, p. 3.

tres años, altos índices de analfabetismo, enseñanza academicista, autoritaria y desconectada de la realidad nacional.²⁰⁸

El gobierno militar de Velasco Alvarado consideraba que el sistema educativo tradicional había sido un elemento de justificación para beneficiar el orden establecido que facilitaba la explotación de la mayoría por una minoría privilegiada.²⁰⁹ La reforma educativa, entonces, debía ser su tarea principal, a la vez un instrumento eficaz de la transformación estructural del país y de la liberación del hombre.²¹⁰ La reforma educativa fue enfocada como un proceso global indisolublemente relacionado con la transformación estructural de la sociedad peruana superando el criterio unilateral de la mera modernización pedagógica. Es así como el presidente Velasco declaró: “...sin una transformación efectiva y profunda de la educación peruana es imposible garantizar el éxito y continuidad de las otras reformas estructurales...”²¹¹ Para el presidente Velasco, la reforma educativa era más importante que la reforma agraria.²¹²

Debido al incremento de la demanda de los servicios educativos, y como una manera de frenar las protestas estudiantiles de 1969 frente a la pérdida de la gratuidad de la enseñanza, el gobierno dictó en febrero de ese año la ley universitaria núm. 17437, la cual fortalecía la autoridad del rector y disminuía la presencia estudiantil en los órganos de decisión de las universidades. La ley recortó la autonomía y el autogobierno de las universidades, incluso su función crítica y orientadora. Se perdía la condición de

²⁰⁸ Cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 191.

²⁰⁹ Cf. Ernst Kerbusch, *op. cit.*, p. 175.

²¹⁰ El gobierno militar asumió la responsabilidad de impulsar económicamente el proyecto educativo. Así en 1975, el presupuesto educativo se convirtió en el segundo presupuesto más alto del Estado. Para el bienio 1973-1974, el presupuesto representó la cuarta parte del presupuesto nacional; durante este periodo, el sistema educativo sirvió a 4,300 mil alumnos. En 1975, se beneficiaron 4,500 mil educandos. Cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 192.

²¹¹ *Ibid.*, p. 191.

²¹² Cf. *Oiga*, núm. 364, 6 de marzo de 1970, p. 31.

estudiante universitario por realizar cualquier forma de activismo o proselitismo político partidario dentro de la universidad.²¹³

El fracaso de la ley universitaria exigió la profunda reforma educativa. El gobierno militar de Velasco Alvarado dictó una ley integral de reforma educativa (la ley núm. 19326, en marzo de 1971), cuyas bases doctrinales fueron formuladas por Augusto Salazar Bondy y Walter Peñaloza, basándose en modelos de universidades norteamericanas y europeas. Los objetivos planteados eran: educación para el trabajo y el desarrollo, educación para el cambio estructural y perfeccionamiento de la sociedad peruana; educación para la realización del hombre y la independencia nacional, estímulo de la conciencia crítica y la cooperación nacional y fomento de la autoeducación.

Entre los miembros de la ONIS, unos 30 sacerdotes (lo que correspondía a 14.1% de sus miembros) se dedicaban al campo educativo, especialmente en las escuelas y universidades. Inclusive el teólogo Gustavo Gutiérrez y varios miembros de la ONIS, dieron clases y talleres sobre teología y ciencias sociales en las universidades. Ellos influyeron ideológicamente en los estudiantes peruanos y, a su vez, los sacerdotes recibían también influencia de los propios alumnos de tendencia izquierdista. Asimismo, la UNEC y la JEC fueron el núcleo de las actividades de los estudiantes católicos. Los sacerdotes de la ONIS fueron importantes asesores en dichas entidades.

Desde la primera reunión, en marzo de 1968, el grupo sacerdotal de la ONIS exigió una reforma educativa integral para el desarrollo nacional. También, enfatizó la necesidad de superar el analfabetismo, que entonces era de 4 millones; señaló además la urgencia de orientación de la democratización de la educación, de enseñanzas técnicas y de investigación científica. El gobierno de Velasco, al igual que la ONIS, planteó la

²¹³ Cf. Manuel Lajo Lazo, "Universidad y Junta Militar en el Perú", en *Mensaje*, núm. 178, mayo de 1969, pp. 175-179.

necesidad de una educación técnica. Para los sacerdotes de la ONIS, la reforma educativa debía contribuir a eliminar las estructuras socioeconómicas de dominación y no debía limitarse a cambios de planes, programas, equipos y sistemas pedagógicos. En general, la ley de la reforma educativa promulgada por el gobierno militar de la Primera fase fue similar al planteamiento educativo de la ONIS. Ambas propuestas consideraban que la educación era fundamentalmente un instrumento de liberación. Tanto la ONIS como el gobierno, adoptaron la filosofía educativa de Pablo Freire: la concientización y la liberación.

Para la Iglesia católica, la educación ocupa un lugar esencial para la transmisión de la fe y para mantener la moral cristiana. Por tanto, el asunto de la educación fue considerado de gran interés para la Iglesia. Ella cubría la mayor parte de la educación privada peruana y de prestigio tradicional; tenía conciencia de su responsabilidad en esta tarea. El sector conservador de la Iglesia católica expresó sus objeciones a algunos aspectos de la reforma educativa planteada por el régimen militar. Este sector reprochó la tendencia del plan educativo enfocado al cambio estructural y al desarrollo económico; manifestó su temor ante un cambio técnico-ideológico y exigió que dieran más a lo humanístico y a la educación religiosa.²¹⁴ Por su parte, algunos obispos insistieron en que el principal objetivo de la educación debía ser el desarrollo de la persona y no el desarrollo económico nacional, aunque la educación tuviera una dimensión económica y política. Respecto al proyecto de la reforma educativa, ellos observaron el riesgo del estatismo, totalitarismo y la monopolización de las ideologías por parte del Estado.²¹⁵

²¹⁴ Cf. *El Comercio*, 28 de agosto de 1970, y Thomas James Maloney, *op. cit.*, pp. 267-277.

²¹⁵ Cf. *La Prensa*, 25 de septiembre de 1970, p. 8.

No obstante, los sacerdotes de la ONIS, a diferencia de este sector conservador eclesial, respaldaron la posición del gobierno militar. Estos sacerdotes rechazaban la educación sólo para las clases privilegiadas; por ello, exigieron a la misma Iglesia no vincularse con el sector oligárquico. Los sacerdotes subrayaron la educación que buscaba la concientización y la solidaridad que llevaba a una mística revolucionaria y que ayudara a superar todo individualismo y todo conformismo. Asimismo, ellos exigieron la revisión de la educación religiosa basándose en el criterio de un auténtico sentido de servicio. Recalaron la fidelidad al Evangelio y la educación de la fe expresada dentro de la vida, más allá de las aulas.²¹⁶

El sector estudiantil, especialmente el nivel universitario, estaba altamente politizado y activo. Los universitarios produjeron varios disturbios en Lima y en las ciudades grandes como Arequipa. Además, gran parte de este sector estaba bajo influencia de la organización izquierdista. Por tanto, el gobierno de Velasco, por medio de esta ley, intentó debilitar el protagonismo sociopolítico de los centros de educación superior y despolitizar a las universidades, puesto que los universitarios en general mantuvieron una posición crítica ante el régimen militar.

En relación con el analfabetismo, los miembros de este grupo sacerdotal expresaron una especial atención, sobre todo cuando ocurrió el debate sobre el derecho a voto de los analfabetos en 1978.²¹⁷ La ley electoral de 1978 marginaba un amplio sector de la población electoral. Para el sector progresista de la Iglesia católica, como la

²¹⁶ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, pp. 3, 6, 16, 22-24.

²¹⁷ Los datos censales recogidos en 1972 señalaban una tasa de analfabetismo de 27.7% que en cifras significan 2,189,100 analfabetos adultos. Son datos impresionantes que dejan al descubierto una dolorosa realidad nacional. Además, es necesario destacar la mayor incidencia del analfabetismo en la población femenina. La mujer presenta los más bajos índices de escolaridad y en consecuencia los porcentajes más altos de analfabetismo (2.5 veces más que el varón). Cf. *Páginas*, núm. 15, vol. III, Lima, mayo de 1978, p. 36.

ONIS y la CEAS, la ley que restringía los votos de los analfabetos fue ilegítima; consideró que la eliminación de los derechos electorales de los analfabetos era un acto injusto. Por ende, los sacerdotes de la ONIS exigieron la reivindicación del derecho de votar de los analfabetos.²¹⁸

Por su parte, ocurrieron agudos conflictos entre el gobierno y el Sindicato Único de Trabajadores de la Educación Peruana (SUTEP), que era el más grande del país. Durante el gobierno de Morales Bermúdez, las huelgas de los maestros fueron más frecuentes y más fuertes. En mayo de 1978, las huelgas de maestros a nivel nacional, convocadas por el SUTEP, duraron dos meses. La ONIS apoyó la legitimidad del sindicato, que congregaba a más de 140 mil maestros. Después de varios meses de huelga en julio de 1978 los maestros lograron un triunfo espectacular. Sin embargo, el incumplimiento de los acuerdos por parte del gobierno originó en 1979 el reinicio de las huelgas. Éstas se prolongaron debido a la dura posición gubernamental. Como una estrategia de lucha y protesta, los maestros del este sindicato ocuparon las catedrales e iglesias de algunas ciudades (Arequipa, Huancayo e Iquitos). Los obispos del sur andino manifestaron sus apoyos y sus solidaridad, a diferencia de algunos obispos que estaban desacuerdo con las huelgas como el obispo del Callao, Ricardo Durán Flores. En numerosas parroquias y en las universidades católicas se realizaron jornadas de reflexión y ayuno en solidaridad con los maestros.

La ONIS, por su parte, exigió al gobierno cumplir el Acta de 1978 y elaboró un comunicado, “Frente a la huelga de los maestros”, en el que se solidarizó con los maestros, pidió la regularización de los salarios, el reconocimiento oficial del SUTEP, y

²¹⁸ La Demócrata Cristiana, el Partido Socialista Revolucionario, el Partido Comunista Peruano, la CNA y otros actores de la izquierda, reclamaron el voto de todo ciudadano mayor de 18 años –incluyendo los analfabetos–. Pero, el gobierno de Morales Bermúdez cerró el debate apoyado por los partidos de derecha, incluso el APRA. Cf. Henry Pease García, *op. cit.*, 1979b, p. 264.

crítico la postura ambigua y muchas veces falsa de los medios de comunicación ante la huelga.²¹⁹ A petición de los maestros, el cardenal Landázuri ofreció la mediación de la Iglesia en el conflicto. Sin embargo, el gobierno militar, al mismo tiempo, comenzó a sustituir a los maestros en huelga; es así que en septiembre de ese año había más de 7 mil maestros cesados, además de los 500 maestros presos y los 29 muertos entre maestros y civiles. Ante esta situación, los sacerdotes de la ONIS denunciaron la negativa del gobierno de Morales al diálogo, la falsedad de las declaraciones oficiales, la corrupción y el abuso de autoridad. Exigieron la libertad para los presos; cesar la represión y sanción para los responsables respecto a estos actos ilegales.²²⁰

3.2.4. La ONIS en el campo de los pobres urbanos

Bajo el gobierno militar de Velasco Alvarado se plasmaron nuevos actores al interior de la movilización social, principalmente, el movimiento de pobladores de los barrios pobres de la ciudad, llamados “Pueblos Jóvenes”.²²¹ La causa de la formación de éstos tenía mucha relación con la migración masiva de la década de los cincuenta y sesenta. La destrucción del campo y el avance del proceso de industrialización y urbanización facilitaron dicha migración a las grandes ciudades de las zonas costeras.

²¹⁹ Cf. ONIS, “Frente a la huelga de los maestros”, en *Páginas*, núm. 23, junio de 1979, pp. 74-77.

²²⁰ Cf. ONIS, “Protesta y solidaridad”, en *Páginas*, núm. 25, octubre de 1979, p. 49.

²²¹ Respecto al *modus vivendi* de los habitantes de los “Pueblos Jóvenes”, la periodista italiana, Oriana Fallaci describió en 1968 de la siguiente forma: “Las barriadas son especies de grandes establos, contruidos en madera, a veces con planchas corrugadas, raramente en piedra o en ladrillo. Por lo general tienen sólo una pieza, sin piso, sin luz, ni agua, ni camas, ni muebles donde colocar las cosas, ni hornillas donde cocinar lo poco que hay de comer... No hay, naturalmente, ningún baño, ni un sitio donde lavarse, ya que ni siquiera hay agua... Los dietistas afirman que para vivir se necesitan de 2,300 a 3,200 calorías diarias; los expertos de la FAO sostienen que en las barriadas de Lima no se llega siquiera a las 1,200, es decir, que sus pobladores se alimentan como los prisioneros de los infernales campos de concentración alemanes: Mauthausen, Dachau, etc.”. Oriana Fallaci, “Lima: ciudad perdida”, en *Oiga*, núm. 289, 6 de septiembre de 1968, p. 22.

El gobierno militar no realizó ninguna reforma urbana, debido a que ésta hubiera afectado los intereses empresariales de construcción vinculados a importantes sectores económicos. Inicialmente, el gobierno de Velasco había creado la Oficina Nacional de Pueblos Jóvenes, en diciembre de 1968, cuya política se había basado en el fomento de la autoayuda y en el tradicional reparto de alimentos, estableciendo una nueva forma de organización para estos barrios.

En este contexto, se produjo la primera movilización masiva de los pobres urbanos. La más importante de este periodo, fue aquella que llevó a la ocupación de terreno en Pamplona el 28 de abril de 1971. Alrededor de 200 familias de la periferia limeña invadieron terrenos privados. Esto marcó una diferencia respecto a ocasiones anteriores; las ocupaciones de tierras se habían realizado en terrenos sin dueño o pertenecientes al Estado. Pedro Ruggere, párroco de esta zona, fue mediador entre los pobladores y la autoridad. Sin embargo, el gobierno consideró esta invasión como “delito de usurpación”, e intentó el desalojó de forma violenta, donde resultó un muerto y numerosos heridos.

El 9 de mayo, el obispo Bambarén, participó en la misma zona de invasión en una misa dominical expresando su solidaridad con los pobladores pobres. En esta misa lo acompañó el obispo Germán Shimitz, miembro de la ONIS, junto con otros siete sacerdotes, entre ellos varios líderes de la ONIS, como Alejandro Cussianovich. Al día siguiente, el obispo Bambarén fue arrestado por orden directa del ministro del Interior, el general Armando Artola, acusándolo de incitador de la invasión.

Pero esta detención provocó fuerte resonancia en la sociedad peruana y a nivel internacional. Especialmente, a través de comunicados, las organizaciones católicas

manifestaron su inconformidad y expresaron el apoyo total al prelado limeño.²²² En particular, el sacerdote Alfredo Pastor, secretario general de la ONIS de aquel entonces, expresó su solidaridad con los detenidos y apoyó a quienes luchaban por encontrar algunas soluciones a su necesidad. También criticó la política contradictoria del gobierno.

Finalmente, el gobierno de Velasco tuvo que reubicar a las familias invasoras en nuevos asentamientos de “Villa El Salvador” y “Villa María del Triunfo”. Este incidente llevó al gobierno a replantear sus relaciones con los pobladores. Se buscó encauzar la acción de los Pueblos Jóvenes a través del Sinamos y de las “acciones cívicas” del Ejército en la construcción de obras de infraestructura.

A pesar de estos intentos de la reubicación de los pobladores de algunos Pueblos Jóvenes, se produjeron otras invasiones. El 30 de septiembre de 1972, dos mil familias sin techo ocuparon el terreno “la ladrillera Conde de Vega”, situado en la avenida Argentina. El gobierno militar de Velasco no aceptó que los pobladores se quedaran en ese terreno, y los trasladó a Villa El Salvador. También, los diarios *El Comercio* y *La Prensa* insistieron que tal expropiación violaba el derecho de propiedad privada.²²³ Sin embargo, los invasores exigieron al gobierno la expropiación de este terreno que no estaba en uso. Dijeron que los dueños habían presentado falsos títulos de dicho terreno, además insistieron en que ellos no eran invasores sino rescatadores de los

²²² Entre los personajes y organizaciones que expresaron su protesta estuvieron: el cardenal Landázuri, el provincial de la Compañía de Jesús, la Conferencia Peruana de Religiosos, la UNEC, el MFC y el Movimiento Sacerdotal ONIS. Además, la presión y la intervención inmediata por parte del cardenal Landázuri fueron muy eficaces para la solución rápida de este problema de detención y de la invasión en Pamplona. Más tarde, el ministro Artola tuvo que renunciar a su cargo. Este enfrentamiento entre el obispo Luis Bambarén y el ministro del Interior constituyó el conflicto más famoso entre el gobierno militar y la Iglesia durante todo el régimen de Velasco. Sin embargo, irónicamente, este incidente no afectó la relación entre ambas instituciones sino al contrario, contribuyó a un acercamiento entre ellas. Cf. estos comunicados y las protestas se encuentran en *NADOC*, núm. 206, 2 de junio de 1971; *Noticias*, 13 de mayo de 1971; *Noticias Aliadas*, núm. 37, 15 de mayo de 1971, p. 1.

²²³ Cf. *El Comercio*, 3 de octubre de 1972 y *La Prensa*, 6 de octubre de 1972.

derechos que garantizaba la “Carta de los Derechos Humanos” y de la Constitución Peruana.²²⁴ Estos fenómenos de invasión se produjeron en las principales ciudades del país, especialmente en la costa: Chimbote, Cuzco, Arequipa, La Oroya, Huancayo, Trujillo, etc. El “Movimiento por una Iglesia Solidaria”, la CGTP, las Federaciones Estudiantiles, los sindicatos principales, incluso el Arzobispado de Lima, apoyaron la lucha de los pobres urbanos.

Los sacerdotes de la ONIS, por su parte, insistieron en la necesidad de una “reforma urbana” que satisficiera las legítimas aspiraciones de los pobres urbanos, considerando sus situaciones reales y sus limitaciones económicas. Ellos mismos fueron testigos de la urgencia y gravedad de este problema, puesto que la mayoría de los sacerdotes de esta organización trabajaba en Pueblos Jóvenes.²²⁵

A través de su comunicado del 11 de octubre, los miembros de la ONIS se expresaron así: “Es derecho fundamental de todo hombre tener un techo decente dónde vivir y disfrutar de lo que la tierra produce. Cuando determinadas formas de propiedad privada impiden ese derecho fundamental, se descalifican por sí mismas. Más allá de aspectos legales, los rescatadores del 1° de octubre reclaman ese derecho fundamental y exigen el restablecimiento de esa justicia elemental”.²²⁶ Los sacerdotes manifestaron la prioridad de la justicia más que la legalidad. Para los sacerdotes de la ONIS, cuando la justicia entre los hombres no existe, Dios es ignorado. Luchar por establecer la justicia entre los hombres es comenzar a ser justo ante el Señor. Amor a Dios y amor al prójimo

²²⁴ Cf. Comité Directivo Primero de Octubre, “Comunicado núm. 1”, en *Rescate*, CEP, noviembre de 1972, pp. 7-8.

²²⁵ Según Michael G. Macaulay, entre los miembros de la ONIS, 66 sacerdotes (30.7%) trabajaron en zonas pobres de grandes ciudades. Especialmente, el secretario general de este grupo, Jorge Álvarez Calderón, dedicaba toda su vida a la pastoral de los Pueblos Jóvenes. Cf. Michael G. Macaulay, *op. cit.*, pp. 76-77.

²²⁶ ONIS, *Declaraciones...*, p. 28.

son inseparables. Por tanto, para estos sacerdotes, los menos favorecidos, tener la prioridad era una cosa justa.²²⁷

También los sacerdotes reflexionaron en torno al problema de la vivienda y a los pobres urbanos en el V Encuentro Nacional realizado en Huachipa en 1972. Analizaron la problemática central de los barrios populares. Según sus análisis, el problema principal proviene de la desocupación, es decir, un alto porcentaje de pobladores vivían en una situación de inestabilidad laboral. Los pobladores no podían rentar una casa, puesto que el sueldo no alcanzaba para cubrir sus necesidades prioritarias. Las organizaciones de los pobladores no tenían base fuerte, tampoco tenían conciencia de clases ni de solidaridad con la lucha obrero-industrial (minera, pesquera, campesina). Asimismo, los pobres de estas zonas no tenían acceso a la prensa ni a los medios de comunicación. Las veces que tenían algún acceso a estos medios eran fácilmente objeto de instrumentalización por parte de la derecha. La política desgastada de los organismos oficiales, la lentitud burocrática, la corrupción, la represión violenta del gobierno obstaculizaban las reivindicaciones de los derechos fundamentales de los pobres. Para superar toda esta situación, la ONIS realizó un proyecto pastoral cuya tarea era concientizar al pueblo de su situación y generar un verdadero proceso de politización; en efecto, la ONIS estaba convencida de que el trabajo pastoral conlleva implicaciones políticas.²²⁸

Al inicio de la crisis económica, el gobierno no contaba con recursos suficientes para dotar de servicios a los pobladores, por tanto, utilizó una política de control de las organizaciones de los barrios. Poco a poco surgieron luchas por la autonomía vecinal, acrecentándose en ellas la influencia de la izquierda radical. El encarecimiento del costo

²²⁷ Cf. *Loc. cit.*

²²⁸ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 17.

de vida y el desempleo golpearon duramente a los pobladores. En Villa El Salvador, en donde inicialmente los pobladores tenían grandes expectativas del gobierno militar, se produjeron progresivamente enfrentamientos con la burocracia estatal. En la zona norte de la ciudad, como en Collique, comenzaron a suscitarse grandes movilizaciones. Después de 1975 se incrementaron las invasiones y las protestas por los servicios básicos, como caminos, agua, luz, transporte público.²²⁹

Al iniciarse el gobierno militar de Morales Bermúdez era ya evidente el cuestionamiento al gobierno y a sus organizaciones como el Sinamos, que se expresaron sobre todo, en los paros nacionales de 1977 a 1979. La respuesta del gobierno fue un mayor control militar y una consecuente represión.

Proyectos ambiciosos de organización vecinal y autogestión fueron sustituidos por una política de estabilización y de reducción del gasto público realizado por el presidente Morales Bermúdez. En esta situación, se buscó una solución a los principales problemas de los Pueblos Jóvenes a partir de una iniciativa vecinal. Este esfuerzo de los pobladores, de una u otra forma, fortaleció la organización de barrio. Entre julio de 1979 y agosto de 1980 se formaron varias federaciones departamentales de Pueblos Jóvenes, con el objetivo de crear una Central General de Pueblos Jóvenes, lo que no llegó a concretarse. De todos modos, una tendencia era muy clara: el fortalecimiento de las organizaciones de base y, cada vez más, la creciente expresión de reclamos. Ante esta tendencia de solidaridad, la ONIS manifestó su satisfacción ante el crecimiento solidario entre los mismos sectores populares y ante su búsqueda por tener una voz propia.

²²⁹ Sobresalen las siguientes movilizaciones: la marcha de pobladores de “Villa El Salvador”, en abril de 1975, solicitando solución al problema del agua y del transporte; la marcha de los Pueblos Jóvenes de “El Rescate” en apoyo a los metalúrgicos, en marzo de 1974; y posteriormente, en junio de 1976 los sucesos de Vitarte, donde la población se movilizó en apoyo a la huelga de los obreros de la Nylon.

3.3. La ONIS a favor de la liberación

Las actividades en defensa de los derechos humanos y las acciones de la lucha de liberación por parte de la ONIS no fueron separadas sino ligadas estrechamente. Para la ONIS, el movimiento de liberación se orientaba al desarrollo humano y la liberación integral del hombre oprimido. Por tanto, podemos afirmar que para la ONIS, la protección de los derechos humanos poseía una dimensión teológica y pastoral, en cambio, sus actividades de lucha por la liberación tenían una dimensión más política.

Para comprender realmente las actividades que realizó la ONIS, las mismas que buscaban la liberación, es importante distinguir la “teología de la liberación” y el “movimiento de la teología de la liberación”. La teología de la liberación es un conjunto coherente de ideas religiosas sobre y para la liberación. En cambio, el movimiento de la teología de la liberación, no es sólo un conjunto de ideas y creencias teológicas sino además el intento de movilizar a una feligresía o al pueblo creyente, que estaba inmóvil, a emprender una acción colectiva contra los enemigos opresores que se presentaban en el proyecto de promoción de cambio social. Este movimiento articula un conjunto específico de ideas: la teología de la liberación. No obstante, como movimiento, consiste en algo más que ideas, es decir, posee la organización, dirige una acción y orienta al cambio social.²³⁰

Como sacerdotes, los miembros de la ONIS consideraron que la construcción de una sociedad nueva que garantizara la liberación integral del hombre no era ajena a su misión pastoral. Creían que esta lucha por la liberación era la tarea evangélica, y que

²³⁰ Cf. Christian Smith, *Teología de la liberación: Radicalismo religioso y compromiso social*, Madrid, Paidós, 1994, pp. 45-46.

el mensaje evangélico contenía la buena noticia de la liberación.²³¹ Por eso, a través de la marcha, de gestos de solidaridad, de manifestaciones de protesta, de la participación en huelgas de hambre y de emitir declaraciones, pronunciamientos y comunicados, estos sacerdotes procuraron participar en la lucha de liberación del pueblo.

Este movimiento sacerdotal de liberación se ubica en el gran movimiento de liberación que se llevaba a cabo en el ámbito latinoamericano, como el caso de la revolución cubana, pero tiene elementos propios. Para la ONIS, hablando teológicamente de la liberación, significaba la liberación del pecado. Sin embargo, en la vida común y la sociedad la liberación significó más que nada la liberación de la dominación y de la dependencia política y económica. La situación de dependencia y de la vida inhumana del pueblo peruano estimuló a los sacerdotes peruanos a participar en los asuntos nacionales. La percepción de dicha dependencia fue el inicio de la lucha por la liberación.

La ONIS calificó la situación peruana, como una dependencia del sistema capitalista e imperialista.²³² Asimismo, consideró que ante la invasión de las empresas trasnacionales, bajo el sistema del capitalismo internacional, la fuerza imperialista, encabezada por los Estados Unidos, saqueaba las riquezas naturales del país, las cuales debían ser el soporte del desarrollo nacional. Esta entrega de la riqueza nacional a los grandes consorcios de capital extranjero fue calificada por el grupo sacerdotal como una traición a la patria; y la problemática en torno a la IPC y el petróleo era una clara evidencia: el colonialismo económico. Por tanto, para la ONIS la liberación significó la superación del sistema capitalista que genera la dominación del hombre por el hombre;

²³¹ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 44 y ONIS (Chimbote), “Pronunciamiento”, 28 de diciembre de 1977, Lima, Servicio de Documentación Bartolomé de Las Casas, documento 41.

²³² Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 13.

así al igual que otros grupos políticos, la organización sacerdotal asumió como parte central de sus discursos los siguientes temas: la superación del neocolonialismo, del imperialismo, de la dependencia y del capitalismo. Sin embargo, para lograr esta meta, descartó la vía de la lucha armada. A pesar de que dentro de la Iglesia habían casos de sacerdotes que habían optado por la lucha violenta, como el caso de Camilo Torres en Colombia, sin embargo, los sacerdotes peruanos vieron más factible optar por la vía pacífica como fue el caso de Allende en Chile, quien había logrado construir el socialismo por la vía electoral y democrática.

Las actividades de la ONIS por la lucha de la liberación se concretaron con el apoyo del gobierno militar de Velasco Alvarado, quien había iniciado la revolución y la reforma social. La ONIS creyó que el pluralismo de la relación diplomática y la ampliación de la relación comercial del gobierno con los países de Europa oriental, con China y con la Unión Soviética, facilitarían la superación de la dependencia. Confío también en la política de reforma que encabezó el presidente Velasco. Sus reformas estaban dirigidas para quebrar el sistema oligárquico, que había causado el subdesarrollo y la dependencia económica. La ONIS consideró que dichas reformas beneficiarían la liberación del sector popular. Para la ONIS, al interior del país los enemigos principales eran la oligarquía y la burguesía. A través de declaraciones, pronunciamientos y comunicados, los sacerdotes mostraron su confianza al proyecto de los militares reformistas y defendieron al gobierno ante los ataques del sector oligárquico y de la burguesía. Sin embargo, la confianza de la ONIS en el gobierno no era total, mantuvieron un apoyo crítico que los llevó también a reprochar algunos proyectos gubernamentales y la pasividad estatal.

La ONIS se esforzó para aliarse con el sector popular. La unidad entre las organizaciones populares y el sector progresista, incluso la izquierda, era el instrumento indispensable para la plena liberación.²³³ Por tanto, reafirmó su militancia en el seno del movimiento popular expresándole su firme solidaridad. Para incrementar más su apoyo al sector popular, la ONIS mantuvo una sólida relación con las comunidades eclesiales de base y con otras entidades católicas que mostraron su tendencia pro-popular: UNEC, CEAS, el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), el Movimiento de los Trabajadores Católicos (MTC), JOC, JEC, Instituto Bartolomé de Las Casas, Fe y Acción Solidaria y otros.

Los sacerdotes de la ONIS expresaron su solidaridad con el pueblo peruano y con los pobres de la sociedad: los oprimidos, las víctimas sociales, los campesinos y obreros que luchaban para obtener la liberación. Gustavo Gutiérrez, líder de la ONIS, definía solidaridad de la siguiente forma: “hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos”.²³⁴ Para la ONIS, la solidaridad con el pueblo oprimido implicaba la transformación del orden social, que generaba dicha opresión. La solidaridad no se limitó a la esfera nacional, sino que se extendió a otros países.

En mayo de 1972, la ONIS expresó su solidaridad al pueblo vietnamita que entonces luchaba contra el imperialismo norteamericano, organizó manifestaciones junto al “Movimiento por una Iglesia Solidaria”, incluso junto a grupos marxistas y del Partido Comunista Peruano. También, en 1973, manifestó su repudio a la visita del general Hugo Banzer (dictador de Bolivia) y a la de Gustavo Leigh (general de Chile), ya que los gobiernos militares a los que ambos pertenecían cometían serias violaciones a los derechos humanos e implantaban una fuerte represión a los grupos populares que

²³³ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 47.

²³⁴ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 167.

exigían reivindicaciones.²³⁵ La ONIS tildó al gobierno chileno de Augusto Pinochet (1973-1990) como “régimen de terror”. Asimismo, entre los días 28 y 31 de octubre de 1978 se celebraron en Lima diversos actos de solidaridad con el pueblo nicaragüense, en presencia del poeta y sacerdote Ernesto Cardenal, representante del Frente Sandinista de Liberación Nacional. Al mismo tiempo, denunciaron al imperialismo norteamericano.

Los miembros de la ONIS consideraron a los medios de comunicación, incluyendo a la prensa, como instrumentos útiles en favor de la liberación y de la toma de conciencia; en efecto, estos medios poseían un papel educativo e ideológico. Ante la expropiación de la prensa y los medios de comunicación, éstos pasaban a manos de pequeñas familias y grupos de poder, que los controlaban de acuerdo a sus intereses. Por tanto, casi la totalidad de la prensa se mostraba contraria a la revolución y a una política de transformación social. Además, la prensa internacional y los partidos de derecha se unieron contra el gobierno de Velasco. Por tal motivo, la ONIS criticó también la orientación de la prensa y de otros órganos de comunicación, los cuales callaron las reivindicaciones del pueblo y sus reclamos y ocultaron los conflictos laborales y otros acontecimientos significativos favorables para la vida del pueblo. Por eso, los sacerdotes calificaron la expropiación de estos medios como pasos positivos. Luego, el gobierno de Velasco repartió los diarios y los medios de comunicación a favor de los sectores populares organizados.²³⁶

Para la ONIS, la libertad de prensa debía garantizar ante todo los derechos de expresión de los sectores marginados. Por eso, aseveró que sin la garantía de estos derechos de expresión no habría una auténtica libertad de prensa. Estaba convencida de

²³⁵ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, pp. 31-32, 40 y 49.

²³⁶ El gobierno repartió dichos diarios: para la organización campesina, *El comercio*; para la comunidad laboral, *La Prensa*; para la organización profesional, *Correo*; para las organizaciones educativas, el *Expreso*, etcétera.

que sólo así se harían irreversibles los pasos del pueblo en su búsqueda de la liberación.²³⁷ La ONIS consideró que el sector popular tuviera voz propia, ya que al tenerla poseía un instrumento estratégico en su lucha.

Los sacerdotes reconocieron la importancia del espacio político para el movimiento de lucha de liberación. Para la ONIS, la concientización, la unidad y la organización de los movimientos populares fueron los instrumentos indispensables para la plena liberación del pueblo.²³⁸ Los sacerdotes exigieron la politización del sector popular: esto es la participación del pueblo en la discusión de los proyectos nacionales y en las decisiones políticas.

²³⁷ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 39.

²³⁸ Cf. *ibid.*, p. 47.

Capítulo 4. Actividades de la ASpJ a favor de los derechos humanos

4.1. Gobiernos militares en Corea

4.1.1. Gobierno militar de Park Jung Hee

4.1.1.1. Situación sociopolítica

A través del régimen *Yushin* (유신=維新), el gobierno del presidente Park Jung Hee se transformó de un régimen militar semi-autoritario (que se ubicaba entre un sistema democrático y un sistema típicamente autoritario) a un régimen militar autoritario con carácter represivo.²³⁹ Ante el cambio de la situación internacional y nacional, el presidente Park desarrolló una lógica de la necesidad de un régimen eficaz, en la cual él insistía en que era urgente la unidad nacional y el fortalecimiento de la potencia nacional para lograr la unificación entre las dos Coreas. Él mismo insistió en que la máxima eficacia del régimen provenía de un liderazgo fuerte.²⁴⁰ Pero las verdaderas razones de Yushin fueron las siguientes: la superación de la crisis del régimen causado por la amenaza de los partidos de oposición en las elecciones precedentes y la instalación de un sistema que aseguraba la toma de poder a largo plazo. Para él y sus seguidores militares la solución fue el establecimiento de la Constitución Yushin. La “Declaración Común de las dos Coreas”, emitida el 4 de julio de 1972, fue utilizada como excusa de la necesidad de dicho régimen; en ésta se establecieron tres principios:

²³⁹ El término *Yushin* significa la “renovación” o la “reforma”. El régimen Yushin significa la “Cuarta República (de 1972 a 1979)” que gobernó el presidente Park a través de una Constitución antidemocrática y represiva. También se llama la Constitución Yushin.

²⁴⁰ Cf. “La declaración especial del presidente” el 17 de octubre de 1972.

autonomía, unificación pacífica y unidad nacional; igualmente expresó acuerdos sobre intercambios a través de una Comisión de Coordinación.

El 17 de octubre de 1972, el presidente Park declaró el estado de emergencia; por medio de un pronunciamiento especial, se disolvieron la Asamblea Nacional y los partidos políticos, a la vez suspendieron la vigencia de ciertos artículos constitucionales y las actividades políticas de los ciudadanos; además se ordenó el cierre de las universidades y la censura de la prensa y de los medios de comunicación. Luego, a través de un referéndum controlado, Park estableció la Constitución Yushin. Conforme a la nueva Constitución se realizaron las elecciones presidenciales. A través de los representantes de la Conferencia Nacional para la Unificación, en 1972, Park obtuvo 2,357 votos válidos de 2,359 en total, y sólo 2 votos fueron declarados como votos anulados. Luego, seis años después, en las elecciones de 1978, Park obtuvo 2,577 votos de 2,578, sólo un voto fue anulado.²⁴¹ Estos resultados no mostraban ni un voto en contra, reflejaban que el proceso de estas elecciones fue sólo un acto formal e insignificante.

Los importantes contenidos de dicha Constitución fueron los siguientes: la introducción del sufragio indirecto para la elección presidencial, a través de la Conferencia Nacional para la Unificación, formada por los representantes elegidos por los ciudadanos; la cancelación del artículo que prohibía el renombramiento del presidente y la apertura de la posibilidad de gobernar por largo tiempo; la concentración del poder en el presidente ignorando los principios democráticos, como la división de los tres poderes (ejecutivo, legislativo y judicial); la eliminación del poder de la

²⁴¹ Cf. 오창현 (Ho Chang Hun), *유신체제와 현대 한국정치 (Régimen Yushin y la política coreana contemporánea)*, Seúl, 오름 (Orum), 2001, p. 37.

Asamblea Nacional que supervisara al gobierno y, a la vez, el sometimiento del poder legislativo al poder presidencial por el otorgamiento al presidente del derecho de disolución de la Asamblea Nacional; el derecho a nombrar a una tercera parte de los diputados federales y jueces del Tribunal Supremo. Bajo este sistema, fue imposible iniciativa alguna de una reforma constitucional, puesto que no había un medio democrático para transformar la dictadura.

Como vimos arriba, el régimen Yushin se presenta esencialmente diferente al sistema anterior presidido por el mismo Park (1963-1972); es decir, se trata de una real eliminación del sistema democrático formal. A pesar de que el régimen anterior contenía ciertos elementos autoritarios, básicamente no negaba la necesidad del aparato institucional democrático y de su legitimidad. Por ejemplo, los ciudadanos y el sector popular podían mostrar su rechazo y sus objeciones. En cambio, con el régimen Yushin se impuso el silencio en toda la esfera social, incluso en la política. Al inicio, a causa del miedo no hubo movilización significativa por parte de la fuerza opositora. Este régimen provocó no sólo la reacción de la parte democrática, sino que también produjo el círculo vicioso entre la represión y la resistencia.

En octubre de 1973, como consecuencia de la exigencia de la investigación sobre el “Secuestro del líder político popular, Kim Dae Jung” y de la manifestación contra el régimen dirigido por los alumnos de la Universidad Nacional de Seúl, se rompió finalmente el silencio impuesto. Esta manifestación se extendió especialmente a todas las universidades y movió no sólo al campo educativo y a la prensa, sino también al sector religioso.

Tras la conferencia de prensa realizada el 13 de diciembre del mismo año, distinguidas personalidades representativas de cada campo social pronunciaron un

documento llamado “Acuerdo común para la recuperación del sistema democrático” y, a la vez, iniciaron el “Movimiento por un millón de firmas”. Entre los líderes católicos participantes, estuvieron el cardenal Kim Su Whuan y el obispo Ji Hak Sun. Éstos insistieron en la garantía de los derechos fundamentales y de los mecanismos de división de poderes, el aseguramiento de un mecanismo de elección que posibilitaba el cambio de gobierno y la garantía de la recuperación de la democracia basada en el respeto a los derechos humanos. La recolección de más de 300 mil firmas en sólo diez días, provocó la preocupación del gobierno, el cual reaccionó con los decretos de emergencia núm. 1 y núm. 2, los que prohibían la solicitud de la reforma constituyente. Con esta acción del gobierno, el 8 de enero de 1974 se inició el periodo de decretos de emergencia, que duraron hasta 1980.²⁴²

El gobierno de Park oprimió abiertamente cada vez más a los movimientos de oposición, por medio de un sistema burocrático y la seguridad pública: la policía, la Agencia Central de Inteligencia Coreana, el ejército, etc. Lógicamente, así creció aún más el aparato controlador del gobierno y de sus agentes. Con esta violencia legal, estos órganos fueron muy eficaces para controlar la sociedad y oprimir la resistencia civil; especilmente, la Inteligencia Coreana dirigía todas las operaciones importantes contra la fuerza de oposición.

Para el presidente Park, la noticia de la derrota de Vietnam, el 30 de abril de 1975, fue útil y oportuna porque así pudo controlar al pueblo con el pretexto de la seguridad nacional. Recordó él, que el establecimiento del gobierno comunista en Vietnam podía ocasionar lo mismo en Corea, por los comunistas norcoreanos. Así,

²⁴² En cuanto al contenido de los decretos de emergencia, consulte la siguiente obra: 김인걸 외 (Kim In Gul *et al.*), *op. cit.*, p. 328.

emitió el decreto de emergencia núm. 9. Además, a fin de fortalecer la base de dominio y desarraigar la fuerza opositora en todos los campos, este mismo año pronunció la “ley de seguridad social”, la “ley de defensa civil”, la “ley de impuestos de defensa” y la iniciativa de la reforma educativa. También, en 1977, emitió la “ley especial sobre lo antinacional”. Mediante estas leyes y la militarización de la sociedad, el gobierno de Park controló eficazmente a la sociedad, con el nombre de la seguridad nacional.

Por su parte, poco a poco el gobierno de Park permitió los establecimientos de los partidos de oposición, pero bajo el control y vigilancia gubernamental. De 1976 a 1979, los partidos de oposición estaban dividido por las facciones distintas. Esta división y enfrentamiento interior provocaron el debilitamiento de la fuerza opositora. El presidente del partido de oposición, Lee Chol Sung, mostró un lineamiento ideológico ambiguo puesto que defendía la Constitución Yushin.

Mientras tanto, a través de los agentes de Inteligencia coreana, el gobierno de Park sobornó a los diputados y burócratas estadounidenses para que influyeran en la política exterior de los Estados Unidos hacia Corea. Este suceso internacional, llamado “Escándalo Coreano”, ocurrido en octubre de 1976, deterioró la relación diplomática entre Corea y Estados Unidos. Esto mostró abiertamente en los Estados Unidos la imagen inmoral del gobierno militar de Park. Más aún, después de las elecciones del presidente Jimmy Carter, la relación de ambos países se enfrió aún más, ya que Carter insistió en el retiro de la tropa estadounidense de Corea y mostró una postura dura ante los actos contrarios a los derechos humanos en Corea. En estas circunstancias de presiones internas y externas, Park se aisló cada vez más del apoyo nacional e internacional.

También, el alejamiento de la opinión pública del partido gubernamental y del presidente Park se manifestó la elección de diputados, realizada el 12 de diciembre de 1978: en efecto, el partido de oposición Neo-Democrático ganó 1.1% de votos más que el del gubernamental. Por consiguiente, el gobierno desconcertado movilizó la fuerza policiaca a fin de bloquear las reuniones de protesta y enfrentar a los líderes opositores: religiosos, políticos, intelectuales y universitarios. Se trataba de una estrategia de mano dura que incluía las medidas de arresto domiciliario, detención, persecución, etcétera.

En esta circunstancia sin precedente, los campesinos y los trabajadores para defender sus derechos y sus beneficios empezaron a organizar sistemáticamente diversas resistencias contra el gobierno y su política. Desde 1977, estos sectores populares aparecieron como una fuerza política real y mostraron su mayor presencia en los movimientos sociales.

Por consiguiente, en la medida en que el gobierno reprimía cada vez con más intensidad, se formó una alianza amplia de fuerza democrática en la que convergían diversos movimientos de oposición, bajo la bandera de la democratización. Los movimientos estudiantil, campesino, laboral, de los pobres urbanos, se solidarizaron y se unieron con este mismo propósito: la recuperación del sistema democrático y la eliminación de la dictadura. Igualmente, la parte más progresista de la Iglesia católica, como la ASpJ, la JOC, la Asociación Campesina Católica y algunos obispos lucharon en primera fila a favor de la democracia y los derechos humanos. Especialmente, la ASpJ representaba a los movimientos anti-régimen en los sectores religiosos incluyendo el mundo protestante, puesto que participó desde 1974 activamente en dicho movimiento.

Con el “Levantamiento de Busan y Masan”, la manifestación y la protesta de las trabajadoras de la empresa Comercial YH, fue decisiva la caída del gobierno de Park.

Dicha manifestación aconteció cuando la empresa Comercial YH cerró indebidamente su empresa. Las trabajadoras jóvenes que perdieron inesperadamente su trabajo, se reunieron en el edificio del partido de oposición para realizar la lucha en favor de los derechos de vida. Pero, en la acción represora de la policía murió una trabajadora, y fueron detenidos con violencia los diputados y los miembros de dicho partido. Además, detuvieron a las personas relacionadas con las entidades cristianas y católicas, acusadas de intrigantes de dicha manifestación. Luego, a través del Tribunal Superior, el gobierno militar despojó el puesto de diputado de Kim Young Sam, el nuevo presidente electo del partido de oposición. Este hecho provocó el enfrentamiento directo entre los dos grupos políticos representativos. Como última opción, todos los diputados del partido de oposición renunciaron a sus cargos, e iniciaron abiertamente la lucha contra el régimen.

Mientras tanto, en las ciudades de Busan y Masan se dieron sendas protestas de los universitarios y de los ciudadanos que exigían la suspensión de la presión del gobierno al partido de oposición, junto con una real democratización. En Busan fueron arrestados 1,058 personas, entre ellos 397 estudiantes, y en Masan, al menos 505. A fin de superar esta crisis política, el presidente Park pronunció la ley marcial e intentó una fuerte represión. Sin embargo, el levantamiento no fue sofocado sino que se extendió aún más. En estas circunstancias, dentro de la cúpula del poder, hubo una división respecto a la misma política de represión desencadenada. Es así como el 26 de octubre de 1979, Park fue asesinado por el jefe de Inteligencia coreana, quien había sido su mano derecha. Este incidente marcó el fin de la dictadura del gobierno de Park y de su partido, el Partido Republicano, que había durado 19 años en el poder.

4.1.1.2. Situación económica

Ante la demanda popular sobre la democratización, el presidente Park intentó llevar una política de estabilización y crecimiento económico, que a su vez legitimara su poder ante el pueblo. Por eso, al pronunciar la Constitución Yushin, frente al pueblo coreano, Park se comprometió a que su gobierno lograría mil dólares de ingreso per cápita a nivel nacional, y que la exportación sería de 10 mil millones de dólares, todo esto a principios de los ochenta.

El gobierno de Park que pretendía, en la década de los sesenta y principios de los setenta, una política orientada al capitalismo presidida por el Estado, procuró establecer un alto grado de mejoramiento de la industria para superar la deficiencia económica. Ya en la coyuntura de comercio internacional, apareció la sospecha de desplome del sistema de Bretton Woods y los indicios de decadencia del liberalismo en el comercio internacional. Esto significó la apertura de una etapa de neo-proteccionismo. Este tipo de cambio de orden internacional funcionó como elemento negativo para Corea, que utilizaba la política económica enfocada en la exportación de la industria ligera y el comercio elaborado. Especialmente, este país oriental, que mantenía un alto grado de dependencia del mercado de Japón y de Estados Unidos, entró en un estado de incertidumbre. Todo lo económico en Corea era dependiente y subordinado al intercambio comercial internacional y al bajo salario de los trabajadores; por tanto, se requería imprescindiblemente del cambio de política económica. Junto con estos aspectos, para superar la crisis de la seguridad nacional provocada por el retiro militar parcial estadounidense y la política de Nixon, Park necesitaba establecer la base de una industria para la defensa nacional, por consiguiente, siguió prioritariamente una industria química y pesada.

El 12 de enero de 1973, en la conferencia de prensa el presidente Park promulgó la “Declaración de industrialización de la industria química y pesada”. El gobierno asignó 6 áreas como parte de las industrias preferenciales de crecimiento rápido: la química, siderúrgica, electrónica, mecánica, de construcción naval, metal no ferroso. A fin de obtener el desarrollo de las industrias químicas y pesadas, el gobierno invirtió grandes cantidades de dinero fomentando la construcción de áreas industriales y de capital social indirecto, como carreteras, bases de comunicaciones, transportes, electricidad, puertos, agua de uso industrial, etc. Los fondos requeridos para este proyecto eran no sólo nacionales sino también internacionales; para ello, en 1973, el gobierno reformó la Ley de Introducción de Capital Extranjero a fin de ampliar la inversión. El gobierno ofreció, sin excepción a las empresas que invirtieron en estas industrias, los beneficios fiscales como la reducción o exención de impuestos y de aranceles; estas empresas fueron tratadas de forma especial respecto al asunto de la relación laboral. Para finales de los setenta, por un lado, la asistencia gubernamental apoyó al mercado, mediante el otorgamiento del monopolio y oligopolio del capital privado e internacional en el mercado interior, lo cual eliminó la competencia. Por otro lado, el gobierno generó la demanda estatal y cumplió con el rol de consumidor principal. Además, asignó y fomentó varias empresas grandes como las referidas a la industria de guerra. Así, el gobierno de Park apoyó la venta de los productos y también la acumulación del capital de las grandes empresas.²⁴³

²⁴³ Cf. 이재희 (Lee Jae Hye), 1970년대 후반기의 경제정책과 산업구조의 변화 (“La política económica y el cambio estructural de la industria de la segunda mitad de los años 70”), en 정신문화연구원 편 (Instituto Coreano de Cultura Espiritual, comp.), *1970년대 후반기의 정치사회변동 (Cambio sociopolítico de la segunda mitad de los años 70)*, Seúl, 백산서당 (Baesksansodang), 1999, pp. 111-122.

Para finales de los años setenta, el gobierno presidió el proceso de privatización de las empresas estatales de gran tamaño, éstas principalmente fueron vendidas a las grandes empresas privadas. Como consecuencia, las grandes crecieron aún más, como la de *Jaebol*, que obtuvo una posición dominante en todos los sectores de la industria tanto en la ligera como en la química y pesada.²⁴⁴

Durante el tercer periodo del plan de desarrollo económico (1972-1976) del gobierno de Park, gracias al crecimiento de la industria química y pesada, hubo un alto crecimiento que se reflejó en un promedio anual de 9.7%. El *oil shock* de 1973 provocó un severo impacto en la economía coreana, ya que Corea dependía casi en cien por ciento de la fuente de energía importada, sobre todo el petróleo. No obstante, afortunadamente superó la crisis gracias al “boom” surgido por las construcciones en Medio Oriente. Las principales empresas coreanas del sector de la construcción aprovecharon esta oportunidad para expandir sus mercados y exportar grandes cantidades de obreros. En 1977, Park presumió en el mundo el crecimiento económico coreano, superando en unos años el logro de la meta que prometió al inicio de su régimen Yushin: conseguir mil dólares como concepto del ingreso per cápita y también

²⁴⁴ *Jaebol* es el término coreano. Este término indica unos grupos poderosos empresarios y grandes capitalistas que forman una fuerza en el mundo financiero y económico en Corea. Unas empresas de gran tamaño monopolizaban la manufactura y el mercado coreano. El cuadro 4.1 muestra el cambio de número de las empresas filiales de los principales 5 grupos de Jaebol.

[Cuadro 4.1] *El cambio de número de las empresas filiales de los principales 5 grupos de Jaebol*

	Samsung		Hyundai		LG		Daewoo		SK		Total	
	72	81	72	81	72	81	72	81	72	81	72	81
Industria ligera	5	5	0	1	1	3	1	5	5	7	13	21
Industria química y pesada	4	11	4	26	15	24	0	12	0	6	23	79
Manufactura	9	16	4	27	16	27	1	17	5	13	35	100

Fuente: 매일경제신문 (Diario económico), 회사연감 (*Anuario empresarial*), 한국생산성본부 (Centro de Productividad Coreana), 기업조사총록 (*El registro de investigación empresarial*), cada año, en 이재희 (Lee Jae Hye), *op. cit.*, p. 132.

la exportación de 10 mil millones de dólares. El cuadro 4.2 muestra el proceso de cambio del ingreso y la tasa de crecimiento económico en Corea:

[Cuadro 4.2] *El cambio del ingreso y la tasa de crecimiento económico*

Año	Producto nacional bruto (millones de dólares)	Producto interno bruto (millones de dólares)	Producto interno bruto per cápita (en dólares)	La tasa de crecimiento económico (%)
1969	6,625	6,549	210	13.8
1970	8,105	8,055	252	7.6
1971	9,456	9,464	288	9.1
1972	10,632	10,674	318	5.3
1973	13,446	13,550	395	14.0
1974	18,701	18,866	540	8.5
1975	20,795	21,124	590	6.8
1976	28,550	28,917	797	13.4
1977	36,629	37,160	1,008	10.7
1978	51,341	51,997	1,392	11.0
1979	61,361	62,325	1,640	7.0
1980	60,500	62,600	1,592	-4.8

Fuente: 김인걸 외 (Kim In Kal *et al.*), *op. cit.*, p. 338.

Como un ejemplo del crecimiento económico en Corea, el ingreso per cápita era en 1972 de 318 dólares estadounidenses, pero el último año del gobierno de Park llegó a 1,640 dólares.

No obstante, detrás de tal crecimiento económico aparente habían muchas contradicciones. Al transformarse la estructura industrial por otra de alto valor agregado y de alta tecnología, los países capitalistas avanzados apoyaron a Corea para que estableciera una industria pesada que en los países adelantados, como Japón, ya estaba en decadencia. La mayoría de este tipo de producción provocaba una alta contaminación ambiental. Generalmente, esta industria seguía la vía de importación en materia

mediana, luego de su transformación, ensamblaje y de exportación. Sin embargo, la industrialización de la química y la pesada orientada hacia la exportación y que dependía del capital extranjero, causó el aumento de la tasa de dependencia del comercio exterior y el crecimiento de la dependencia económica coreana del exterior. Durante este periodo, se incrementó drásticamente la deuda externa. Por ejemplo, a finales de 1978 Corea adeudaba 18,200 millones de dólares, era el sexto país más adeudado del tercer mundo.

A partir de finales de la década de los años setenta, por la inversión repetida innecesariamente de las grandes empresas en el sector de la industria química y pesada, se hicieron también instalaciones excesivas y por tanto un mal manejo de su administración. Más aún, la economía coreana orientada hacia la exportación se enfrentó a una serie de situaciones difíciles como la depresión económica mundial de 1978 y el segundo *oil shock*. Debido a la declinación del porcentaje de operación de la empresa química y pesada, y al incremento del desempleo durante la inflación, la tasa de crecimiento económico cayó 4% durante los últimos meses de 1979. El capital se concentró en una minoría, en las grandes empresas monopolizadoras. Por tanto, las pequeñas y medianas que estaban marginadas del apoyo gubernamental, quebraron. A pesar de que la política de desarrollo orientada hacia la exportación logró un aparente crecimiento, distorsionó de manera severa a la economía coreana; la política económica realizada sin consideración de una distribución justa, provocó la desigualdad de la riqueza y la profundización de la contradicción social.

Desde el punto de vista de la macroeconomía, es verdad que la economía coreana creció y su desempleo se redujo bastante, en consecuencia la pobreza real desapareció considerablemente; sin embargo, la pobreza relativa se incrementó. La

política de exclusión y de represión mantenida durante todo el periodo del gobierno de Park causó el crecimiento de la fuerza opositora y una exigencia por la democracia.

4.1.2. Gobierno militar de Chun Doo Han

4.1.2.1. Situación sociopolítica

El asesinato inesperado del presidente Park ocasionó un vacío de poder en Corea del Sur, que enfrentaba a la fuerza comunista de Corea del Norte. El 27 de octubre de 1979, el Cuartel General declaró la ley marcial en todo el país e impuso el toque de queda, la censura de prensa, el cierre temporal de las escuelas, la prohibición de reuniones al aire libre. Bajo el estado de sitio, la fuerza armada controlaba oficialmente todo tipo de aparato estatal. Conforme a la ley, el Primer Ministro, Choi Kyu Ha, asumía automáticamente el cargo de presidente interino. A pesar de que según la ley debía ser el centro del poder. Sin embargo, puso límites en su política. En efecto, él no era de la fuerza armada, y tampoco pertenecía al partido gubernamental.

En las fuerzas armadas hubo síntomas de lucha entre facciones: un grupo representaba la fuerza armada vieja, encabezada por el jefe del Cuartel General de la Ley Marcial, Jeong Sung Wha en calidad de jefe de Estado Mayor General, quien mostró su posición a favor de la democratización gradual bajo la dirección del presidente interino; el otro grupo representaba la nueva fuerza armada, dirigido por el jefe de Inteligencia Militar, Chun Doo Han, quien prefirió quedarse en el poder siguiendo el lineamiento de Park, y con la excusa de desterrar errores cometidos anteriormente y crear un nuevo orden político. Finalmente, el 12 de diciembre, este último grupo logró ocupar el poder en el ejército a través de una sublevación realizada

con el pretexto de que el jefe del Cuartel General de la Ley Marcial, Jeong Sung Wha, estaba involucrado en la conspiración del asesinato de Park. Tras su arresto fueron detenidos unos 30 generales, de los cuales la mayoría fue expulsada de las fuerzas armadas. Luego, los altos puestos y los cargos militares importantes fueron ocupados por miembros del nuevo grupo. Mediante esta rebelión militar, el general Chun Doo Han tomó no sólo el poder militar sino también la iniciativa en la situación política. Cada vez más, el presidente interino Choi fue perdiendo poder real, y haciéndose un títere de las fuerzas armadas.

El 21 de diciembre de 1979, con el motivo de la iniciación del gobierno de Choi Kyu Ha, éste dio un indulto especial a 1,691 presos, entre ellos 561 involucrados en los decretos de emergencia anteriores; igualmente 759 universitarios que habían sido borrados de la lista del registro universitario, fueron reintegrados como estudiantes; así, también, 19 profesores volvieron a sus puestos originales; además, en febrero del año siguiente, el gobierno de Choi rehabilitó de sus derechos ciudadanos a 575 políticos, incluyendo al líder político de *Jaeya* Kim Dae Jung y al obispo Ji Hak Sun.²⁴⁵

De este modo, la muerte de Park Jung Hee provocó una gran expectativa a los políticos del partido de oposición y a líderes opositores al régimen militar. Éstos pensaron que por la muerte de Park se acababa la etapa de la dictadura y se volvía a la “primavera de la democratización”. Para obtener el poder político, el partido de oposición y las personas de *Jaeya* empezaron a preparar la futura elección presidencial.

²⁴⁵ Cf. 장성호 (Jang Sung Ho), *op. cit.*, p. 196. El término *Jaeya* indica las personas no afiliadas en algunos partidos políticos, sin embargo sí actúan como la fuerza de oposición del régimen. Podría ser una parte de las organizaciones de la sociedad civil, pero claramente tiene una tendencia política. Generalmente, surge cuando los gobiernos autoritarios no dejan de organizar los partidos políticos de oposición. Este tipo de personas se denomina “persona de *Jaeya*” y las organizaciones formadas por ellos llaman “entidades de *Jaeya*”. La mayoría de ellos mostró el carácter progresista y nacionalista más que los miembros de los partidos de oposición.

No obstante, debido al rompimiento de la negociación entre Kim Young Sam (el presidente del partido de oposición) y Kim Dae Jung (ex precandidato presidencial del mismo partido), se dividió la fuerza democrática.

A mediados de 1980, en una situación política nebulosa, los universitarios que tenían conciencia política actuaron con rapidez. Desde la primavera de este año, los universitarios ya habían iniciado la lucha por la democratización en las universidades. Luego, cada vez más, fueron extendiendo su estrategia hacia la situación nacional. El 15 de mayo, las manifestaciones callejeras organizadas por todas las universidades de Seúl ocuparon todas las calles de la ciudad, en las cuales los estudiantes exigían la abolición de la ley marcial y el retiro de los políticos de Yushin. En la plaza de la estación de Seúl se reunieron más de cien mil ciudadanos y cincuenta mil estudiantes como protesta.

El 17 de mayo, en Seúl y Kwangju, fueron arrestados los representantes universitarios y los líderes de los movimientos democráticos, incluyendo Kim Dae Jung. El gobierno amplió la ley marcial en todo el país. Esto significó el sometimiento del aparato estatal a las fuerzas armadas, en especial, a la facción del general Chun Doo Han. Según Jang Sung Ho, la ampliación de la ley marcial ocultaba otro propósito: la destrucción de la base política de los políticos existentes y sus partidos.²⁴⁶

En la ciudad de Kwangju, los ciudadanos y los estudiantes protestaban por la ampliación de la ley marcial y el arresto de Kim Dae Jung, quien era de esta región. Luego, ocurrió el sofocamiento forzoso, violento y en el que mataron a muchos ciudadanos, amenazaron a otros, entre ellos a los ciudadanos y estudiantes que incluso no habían participado en dicha protesta. Por esta causa, el pueblo de Kwangju se levantó contra la autoridad, y como forma de autodefensa organizó un ejército de

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 216.

resistencia civil. La resistencia empezó a luchar contra el ejército y la autoridad. Todo esto sucedió del 18 al 27 de mayo, y dejó entre muertos y desaparecidos alrededor de unos dos mil.²⁴⁷ Esta participación militar coreana que contó con la autorización de las fuerzas armadas estadounidenses, provocó el sentimiento anti-americano en Corea. El incendio de la casa de cultura estadounidense en Busan, en 1982 y su posterior toma en Seúl, en 1985, fueron los acontecimientos más notables que se expresaron en un sentimiento anti-americano.

Tras el sofocamiento del Levantamiento de Kwuangju, el general Chun Doo Han y su grupo de seguidores aparecieron al frente del escenario político. El general Chun disolvió la Asamblea Nacional y tomó posesión del cargo de presidente a través de la Conferencia Nacional para la Unificación, ello el 27 de agosto de 1980. Chun fue el único candidato presidencial y fue electo casi por unanimidad. El 22 de octubre del mismo año, tras la confirmación de la nueva Constitución, las nuevas fuerzas armadas fundaron un aparato legislativo transitorio denominado: “Conferencia Legislativa para la Unidad Nacional”. Estas nuevas fuerzas armadas disolvieron todo tipo de partidos políticos a fin de controlar eficazmente a la sociedad y la misma política; fundaron además nuevos partidos, tanto el partido gubernamental (el Partido de Justicia y Democracia) como el de oposición (el Partido Coreano Democrático y el Partido Nacional). No obstante, estos últimos partidos no eran verdaderamente de oposición, sino que eran semi-partidos gubernamentales, formados por viejos políticos e

²⁴⁷ Cf. Comisión de Investigación de la Historia Popular Coreana, *Historia popular coreana II*, Casa Editorial Fulbit, 1993, p. 374. La cifra oficial de muertes por el levantamiento de Kwuangju, según el Cuartel General de la Ley Marcial, fue de 189. Sin embargo, basándose en el registro de muertos y desaparecidos que escribieron los bajos cargos de funcionarios, James Palais insistió en que el número de muertes fue de dos mil. Cf. James Palais, “Human Rights in the Republic of Korea”, en The Asia Watch Committee, *Human Rights in Korea*, Nueva York y Washington D.C., 1985, pp. 41-42.

intelectuales que mostraron un carácter dócil y obediente al gobierno. Por consiguiente, dichos partidos tenían un límite estructural: no podían cumplir su función crítica contra la administración del poder Ejecutivo. El 15 de enero de 1981, el Partido de Justicia y Democracia reconoció al general Chun como presidente del partido y candidato presidencial. Conforme a la nueva Constitución, el 25 de febrero del mismo año, fue elegido nuevamente presidente de la República en elección indirecta. Chun obtuvo 4,755 votos válidos; esta cifra significó 90.2% de apoyo de los representantes electorales.²⁴⁸

La muerte del ex presidente Park no fue el fin del sistema Yushin. Aunque la nueva Constitución fue menos anti-democrática que la de Yushin, básicamente otorgaba al presidente de la República un poder semejante al de Park.²⁴⁹

A fin de controlar el orden, las nuevas fuerzas armadas organizaron en la nación el “Movimiento de purificación social” y las “Medidas especiales para desterrar los vicios sociales”. Por su tamaño y magnitud de miembros del “Movimiento de purificación social”, más o menos 1,316 mil, este movimiento se podía comparar con el “Movimiento de Nuevo Pueblo” formado por Park, que había sido también una especie de movilización de masas. Detuvieron a pandilleros que provocaban el desorden y la contaminación del ambiente social, así como a los chantajistas y narcotraficantes. Fueron arrestados 57,561 personas, de las cuales 3,025 fueron remitidas a juicio y los restantes eran obligadas a recibir una educación reformativa militar; dicha educación

²⁴⁸ Cf. 장성호 (Jang Sung Ho), *op. cit.*, p. 251.

²⁴⁹ La característica de la nueva Constitución: Elegir al presidente indirectamente a través del colegio electoral y otorgarle el derecho de disolución a la Asamblea Nacional; elegir a las dos terceras partes de diputados a nivel local y una tercera parte en el distrito electoral en el ámbito nacional. Esto fue beneficioso para el partido del gobierno. Pero las características más notables fueron la abolición de la reelección presidencial y la ampliación del periodo del mandato a siete años. Cf. *ibid.*, pp. 282-283.

generó una disputa ya que por su carácter represivo iba contra los derechos humanos de esta gente; en efecto, habían muerto 54 personas.²⁵⁰

Para la ampliación de la base de su poder, el presidente Chun dependió de las fuerzas armadas más que Park; por esto en el régimen de Chun se notó más el carácter militar. Este nuevo presidente no gozaba de poder absoluto puesto que la influencia institucional de las fuerzas armadas en su administración era más destacada. Los aparatos de Inteligencia coreana y el ejército cumplieron funciones centrales para el control social como en las del periodo del presidente Park. Dichos órganos presidieron las operaciones políticas y efectuaron la represión popular. Además, este gobierno fomentó un ambiente de terror y de guerra y los utilizó a su favor para la seguridad de su gobierno.

Para resolver la inquietud política generada por la ilegitimidad mostrada durante la toma de posesión, el gobierno de Chun controló con violencia a todos los ámbitos sociales. Al mismo tiempo, sujetó al pueblo un serie de leyes anti-derechos humanos. Concretamente, el control social se llevó acabo por el fortalecimiento de la ley: de seguridad nacional, de reunión, de manifestación, laboral, de sindicatos.

Sobre todo, el gobierno de Chun controló a la prensa y los medios de comunicación a través de unas estrategias como la abolición y fusión forzosa de las empresas. Dentro del gobierno había un departamento de control de la prensa y de la emisión que inspeccionaba a los diarios y a las empresas de radiodifusión y televisión. Este departamento utilizó la estrategia conciliadora y, a la vez, amenazadora sobre la dirección de estas empresas. Así, los agentes gubernamentales incitaron a los medios de comunicaciones a hacer difusiones en favor del gobierno y a eliminar las informaciones

²⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 255-256.

que exigían reformas democráticas constitucionales y el levantamiento de la ley marcial. De esta manera, el gobierno pudo manejar y manipular a la opinión pública. En esta perspectiva, el gobierno de Chun, como el de Park, empezó a hacer la instrumentalización de los órganos de educación a fin de difundir su ideología.

A través de todo este proceso, Chun puso en marcha a su régimen y luego, para finales de 1983, comenzó a utilizar una política de apaciguamiento. Esta estrategia significará una estabilización del gobierno de Chun. Quitó el toque de queda; obtuvo la invitación de los Juegos Asiáticos en 1986 y de los Juegos Olímpicos de Seúl en 1988. Lo más importante fue que el gobierno de Chun devolvió la rehabilitación general a los presos políticos y reintegraron a los universitarios expulsados de las universidades. Con estas medidas, el gobierno trataba de congraciarse con el pueblo y procuraba obtener la estabilidad de su régimen. Sin embargo, estas medidas permitieron a los movimientos estudiantiles y a la oposición en general, reorganizarse. Volvieron a cuestionar la legitimidad del régimen y exigieron la verdad respecto al levantamiento de Kwangju ocurrido en 1980.

Los campesinos, los trabajadores y los pobres urbanos lucharon para obtener sus derechos de vida, y se solidarizaron con ellos en el proceso de la lucha contra el régimen autoritario. Los universitarios se comprometieron con esta misma causa: la recuperación del sistema democrático. Muchos jóvenes universitarios tomaron la decisión por sí mismos para convivir con las víctimas de la sociedad; trabajaron en las fábricas, en el campo, en las zonas urbanas marginadas escondiendo su identidad y concientizaron al pueblo. Lideraron el movimiento de lucha contra el régimen y la lucha contra Estados Unidos, utilizando métodos impactantes como el incendio, la toma de oficinas, el uso de la violencia, pero éstos fueron utilizados como defensa ante la

represión policiaca. Además, en 1984, tras la organización del Nuevo Partido Democrático Coreano que incorporó a los políticos y líderes de oposición y de la “Conferencia por la Democratización” formada por los miembros de la sociedad civil, se reiniciaron activamente el movimiento de la reforma constitucional y la democratización. Estas demandas populares sumadas a las revelaciones de actos de corrupción como el de la acumulación de la riqueza de la parentela de Chun, el movimiento financiero fraudulento llamado el “Suceso de Jang Young Ja”, originaron que el régimen comenzara a tambalearse.²⁵¹ Por afectar notablemente al régimen, en efecto, se comenzó a perder credibilidad y legitimidad, que estaban abajo.

Después de la elección general realizada en febrero de 1985, el partido de oposición y las personas a favor del movimiento de democratización enfocaron su lucha por la reforma constitucional y acorralaron al gobierno de Chun.²⁵² En 1986 y 1987, dos hechos rebasaron la situación y dieron un giro en favor de las demandas democráticas: en la delegación de Buchon, una joven fue violada, y el famoso caso de Park Jong Chol a quien la policía torturó y asesinó. Estos acontecimientos provocaron una enorme ira al pueblo coreano. Además, las medidas de defensa de la Constitución pronunciada por el presidente Chun en una declaración especial el 13 de abril de 1987, ocasionaron más protestas populares.

Mientras tanto, en la misa por las víctimas del levantamiento de Kwuangju, el 18 de mayo de 1987, la ASpJ reveló la verdad respecto al “Suceso de Park Jong Chol”;

²⁵¹ Fue un hecho financiero fraudulento causado por un pariente del presidente Chun, Jang Young Ja. Ella, en 1982, junto con su esposo, subdirector de Inteligencia coreana, cometió el fraude financiero más grande de la historia coreana. Su relación de parentesco con Chun y su cercanía al servicio de Inteligencia coreana facilitaron este fraude. Este suceso repercutió no sólo en el mundo económico sino también en el mundo político; varias empresas quebraron y varios ejecutivos, incluidos políticos, fueron detenidos. Tras el juicio, fueron sentenciados dos responsables.

²⁵² En esta elección, el partido gubernamental sólo obtuvo las 148 curules de 276 en total.

es decir, la ASpJ mostró con pruebas la intervención gubernamental sistemática que había tratado de ocultar y minimizar.²⁵³ Esto evidenció claramente la inmoralidad y la ilegitimidad del gobierno del presidente Chun. Tras esta revelación, bajo la dirección de la “Conferencia Nacional para Obtener la Reforma Constitucional”, los ciudadanos y los universitarios, como fuerza central, realizaron marchas y manifestaciones a nivel nacional. La protesta del 10 de junio fue la clave para exigir la aceptación de demandas democráticas por parte del presidente Chun. La “Declaración del 29 de junio” de 1987 incluía la aceptación de las demandas populares como la elección presidencial directa y la reforma constitucional, etc.²⁵⁴ No obstante, debido a la división de los líderes entre los partidos de oposición y la fuerza de Jaeya, y el fracaso de tener un único candidato presidencial, el movimiento opositor perdió la elección presidencial ante su adversario Roh Tae Uoo, candidato del partido gubernamental. Sin embargo, las luchas y esfuerzos del pueblo aportaron avances para la democratización de Corea.

4.1.2.2. Situación económica

Por primera vez, la economía coreana registró el crecimiento bajo cero (-6.2%) en 1980 y amenazó el desarrollo económico y la acumulación del capital. Las causas principales fueron el segundo *oil shock* aparecido en 1979, el estancamiento de la situación económica internacional y la inversión excesiva en la industria química y pesada. Corea, que no tenía petróleo ni recursos naturales suficientes, dependía en materias primas y las

²⁵³ Respecto al “Suceso de Park Jong Chol” véase al 4.3. La ASpJ a favor de la democratización.

²⁵⁴ Además, la “Declaración del 29 de junio” incluía básicamente la ampliación de la libertad de los ciudadanos e implicaba los siguientes contenidos: la garantía de los derechos fundamentales; la libertad de prensa, la garantía de la libertad de actividades de los partidos políticos, la ampliación de la autonomía en educación y en la región, la depuración social, la amnistía y la rehabilitación de los presos políticos, la modificación de la ley de elección presidencial enfocada en el sufragio directo de los votantes.

fuentes de energía del mercado internacional. La crisis económica provocó la inflación y la introducción de grandes cantidades de capital internacional y el exceso del suministro monetario.

Desde principios de los años ochenta, el gobierno de Chun intentó realizar una política de estabilización económica para superar la crisis. Con el fin de estabilizar la excesiva inflación y el alto costo de vida, realizó la reducción del presupuesto gubernamental, el control del salario laboral y la reducción del flujo monetario. Esta política resultó exitosa: la balanza de pagos internacionales mejoraron; en 1981 el déficit de la balanza de pagos llegó a 4,600 millones de dólares y en 1983, se redujó a 1,600 millones de dólares, finalmente, registró el superávit de 4,600 millones dólares en 1986; y en consecuencia, la tasa de crecimiento económico mostrada negativamente en 1980, se recuperó consecutivamente: en 1982, 5.4%; en 1984, 8.4% y en 1986, 12.5%.²⁵⁵

El gobierno de Chun Doo Han, junto con la política de estabilización industrial, realizó una política económica de “puertas abiertas” al mercado y el ordenamiento de las empresas administradas incorrectamente. No obstante, la política de ajuste de la estructura industrial que inició en 1982 con el Quinto Plan de Desarrollo Económico, sólo fue un proceso de adaptación al sistema de división del trabajo internacional a través de la colaboración del capital y de la cooperación tecnológica. Al mismo tiempo, en el interior del país, esta política fortaleció el sistema del capital monopolista. El gobierno llevó las siguientes políticas: el apoyo intensivo a las industrias crecientes, la canalización a la industria de alto valor agregado, la racionalización de la administración empresarial y de la producción, la transformación de la rama empresarial

²⁵⁵ Cf. 장성호 (Jang Sung Ho), *op. cit.*, p. 301.

de la industria en decadencia y su estancamiento, el encause de la base de producción al extranjero. Pero, estas políticas no apuntaban la reducción de la concentración económica en Jaebol, sino que fomentaban el enriquecimiento de Jaebol.²⁵⁶ En el proceso de liquidación de las empresas administradas incorrectamente, a través del apoyo financiero y la reducción de impuestos, el gobierno dio un tratamiento preferente a las más grandes que compraron las empresas mal manejadas. Mediante este proceso, las grandes empresas monopolistas se hicieron cada vez más grandes en la economía coreana. Además, ante la exigencia de los Estados Unidos de “abrir las puertas” al mercado, el gobierno efectuó la política agrícola abierta buscando salvar las industrias, especialmente la manufacturera. Por esto, el campo se hizo víctima del crecimiento económico.

El presidente Chun seguía una política de crecimiento económico superficial y de acumulación de capital que había iniciado Park, la cual ignoraba la distribución del ingreso y riqueza. Mientras más se profundizaba la estructura industrial, Corea, que realizaba la industrialización guiada por el Estado, más necesitaba de la intervención estatal. Con el pretexto de la necesidad de proteger la base de acumulación del capital, este gobierno realizó el control estricto sobre la resistencia latente, como la de los trabajadores y campesinos. Para la acumulación del capital, efectuó una política económica a favor del sector empresarial, y al mismo tiempo, reprimía a los campesinos y los trabajadores que se oponían al gobierno y a las empresas. El gobierno consideraba que la demanda del bienestar social y del concepto público sobre la tierra eran peligrosos. También la propiedad privada y empresarial fueron protegidas exclusivamente, como parte de la defensa del sistema capitalista.

²⁵⁶ Cf. 김인걸 외 (Kim In Gul et al.), *op. cit.*, p. 397.

Durante el periodo de los años ochenta, las peores contradicciones estructurales económicas fueron la profundización de la dependencia económica del exterior y la concentración de la fuerza económica en las grandes empresas.²⁵⁷ La economía coreana dependía del Japón más que de otros países, sobre todo, Corea tenía que importar medios de producción del Japón como materias industriales, maquinarias, instrumentos industriales, etcétera.

La cuestión central no fue la concentración de la fuerza económica, sino su proceso de acumulación de la riqueza que se formaba fuera del mecanismo económico normal, a través de una relación y método inadecuados como: la alianza política y económica entre la autoridad y las grandes empresas, y el tratamiento preferencial en finanzas. A pesar de ser empresas grandes mostraban una estructura financiera débil y con poco capital propio. Las empresas fueron administradas por la parentela de sus dueños. En cambio, algunas empresas que no mantenían buena relación con el gobierno, no podían crecer económicamente, llegaron incluso a la quiebra. Los vínculos económicos y políticos entre el gobierno y las grandes empresas produjeron corrupción e injusticia. En la década de los años ochenta, la esfera económica dependía de la esfera política. Por consiguiente, se había fortalecido una alianza entre dos grupos: los militares con los burócratas y elites empresariales.

La crisis del gobierno de Chun provenía no tanto del campo económico sino del campo sociopolítico. Aunque el crecimiento económico contribuyó a la estabilización del régimen militar, sin embargo la política autoritaria que reprimía las demandas

²⁵⁷ Los 30 principales Jaebol dominaron la mayoría de las industrias química y pesada. Por ejemplo, ocuparon 50% en la producción en las siguientes áreas: industria petroquímica, la fabricación en carbón, plástico, goma, los metales, las máquinas y maquinarias. Cf. *ibid.*, pp. 400-402.

populares, la falta de legitimidad y moralidad obstaculizaron la estabilidad socio-política. Por tanto, Chun tuvo que enfrentar el desafío permanente de la fuerza opositora.

4.2. La ASpJ a favor de los derechos humanos

Junto a la democratización, la cuestión de los derechos humanos y de la dignidad de las personas, fueron el eje central de la actividad de la ASpJ.²⁵⁸ Las actividades de apoyo y de solidaridad que llevó a cabo esta organización sacerdotal en el campo político, laboral, rural, estudiantil y de los pobres urbanos, estaban relacionadas directa e indirectamente con los derechos humanos. Es decir, los sacerdotes de la ASpJ consideraban que la política antipopular (como la política de exportación basada en la mano de obra barata, la política de bajo precio de los productos agrícolas, la política preferencial del crecimiento y explotación) afectaba la vida de los obreros, campesinos, pobres urbanos, llevándolos a una vida inhumana. Por tanto, en sentido amplio, todas estas actividades de la ASpJ pueden sintetizarse en un proyecto que defendía los derechos humanos.

Es necesario recordar que el motivo directo de la fundación y de la actividad de la ASpJ fue la percepción de la situación de violencia de los derechos humanos, como la

²⁵⁸ Desde antes del surgimiento de la ASpJ, la cuestión de los derechos humanos ya era tema central de la Iglesia católica en general. La carta del episcopado coreano, del 14 de noviembre de 1971, había señalado que el elemento principal de la realización de la justicia social era la dignidad humana y que cualquier sistema o estructura social que lo ignorara debía ser condenado. Igualmente, en 1973, en una conferencia, el cardenal Kim había señalado que la causa principal del atropello de los derechos humanos era la absolutización del poder y que la recuperación del sistema democrático normal era tarea fundamental del gobierno. También, el siguiente año, en la “jornada de oración para la recuperación de los derechos humanos”, el cardenal citó textualmente el siguiente mensaje del Sínodo Mundial de Obispos: “La promoción de los derechos humanos es una exigencia del Evangelio y, a la vez, una tarea principal de la actividad eclesial”. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes, comp.), *암흑속의 횃불: 7, 80년대 민주화운동의 증언 (Antorcha en la oscuridad: el testimonio del movimiento de democratización en los años 70 y 80)*, tomo I, Seúl, 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), 1996, p. 187; cf. 한국기독교 사회문제연구원 (Instituto Cristiano sobre Cuestiones Sociales), *1970년대 민주화 운동과 기독교 (Movimiento de democratización y cristianismo en los años 70)*, Seúl, 한국기독교 사회문제연구원 (Instituto Cristiano sobre Cuestiones Sociales), 1983, p. 170.

detención del obispo Ji Hak Sun, de los universitarios y del poeta Kim Ji Ha, quien fue detenido varias veces por sus obras poéticas. Por tanto, la participación de la ASpJ en lo social fue motivada por la represión política del gobierno autoritario de Park hacia la fuerza democrática, la cual constituía un serio problema de los derechos humanos. Su primera declaración, el día de su fundación, el 26 de septiembre de 1974, trata precisamente de los derechos humanos.

En un principio, la ASpJ junto con la Comisión de Justicia y Paz expresaron su defensa de los derechos humanos con jornadas de oración, las mismas que congregaban a obispos, sacerdotes, religiosos, laicos e incluso a pastores y fieles de iglesias de protestantes.²⁵⁹ En dichas jornadas, la ASpJ inició, asimismo, una campaña de recolección de firmas en favor de los detenidos. Por su parte, la represión del gobierno favoreció la unión entre un sector de la Iglesia católica y los protestantes. Además, estas jornadas fueron un espacio favorable para que los familiares de los detenidos expresaran sus reclamos y sus peticiones. Los sacerdotes de la ASpJ, como Mun Jung Hyun participaron en manifestaciones y en actos públicos en los que se pedía la liberación de los detenidos; es por ello, que muchos sacerdotes fueron arrestados. Bajo la situación de emergencia decretada por el gobierno, las celebraciones religiosas fueron prácticamente el único espacio de expresión.

La ASpJ exigió la verdad respecto a los hechos acaecidos en 1974, en torno al Partido Revolucionario Popular. En este mismo año, la ASpJ exigió la investigación

²⁵⁹ La Comisión de Justicia y Paz fue la organización oficial del episcopado coreano que se encargaba de los asuntos de los derechos humanos. Muchos sacerdotes activos de la ASpJ trabajaban al mismo tiempo en esta comisión. Esta comisión fue motivo de enfrentamiento al interior del episcopado y de la iglesia en general y a veces fue un canal de diálogo entre ellos. Desde el 10 de julio de 1974 hasta el 30 de diciembre del mismo año, se celebraron 63 jornadas de oración, que congregaron un promedio de 2,225 sacerdotes, 1,430 religiosos y 94,115 fieles. Cf. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo I, p. 201.

sobre la muerte del profesor Choi Jong Kil, quien murió durante el proceso interrogatorio policial, tras declararse opuesto al régimen.

Los lugares de detención del Servicio de Inteligencia eran lugares de tortura y amedrentamiento. Durante el proceso judicial, ante el hecho de que los detenidos eran obligados a autoculparse, la ASpJ organizó el movimiento de la “declaración de conciencia”.²⁶⁰ En una situación de atropello de los derechos humanos, esta declaración de conciencia era el único medio que ofrecía credibilidad más que el informe policial; de allí, que se extendió a nivel nacional y se prolongó hasta finales de la década de los ochenta.

También la ASpJ ofreció asesoría jurídica a diversas personas acusadas en los siguientes hechos: “Acontecimiento de Namminchon (1979)”, “Acontecimiento de Kim Jae Kyu (1979)”, “Levantamiento de Kwuangju (1980)”, “Acontecimiento de Chonminhakyon (1981)”, “Incendio de la casa de cultura estadounidense en Busan (1982)”, “Toma de la casa de cultura estadounidense en Seúl (1985)”, “Acontecimiento del 3 de mayo de 1986”.²⁶¹ Los sacerdotes de la ASpJ organizaron grupos de abogados de derechos humanos para defender los detenidos y acusados. Los sacerdotes y los miembros de la Comisión para la Justicia y Paz intervinieron en los procesos de juicios cuando designaron a los abogados de derechos humanos y los solventaron. El obispo Ji y el sacerdote Ham Sae Hung sobresalieron en el apoyo de las actividades de asistencia

²⁶⁰ En la “declaración de conciencia”, la persona declaraba su pensamiento y su convicción libremente por escrito, antes de ser detenida, situación en la que por tortura y amenazas psicológicas eran obligadas a decir lo contrario. Tales es el caso de Kim Ji Ha y Ho Won Chun, quienes entregaron su declaración de conciencia a la ASpJ, antes de ser detenidos.

²⁶¹ Todos estos acontecimientos fueron relacionados con los asuntos políticos nacionales. Muchos acontecimientos, excepto el acontecimiento de Kim Jae Kyu y el levantamiento de Kwuangju, fueron ligados con los movimientos estudiantiles de carácter antirrégimen y antiestadounidense. Los sacerdotes de la ASpJ defendieron a Kim Jae Kyu, el jefe de Inteligencia coreana, quien había asesinado al presidente Park. Según los sacerdotes de la ASpJ, Kim era un héroe nacional ya que intentó recuperar el sistema democrático eliminando al sistema dictatorial. Defendieron, además, a los detenidos durante el levantamiento de Kwuangju puesto que éstos habían luchado por la democratización del país.

a los acusados, así como en su protección dentro de las cárceles e inclusive, en el apoyo económico de sus familias.

La situación trágica de los derechos humanos en Corea, se difundió a nivel mundial, después de la detención del obispo Ji Hak Sun, de la ejecución de los involucrados con el suceso del Partido Revolucionario Popular, y de las expulsiones del misionero James P. Sinnott y del pastor George Ogle, etc. Junto con éstos, aportaron a su difusión artículos y columnas de *The New York Times* y *Washington Times*. Desde el 22 de mayo de 1977, el presidente estadounidense Jimmy Carter enfatizó la política de relaciones exteriores basada en los principios de los derechos humanos y calificó positivamente las actividades de los sacerdotes de la ASpJ.²⁶² Por otro lado, los diputados de la Cámara Baja enviaron cartas al presidente Carter, en las que señalan el carácter antidemocrático y la represión de derechos humanos del gobierno de Park, y exigieron la reducción del presupuesto asignado al apoyo militar a Corea. Estas situaciones favorecieron la política de Carter, quien insistía en el retiro de los militares estadounidenses de Corea. Pero, a pesar de la visita oficial de Carter a Corea en 1979, no cambió mucho la situación respecto a los derechos humanos.

Además de estas actividades arriba mencionadas, la ASpJ ayudó a difundir la cultura de la denuncia respecto a varios casos de violación de derechos humanos, dentro y fuera de la Iglesia. Ante las torturas sexuales de las universitarias en la delegación policial de Buchon en 1986, la misma asociación denunció al gobierno de Chun y dirigió una reunión nacional en la catedral Myongdong para protestar esos abusos.

²⁶² Cf. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo II, p. 216. El sacerdote Kim Sung Hun fue el vicepresidente de la Comisión Coreana del Movimiento de Derechos Humanos, formada por los sectores progresistas de las iglesias tanto católica como protestante. También el sacerdote Ham Sae Unug fue encargado del Departamento de Derechos Humanos en la Comisión de la Justicia y Paz.

4.2.1. La ASpJ en el campo laboral

Tras el golpe de Estado en 1961, el general Park disolvió los partidos políticos, el parlamento, las organizaciones sociales, y la Federación Coreana de Sindicatos de Obreros (FCSO). Luego reorganizó la FCSO, poniendo como sus líderes a partidarios del gobierno, lo que llevó a que esta organización perdiera su autonomía. Así, la promulgación de la Ley Sindical de 1963 fue sólo nominal. En 1970, el gobierno de Park promulgó una ley que prohibía los conflictos laborales y la formación de sindicatos en empresas extranjeras. Un año más tarde, a través del establecimiento de una Ley Especial de Protección Nacional, limitó el derecho sobre negociación colectiva y el derecho a huelga. De esta forma se les privaba a los trabajadores de sus derechos. La FCSO en lugar de defenderlos, favoreció la política laboral del gobierno y de los empresarios.²⁶³ Ante este ambiente laboral, la inmolación en 1970 de Chun Tae Il, trabajador textil, y el asesinato de Kim Jin Su en 1971, marcaron un hito significativo en la historia del movimiento laboral.

El 3 de marzo de 1975, en una jornada especial de oración, la ASpJ se comprometió en su participación radical en defensa de los intereses de los trabajadores, y suscitó la atención de la Iglesia en los asuntos laborales y en su apoyo a los trabajadores. En la década de los años setenta, surgieron muchos movimientos laborales, entre los que destacaron los de los centros laborales de Insunsa, Mercado Pongwha,

²⁶³ Por ello, los obreros que luchaban por la libertad de los movimientos laborales acusaron a la FCSO de complicidad; decían: “La Federación Coreana de los Sindicatos Obreros que debería ser centro de defensa de los derechos de 5 millones de trabajadores, es ahora refugio de la aristocracia laboral de falsos sindicalistas y de partidarios del gobierno. Se trata de una organización que se ha transformado en nido de corrupción e injusticia”. 이태호 (Lee Tae Ho), “1970년대 노동운동의 궤적” (“Trayectoria del movimiento laboral en los años 70”), en 한승헌 (Han Sung Hun *et al.*), *유신체제와 민주화운동 (Sistema Yushin y el movimiento de democratización)*, Seúl, 춘추사 (Chunchusa), 1984, pp. 190-191.

Dongil Textil, Sindicato Comercial YH, etc.²⁶⁴ Estos movimientos resultaron ser incómodos al gobierno y por tanto, fueron perseguidos. Esta situación llevó a la ASpJ a organizar diversas actividades de protestas junto con sectores progresistas de las Iglesias protestantes, así como fuertes pronunciamientos que defendían las exigencias de los trabajadores. Como se fortalecía cada vez más la resistencia de los trabajadores, el presidente Park creía que algunas organizaciones eclesiásticas y fuerzas religiosas estaban infiltradas en la esfera sindical, y que agitaban el conflicto laboral e impedían la estabilidad social.²⁶⁵ La policía consideró a la JOC como intrigante y persiguió a sus miembros como delincuentes.²⁶⁶ El líder de la ASpJ, Ham Sae Hung, insistió en que en aquel entonces, el único lugar para apelar era la Iglesia. Así en la esfera laboral la influencia de la Iglesia era grande.²⁶⁷

Hasta mediados de la década de los setenta, el movimiento laboral no había tenido una organización política ni una base popular firme, además no había conseguido su autonomía. Pero, después de 1977, el movimiento laboral comenzó a cambiar, al recibir claramente el apoyo de las entidades eclesiales progresistas y de los movimientos estudiantiles y, además, comenzó a solidarizarse con los movimientos populares que luchaban por sus derechos. Es decir, desde este momento, los movimientos laborales organizados mostraron su fuerza opositora, incluyendo la demanda política más allá de

²⁶⁴ Respecto a estos movimientos laborales, véase 천주교정의구현전국사제단 (ASpJ), *한국천주교의 위상: 1970년대 가톨릭 사회정의구현 활동과 평가 (Posición de la Iglesia católica coreana: enfocado en la ASpJ)*, Waegwan, 분도 (Benedictino), 1985, pp. 198-245.

²⁶⁵ Cf. 이태호 (Lee Tae Ho), *op. cit.*, p. 227.

²⁶⁶ Desde 1957, la JOC era la única organización que se encargaba de la pastoral laboral. Sus miembros presidieron los diversos sindicatos y se encargaron de formar a los obreros en la importancia de defender sus derechos. Asimismo, los instruían sobre la situación laboral y los caminos de acción que debían seguir. Dentro de la JOC cabe resaltar el papel importante de algunos personajes de la ASpJ como Michael Bransfield, Whang Sang Kun, Park Hong y el obispo Ji Hak Sun.

²⁶⁷ Cf. Ham Sae Hung, entrevista con el autor, 14 de diciembre de 2004, Seúl, Corea.

la exigencia económica. Ante el crecimiento de la fuerza laboral en 1977, el régimen de Park empezó a aplicar a los obreros la Ley de Seguridad Nacional, la Ley contra el Comunismo y los decretos de emergencia, que sólo los aplicaba a los universitarios y los intelectuales de la fuerza opositora. Ante esta situación, la ASpJ exigió principalmente la suspensión de los decretos de emergencia y de la misma Ley de Seguridad Nacional. Esta ley aplicada sólo para asuntos de defensa nacional ante una amenaza de Corea del Norte o extranjera, el gobierno la estaba usando también para los movimientos laborales, para sofocarlos de raíz con todo el peso y estrategia que significaba esta ley. Exigió también el establecimiento del salario mínimo y, al mismo tiempo, denunciaron la alianza entre la política gubernamental y los grupos económicos del poder, que estaban generando el sufrimiento inhumano de los trabajadores. Lo condenaba como una delincuencia imperdonable.

En la década de los ochenta, el gobierno de Chun siguió la misma política laboral de su antecesor. El control de los movimientos laborales y de los sindicatos se hizo notorio cuando éstos debían pedir una autorización del establecimiento de las organizaciones al gobierno y no sólo una simple comunicación como antes, asimismo cuando no se permitió la unificación de las diversas asociaciones sindicales, esto ocasionó el debilitamiento del movimiento. En este sentido, también se agregó una ley laboral que prohibía en los movimientos sindicales la intervención de terceros. Esto tenía la intención de bloquear la intromisión, especialmente de grupos eclesiásticos, como de la ASpJ y de la JOC. Al mismo tiempo, el gobierno legitimó la intervención directa del Servicio de Inteligencia, con el pretexto de perseguir supuestamente a los criminales ordinarios. Esta acción ocasionó una dura represión y elaboración de una “lista negra” de los líderes obreros.

Es así que la situación de los trabajadores no mejoró en el gobierno de Chun. Y a pesar de que creció la población laboral, se redujo, sin embargo, el número de los miembros afiliados a los sindicatos. Por ejemplo, en 1979 los afiliados eran 1,090 mil; en cambio, en 1981 fueron 970 mil y en 1982, 840 mil.²⁶⁸ Las grandes empresas que gozaban de la protección del gobierno no permitieron el establecimiento en ellas de la creación de sindicatos. Por otro lado, los obreros fueron obligados a trabajar más horas en comparación con los del resto del mundo, como señala el cuadro 4.3.

[Cuadro 4.3] *Horas de trabajo semanal de trabajadores de la industria manufacturera (unidad: horas)*

Año	Corea	Japón	EEUU	Alemania	Inglaterra	Suecia	Taiwán	Singapur
1970	52.5	43.3	39.8	43.8	44.9	—	—	—
1975	50.5	38.8	39.5	40.4	42.7	38.4	50.8	48.4
1980	53.1	41.2	39.7	41.6	41.9	37.6	51.0	48.6

Fuente: 김인걸 외 (Kim In Gul *et al.*), *op. cit.*, p. 345.

En estas difíciles circunstancias, el obrero Park Young Jin se inmoló exigiendo el aumento de salario, la reducción del trabajo a 8 horas, la cancelación de “trabajo extraordinario durante la noche”, el trabajo obligatorio de horas extras y el despido injusto. Posteriormente suscitaron 3 inmoliciones más.

Durante el gobierno de Chun, las luchas más importantes de la ASpJ en la defensa de los derechos de los trabajadores, fueron su intervención en el Control Date y la Textil Taechang. En 1982, la empresa trasnacional estadounidense Control Date unilateralmente efectuó despidos masivos y finalmente cerró la empresa. Ante esta situación, la ASpJ envió un carta abierta al presidente Ronald Reagan, en la que acusaba

²⁶⁸ Cf. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo VI, p. 224.

de inmoralidad a dicha empresa. Pero el Departamento de Estado norteamericano en respuesta afirmó: “El cierre era la única forma de contrarrestar las maniobras izquierdistas dentro de la empresa”.²⁶⁹ Los sacerdotes insistieron en que la empresa había violado el acuerdo laboral. Respecto a la empresa Textil Taechang, en 1983 despidió indebidamente a los obreros afiliados a la JOC aduciendo que ésta era una entidad comunista: “Si entra la JOC en la empresa, ella fracasa”. Ante esta situación la ASpJ organizó también sonadas protestas.

También, la ASpJ apoyó en 1985 a la Comisión de Justicia y Paz, la cual presentó a la Asamblea Nacional una solicitud con 124,841 firmas que exigían la reforma de la Ley Laboral para garantizar el derecho de organización y de huelga. Los sacerdotes de esta asociación expresaron, pues, su interés en el asunto laboral y más al saber que una gran mayoría de la masa popular pertenecía a este sector. Sin embargo, ellos sabían que tanto la Iglesia como las organizaciones civiles no podían resolver el problema. La posición principal de la ASpJ era que los derechos y los beneficios de los obreros fueran conseguidos no como una limosna de los empresarios sino por la lucha y la unidad de los mismos obreros.

4.2.2. La ASpJ en el campo rural

Durante los gobiernos militares de Park y de Chun el campo rural comparado con la zona urbana, se encontraba en una situación de abandono. Para satisfacer la demanda de mano de obra barata en la zona industrial se necesitó de los hijos de los campesinos. Además, era inestable la base económica rural por el incremento de deuda agrícola, la importación masiva de productos agrícolas extranjeros y por mantener el precio de los

²⁶⁹ *Ibid.*, tomo V, pp. 157-160.

productos rurales. En este sentido, la región rural estaba aislada de la política de desarrollo gubernamental. A pesar de que el presidente Park intentó un movimiento llamado “Movimiento de Pueblos Nuevos”, para mejorar la situación económica rural, esto sólo obtuvo un éxito menos.²⁷⁰ Básicamente, el problema de este movimiento era que se trataba de una movilización gubernamental forzosa de la población rural que buscaba mantener el régimen militar.

La primera organización católica para la defensa de los derechos y beneficios de los campesinos fue la Asociación Campesina Católica (ACC). En 1975 con el fin de potenciarla, la Conferencia Episcopal Coreana ayudó a establecer sacerdotes asesores de la ACC en cada diócesis. Muchos sacerdotes de la ASpJ comprometidos con la pastoral rural, fueron nombrados asesores.²⁷¹

Los sacerdotes de la ASpJ analizaron la realidad rural e indicaron las cuatro siguientes causas que generaban la explotación del campesinado: 1) la lógica de explotación inclinada a un aparente crecimiento, 2) la obediencia silenciosa y sumisa juntamente con la falta de autonomía campesina, 3) la manipulación de la realidad rural por parte de la prensa, 4) la falta de medios para expresar sus inconformidades.²⁷² Bajo la percepción de esta realidad, la actividad de la ASpJ se concentró en el apoyo a la

²⁷⁰ El “Movimiento Pueblos Nuevos” fue inventado por el gobierno de Park en 1971, como un sistema de movilizaciones campesinas con el propósito de incrementar el ingreso económico rural, y la modernización del campo. Las obras principales fueron la remodelación de las casas, el arreglo de los caminos, del sistema de riego y la construcción de puentes, etc. Hasta cierto punto este movimiento obtuvo éxito en la transformación de la fisonomía rural, pero no logró su principal propósito que era el desarrollo rural estructural.

²⁷¹ La mayoría de asesores de la ACC tanto a nivel diocesano como nacional fueron miembros de la ASpJ. Por tanto, la influencia de esta asociación sacerdotal fue notoria en la actividad de la ACC. Se puede distinguir de una forma especial a los asesores de la diócesis de Andong, Chunchon, Chonju, Kwangju; también al sacerdote Jeong Jo Kyong, asesor a nivel nacional de ACC y al sacerdote Lee Jong Chang, presidente de la Comisión de Derechos Humanos de los Campesinos. En la década de los ochenta, los sacerdotes Park In Jo, Lee Sung Woo, So Jeong Hyun, Kim Sung Jo y Mun Jeong Hyun empezaron a investigar el problema rural y participaron activamente en el movimiento campesino.

²⁷² Cf. 천주교 정의구현사제단 (ASpJ), *op. cit.*, 1985, p. 253.

actividad de la ACC, solidarizándose y prestándole asesoría, más que la participación directa en nombre de la ASpJ. Esta asociación sacerdotal apoyó las siguientes actividades organizadas por la ACC: las comisiones de tomas de medidas, preparación de declaraciones y organizando las protestas, huelga de hambre y jornada de oración.²⁷³

La ACC cumplió un papel protagónico en la educación y en la animación del movimiento campesino y de sus líderes. Esta educación se concentró en una fuerte concientización, la misma que se propagó en todas las regiones rurales a través de la pastoral católica. La investigación realizada por la ACC sobre la realidad campesina, sobre “la condición actual de arrendamiento del agro” en 1974 y sobre “el costo de producción de arroz” en 1975, ayudó a la ASpJ a tener una percepción clara de la situación rural. Estas investigaciones ayudaron a todos a ver la política agraria del gobierno de Park basada en el sacrificio de los campesinos. Finalmente, en 1977 tanto la ASpJ como la ACC insistieron en la democratización de la Asociación Cooperativa Agrícola (ACA), ya que hasta entonces funcionaba como una “agencia gubernamental”.²⁷⁴

A través de una declaración pronunciada el 18 de octubre de 1977, la ASpJ insitió en la recuperación de derecho de la elección directa para elegir al presidente y los

²⁷³ Además las siguientes actividades: la garantía del costo de arroz (1975-1993), la democratización de la Asociación Cooperativa Agrícola (1977-1983), la indemnización del daño de camote en Hampyong (1976-1978), la corrección del sistema tributario sobre el agro (1981-1982), la realización de una política agraria democrática (1980-1993), la oposición contra la importación de los productos agropecuarios (1979-1993), la indemnización del costo de la carne (1985), la cancelación de la deuda rural (1985), el acontecimiento de Ho Won Chun (1979). Cf. 함세웅 (Ham Sae Hung), *평화와 십자가: 교회의 사회비판적 기능* (Yugo y cruz: función sociocrítica de la Iglesia), Seúl, 빛두레 (Bitdurae), 1993, p. 205.

²⁷⁴ Esta cooperativa se había fundado con el propósito de fomentar la ayuda mutua de los miembros y proteger los beneficios de los campesinos. Sin embargo, tras el golpe de Estado, el gobierno de Park limitó la autonomía de esta entidad con el pretexto de que los campesinos todavía no tenían suficiente capacidad democrática, promulgando, de esta manera, una ley temporal (en 1962) que restringía sus elecciones internas. Así que el mismo gobierno nombró a sus jefes y ejecutivos. Éstos, lógicamente, sirvieron a los intereses del gobierno y no al de los campesinos.

líderes de esta cooperativa, y exigió también, su independencia y su autonomía.²⁷⁵ Gracias a la lucha conjunta de la ACC y la ASpJ mejoró algo la situación democrática en la ACA. La ACC ayudó a difundir la situación antidemocrática de la ACA y obtuvo un apoyo fuerte en la recolección de firmas que buscaban la elección directa en dicha organización. Finalmente, después de la “resistencia civil de junio de 1987”, la ACC y la ASpJ, junto a otras organizaciones campesinas, lograron la eliminación de la ley temporal que impedía la elección directa y la autonomía relativa de la ACA.

Respecto a los daños provocados por la política agrícola gubernamental y por la misma ACA, los miembros de la ACC y de la ASpJ exigieron las respectivas indemnizaciones, como en el caso del “Camote en Hampyong”, ocurrida en 1978, en donde se lograron los reclamos gracias al apoyo decidido de la ACC y los sacerdotes de la ASpJ, quienes junto con los campesinos habían realizado una huelga de hambre durante 9 días. Este hecho marcó por primera vez en la historia coreana el triunfo de los movimientos campesinos ante el gobierno.

A finales de los setenta, al fortalecerse el movimiento campesino, el gobierno de Park fustigó a la ACC del siguiente modo: “La ACC utiliza la Iglesia como un refugio y agita a los campesinos, además es una entidad que recibe apoyo y protección de los sacerdotes que creen en la teología de la liberación”.²⁷⁶ Consideraba que detrás de todo este movimiento campesino y de la ACC estaba la ASpJ como intrigante y

²⁷⁵ Cf. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo II, p. 346.

²⁷⁶ 정성현 (Jeong Sung Hun), 한국천주교회의 농민운동 (Movimiento campesino de la Iglesia católica coreana), en 최석우신부 수품 기념사업회, 최석우 신부 수품 50주년 기념 논총 제 2집: 한국천주교회사의 성찰, (Colección de artículos conmemorativos para la ordenación sacerdotal de 50 años de Choi Suk Woo, tomo II: Reflexión sobre la historia de la Iglesia católica coreana), Seúl, 한국교회사연구소 (Instituto de Investigación de Historia de la Iglesia), 2000, p. 770.

agitador. Sin duda alguna, el gobierno de Park identificó a los sacerdotes de la ASpJ con los seguidores de la teología de la liberación.

Durante el gobierno de Park, el movimiento campesino sufrió varias represiones, entre las más conocidas están el “Suceso de Chunchon de la ACC” y el “Suceso de Ho Won Chun”.²⁷⁷ Estos dos sucesos causaron el enfrentamiento entre el gobierno militar y la Iglesia católica, y muy especialmente con el sector progresista.

En cuanto al “Suceso de Ho Won Chun”, la ASpJ pronunció varias declaraciones durante el verano de 1979, en ellas manifestó la condenación explícita del régimen militar. Esto significó el alejamiento de la Iglesia católica del régimen militar de Park, y al mismo tiempo, su participación con otros movimientos de oposición que aceleraron finalmente la caída del régimen a finales de 1979.

Como en el gobierno de Park, en el gobierno de Chun, los campesinos enfrentaron una fuerte crisis. La década de los ochenta fue un tiempo de importación de productos agropecuarios extranjeros en gran escala. La baja repentina del precio de la carne en 1984 y en 1985 fue el resultado de una política agrícola de puertas abiertas del gobierno de Chun. Al ir quedando vacío el campo, cayó también la tasa de autosuficiencia de alimentos hasta en 30%. Además, el acuerdo de “Ronda de Uruguay”, que se aplicaría desde 1987, provocó temor en el campo coreano.

²⁷⁷ Respecto al “Suceso de Chunchon de la ACC”, ante la crítica de la política agrícola del gobierno realizada en un escrito difundido por la ACC, el gobierno arrestó a los líderes sentenciándolos a 5 años de prisión. En el caso de Ho, quien había sido secuestrado durante dos semanas por la policía por haber defendido la indemnización campesina, la ASpJ salió en su defensa, haciendo público su secuestro violento y los abusos recibidos. Sin embargo, fue nuevamente detenido junto con otros sacerdotes de la ASpJ, acusados, esta vez, de difamadores. Salieron en defensa de éstos, muchos sacerdotes, obispos progresistas, con el apoyo de numerosos fieles. En toda esta situación el gobierno lanzó duros ataques contra la Iglesia católica y evitó que los medios de comunicación difundieran la verdad. La Iglesia y la ASpJ consideraron que este enfrentamiento era prácticamente entre la verdad y la mentira.

En esta circunstancia, el movimiento campesino coreano se enfocó en la resistencia a la importación de productos agropecuarios extranjeros. Una de las metas de la visita oficial del presidente estadounidense, Ronald Reagan, a Corea en 1983, fue acelerar la apertura del mercado coreano. Por su parte, esta política fue el resultado de una negociación para facilitar la exportación de los productos de las empresas. Según la lógica gubernamental, el campo debía sacrificarse para que no recibiera ningún impedimento en la exportación de los productos industriales que se encaminaban al desarrollo nacional y la exportación. En este mismo año, Corea gastó 1,100 millones de dólares para importar los productos agropecuarios de los Estados Unidos.²⁷⁸ Las organizaciones campesinas realizaron manifestaciones en las que exigían la anulación de la importación y la indemnización y eliminación de la deuda. También, el gobierno militar de Chun mantuvo la política de bajo precio de los productos agrícolas con la excusa de la estabilidad del costo de vida.²⁷⁹

Antes de la “resistencia civil de junio de 1987”, la ACC que se encargaba de 90% de toda la capacidad del movimiento campesino coreano, participó activamente en la manifestación por la democratización ya que sin ella no habrían resultados positivos. Por tanto, las organizaciones campesinas insistieron en que “sin la superación de la dictadura militar y de la fuerza extranjera no habría la garantía de sobrevivencia del pueblo... buscamos el camino de la vida de diez millones de campesinos, obteniendo así

²⁷⁸ Por tanto, se ubicaba como el tercer país más importador de estos productos de los Estados Unidos. Corea ya había importado desde el extranjero 99% de trigo, 99% de maíz, 93% de algodón, 57% de cuero. Cf. 정성현 (Jeong Sung Hun), *op. cit.*, p. 791.

²⁷⁹ En cuanto a esta política, la ACC insistió así: “Durante 3 años pasados (1982-1985), la deuda familiar campesina se ha incrementado 110.4%, pero al contrario, los bienes totales de los 50 *Jaebol* subieron a 81.9%... El alza de costo de vida no está guiado por el precio de los productos agrícolas, sino (que) están conducidos por el precio de las materias primas internacionales, la tasa de cambio, la inflación monetaria provocada por el apoyo privilegiado en favor de las grandes empresas llamadas *Jaebol* y la garantía del beneficio monopolizado por parte del gobierno”. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo VI, pp. 156-157.

la Constitución democrática”. En este sentido, la ACC cooperó orgánicamente con los sacerdotes de la ASpJ. La ACC apoyó a la ASpJ principalmente en la formación de una “Organización Nacional para Obtener la Constitución Democrática” en 1986. Gracias a la ACC que poseía la red nacional, la ASpJ mostró su capacidad organizativa a nivel nacional. Dentro de esta organización, la ASpJ y la ACC cubrieron las 60 principales ciudades y municipios, de un total de 90. Aún más, cuando la ASpJ efectuaba la “lucha para conseguir un candidato único para la elección presidencial y para el fin del régimen militar”, los miembros de la ACC se solidarizaron con los sacerdotes de la ASpJ. Así, la ASpJ y la ACC se apoyaron mutuamente. Para este grupo sacerdotal, defender la dignidad de los campesinos fue una de las metas centrales en las actividades del campo.

4.2.3. La ASpJ en el campo estudiantil y educacional

Después de la década de los sesenta, entre los sectores sociales que más criticaron a la política gubernamental fue el de los universitarios. Ellos cumplieron un rol decisivo en el proceso de la caída del gobierno de Rhee Syng Man (1948-1960) el 19 de abril de 1960; esta experiencia favoreció más la politización del sector universitario. Asimismo, junto con el sector eclesial progresista, ellos fueron la fuerza democrática más visible durante los gobiernos militares de Park y de Chun. Bajo una difícil situación para organizar y fortalecer la fuerza opositora, las universidades funcionaban siempre como centros del movimiento de la oposición política. Los universitarios fueron la fuerza de choque contra el régimen, a su vez sufrieron y fueron el sector más sacrificado.²⁸⁰ Los universitarios utilizaron varias estrategias de lucha: el rechazo del

²⁸⁰ En este sentido, el líder de la ASpJ, el sacerdote Ham Sae Hung dijo: “Debido a que los jóvenes universitarios dirigieron los movimientos de democratización en Corea, ellos fueron el eje principal en la historia contemporánea coreana”. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo I, p.

programa de estudios juntamente con los exámenes, las manifestaciones callejeras, las huelgas de hambre, etc. En los casos extremos, utilizaron la inmolación.²⁸¹

El gobierno de Park sabía que el sector universitario era el más amenazante. Por consiguiente, a través de la represión policiaca, el presidente Park buscó controlarlo durante su gobierno. Así, por un lado utilizó la Ley Marcial, conjuntamente con decretos de emergencia y, por otro lado, creó sanciones académicas como las expulsiones temporales y definitivas. Asimismo, la Secretaría de Educación exigió a las autoridades educativas el informe de los alumnos y de sus organizaciones, y una vigilancia permanente. También hubo un control represivo a los profesores universitarios opuestos al régimen, muchas veces excluyéndolos de la lista de renombramientos. Todas estas acciones obviamente generaron desconfianza en el ambiente universitario.

El primer contacto de la ASpJ con los universitarios fue a propósito del acontecimiento de la Liga Nacional para Jóvenes Democráticos y Estudiantes en abril de 1974, en el que el obispo Ji Hak Sun fue detenido junto con otros universitarios. Desde esta ocasión la ASpJ expresó una atención especial a los universitarios y a sus movimientos.²⁸² Tuvo diversos contactos con la Federación Nacional de Universitarios Católicos; incluso fueron asesores de dicha entidad. Tras las sentencias relacionadas con esta liga, los sacerdotes de la ASpJ exigieron la liberación de los presos universitarios. También criticó la posición de la Secretaría de Educación, que prohibía el regreso de los

22.

²⁸¹ El caso más sonado fue el de Kim Sang Jin, alumno de la Universidad Nacional de Seúl, en 1975. En la década de los ochenta, aumentó este método de la lucha; tal como el de Kim Wui Ki, Kim Tae Hun, Whang Jung Ha, Jo Sung Man, etcétera.

²⁸² La ASpJ reflexionó varias veces sobre la situación de los movimientos estudiantiles y también se pronunció sobre la injusticia y la represión que vivían. Por ejemplo, el 16 de junio de 1986 los sacerdotes discutieron bajo el tema del “Movimiento estudiantil, la pastoral para los jóvenes”.

alumnos a las universidades. Después de este acontecimiento se debilitó el movimiento estudiantil, pero nunca desapareció la manifestación de los universitarios. En cada momento importante en lo político nacional, la movilización estudiantil se reactivó.

El gobierno de Park continuó su política represiva contra los universitarios; cerró algunas universidades y expulsaron a los líderes estudiantiles; además, bajo el pretexto de evitar la socialización como Vietnam, les exigió un entrenamiento militar, llegando incluso a militarizar las escuelas y universidades.²⁸³

Durante 1977 y 1978, en los movimientos estudiantiles se notó un cambio significativo; los universitarios empezaron a mostrar su interés en los movimientos laborales, campesinos, de pobres urbanos, que estaban creciendo notablemente.²⁸⁴ A partir de este momento, los movimientos universitarios penetraron más en el mundo popular, solidarizándose con los obreros y campesinos, trabajando en las fábricas, en las industrias, participando en la concientización de los trabajadores y apoyando en las organizaciones de sus sindicatos. Los universitarios definieron así al movimiento estudiantil: “Movimiento intelectual que aporta la creación histórica del pueblo”.²⁸⁵

En 1978, 11 profesores de la Universidad de Chonam que difundieron una declaración llamada “Nuestra orientación educativa”, fueron despedidos. Ellos insistían en que la vida cotidiana y la universidad deben humanizar y, al mismo tiempo, democratizar. Los sacerdotes de la ASpJ apoyaron tal opinión y criticaron la política

²⁸³ Para la militarización de las escuelas, el gobierno estableció la “Unidad de Defensa Nacional Estudiantil”, que eliminó las organizaciones estudiantiles autónomas, y que lejos de representar los intereses estudiantiles, cumplió una función paramilitar.

²⁸⁴ Este fenómeno se relacionó con el establecimiento de la visión histórica popular que insistía en que el pueblo es el sujeto de la historia. Además, ante el incremento de concientización del sector popular y el crecimiento de los movimientos populares, confirmaron sus convicciones a través del aumento de los movimientos populares.

²⁸⁵ 한국기독교 사회문제연구원 (Instituto Cristiano sobre Cuestiones Sociales), *op. cit.*, p. 100.

educativa del gobierno militar ya que ésta no fomentaba la libertad humana, la conciencia democrática, el amor, sino trataba al ser humano como objeto de explotación y de represión y fomentaba la división y la desconfianza. También, exigieron la eliminación de la militarización en las universidades.²⁸⁶ Sin embargo, este tipo de práctica del gobierno, no cedió, por el contrario, continuó incluso durante el gobierno de Chun.

Igualmente, los sacerdotes de la ASpJ mostraron su interés en la cuestión educativa en general; apoyaron la lucha en favor de la democratización y la reforma educativas dirigidas por los maestros democráticos y los profesores despedidos. Ellos defendían la postura de que la democratización social y la reforma educativa formaba un cuerpo.

Durante el gobierno de Chun, también los universitarios estuvieron en la vanguardia del movimiento social, cuando ocurrió la intervención militar en la política nacional en 1979, ellos protestaron contra el general Chun Doo Han. En este contexto sucedió el levantamiento de Kwangju en 1980. Tras este levantamiento apareció como nueva característica del movimiento estudiantil, la nueva percepción y la reconsideración sobre el rol de los Estados Unidos en Corea. El motivo fue que ante la resistencia civil en el levantamiento de Kwangju, hubo permiso de sofocar este levantamiento, ya que el Departamento de Defensa de los Estados Unidos apoyó la represión por parte del gobierno en lugar de apoyar al pueblo coreano en sus aspiraciones por la democratización. Desde este momento, los universitarios ya no

²⁸⁶ Cf. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo III, p. 111.

denominaron al ejército estadounidense y su gobierno “liberador” o “alianza de sangre”, sino “imperialista”.²⁸⁷

Bajo esta situación, el incendio ocurrido en la casa de la cultura de los Estados Unidos en Busan en 1982, fue una expresión de ira de los universitarios hacia este país. En este incendio murió un estudiante. Los promotores del incendio se refugiaron en una parroquia administrada por el sacerdote Choi Ki Sik, miembro de la ASpJ, quien sin saber la situación les ofreció refugio. Poco después, al darse cuenta de lo que pasaba les insistió a entregarse. Los sacerdotes de la ASpJ ayudaron en esta entrega. Sin embargo, las autoridades exigieron a sus comandos que procedieran la persecución; es así como los sacerdotes de la ASpJ fueron interrogados y el sacerdote Choi detenido. Luego se les aplicó la Ley de Seguridad Nacional. Con esta actitud, los universitarios se dieron cuenta de que estar contra los Estados Unidos era estar contra Corea, lo que supuestamente favorecía al enemigo comunista.

La prensa progubernista aprovechó la situación para calumniar a la Iglesia católica como aliada de la fuerza comunista, decía a la opinión pública que los sectores

²⁸⁷ La denominación “liberador” proviene de la liberación de Corea de la colonización japonesa (1910-1945) ya que después del triunfo de los Estados Unidos en la Guerra del Pacífico durante la segunda Guerra Mundial, ayudó a la liberación coreana desde Japón. La otra denominación de “alianza de sangre”, se originó por la participación de tropas estadounidenses en la Guerra de Corea. En esta guerra los muertos de tropas de los países aliados fueron 35 mil; además, 115 mil heridos y 1,500 desaparecidos. Si consideramos que la mayoría de los soldados de la ONU fueron formados básicamente por los de EEUU, no es difícil entender el término de “alianza de sangre” en Corea. Las siguientes palabras ilustran el cambio de parecer de los universitarios: “Los imperialistas estadounidenses y su grupo de títeres han reprimido y explotado durante 40 años a nuestra nación. Su dominio colonial continúa del establecimiento de la base militar nuclear en la península coreana que amenaza a 60 millones de vidas. Ha apoyado la división del país en norte y sur; ha impuesto un sistema fascista para controlar a cabalidad el país. Finalmente, ha permitido una invasión económica que ha generado miseria. Es así como no se levanta nuestro pueblo, continuará esta situación por largo tiempo”. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo III, p. 469.

progresistas de la Iglesia eran semilleros de agitación.²⁸⁸ El gobierno utilizó este ambiente contra la Iglesia para amenazar a la ASpJ.

Por su parte, los sacerdotes de la ASpJ, en una declaración, advirtieron sobre la política de difamación por parte del gobierno. También junto con la fuerza democrática presentaron un cuerpo de defensores legales, en el que estaba incluido Lee Don Myong, presidente de la Comisión de Justicia y Paz, y también Roh Moo Hyun, quien sería después presidente de la República (2003-). Los sacerdotes de esta organización insistieron en que la actitud del sacerdote Choi fue justa, ya que la causa del incendio estaba relacionada con el levantamiento de Kwuangu y la inmoralidad del gobierno. Finalmente exigieron la renuncia del gobierno por su incapacidad para gobernar.

Después de estos hechos, se fue difundiendo cada vez más en el pueblo coreano un sentimiento antinorteamericano, y ante el intento del gobierno de establecer la nueva Ley sobre la Estabilización Académica en 1984 se radicalizó la lucha de los universitarios en contra del régimen.²⁸⁹ El 14 de noviembre del mismo año, 264 universitarios ocuparon la oficina del partido gubernamental, como una forma de protesta. El año siguiente, los universitarios tomaron durante 3 días la casa de cultura estadounidense en Seúl.²⁹⁰ En 1986 fueron detenidos 1,287 universitarios durante una manifestación en la Universidad de Kunkuk. En vez de llamarlos “estudiantes”, la policía y el Servicio de Inteligencia los denominaron “elementos de revolución comunista”.

²⁸⁸ Cf. 문규현 (Mun Kyu Hyun), *op. cit.*, tomo III, p. 208.

²⁸⁹ Esta ley perseguía los siguientes propósitos políticos: prohibir las reuniones y las manifestaciones dentro de las entidades educativas y suprimir las organizaciones estudiantiles autónomas. Poseía las características similares con los decretos de emergencia durante la época del gobierno de Park.

²⁹⁰ 73 estudiantes de las 5 principales universidades participaron esta toma exigiendo la verdad sobre el levantamiento de Kwuangu y las disculpas de los Estados Unidos. Estos alumnos fueron severamente castigados y encarcelados.

En 1987, ante una dura y violenta represión policial a los estudiantes y algunos sacerdotes de la ASpJ que los habían acompañado para que éstos pudieran retirarse pacíficamente, la ASpJ denunció públicamente tal hecho, organizando una huelga de hambre como protesta y exigiendo la renuncia inmediata del gobierno de Chun.

Los sacerdotes de la ASpJ se sintieron muy motivados al observar las acciones de los movimientos estudiantiles, quienes sin buscar sus intereses propios luchaban por los ideales nobles de la democratización del país. Los sacerdotes compartían con ellos la percepción de la realidad, aunque diferían de las ideologías pro-socialistas radicales de algunos grupos de estudiantes.

4.2.4. La ASpJ en el campo de los pobres urbanos

Después de mediados de la década de los sesenta, el rápido avance de la industrialización y de la urbanización de las grandes ciudades, produjo pobres urbanos y zonas urbanas pobres. Sin permiso de la autoridad correspondiente y sin pago de impuestos, los pobres construyeron, alrededor de las principales ciudades, las casas de cartón en terrenos libres; incluso alrededor de ríos y bajo puentes. Estos sitios fueron los terrenos del Estado o del público. La gran mayoría provenía del olvidado campo, para buscar una mejor vida y empleo. Generalmente, ellos no tenían una educación adecuada, ni tecnología ni capital. Tampoco poseían las capacidades para organizarse asimismos. Mostraron una tendencia pasiva y conservadora. La concentración excesiva de la población urbana causada por la inmigración masiva, generó la falta de trabajo, de espacio de vivienda y de servicios básicos. Sin embargo, el gobierno de Park no prestó atención y dejó la instalación de toda esta gente, ya que ella serviría de mano de obra barata a las fábricas y a las industrias recién instaladas. Tal situación facilitó la

acumulación de capital por parte de las empresas y ayudó a la competitividad de la industria coreana.

A finales de los sesenta y principios de los setenta, el gobierno de Park intentó arreglar el problema de las casas de cartón y el problema de los barrios pobres, con el propósito del “embellecimiento del ambiente urbano” y de la “utilización eficaz del terreno”. Por ello, impulsó los proyectos de la política de descentralización de la población y los de construcción de una nueva ciudad planeada en la zona metropolitana. En ésta se trasladaron más de 150 mil pobres urbanos. Sin embargo, el gobierno falló en sus cálculos económicos de financiamiento y mantenimiento, por ello, no puso la atención adecuada, lo que provocó disturbios y levantamientos de toda esta gente.

El presidente Park utilizó la política de desalojo de las viviendas construidas indebidamente e intentó la política de desplazamiento de su población. Pero, después de la década de los setenta, este tipo de política mostró defectos puesto que no consideraba la condición y la posición de los pobladores trasladados y de los inquilinos pobres. En consecuencia, esta política de desalojo causó choques con los pobladores pobres.

La Iglesia católica empezó a poner atención al sector de los pobres urbanos desde 1968, cuando los miembros de la JOC participaron en el programa de la Comisión de la Misión Urbana, organizado por el Instituto de Investigación Urbana en la Universidad de Yonse. Pero, en la década de los setenta se desarrolló el movimiento de los pobres urbanos, después de la organización de la población en los barrios pobres en Changsindong, Sinsoldong, Jungrangchon, Chonguechon, Tukbang. La característica más notable de este movimiento fue que en este ámbito sólo existían las actividades de las organizaciones religiosas tanto católicas como protestantes.

Entre los sacerdotes de la ASpJ, que participaron más activamente en el movimiento de pobres urbanos, están John V. Daly, Lee Ki Woo y Kim Pong Do. El jesuita John V. Daly, quien por primera vez se comprometió en este movimiento, fundó junto con los fieles como Jae Jung Gu, las comunidades de producción de los pobres urbanos, como de tipo fincas, y apoyó la construcción de aldeas de pobres, en zonas metropolitanas. También, organizó las asociaciones cooperativas de créditos para ayudar a los pobres urbanos. Tras dichas construcciones se desarrolló poco a poco el movimiento de pobres de la ciudad, puesto que estas aldeas y comunidades facilitaron las organizaciones de pobladores. A través de la ayuda mutua, estos pobres de dichas comunidades expresaron la solidaridad con otros pobladores que estaban en lucha contra el desalojo de las viviendas.

A diferencia del gobierno de Park, quien manejó una política de desalojo de los barrios pobres, el presidente Chun utilizó la política de desarrollo del centro y de las periferias de las ciudades. Esta política que se inició desde 1980 fue así: los pobres organizaron las asociaciones poblacionales y asignaron a las empresas de construcción para que desalojaran las viviendas rústicas y construyeran los departamentos. Estas empresas en su búsqueda de beneficios económicos construyeron departamentos que resultaron caros y por tanto, de difícil acceso a los pobres. Quienes a pesar de gozar con el subsidio gubernamental se vieron obligados a vender a bajo precio sus derechos de adquisición a especuladores. El problema fue con los inquilinos pobres que habían adquirido derecho de ocupación de esos terrenos públicos. Estos habitantes pobres se negaban a dejar las casas porque a pesar de que eran rústicas pagaban una renta baja. Es así como las empresas y los pobres dueños de las casas convinieron en desalojar a los inquilinos, contratando a gente para tal fin. Los habitantes se defendieron reclamando su

derecho a la vida con el apoyo de la Iglesia. En la lucha de los inquilinos pobres de las casas de cartón sobresalían las protestas en Sanguedong, Mokdong, Sadangdong. En estos barrios pobres los sacerdotes luchaban a favor de los inquilinos. El sacerdote John V. Daly, quien los apoyó, recibió la amenaza de expulsión del país, pues, según el gobierno, estaba violando la ley de migración por su participación.

Respecto a la participación de los sacerdotes y la Iglesia en su apoyo a los pobres urbanos, el líder de la ASpJ, Ham Sae Hung, la calificó así: “En esos tiempos, en que los pobres urbanos que perdieron sus viviendas recurrieron a la Iglesia y ésta respondió en forma activa. La Iglesia, especialmente los sacerdotes y religiosos, al apoyar a estos pobladores de Sanguedong, Mokdong, Sadangdong, etc., se mostró como una Iglesia valiente”.²⁹¹

La lucha de John V. Daly, de los religiosos, incluso de los laicos que trabajaron en estos barrios, ayudó a formar la Comisión Católica para los Pobres Urbanos. Esta organización dirigió todos los movimientos relacionados con los asuntos de los pobres urbanos. Y ante la presencia del cardenal Kim Su Whuan, el sacerdote John V. Daly insistió en la necesidad de establecer una entidad permanente que apoyara la pastoral de los pobres urbanos. Finalmente, en 1987, el cardenal Kim dispuso la fundación de la Comisión Pastoral para los Pobres Urbanos, en la que integraron varios sacerdotes de la ASpJ y ocuparon puestos directivos. El sacerdote Kim Pyong Do asumió el cargo de presidente de esta comisión; John V. Daly y Lee Ki Woo cumplieron un rol importante en la dirección pastoral.

Por su parte, la Comisión de Justicia y Paz y la ASpJ pidieron que la política de desarrollo del centro y de las periferias de las ciudades que estaba llevando a cabo el

²⁹¹ 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo VII, p. 24.

gobierno debía enfocarse hacia la protección de los pobres y no en la lógica capitalista que respondía a los intereses de los inversionistas.²⁹² La ASpJ, específicamente, criticó el desalojo de las viviendas en la zona de Songnam, en donde debían contruirse las instalaciones deportivas para los Juegos Olímpicos de 1988. Propuso, por el contrario, un proyecto alternativo que favorecía los intereses de los pobres.²⁹³

La ASpJ insistió en que el problema central de los pobres urbanos no era la pobreza sino la desigualdad. Enfatizó en que la política económica coreana, desde su inicio, se realizó a costa del sacrificio de los pobres. Para la ASpJ, la pobreza de los pobres urbanos no era debido a su negligencia, ni a su incapacidad, sino por una estructura institucional que marcaba una política determinada. Denunció el hecho de que el gobierno de Chun fabricara presos políticos con el pretexto de que éstos violaban las leyes, cuando lo que ellos reclamaban era sólo su derecho a vivir dignamente.²⁹⁴

4.3. La ASpJ a favor de la democratización

Desde su creación, la ASpJ reclamó incesantemente la reivindicación de la democracia junto con el respeto de los derechos humanos. En una palabra, promovió los derechos humanos en la esfera social y la democratización en el ámbito político. Pero ambas actividades no se pueden separar, están ligadas estrechamente.

Luego de un análisis de la realidad, la ASpJ calificó al gobierno militar de autoritario y dictatorial ya que no permitía la crítica y la libertad de disentir. Llegó a una conclusión de que en dicha situación coreana era imposible el respeto de los derechos humanos sin el establecimiento de la democracia. Es así como organizaron la campaña

²⁹² *Ibid.*, tomo VI, pp. 161-164.

²⁹³ *Ibid.*, tomo VII, pp. 174-176.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 138.

contra el decreto de emergencia gubernamental y contra la Constitución Yushin (1972), que no respetaba los principios democráticos, como la división de poderes.

En esta lucha por la democratización, los sacerdotes de la ASpJ, desde 1975, enfocaron su exigencia de renuncia del presidente Park y su gobierno, y en la exigencia de la reforma constitucional, porque consideraban que con ello se lograría el desarrollo y el consenso nacional.²⁹⁵

En la medida en que la represión política crecía cada vez más, se formaba la solidaridad entre los miembros de la fuerza de oposición encabezada por los universitarios, intelectuales y los sacerdotes de la ASpJ. Todos ellos llegaron a un acuerdo: la lucha en favor de la democratización del país, estableciendo así, la Conferencia Nacional para el Restablecimiento de la Democracia. En esta Conferencia Nacional participaron muchos líderes de la ASpJ como Yun Hyung Jung, Ham Sae Hung, Sin Hyun Bong, An Chung Suk, Yang Hong, Lee Cang Bok, Park Sang Rae. La oposición se constituyó orgánicamente en un movimiento del pueblo y para tal fin asignaron a los sacerdotes en puestos importantes: Yun Hyung Jung como presidente permanente y a Ham Sae Hung como vocero. De esta manera, los sacerdotes de la ASpJ participaron protagónicamente en este movimiento nacional. En la situación difícil que se vivía, el rol que jugaron los sacerdotes fue decisivo. Esta conferencia dependía de la gran red de las organizaciones eclesíásticas que había en todo el país. Los sacerdotes ayudaron en el establecimiento y la unidad de las diversas organizaciones locales y regionales.

La ASpJ estaba convencida de que en una situación en la que los medios de comunicación omitían las actividades de la oposición y en la que se distorsionaba la

²⁹⁵ 윤일웅 (Yun Il Ung), *재야세력들 (Fuerzas de Jaeya)*, Seúl, 평범서당 (Pyongbomsodang), 1985, p. 97.

información, era difícil la auténtica democracia; por tanto, exigió la libertad de prensa e invitó a los comunicadores a ser fieles y vigilantes de la verdad. En este contexto en octubre de 1974, por primera vez, alrededor de 200 periodistas del diario *Donga* se levantaron contra la dirección de la prensa por parte del gobierno de Park. En respuesta, el gobierno obligó a los dueños de los medios de comunicación a despedir a los periodistas de oposición, y también cortó el financiamiento a los medios que no cumplían este mandato.

Ante este acto represivo, los sacerdotes de la ASpJ dieron su apoyo efectivo, especialmente a los periodistas despedidos, organizando diversas campañas para exigir su reinstalación. También ellos hicieron colectas para solventarlos. A la vez, los sacerdotes alentaron a los periodistas para que organizaran los sindicatos de periodistas. La posición de la ASpJ frente al control institucionalizado de la prensa, era firme, ya que éste significaba “matar la democracia”.²⁹⁶ Sin embargo, la situación de la prensa no mejoró sino hasta 1987.

En 1976, durante el debilitamiento del movimiento estudiantil, ocurrió el “Suceso de la Catedral Myongdong” encabezado por los líderes de Jaeya y los sectores progresistas del cristianismo. Este suceso tuvo lugar debido a la lectura de una declaración durante una misa el día de fiesta nacional, en un momento en que se había promulgado el decreto de emergencia. Tal declaración contenía los siguientes puntos: el restablecimiento del sistema de democracia y de la función de la Asamblea Nacional, la independencia del Poder Judicial, etc. Este hecho provocó la detención de personajes importantes, incluidos cinco sacerdotes líderes de la ASpJ.²⁹⁷ De ellos, 20 fueron

²⁹⁶ Cf. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo VII, p. 285.

²⁹⁷ Junto con cinco líderes de la ASpJ (Ham Sae Hung, Sin Hyun Bong, Mun Jung Hyun, Jang Dak Pil, Kim Sung Hun), la detención de Yun Bo Sun (ex presidente de la República de Corea), Kim Dae Jung (ex

sentenciados e incluso, algunos hasta con 8 años de prisión. Esto tuvo gran repercusión en el país.

Desde 1977, el gobierno de Park reprimió y presionó directamente a la ASpJ porque estaba involucrada en el movimiento popular.²⁹⁸ Asimismo, intentó dividir la unidad de la Iglesia católica a través de la calumnia. El 1º de marzo de 1978, 23 sacerdotes de la ASpJ y 66 líderes sociales nuevamente emitieron una declaración conjunta denominada “Declaración democrática del primero de marzo”. En ella criticaron las diversas acciones del gobierno de Park como las de economía, política, diplomacia, el asunto de la unificación de las dos Coreas, etc. Además, denunciaron que el régimen Yushin había hecho de la sociedad coreana una especie de “cárcel”, lo cual amenazaba de esta forma su seguridad y su prosperidad.²⁹⁹ De hecho, muchos líderes del movimiento de oposición y la fuerza de Jaeya fueron encarcelados como presos políticos. El cuadro 4.4 muestra los encarcelados durante la década de los setenta:

candidato presidencial del partido de oposición en aquel tiempo y el presidente de la República de Corea, de 1997 a 2002), Ham Suk Hun (líder de Jaeya), varios pastores y teólogos, se impactó a la sociedad coreana.

²⁹⁸ El misionero James P. Sinnott fue expulsado y los sacerdotes Kim Pong Sang, Yu Kang Ha, Jong Ho Kyong fueron detenidos. Además, los sacerdotes Ham Sae Hung, Mun Jung Hyun volvieron a ser detenidos. Continuaron las detenciones forzosas, las persecuciones, las amenazas, los linchamientos, el espionaje telefónico a los sacerdotes. El hecho más sonable fue el Suceso de Chonju ocurrido en 1978. Los sacerdotes pertenecientes a la diócesis de Chonju fueron linchados por la policía con su posterior detención. Ante esto, la diócesis de Chonju, la ASpJ y diversas organizaciones de la Iglesia católica protestaron abiertamente ganándose la solidaridad de numerosos ciudadanos. Es así como el jefe policial y el gobernador de lugar tuvo que disculparse. Todo este hecho, ciertamente, favoreció la unidad entre los sacerdotes de la ASpJ. Cf. respecto a la operación de gobierno 천주교 정의구현사제단 (ASpJ), *한국천주교의 위상: 1970년대 가톨릭의 사회정의구현 활동과 평가 (Posición de la Iglesia católica coreana: las actividades de la realización de la justicia y evaluación en los años 70)*, Waegwan, 분도 (Benedictino), 1985, pp. 162-164.

²⁹⁹ Cf. 기쁨과 희망 사록 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo III, pp. 246-251.

[Cuadro 4.4] *Análisis sobre los presos políticos durante la década de los setenta*

Año	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	Total
Estudiantes y jóvenes	2	43	1	165	246	126	27	90	230	267	1197
Trabajadores y campesinos		69	7	49	5	5	1	7	58	41	242
Sacerdotes y pastores			1	3	12	4	22	11	7	22	82
Organizaciones religiosas				1	5			1	8	35	50
Periodistas y literatos	5	3	2		13	14	1	6	20	20	84
Los demás		41	28	16	50	11	20	5	24	854	1049
Total	7	156	39	234	331	160	71	120	347	1239	2704

Fuente: Citado en 김동춘 (Kim Dong Chun), “1960, 70년대 민주화 운동세력의 대항이데올로기” (“Ideología de oposición de la fuerza del movimiento de democratización durante los años 60 y 70”), en 역사문제연구소 편(Instituto de Investigación Histórica, comp.) *한국정치의 지배이데올로기와 대항이데올로기* (*Ideología dominante y de oposición en la política coreana*), Seúl, 역사비평사 (Roksabipongsa), 1994, p. 218. Fuente original: 한국기독교협의회인권위원회 (Comisión de Derechos Humanos del Consejo Nacional de las iglesias de Corea), *1970년대 민주화운동* (*Movimiento de derechos humanos en la década de los 70*), tomo III, Seúl, KNCC, 1987, p. 2066.

Como podemos ver, desde 1974 hasta finales del gobierno de Park, la ASpJ fue el eje central de toda la lucha del movimiento pro-derechos humanos y pro-democratización. Además, fue dentro del sector religioso, la organización que más criticó al gobierno, como se muestra en el cuadro 4.5:

[Cuadro 4.5] *Frecuencia de la crítica al gobierno en el ámbito católico (1974-1979)*

Sujeto de crítica	Frecuencia
La Aspa	21.3% (30 veces)
Obispos (personal)	15.6% (22)
Episcopado coreano	9.9% (14)
Comisión de Justicia y Paz	9.2% (13)

Conferencia de fieles a nivel nacional	9.2% (13)
Cardenal Kim Su Whuan	8.5% (12)
Los demás	26.3% (37)
Total	100% (141)

Fuente: 최종철 (Choi Jong Chol), 박정희 정권 하에서의 교회와 국가 (Iglesia y Estado bajo el régimen de Park Jung Hee), en 오경환 (Ho Kyong Whuan, comp.), *교회와 국가 (Iglesia y Estado)*, Incheon, 인천가톨릭대학교 출판부 (Editorial de la Universidad Católica de Incheon), 1997, p. 674.

Por ello, el presidente Park la consideraba el grupo más incómodo para su gestión.³⁰⁰ Pudo controlar a todos los sectores incluyendo la prensa, pero no a la ASpJ. Park y su gobierno no sabían cómo manejar a la Iglesia católica y a esta asociación sacerdotal. Es muy significativo lo que expresó el pastor Yun Il Ung: “Los miembros de la ASpJ no fueron personas que cambiaban fácilmente sus convicciones ante los amedrentamientos del gobierno y sus amenazas”.³⁰¹

Durante y después del levantamiento de Kwuangju, los sacerdotes de la ASpJ de la diócesis de Kwuangju, al lado de su obispo, Yun Kong Hee, tuvieron un papel muy activo. Ante la inminente presión militar, los sacerdotes Kim Sung Yong y Jo Chol Hyun intentaron mediar entre los jefes militares y los ciudadanos alzados en armas. El gobierno señalaba que el levantamiento había sido provocado por los comunistas, en cambio, la ASpJ afirmaba que este levantamiento se produjo como reacción a la política represiva del nuevo gobierno. Tal posición crítica al gobierno provocó, lógicamente, persecución y encarcelamiento a los sacerdotes.

Después de 1985, los universitarios, la principal fuerza democrática, reiniciaron activamente sus actividades dentro del movimiento de democratización. En las elecciones generales de febrero del mismo año se realizó una alianza entre los partidos

³⁰⁰ Cf. 윤일웅 (Yun Il Ung), *op. cit.*, pp. 74-75.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 127.

de oposición y de Jaeya. El partido de oposición Sin Han consiguió ser la primera fuerza en la Asamblea Nacional. En esta nueva situación que se vivía, los sacerdotes de la ASpJ volvieron a manifestarse protagónicamente en la lucha por la democratización. En este contexto, los puntos de discusión eran la elección presidencial directa y el establecimiento de un gobierno democrático, de allí, la ASpJ se unió a la petición de reforma constitucional, a través de una declaración en la que decía:

Hay una latente exigencia de democratización en las universidades, en el mundo laboral, en el campo y en todos los sectores de la sociedad... Esta exigencia se ha consolidado en las profundidades del corazón del pueblo... y por ello, no pueden ser acalladas más... Nosotros pensamos que la democratización no se puede negociar sino que debe realizarse... Por tanto, las leyes opuestas a los derechos humanos y a la democracia deben ser urgentemente reformadas.³⁰²

En enero de 1987, tras la tortura y muerte del joven universitario Park Jong Chol, la ASpJ exigió, durante la celebración religiosa, la verdad sobre este asesinato y el castigo respectivo a los responsables; asimismo pidió la disolución de los órganos de tortura y finalmente, pidió la renuncia del presidente y su gabinete. Luego, realizó una marcha.

En respuesta, el 13 de abril de 1987 el presidente Chun declaró la ruptura del diálogo sobre la reforma constitucional. Ante tal medida el cardenal Kim y la ASpJ expresaron su desilusión. Los sacerdotes de la diócesis de Kwangju, en su mayoría miembros de dicha asociación sacerdotal, iniciaron una huelga de hambre que se expandió a todas las diócesis del país. Al mismo tiempo, promovieron la recolección de firmas en donde exigían la reforma constitucional. En esta recolección participaron

³⁰² 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), *op. cit.*, tomo VII, p. 133.

también los sacerdotes, en pocos días se consiguieron 700 firmas entre mil sacerdotes que trabajaban en Corea.³⁰³

En todas estas protestas fue decisiva, la revelación de la verdad en torno a la muerte de Park Jong Chol. En efecto, a nombre de la ASpJ, el sacerdote Kim Sung Hun, en una declaración llamada “Es distorcionada la verdad respecto al suceso de Park Jong Chol”, denunció con pruebas lo que se sospechaba: la muerte de este joven universitario no fue producto de una situación accidental sino de un flagrante asesinato político institucionalmente organizado. Tal noticia ocasionó el repudio ciudadano, el mismo que llevara a la destitución de tres ministros y de los jefes responsables de seguridad nacional y policial, algunos de los cuales fueron incluso encarcelados. Todo ello favoreció la alianza entre Jaeya y los partidos de oposición, estableciendo así la “Conferencia Nacional para Obtener la Reforma Constitucional”.³⁰⁴

El 1° de junio de 1987, el gobierno eligió a su candidato presidencial. Esto ocasionó que dicha Conferencia Nacional de oposición convocara a una gran movilización nacional que se centró en torno a la catedral Myongdong en Seúl. El gobierno puso alrededor de 60 mil policías para bloquearlo. Asimismo preparaba la promulgación de la Ley Marcial. El 24 de junio fracasó un intento de diálogo entre el gobierno y la oposición, lo que motivó otra gran manifestación con un millón 400 mil manifestantes. Finalmente, el 29 de junio de 1987, el gobierno de Chun tuvo que aceptar las exigencias del pueblo, la reforma constitucional y, entre ellas, la elección presidencial directa que estaba suspendida desde el gobierno de Park.

³⁰³ Cf. 윤일웅 (Yun Il Ung), *op. cit.*, p. 224.

³⁰⁴ El sacerdote Kim Sung Hun fue uno de los líderes más importantes de esta conferencia. Esta entidad fue organizada principalmente por la sociedad civil: como la Alianza de Unificación Democrática, la ASpJ y los sectores progresistas de la Iglesia tanto católica como protestante.

Conclusión

Durante la Primera fase del gobierno militar peruano se notó el liderazgo fuertemente personalizado del presidente Velasco Alvarado, sin embargo, es necesario separar el caso del gobierno de Velasco de las formas tradicionales de dictadura militar. Este gobierno mostró su carácter populista: no excluyó coercitivamente al sector popular de la política y de la economía. Aplicó una política de reforma de tendencia más radical. Por su tendencia pro-socialista y su orientación anti-oligárquica se diferenció de otros gobiernos militares. En cambio, el gobierno militar de Morales Bermúdez se puede identificar con otros gobiernos militares latinoamericanos que surgieron durante la década de los sesenta y setenta, especialmente los del cono sur, que tenían una tendencia restrictiva, exclusiva y represiva. Ideológicamente, mostró la inclinación pro-capitalista y pro-burguesa.

Durante el gobierno de Park se notó más el carácter dictatorial. La opinión personal del presidente fue decisiva en la aplicación de la política económica y la administración del país. En este aspecto, en este régimen no se notó el carácter institucional de las fuerzas armadas. Pero poseía la característica de la alianza entre los militares, los tecnócratas y el sector burgués. También este gobierno militar liquidó al sistema democrático y excluyó al sector popular de la política. En este sentido, era similar con el “autoritarismo burocrático” al que se refirió Guillermo O’Donnell. Igualmente, el gobierno de Chun mantenía la misma política que utilizó su antecesor. Este gobierno controló forzosamente todo el sector popular organizado, especialmente a los sindicatos. Aplicó una política económica que favorecía la acumulación de capital para el sector burgués. Tanto el gobierno de Park como el de Chun mostraron una

tendencia represiva y autoritaria. También estos dos regímenes militares gobernaron al país con la ideología de la seguridad nacional basada en el anti-comunismo y con el discurso de democracia al estilo coreano. Estos gobiernos tenían las características conservadoras y de tendencia de derecha.

Las actividades de los sacerdotes de la ONIS y de la ASpJ se concentraron en las acciones intelectuales y reflexivas. Debido a que uno de los oficios importantes de los sacerdotes era la predicación de la “palabra”; ellos criticaron a través de sus homilías, de los diarios y de los medios de comunicación eclesial, el sistema, que generaba la violación a los derechos humanos. De ahí su influencia sociopolítica en los asuntos nacionales a través de sus declaraciones, pronunciamientos, comunicados. Pero también realizaron acciones concretas, junto con las organizaciones de movimientos populares y la fuerza de oposición política, tales como la participación en las manifestaciones callejeras y en las marchas de protesta. En caso extremo, como una expresión de su solidaridad, participaron junto a las víctimas del sistema en las huelgas de hambre y en las jornadas de oraciones y vigilia exigiendo las reivindicaciones. En este sentido, la ASpJ fue más radical que la ONIS, ya que los regímenes militares coreanos utilizaron más el poder de la fuerza pública represiva. Esto provocó que los sacerdotes coreanos tomaran medidas más impactantes. Sin embargo, gracia a la influencia de la teología de la liberación, en el nivel ideológico, la ONIS fue más progresista y radical que la ASpJ.

Ambos grupos expresaron sus solidaridades con las luchas populares y apoyaron a las organizaciones y movimientos de lucha. A través de las acciones, los sacerdotes de ambas partes penetraron con éxito en las clases populares apenas politizadas. Los sacerdotes eran invitados a las reuniones y los movimientos populares. Su participación significaba la presencia de la Iglesia. Sus actividades abarcaron todos

los ámbitos sociales y todos los movimientos populares: campo laboral-industrial, rural, estudiantil y de los pobres urbanos.

En el caso peruano, las actividades de los sacerdotes progresistas se proyectaron en torno a planes de reformas sociales del gobierno. Muchas veces se manifestaron antes de las promulgaciones de dichos planes, y esto para influir en sus contenidos y presionar a favor de los beneficios de los pobres. De esta manera dieron orientaciones y direcciones a las reformas. Ellos sabían que después de la promulgación de los decretos y las leyes, sólo les quedaría una cosa: criticarlos. A menudo, criticaron a las clases privilegiadas y antirreformistas y apoyaron la posición ideológica del gobierno militar de Velasco por la afinidad ideológica con la ONIS: la similitud en rechazo del imperialismo y el sistema oligárquico; la política pro-pueblo y pro-socialismo; humanismo, etc. El respaldo político de los miembros de la ONIS a la Primera fase del gobierno militar se reflejó sobre todo respecto al establecimiento de la propiedad social, la reforma agraria, industrial, educativa, y la expropiación de los recursos naturales y de la prensa. Ellos creyeron que las reformas y los proyectos del gobierno de Velasco beneficiarían al pueblo y a la transformación social. Según mi parecer, este apoyo de los sacerdotes progresistas a un gobierno militar casi fue único en el mundo. La explicación de este fenómeno proviene del carácter excepcional de este gobierno militar; es decir, siendo un régimen militar, realizó una reforma estructural radical contra el sector oligárquico y, al mismo tiempo, estuvo a favor del sector popular y buscó construir una sociedad socialista. De todos modos, la ONIS no olvidó mantener una postura crítica en los asuntos nacionales y ante estos gobiernos militares.

En la Segunda fase del gobierno militar, la crítica de los sacerdotes peruanos al gobierno se concentró en su política represiva y en las políticas económicas pro-capital

internacional y pro-burguesía. En esta Segunda fase en la que gobernó Morales, la ONIS se convirtió dentro el sector eclesial como uno de los ejes centrales de la fuerza opositora. La razón de la conversión de la línea política de la ONIS tenía mucha relación con el cambio de color político y de ideología del gobierno de Morales.

Los grupos sacerdotales de la ONIS y la ASpJ compartían la misma perspectiva sobre los derechos humanos: la teológica y la religiosa. Según esta perspectiva el fundamento de los derechos humanos es la dignidad de la persona humana revelada por Dios como el único ser creado a imagen y semejanza del Creador y como hijo de Dios. Esta teología fue avalada también por la enseñanza social de la Iglesia. Para los sacerdotes de ambos grupos, toda persona debía tener lo necesario para llevar una vida humana digna (alimento, vestido, vivienda, derecho a elegir libremente su gobierno, educación, trabajo, respeto a la vida, libertad de expresión, libertad religiosa, etcétera).

Pero, en la realidad, bajo los gobiernos militares, los dos grupos sacerdotales comprobaron el atropello de los derechos humanos, aunque la situación peruana fue menos trágica que la de Corea del Sur. Por la intensidad y el contenido de la violación de los derechos humanos, la realidad coreana puede compararse con la situación argentina y chilena.

Desde su nacimiento hasta su disolución (1968-1980), la ONIS se preocupó por la defensa de los derechos humanos. El respeto de la dignidad de la persona humana fue su misión central. Todas las acciones de este grupo sacerdotal emanaban de este principio. La ONIS actuó no como una fuerza revolucionaria con violencia sino estrictamente como una palanca, como una influencia, como un elemento reformista. Para la ONIS, la tarea principal no fue la revolución, sino la recuperación de los

derechos humanos perdidos y violados. Esto mostró la característica del movimiento sacerdotal que se sustentaba en el mensaje evangélico de la fe católica.

A la vez, en el campo social y político, los sacerdotes realizaron un movimiento de liberación. Para superar los problemas de la dependencia, el subdesarrollo y la desigualdad social, ellos insistieron en la necesidad de un cambio total o la reforma radical. Como intelectuales, los sacerdotes peruanos enfatizaron la liberación de la dependencia económica, política, y cultural. Para ellos, políticamente, la liberación significó el cambio del sistema injusto que causaba la explotación del hombre por el hombre. A diferencia del caso coreano, la más importante exigencia popular peruana no se limitó al ámbito político, sino llegó al grado de pedir el cambio del *statu quo* del sistema capitalista, etc. Por tanto, los sacerdotes de la ONIS enfocaron su acción en la transformación social integral.

En particular, este movimiento sacerdotal peruano se enfocó en los derechos económicos y en la defensa de los pobres. Esto se notó en la defensa que daban hacia los pobres urbanos que no gozaban ni del derecho a una vivienda digna. Ante el anhelo de liberación de los peruanos oprimidos, la ONIS reflexionaba sobre la dignidad humana y el Evangelio. Buscó la solución en la pastoral liberadora que defendían y promovían los derechos humanos de los marginados. Este trabajo pastoral se proponía fundamentalmente la construcción de una Iglesia que brindaba el testimonio de Cristo liberador empeñada en la construcción de una sociedad justa. Por tanto, a través de dicha pastoral la ONIS contribuyó a la formación de una conciencia de clase y a la difusión de la opción por las clases populares. Todo esto fue un esfuerzo de liberación de los miembros de la ONIS. Las actividades de la defensa de los derechos humanos se concentró en el movimiento de liberación. La categoría de liberación implica el ámbito

sociopolítico, económico e, incluso, teológico. Aunque el concepto de la liberación es más amplio y completo que el de derechos humanos, para los sacerdotes de la ONIS no pueden separarse ambas categorías.

Sus acciones de liberación y de derechos humanos abarcaban todos los campos sociales. En el caso del campo laboral e industrial, este grupo sacerdotal subrayó la necesidad de organizar los sindicatos y los derechos al trabajo, el paro laboral, la expresión libre. En el campo rural, estudiantil y de los pobres urbanos también exigió peticiones similares. También los sacerdotes pidieron al pueblo organizarse y solidarizarse entre ellos para superar la dependencia y para obtener el poder.

En el caso de la ASpJ, también los sacerdotes coreanos realizaron la lucha en favor de los derechos humanos y de la justicia social. Con la misma razón de la ONIS, ellos actuaron basándose en las exigencias del Evangelio. Pero ellos percibieron que la estructura de dominio del régimen militar era esencialmente represiva, inmoral y violenta, contra el respeto de los derechos humanos. Por tanto, su lucha se concentró en un movimiento de rechazo al régimen militar y en favor de la democratización. Ésta formaba parte del discurso central de los intelectuales y de los movimientos populares coreanos. Para los sacerdotes, el sistema antidemocrático y la dictadura eran el pecado original que genera todos los males en la sociedad coreana.

El enfoque de la lucha de los sacerdotes coreanos fue la exigencia de la democratización y el rechazo de la dictadura militar más que la superación de la contradicción del capitalismo o del cambio de estructura. Ésta es la razón por la que la ASpJ utilizaba el término de “democratización” más que el de “liberación”. Para ser llamado un régimen democrático, por lo menos debe mantenerse un organismo de representación del pueblo, la división de poderes públicos y el carácter de Estado de

derecho y, también, garantizar la libertad de expresión y un juego de partidos con elecciones libres. Pero, los regímenes militares de Park y de Chun no cubrían esta expectativa, Por el contrario, se notó más el carácter represivo y autoritario. Los sacerdotes de la ASpJ consideraron que la tarea para eliminar la dictadura militar y el sistema antidemocrático era la enseñanza de la Iglesia para realizar la justicia. Por tanto, para la ASpJ, la democratización era la tarea principal.

Estos sacerdotes coreanos divulgaron la necesidad de crear las condiciones sociales que motivaran una autoridad justa, contar con los bienes que necesitan los pobres, limpieza en las votaciones y una representación auténtica de los interesados. Ellos sabían que una democracia no es un concepto fijo sino que implica un proceso de democratización construida día con día en toda relación social. Por consiguiente, creyeron que la democracia dependería el esfuerzo del pueblo. También los sacerdotes coreanos tenían convicción de que si obtenían la democratización se resolverían por sí sólo otros problemas. Asimismo, consideraron que la recuperación de los derechos humanos y la democracia coinciden con el espíritu evangélico. Por ello, plantearon la democratización del país como tarea y, a la vez, la “cruz” que los cristianos de aquel tiempo debían cargar.

Además, Corea, a diferencia del Perú, estaba en vías de lograr el desarrollo económico. Frecuentemente se cita el caso del éxito económico de Corea como un ejemplo o modelo de superación del capitalismo dependiente en el mundo. Por tanto, ellos prefirieron la reforma dentro del sistema más que la revolución que indica el cambio total del sistema.

A diferencia de la ONIS, la ASpJ enfocó su praxis más en el ámbito político. Esto, en mi opinión, marca la diferencia entre estos dos grupos sacerdotales. La ASpJ se

convirtió desde su nacimiento en una principal fuerza opositora. A diferencia de la situación peruana, Corea era un país más uniforme socio-culturalmente. No había el sistema de *castas* que marcó la estratificación social y la discriminación. Asimismo, no era tan marcada la desigualdad económica como en el caso peruano, y este asunto de desigualdad se fue superando poco a poco por el éxito económico.

En Corea, el conflicto entre el régimen militar y los sacerdotes católicos fue más intenso y constante, los sacerdotes coreanos recibieron más amenazas y persecución por parte del gobierno militar tanto de Park como de Chun. Así, las actividades de los sacerdotes de la ASpJ fueron más reaccionarias que las de los sacerdotes de la ONIS, es decir, tomaron medidas casi automáticamente y actuaron inmediatamente a los acontecimientos sucedidos; en efecto, ante la represión gubernamental fuerte, a los sacerdotes de la ASpJ sólo les quedaba la forma de reaccionar y resistir. En cambio, los sacerdotes de la ONIS actuaron basándose más en una perspectiva teológica profunda, bajo un proyecto sólido y con previa reflexión. Éstos también tomaron medidas reaccionarias ante los acontecimientos nacionales, sin embargo sus actividades eran respaldadas por un carácter premeditado. En efecto, gracias a la teología de la liberación, sus orientaciones de actividades eran más concretas.

Las grandes diferencias en las actividades de la defensa de los derechos humanos en ambos grupos sacerdotales fueron las siguientes: 1) A través de la prensa internacional y las organizaciones internacionales de derechos humanos, la ASpJ intentó provocar “escándalo” respecto a la violación de dichos derechos que ejercían los gobiernos militares. Presionó al gobierno de Jimmy Carter y a la Cámara Baja de Estados Unidos. 2) Para defender los derechos humanos la ASpJ hizo alianza con otras

Iglesias protestantes de carácter progresista. En particular, organizó la jornada de oración con el fin de facilitar las participaciones de los protestantes. 3) La ASpJ, activamente, participó en la fundación de la unidad de los abogados por la defensa de los derechos humanos. 4) La asociación sacerdotal coreana encabezó el “Movimiento de la Declaración de Conciencia”. Esto trajo consigo el enfrentamiento entre la conciencia y poder.

Sin embargo, a mi parecer, había más coincidencias entre ambos grupos respecto a las actividades de los derechos humanos. Tanto la ONIS como la ASpJ difundieron la conciencia de los derechos humanos, en especial, en los más necesitados. En ella, enfatizaron el derecho político del pueblo de participar en la vida pública y en la administración del Estado. Para ambos grupos, los derechos humanos fueron anteriores a la sociedad y fue el criterio para medir la legitimidad moral de las autoridades. Bajo este criterio basado en el respeto de los derechos humanos, los sacerdotes de ambos grupos condenaron y deslegitimaron a los gobiernos militares, especialmente, al gobierno de Morales Bermúdez y los gobiernos de Park y de Chun.

Para defender los derechos humanos y conseguir la liberación y la democratización, las actividades de ambos grupos sacerdotales enfocadas en el acto de concientización y de organización del sector popular y cristiano fueron fundamentales. La ONIS reconoció la realidad permanente de la lucha de clases en la sociedad. Además, estimulaba para que el pueblo la conociera. Exigió al sector popular y cristiano para que participe activamente en la lucha para conseguir sus intereses y reivindicar sus derechos. En especial, mostró la situación de explotación y enfatizó la pobreza, las injusticias y la marginación causadas por esta diferencia de clases. En cuanto a la estructura de explotación, los sacerdotes de la ONIS consideraron que las empresas trasnacionales y

el imperialismo estadounidense formaron la situación de neocolonialismo e insistieron en que las argumentaciones de la teoría de la dependencia poseían los elementos verdaderos. Este tipo de cuestionamiento y de la insistencia de los sacerdotes ayudó a concientizar al pueblo. Además, los sacerdotes difundieron la idea de que la Iglesia institucional colaboró y sirvió a la ideología dominante. Ellos inculcaron esta situación eclesiástica a los creyentes católicos e insistieron en que todos los cristianos debían tomar partido en favor de los pobres y oprimidos. Subrayaron que la opción por los pobres es la opción y la voluntad de Dios. Además sostenían la idea de que el pueblo y la clase subalterna debían luchar en el proceso de liberación como el sujeto de la historia y de su propio destino. También insistieron en que la construcción de una sociedad justa y el espíritu del Evangelio coincidían. Enfatizaron en que el compromiso de los cristianos en la lucha por la transformación ayudaría a adelantar el advenimiento del Reino de Dios. Concretamente, la ONIS estimuló al sector popular para que organizara entidades que ayuden a defender los derechos, además exigió la necesidad de solidaridad entre las víctimas de la sociedad injusta.

En el caso de la ASpJ insistió en el derecho de resistencia del pueblo. Para esta organización sacerdotal, la comunidad política existe en función del bien común, el cual debe ser buscado por la autoridad, en armonía con la convergencia de las opiniones públicas. Pero, cuando el ejercicio de la autoridad traspasa el límite del ámbito de la ley moral, los ciudadanos tienen derecho a defenderse del abuso de autoridad. Por ello, proclamó que el pueblo tiene derecho de elegir a su gobernante y a su gobierno, por tanto tiene el derecho de veto de las dictaduras militares que provocan la injusticia y la violación de los derechos fundamentales. Insistió en que el levantamiento del pueblo ante una tiranía era algo justo y necesario. Subrayó que este tipo de derecho no

contradice la doctrina de la Iglesia sino todo lo contrario.

También, la ASpJ contribuyó en la concientización del sector popular subrayando que el pueblo es el dueño de la política. Por tanto, exigió la lucha por la recuperación de la democracia y la toma del poder por parte del pueblo. Para la ASpJ el único camino viable para superar la opresión y la injusticia era la recuperación del sistema democrático. Para lograr esto, esta asociación sacerdotal coreana también concientizó a los fieles cristianos para que tomaran partido en favor del sector popular puesto que esto era exigencia evangélica. Por tanto enfatizó que los laicos deben asumir como obligación propia la instauración del orden temporal, especialmente el orden político ya que la dignidad humana promueve más eficazmente este orden político. Esta exigencia sacerdotal ayudó a formar y dinamizar las organizaciones de carácter laical. Finalmente fomentó la participación de los laicos en el proceso de democratización del país.

Tanto la ONIS como la ASpJ procuraron fomentar la organización del sector popular, puesto que el pueblo que no estaba organizado no tenía suficiente fuerza para superar la opresión y para obtener su liberación. Por consiguiente, estos dos grupos sacerdotales exigieron al pueblo unidad y solidaridad entre las organizaciones populares.

Básicamente, los sacerdotes de la ONIS participaron en las organizaciones laicales como asesores, y en muchos casos como líderes. Contribuyeron a la dinamización organizacional de la UNEC, la JOC, la JEC, el MTC, etc., y en especial, encabezaron la fundación y la organización del CEP, del Instituto de Bartolomé de Las Casas, de la Fe y Acción Solidaria. Aún más, los sacerdotes de la ONIS ayudaron al sector popular que se ubicaba en las zonas más populares (llamado “Pueblos Jóvenes”), puesto que la mayoría de los miembros de la ONIS ejercía la pastoral en estas zonas.

Por ejemplo, apoyaron en el establecimiento de la Central General de Pueblos Jóvenes que tenía como tarea la reivindicación de los derechos del pueblo, como la de exigir al gobierno: vivienda, educación, salubridad, agua, electricidad, etc. En este proceso, los sacerdotes ofrecieron las casas parroquiales como lugares de reunión y el intercambio de información.

A pesar de que la ONIS no intervino directamente en el proceso de la organización de los sindicatos laborales, sin embargo, sí promovió indirectamente el establecimiento del sindicato a través del MTC. Difundió la idea de que la Iglesia apoya totalmente la organización de los sindicatos, ya que éste es el único modo para garantizar la reivindicación de los derechos de los trabajadores. En este aspecto, la ONIS apoyó y legitimó el movimiento laboral que dirigió la CGTP, la CNT y el SUTEP (sindicato de maestros). Del mismo modo, contribuyó en la expansión de la influencia de la organización de campesinos como la CNA y de la CCP en zonas rurales.

Como la ONIS, la ASpJ infundió ánimo para organizar las entidades populares y cristianas. A través de la JOC, indirectamente, estimuló la organización de los sindicatos. En particular, a pesar de la crítica y la acusación de los dueños de la prensa y del gobierno, ayudó en el establecimiento de los sindicatos de los periodistas. En zonas rurales los sacerdotes asesoraron a la ACC; participaron directamente en el proceso de formación de esta organización católica. También, los miembros de la ASpJ presidieron el proceso de creación de la Comisión Católica de los Pobres Urbanos y la Comisión Pastoral para los Pobres Urbanos. Asimismo, organizó varias Jornadas de Oración junto con la Comisión de Justicia y Paz que sirvieron para abrir espacio de participación de los protestantes. Con el fin de ayudar a los detenidos y a los reos políticos, organizó activamente la Unidad de los abogados de defensores de los derechos humanos: esta

unidad recibió el apoyo económico de los sacerdotes. En el ámbito político, entre las organizaciones que recibieron el apoyo directo de la ASpJ, se encontraba la Conferencia Nacional para el Restablecimiento de la Democracia y la Conferencia Nacional para Obtener la Reforma Constitucional. Dichas organizaciones cumplieron casi como una función del partido de oposición o de un movimiento de resistencia civil en el terreno político. Bajo la situación controlada por el gobierno militar, los sacerdotes ofrecieron la plataforma eclesial para facilitar la organización nacional de dichas entidades y cumplieron un papel primordial para que funcionara esta organización. Por consiguiente, los sacerdotes ocuparon puestos nucleares en dichas entidades políticas.

Entonces, es obvio que tanto la ONIS y como la ASpJ participaron en el proceso de concientización y de organización del sector popular y de los fieles católicos. Ambos grupos sacerdotales subrayaron la necesidad de la participación del pueblo y de los cristianos en la transformación social. En este aspecto, los dos entidades sacerdotales cumplieron funciones similares. La característica más notable de la ASpJ, fue que promovió más la concientización y la organización en el escenario político. En el caso de la ONIS se enfocó más en difundir la situación injusta que provocaba la pobreza y el desequilibrio social, especialmente las causas que las provocaban. Por eso, estos sacerdotes peruanos insistieron en la idea de que, para superar la situación de injusticia e inhumana, era necesaria la reforma total en todas las gamas sociales, especialmente en la reforma económica. Entonces, la ONIS propuso el camino de la liberación integral; mientras que la ASpJ, el camino de democratización. Estas diferencias de enfoque de los dos grupos sacerdotales provienen de la situación sociopolítica propia de cada país. En el caso de Perú, la situación estructural sociopolítica y económica era más compleja que en Corea. En el caso de Corea, su

problema principal estaba dentro de los problemas políticos. Por ello, la ASpJ concentró sus actividades en la defensa de los derechos humanos, en los acontecimientos políticos.

En fin, podemos afirmar que, la participación activa de los dos grupos sacerdotales en el proceso de la concientización y de la organización del sector popular y cristiano prueba el cumplimiento de la función de “intelectuales orgánicos” de los sacerdotes de ambos grupos. Además, la defensa de los derechos de los pobres, la denuncia contra los poderosos injustos y la interpretación de la voluntad de Dios en favor de las víctimas sociales en los acontecimientos históricos muestran el cumplimiento del papel de “sacerdotes proféticos”.

Las actividades de la ONIS y de la ASpJ dependen de sus bases ideológicas y teológicas. Las ideologías de ambos grupos guiaron sus actividades. En este aspecto, es imprescindible revisar la teología y el pensamiento de la Iglesia católica que tuvieron funciones de una ideología. También, junto a otras ideologías y teorías, es útil colocar estas teologías dentro del terreno ideológico. El siguiente capítulo trataré las ideologías de la ONIS y la ASpJ.

Capítulo 5. Base teológica e ideológica de la ONIS y la ASpJ en el terreno ideológico

La injusticia social y la amenaza de derecho de vida del pueblo peruano provocaron la participación de los sacerdotes peruanos en el movimiento de transformación sociopolítica. Igualmente, en Corea es cierto que el sistema autoritario de Yushin causó la intervención de los sacerdotes coreanos en la política en favor de los derechos humanos y de la democratización. Sin embargo, la situación grave de la estructura social injusta y del atropello de los derechos fundamentales no sólo era urgente en aquel tiempo sino en otros tiempos también. Por ende, para comprender bien no sólo era importante la situación social de cada país, sino también era primordial abordar algunos elementos del cambio de idea, de pensamiento y de la teología de la Iglesia católica. ¿Cuál fue el motor principal que llevó a las actividades de los sacerdotes sin dividirlos? Es decir, ¿cuál fue la base teológica e ideológica de la ONIS y de la ASpJ? Para mi investigación es importante considerar este punto de vista. En este capítulo voy a analizar los contenidos de la base ideológica de la praxis de ambos grupos sacerdotales. Luego, ubicaré esta misma base en el terreno ideológico de ambos países.

Pero antes de iniciar este capítulo, quisiera aclarar el término “ideología” que voy a usar en esta investigación. La multiplicidad del sentido de la categoría de esta palabra causa confusión. Generalmente, la ideología tiene un sentido negativo. En este aspecto, la influencia de Carlos Marx fue decisiva. Para él la ideología apareció como las ideas y las teorías que son socialmente determinadas por las relaciones de dominación entre las clases y que justifican tales relaciones dotándoles de una “falsa

conciencia”.³⁰⁵ También porque este tipo de ideología no refleja la realidad, por tanto, debe ser rechazada y criticada.

Pero este término posee otro sentido positivo. O sea, según el diccionario político, “la ideología designa el *genus*, o una *species* variadamente definida, de los sistemas de creencias políticas: un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden político que tienen la función de guiar los comportamientos políticos colectivos”.³⁰⁶ Además, la ideología es una expresión de cosmovisión de una clase o un grupo, a su vez, implica un sistema de ideas, de opiniones y de pensamientos para defender los valores de cada grupo. En este estudio utilizo el término “ideología” en el sentido positivo antes mencionado.

Sin duda alguna, la ideología no es un mero producto individual, sino un fruto social determinado en cada individuo. La ideología tiene poder de orientación de las actividades particulares que influyen al pensamiento y a la conciencia de los individuales, o sea, es capaz de determinar las conductas humanas. Por consiguiente, los individuos demandan ideologías, ya que éstas les ofrecen un mensaje sistemático capaz de proponer un sentido unitario a la vida y una visión coherente del mundo y de la existencia humana.³⁰⁷

La ideología no existe “en estado puro”, sino que se expresa a través de un medio concreto de los seres humanos. El lenguaje humano es privilegiado en esta mediación ideológica, especialmente, en la religión. En el lenguaje de la religión y de la teología se expresa a través de la forma del destino, de la providencia y de lo sagrado.

³⁰⁵ Cf. Mario Stoppino, “Ideología”, en Norberto Bobbio *et al.*, *Diccionario político*, México, Siglo XXI, 2002, p. 756.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 755.

³⁰⁷ Cf. Pierre Bourdieu, “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, en *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 12, n. 1, 1971, p. 9.

La religión juega un rol importante en la creación y sustento de esquemas (estructuración) de percepción, es decir, en la relación entre estructuras de poder y estructuras mentales establecidas (pensamiento, ideología) a través de la intermediación de sistemas simbólicos. El campo religioso juega el rol externo de legitimación del orden establecido en la medida en que mantiene el orden simbólico contribuyendo directamente a conservar el orden político.³⁰⁸ La Iglesia concretamente asume esta función con claridad al contribuir a la conservación del orden político cuando contribuye a la conservación del poder religioso. Es decir, mantiene el orden político al mantener el orden simbólico.³⁰⁹

La estrategia de la clase dominante es ampliar, desarrollar, profundizar su poder simbólico (moral, religioso, etc.) para que se consolide su poderío económico y político. La religión juega un papel importante puesto que determina las principales orientaciones y límites de la sociedad. Las ideologías provenientes de la religión tienen la capacidad de movilizar sectores significativos del público en general, especialmente de los creyentes. La teología puede ofrecer la función de mantener el equilibrio y la armonía interior de la sociedad, o por el contrario, puede cumplir un rol transformador y reformador, aunque este rol es muy raro y excepcional. En las creencias religiosas los sectores dominados encuentran no sólo una comprensión de la realidad injusta, sino también, una justificación que les sirve para transformar su situación. En este sentido, podemos decir que el confrontamiento de ideas y de políticas se manifiesta en el campo religioso.

³⁰⁸ Cf. Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, p. 328.

³⁰⁹ *Loc. cit.*

Por su parte, la Iglesia católica niega algún intento de aplicación de esta palabra “ideología” en su doctrina o su fe. Sin embargo, si el cristianismo tiene un sistema de ideas y de valores que provocan una reacción de las personas, esto es una ideología. Aquí, por tanto, revisaré el pensamiento teológico y las doctrinas de la Iglesia como un especie de ideología.

5.1. Base teológica e ideológica de la ONIS

5.1.1. La enseñanza social de la Iglesia

La enseñanza social de la Iglesia se entiende como un conjunto de principios y criterios éticos de acción que se basan en la Sagrada Escritura, en la enseñanza de los Padres, en la investigación de grandes teólogos y magisterio de la Iglesia, especialmente en las instrucciones de los últimos papas.³¹⁰ Esta enseñanza social subraya la misión de la Iglesia, la misma que tiene que ver con lo sociopolítico y, por tanto, con los problemas sociales. Ofrece principios ideológicos. De esta manera las iglesias locales buscan en esta enseñanza la legitimidad de sus acciones sociales.

³¹⁰ Cf. Secretariado General del Celam, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Puebla, México, Librería parroquial de Clavería, 1996, núm. 472. La enseñanza social de la Iglesia inició con la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII en 1891. El propósito principal de esta enseñanza es el respeto a la dignidad humana y a la protección de los derechos fundamentales; es decir, el desarrollo humano y su liberación integral. Por tanto, de los principios de la enseñanza social de la Iglesia, los más importantes son: la dignidad humana, la solidaridad y la subsidiariedad. Además, esta enseñanza propuso una alternativa que no era técnica sino ética. La Iglesia reconoce el límite de su enseñanza social puesto que no se puede aplicar a toda situación y en todas partes. El magisterio eclesial a través de su enseñanza social quiere responder a su misión pastoral; insiste en la legitimidad de su intervención en las realidades socio-político-económicas. Entre los documentos principales de la enseñanza social de la Iglesia están: *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Gaudium et Spes*, *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, *Ecclesiam Suam*, *Populorum Progressio*, *Octogesima Adveniens*, *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis*, *Centesimus Annus*, etc. En cuanto a los tres principios, véanse *Manual de Doctrina Social Cristiana*, Imdosoc, 1991, pp. 75-152. Para profundizar sobre esta enseñanza, véase las siguientes obras: Umberto Mauro Marsich, *Estudios de enseñanza social cristiana*, t. 1, México, Imdosoc, 2002; Mario Toso, *Doctrina social hoy*, México, Imdosoc, 1998; Ildefonso Camacho Laraña, *Doctrina Social de la Iglesia: Quince claves para su comprensión*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000; Jesús Iribáren y José Luis Gutiérrez García (eds.), *Once grandes mensajes*, Madrid, BAC, 2002.

La ONIS recibió una influencia significativa de esta enseñanza especialmente en su etapa inicial ya que sus principales fundadores fueron expertos en la enseñanza social de la Iglesia como los sacerdotes Romeo Luna Victoria y Julián Salvador. Asimismo, el sacerdote Ricardo Antoncich fue uno de los más influyentes en la línea de dicha enseñanza durante toda la vida de la ONIS.³¹¹

Sin duda, el Concilio Vaticano II (1962-1965) jugó un papel importante en la reflexión de la ONIS, ya que este concilio significó una renovación interna en toda la Iglesia. En efecto, la Iglesia católica reflexionó sobre su pasado y su presente desde la perspectiva de los “signos de los tiempos”. Significaba para la Iglesia abrirse al mundo moderno con su actitud positiva. La flexibilidad del Concilio Vaticano II favoreció la formación de grupos sacerdotales en América Latina, como lo fue la ONIS. Los sacerdotes de este grupo aceptaron el espíritu del concilio para aplicarlo en el contexto latinoamericano. Analizaron la realidad y los nuevos fenómenos culturales, sociales, políticos y económicos, desde las exigencias del Concilio como la atención a las realidades temporales y la lectura de los “signos de los tiempos”.

El Concilio Vaticano II había abierto las puertas para que las iglesias locales se preguntaran cómo evangelizar desde su propia realidad.³¹² La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Colombia), en 1968, tomó muy

³¹¹ Los sacerdotes de la ONIS reconocieron la influencia teológica e ideológica de la orientación del Concilio Vaticano II, de Medellín, de la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana y del documento *Justicia en el mundo* en los diversos documentos de la enseñanza social de la Iglesia. También, la encíclica *Populorum Progressio* (progreso de los pueblos) de 1967 motivó a la ONIS a reflexionar sobre la trágica situación de los países subdesarrollados. De allí que en su primera declaración “Declaración de los sacerdotes peruanos” citó hasta cuatro veces la encíclica. Michael Gregory Macaulay reconoció también la influencia de la enseñanza social de la Iglesia en la ONIS. Cf. ONIS, *Declaraciones...*, pp. 1-6; ONIS, *Documento de trabajo (proyecto)*, (documento mimeografiado) Servicio de Documentación del Instituto Bartolomé de Las Casas, 1972, p. 7; Michael G. Macaulay, *op. cit.*, pp. 12-13, 29.

³¹² Roberto Oliveros, “Historia de la teología de la liberación” en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Misterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1994, p. 30.

en cuenta el espíritu del concilio; en efecto, los obispos latinoamericanos señalaron la importancia que tiene para América Latina la dimensión social del Evangelio. Los temas centrales que se trataron en Medellín son: los pobres y la justicia; amor al hermano y la paz en una situación de violencia institucionalizada; unidad de la historia y dimensión política de la fe. Asimismo, denunció las situaciones de injusticia y de pecado que vivían los pueblos latinoamericanos. Los miembros de la ONIS junto con el cardenal Landázuri y el teólogo Gustavo Gutiérrez, contribuyeron teológicamente en dicha conferencia.³¹³

En cuanto al análisis social de América Latina, la conferencia en Medellín adoptó la visión de la teoría de la dependencia que surgió en el propio ambiente académico latinoamericano en la década de los sesenta. Esta teoría mostró la causa profunda de empobrecimiento de las mayorías. La situación de pobreza, miseria, dependencia, sacudieron la conciencia cristiana de muchos sacerdotes y religiosos. Casi en todas las declaraciones de la ONIS aparecían algunas ideas fraccionadas de esta teoría. Según esta teoría, la situación de explotación de este continente no era casual, sino causal. El subdesarrollo del ámbito latinoamericano fue el subproducto del desarrollo de los países avanzados. Sólo se podrá superar dicha situación injusta rompiendo con el sistema capitalista imperante.³¹⁴

Los documentos de la XXXVI Asamblea Episcopal del Perú, de *Justicia en el mundo*, del Sínodo de Roma en 1971 y de la Tercera Conferencia General del

³¹³ En la Conferencia de Medellín, Gustavo Gutiérrez aportó el nacimiento de los documentos de “Justicia”, “Paz” y “Pobreza de la Iglesia”.

³¹⁴ Respecto a esta teoría puede consultar las obras de F. H. Cardoso y E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1971; André Gunder Frank, *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*; *El desarrollo del subdesarrollo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1966; Ruy Mauro Marini y Mária Millán (coords.), *La teoría social latinoamericana: tomo II. Subdesarrollo y dependencia*, México, El Caballito, 1994. También son útiles las obras de Raúl Prebisch, Anibal Pinto, Theotonio Dos Santos.

Episcopado Latinoamericano reunida en Puebla en 1979, ofrecieron un ambiente propicio al Movimiento Sacerdotal ONIS y una gran influencia a su praxis.³¹⁵ Estos documentos, serán como la carta magna para la praxis pastoral liberadora de este movimiento sacerdotal. Ofrecieron, también, legitimidad a las acciones de la ONIS. Los contenidos esenciales de la enseñanza social de la Iglesia, entre ellos, el humanismo, la necesidad de justicia y solidaridad con los pobres dieron el cimiento de la ideología de esta organización sacerdotal. Esto se desarrollo en la idea de la exigencia de la justicia y la solidaridad con los explotados, los marginados y los pobres.

La ONIS aceptó la enseñanza social de la Iglesia, sin embargo, la criticó por su dificultad en aplicarse a realidades concretas, es decir, por sus principios abstractos. La mayoría de los miembros de la ONIS consideraron que esta enseñanza no era suficiente para afrontar adecuadamente la realidad y la tarea de transformación. Creyeron que dicha enseñanza, en cuanto mediación teórica, se limitó a ofrecer los criterios y orientaciones concretos en la lucha de liberación.³¹⁶ Por tanto, surgió la necesidad de buscar una teología adecuada para que guiara la pastoral liberadora, lo que significa el desplazamiento del eje central de la base ideológica y teológica, precisamente cuando el sacerdote Gustavo Gutiérrez expuso el tema de la teología de la liberación en el I

³¹⁵ La ONIS citó los documentos de Puebla en su etapa final. En general, la línea teológica e ideológica de la ONIS coinciden con la postura de Puebla. En Puebla, hubo mucha tensión entre la línea de la teología de la liberación y la línea teológica tradicional. Los sacerdotes de la ONIS influyeron fuertemente en esta conferencia, para que se afirmara nuevamente la pastoral liberadora.

³¹⁶ En este aspecto el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez dijo así: “En el caso del magisterio eclesiástico será necesario aceptar que, dada la materia, hay tomas de posición que estarán muy marcadas por el carácter coyuntural de determinadas situaciones. Se trata de situarse a nivel de las decisiones históricas sin pretender erigir normas rígidas apelando a principios abstractos que bastaría con aplicar a la realidad”; Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 311, nota 46. El jesuita Ricardo Antoncich, casi como única excepción, mantenía firmemente la línea de la enseñanza social de la Iglesia y creyó en su aplicación. Ricardo Antoncich, entrevista con el autor, 22 de octubre de 2004, Lima, Perú.

Encuentro Nacional de la ONIS en Chimbote, en julio de 1968.³¹⁷ Luego se concretó cuando Gustavo Gutiérrez publicó el libro célebre *Teología de la liberación. Perspectivas*, en 1971. Después de 1971, la teología de la liberación representó la línea ideológica y teológica de la ONIS.

5.1.2. Teología de la liberación

Gustavo Gutiérrez ofreció un nuevo criterio para entender la teología, según él la teología es la “reflexión crítica de la presencia y acción de la Iglesia en el mundo a la luz de la fe”.³¹⁸ Desde esta perspectiva teológica, definió la teología de la liberación del siguiente modo: “la teología de la liberación será una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica de liberación en confrontación con la Palabra del Señor, vivida y aceptada en la fe”.³¹⁹ Pero, bajo esta definición, surgieron diversas líneas de la teología latinoamericana que reflexionaron sobre la liberación.³²⁰ Para evitar la confusión entre las diversas teologías de la liberación, el término “teología de la liberación” lo usaré estrictamente para referirme a la línea teológica de Gustavo Gutiérrez.

³¹⁷ A partir de 1969, se nota el cambio de la corriente de los fundamentos teológicos. Ya en la tercera declaración publicada en octubre de ese año, tras el II Encuentro Nacional de la ONIS, aparecían las siguientes palabras y conceptos teológicos: la participación de los oprimidos en la lucha por la liberación, el pueblo como agente de su propia liberación, la opción por los oprimidos, la solidaridad con los trabajadores, la dimensión sociopolítica del Evangelio y de la vida cristiana, la transformación social y estructural y la concientización. Cf. *NADOC*, núm. 96, 15 de octubre de 1969, pp. 1-3.

³¹⁸ Gustavo Gutiérrez, *Hacia una teología de la liberación*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1971, p. 18.

³¹⁹ Gustavo Gutiérrez, “Praxis de liberación. Teología y anuncio”, en *Concilium*, núm. 96, Madrid, 1974, p. 367.

³²⁰ G. Múgica distingue cuatro tendencias fundamentales en esta teología: 1) la *teología populista* (representada por Juan Carlos Scannone y Luis Gera); 2) la teología que asume la racionalidad de la praxis revolucionaria como mediación (representada por Hugo Assmann y Pablo Richard); 3) la teología del cautiverio (representada por Leonardo Boff); y 4) la teología de Gustavo Gutiérrez. Cf. Juan José Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*, Estella Navarra, Verbo Divino, 1998, pp. 125-130; João Batista Libânio, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Santander, Sal Terrae, 1989, pp. 249-269.

La clave para entender la relación entre la teología de la liberación y la ONIS, es el pensamiento del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, ya que su reflexión teológica fue el denominador común de ambas partes. A partir de 1968, este teólogo participó activamente en el movimiento del grupo sacerdotal ONIS como su líder intelectual y su redactor principal de sus documentos. Su aporte ayudó en la orientación y en la identidad de esta organización.³²¹

Para Gustavo Gutiérrez la reflexión teológica debe estar ligada íntimamente con el quehacer pastoral de todo teólogo. Sin experiencia de la praxis pastoral el teólogo no puede hacer una auténtica teología viva.³²² Cuando se fundó la ONIS, en marzo de 1968, la teología de la liberación estaba en su etapa inicial. En 1968, la reflexión teológica de Gutiérrez todavía no estaba estructurada completamente, aunque ya tocó algunos de sus puntos esenciales en el I Encuentro Nacional de la ONIS en julio de ese año. Para él, el espacio de la pastoral liberadora de esta organización sacerdotal fue un lugar de reflexión teológica. En esta organización colaboró intensamente con otros teólogos como Jorge Álvarez Calderón, Carlos Álvarez Calderón, Ricardo Antoncich, Alejandro Cussianovich, Luis Fernando Crespo, Hugo Echegaray, etc. Es así como muchos sacerdotes de la ONIS reconocieron la influencia de Gustavo Gutiérrez en los miembros de esta organización, y por tanto, en su línea ideológica, teológica y pastoral.³²³

³²¹ Jorge Álvarez Calderón, entrevista con el autor, 31 de mayo de 2002, Lima, Perú.

³²² En efecto, su experiencia le ayudó a llegar a tener esta convicción. Él tuvo una experiencia pastoral en zonas populares de Lima y participó en diversos talleres y encuentros de la UNEC, lo que le ayuda a elaborar su reflexión teológica.

³²³ Cf. Entrevistas con Jorge Álvarez Calderón (31 de mayo de 2002 y 14 de octubre de 2004), Luis Fernando Crespo (23 y 29 de mayo de 2002), Alejandro Cussianovich (20 de octubre de 2004). Asimismo, la ONIS reconoció la influencia teológica y el respaldo doctrinal por parte de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, del siguiente modo: “La visión teológica ganada desde esta experiencia (experiencia por la opción por los oprimidos) y plasmada en los lineamientos de la teología de la

No obstante, a la vez, también Gustavo Gutiérrez recibió la influencia de sus compañeros teólogos y sacerdotes de la ONIS a través de las reuniones, discusiones y reflexiones.³²⁴ Este grupo sacerdotal acompañó, pues, la reflexión de Gustavo Gutiérrez. Por tanto, podemos decir que la teología de la liberación es un producto teológico-pastoral de los sacerdotes de la ONIS.

En resumen, la formación de la teología de la liberación tiene una relación estrecha con la praxis pastoral de la ONIS. El grupo sacerdotal ofreció los elementos de la reflexión teológica para la formación y el desarrollo de esta teología. Igualmente, la teología mencionada guiaba y verificaba el movimiento y los actores pastorales de esta organización sacerdotal. Por tanto, podemos afirmar a la ONIS como uno de los lugares de la formación de esta teología y, a su vez, como un movimiento de la teología de la liberación. En otras palabras, la teología de la liberación (teoría) y la pastoral liberadora de la ONIS para transformar la sociedad peruana injusta (praxis), estaban ligadas en una relación de teoría-praxis en una sola acción profética.³²⁵

El concepto de liberación es el núcleo de la reflexión tanto en la ONIS como en la teología de la liberación. La palabra “liberación” es la más adecuada dentro de la reflexión teológica ya que ésta implica la dimensión bíblica y, a su vez, política.³²⁶ Gustavo Gutiérrez percibió la importancia del deseo de liberación en los peruanos más

liberación, constituye el marco doctrinal que ilumina y alimenta nuestra vida como movimiento en la Iglesia al lado de los oprimidos”. ONIS, *Documentos de trabajo...*, *op. cit.*, p. 7.

³²⁴ En la obra de Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1996, se detectan algunas pistas de la influencia de la ONIS a este teólogo peruano. Este autor citó varias veces las declaraciones de este grupo sacerdotal y mencionó el nombre de sus compañeros de esta entidad. Cf. pp. 151-170, y 308.

³²⁵ Cf. mi obra, *Sacerdotes y transformación social en Perú (1968-1975)*, México, UNAM (CCyDEL), 2005, pp. 236-238. Sin embargo, la teología de la liberación no puede ser considerada como una mera teoría ya que desde sus principios hermenéuticos hasta sus proyecciones está anclada en la praxis.

³²⁶ Según Gustavo Gutiérrez, el concepto de la liberación implica tres niveles: el político (también económico, social), el humano en el proceso histórico y el de la liberación del pecado. Cf. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, pp. 282-283.

que el deseo de desarrollo, progreso, crecimiento económico, modernización, industrialización.³²⁷ El término “liberación” condensa gran parte de la aspiración del pueblo peruano que estaba bajo una situación de dependencia política y económica durante los años sesenta y setenta. La percepción de esta situación es el punto de partida del proceso de lucha de liberación. La importancia del uso de esta categoría no estaba en su uso frecuente, sino en la presencia en la ONIS como lucha de liberación. Para este grupo sacerdotal la tarea principal fue la liberación del pueblo; más concretamente la liberación de los oprimidos.³²⁸

La opción por los pobres es fundamental en la ONIS y en la teología de la liberación.³²⁹ Esta preferencia viene, principalmente, de la convicción bíblica y evangélica, puesto que Jesucristo optó y se identificó a sí mismo con los pobres; pero también es una convicción política. La opción por los pobres es la orientación fundamental y el criterio central del Movimiento Sacerdotal ONIS.³³⁰ Para los sacerdotes de este movimiento, dicha opción implica quitar radicalmente la causa y el origen de la pobreza, es a la vez pastoral y política. Además, exige la construcción de una sociedad en la que no existan pobres ni víctimas del sistema injusto. Aquí viene la necesidad de la transformación social. En otras palabras, optar por los pobres es solidarizarse e identificarse con los intereses de la clase oprimida. Gustavo Gutiérrez asumió la idea de la solidaridad que mencionaron los obispos reunidos en Medellín del

³²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 127-137.

³²⁸ Cf. ONIS, *Documentos de trabajo...*, pp. 7 y 12.

³²⁹ Para ambas partes, la categoría de “pobre” incluye a los oprimidos, los marginados, los explotados, los enfermos y otras víctimas sociales. Gustavo Gutiérrez define al pobre de la siguiente manera: “El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables. Es el marginado de nuestro mundo social y cultural. El más pobre es el oprimido, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser de hombre”. Gustavo Gutiérrez, “Praxis de liberación. Teología y anuncio”, en *Concilium*, núm. 96, junio de 1974, p. 355.

³³⁰ Cf. ONIS, *Documento de trabajo...*, pp. 4-5.

siguiente modo: “Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres, a la que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos”.³³¹ Para la ONIS, debe concretarse en la denuncia de la injusticia, en la lucha cristiana contra la intolerable situación.

La construcción de una sociedad más justa se logra a través de la lucha de liberación siempre y cuando participe el pueblo pobre y oprimido. Los sacerdotes de la ONIS creyeron en la capacidad del pueblo como agente de su liberación y gestor de su historia.³³² Por ello, intentaron promover la participación de todos los sectores populares en la decisión política que afecta sus vidas, para que el pueblo tome el poder real. La ONIS miró al pueblo como oprimido, pero al mismo tiempo lo consideró, con una mirada positiva, como sujeto de su destino. La convicción de esta organización sacerdotal fue que el pueblo podía llegar al poder político sólo contando con una izquierda que realmente se identifique con sus intereses.³³³

El lineamiento de la ideología de la ONIS y de la teología de la liberación del teólogo Gustavo Gutiérrez fue pro-socialista, por tanto, anti-capitalista. Ésta fue la característica ideológica más notable de la ONIS y esta teología. Para este movimiento sacerdotal, el sistema capitalista resulta esencialmente deshumanizante, ya que las estructuras de la sociedad capitalista persiguen el lucro como único fin, y comercializa el trabajo humano.³³⁴ Por eso calificó el carácter del capitalismo realizado en Perú y América Latina como anti-popular, anti-democrático y anti-nacional: “la explotación

³³¹ Cf. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1996, p. 167; y Secretariado General del Celam, Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II. Conclusiones, México, Librería Parroquial de Clavería, 1968, “Pobreza de la Iglesia”, núm. 10.

³³² Cf. ONIS, *Documento de trabajo...*, p. 21; y ONIS, *Declaraciones...*, pp. 6, 8-9.

³³³ Cf. ONIS, *Documento de trabajo...*, p. 21.

³³⁴ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, pp. 10 y 33.

capitalista tiene un nombre para el pueblo: muerte”.³³⁵ Por tanto, rechazó al capitalismo, tanto en su forma económica como en su base ideológica, que favorece el individualismo, el lucro y la explotación del hombre por el hombre. Exigió al pueblo, la ruptura con el capitalismo, con los antiguos hábitos de libre competencia y con el interés individualista.³³⁶ En la misma lógica, tanto la ONIS como Gustavo Gutiérrez negaron el sistema capitalista como alternativa para obtener el desarrollo latinoamericano.³³⁷ Por ende, ambos preferían un sistema político socialista.³³⁸ Esto reflejó la situación propia del ámbito latinoamericano durante de los años sesenta y setenta. Entre los grupos y personas que levantaron la bandera de liberación latinoamericana, la inspiración socialista fue mayoritaria. En este contexto, el proyecto histórico de los sacerdotes progresistas peruanos fue la construcción de una sociedad socialista más justa, libre, democrática y humana. Esta sociedad debía basarse en la apropiación social de los medios de producción. Pero estos sacerdotes no propusieron un modelo socialista concreto, sólo señalaron el rechazo a las dogmatizaciones del marxismo totalitario caracterizado como materialistas, ateos, anticristianos. Ellos plantearon un socialismo no copiado, enfatizado en la realidad propia del continente latinoamericano.³³⁹

La teología de Gustavo Gutiérrez incluye el análisis político concreto como parte de su tarea pastoral y teológica puesto que los cristianos que han optado por un compromiso liberador experimentan lo político como una dimensión que abarca y

³³⁵ *Ibid.*, p. 29; y cf. p. 41.

³³⁶ Cf. *ibid.*, p. 20.

³³⁷ Cf. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 137; y *Oiga*, 24 de julio de 1970, p. 28.

³³⁸ Cf. ONIS, *Documento de trabajo...*, pp. 5 y 49; y Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1996, pp. 138-142.

³³⁹ Cf. ONIS, *Declaraciones...*, p. 30; y Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, pp. 138-142.

condiciona exigentemente todo el quehacer humano.³⁴⁰ Para este grupo sacerdotal, lo político se ubica en un lugar privilegiado de la transformación de las estructuras injustas.

Al igual que el teólogo alemán, J. B. Metz, una de las aportaciones teológicas de Gustavo Gutiérrez fue el redescubrimiento de la dimensión política del Evangelio. Para él, el anuncio evangélico, precisamente en tanto que mensaje de amor total, tiene una insoslayable dimensión política.³⁴¹ Es decir, la exigencia evangélica que menciona la justicia y el amor al prójimo estimula la participación de los cristianos en el proceso de la lucha de liberación y de la política. En este sentido, el líder de la ONIS, Alejandro Cussianovich afirmó: “La opción plenamente evangélica y religiosa de la Iglesia es también una opción política, no partidaria, pero igualmente política”.³⁴² Y todo esto, a través del método de la “concientización” que desarrolló el pedagogo brasileño Paulo Freire, quien también fomentó la idea de la intervención de los cristianos y de los oprimidos en el escenario político.³⁴³ Por tanto, el anuncio evangélico y el mensaje de Jesucristo tienen, pues, una función concientizadora o, en otros términos, politizadora.³⁴⁴ Para Gustavo Gutiérrez, la fe cristiana debe ser práctica. La fe no se mueve en un nivel abstracto de ideas, sino que es opción y acción concretas. Por tanto, la fe debe operar en el nivel estratégico-táctico, especialmente en el ámbito político.

³⁴⁰ Cf. ONIS, *Documento de trabajo...*, p. 21.

³⁴¹ Cf. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 309.

³⁴² Alejandro Cussianovich, *Nos ha liberado*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 193.

³⁴³ Este método, “concientización” o “conciencia crítica”, ayuda a los oprimidos para que tengan conocimiento de su situación opresora, encuentren su propio lenguaje y se hagan menos dependientes, más libres, y comprometidos en la transformación y construcción de una sociedad más justa. En el ámbito político, la toma de conciencia de esta clase oprimida provoca la participación en la lucha de liberación.

³⁴⁴ Cf. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 308. Macaulay afirmó que la concientización fue el método principal de la ONIS. Cf. Michael G. Macaulay, *op. cit.*, pp. 44-46.

Los sacerdotes de la ONIS practicaron la idea sobre la concientización y la dimensión política del evangelio a través de sus acciones pastorales. En cuanto a la relación entre la pastoral y la política, la ONIS afirmó así:

Política y pastoral pertenecen a órdenes distintas, con metas y estrategias propias de cada una.

El trabajo pastoral se propone fundamentalmente la construcción de una Iglesia “signo de salvación y testimonio de Cristo liberador”. La acción política, por otra parte, tanto en sentido genérico como en el sentido propio de la militancia, se dirige al cambio de las estructuras de la sociedad y finalmente a la toma del poder. Esta distinción no excluye una incidencia mutua entre política y pastoral; una Iglesia auténticamente cristiana no puede dejar de tener influencia sobre la sociedad global, así como el cambio de la sociedad condiciona y modifica la presencia de la Iglesia.³⁴⁵

Los integrantes de este grupo sacerdotal asumieron como parte de su tarea estar presentes en las realidades concretas, ya que el cristianismo debía evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política. Expresaron sus opiniones e ideas acerca de la política nacional, e intentaron influir en ella, con el apoyo del peso social que tenía el clero exigió al gobierno militar tomar las medidas y políticas adecuadas en favor de las clases populares.

5.1.3. La ONIS en el terreno ideológico en Perú

El terreno ideológico en el Perú tiene una relación estrecha con el terreno político de este país.³⁴⁶ A diferencia de los gobiernos militares coreanos, que mostraron una misma

³⁴⁵ ONIS, *Documento de trabajo...*, pp. 20-21.

³⁴⁶ Al criticar a los politólogos y economistas burgueses, el concepto de “terreno” que corresponde a una metáfora espacial fue utilizado por primera vez por Marx, en la versión de la traducción francesa de su

tendencia ideológica, los regímenes militares peruanos tuvieron diferente ideología. El gobierno militar de Velasco realizó su proyecto con una tendencia reformista radical, con el respaldo político por parte de las organizaciones de los movimientos populares y del sector izquierdista, incluso el sector progresista de la Iglesia católica, como el Movimiento Sacerdotal ONIS. Junto a estos sectores, el gobierno militar de la Primera fase constituyó el bloque reformista. Ellos lucharon contra la fuerza antirreformista, formada por los grupos de la oligarquía, los empresarios y los partidos tradicionales de tendencia derechista como el APRA, el PPC y la AP.

En cambio, durante la Segunda fase del gobierno militar, dirigido por el presidente Morales Bermúdez, se transformó el terreno político debido al cambio de la tendencia ideológica del gobierno militar: antirreformista. Este gobierno traicionó su alianza ideológica con el pueblo y se acercó al sector tradicional dominante y al sector antirreformista.

Para entender la relación entre la ONIS y las fuerzas sociopolíticas, y la influencia o el papel ideológico de esta organización sacerdotal en el terreno ideológico peruano es útil la revisión y análisis de la “ideología imperante”³⁴⁷ y la de oposición durante los dos gobiernos militares.

obra *El capital*. Luego se desarrolló por Antonio Gramsci y Louis Althusser. Se usa en los siguientes términos: “terreno ideológico” y “terreno político”. Asimismo, “terreno ideológico” es una cantidad variable que condiciona estructuralmente el espacio y esfera de la lucha política y la regla de juego. Esto define como la lucha política, qué puede y qué no puede. Generalmente, el “terreno ideológico” que se enfrenta entre la ideología dominante y la ideología de oposición se forma en torno a la hendidura política (*political cleavages*). Esta hendidura fue visible en el proceso de enfrentamiento y de conflicto entre dos ideologías opuestas. Cf. 김녕 (Kim Niyong), “독재, 산업화, 그리고 민주화와 한국 가톨릭 교회: 정치균열 및 이데올로기 지형과 교회, 국가, 사회관계의 개괄과 성찰” (“Dictadura, industrialización, democratización y la Iglesia católica: hendidura política, terreno ideológico y la reflexión sobre la relación entre Iglesia, Estado y relación social”), en 가톨릭 사회과학연구 (*The Journal of the Korean Catholic Academy of Social Sciences*), vol. 16, mayo de 2004, p. 31, nota 2.

³⁴⁷ Aquí prefiero utilizar el término “ideología imperante” en vez de la “ideología dominante” que se usa frecuentemente en el análisis del “terreno ideológico”. Porque la palabra “dominante” causa confusión en mi análisis. La “ideología dominante” significa una ideología de la clase dominante en una sociedad. Pero,

5.1.3.1. Ideología imperante

Cuando las fuerzas armadas tomaron el poder político en 1968, la ideología de la cúpula militar predominó en las actividades políticas. El carácter peculiar de su ideología, sobre todo la de la Primera fase del gobierno, fue muy interesante, puesto que modificó el terreno político peruano durante la década de los setenta. Por tanto, es necesario ver el proceso de formación de dicha ideología y su contenido.

Las fuerzas armadas peruanas de 1968 no eran igual a las de 1962. Se transformó lentamente, desde que el general José del Carmen Marín asumió el mando. Los oficiales del CAEM, que fueron protagonistas del gobierno de Velasco Alvarado, aceptaron la doctrina de la “seguridad nacional”.³⁴⁸ Además, los ideólogos militares desarrollaron esquemas más amplios del concepto de seguridad nacional, e incorporaron el fundamento de la categoría sobre “seguridad integral”, que resumió la idea principal del siguiente modo: “un país no solamente estaba amenazado por posibles enemigos

en el caso de Perú, la clase dominante fue la oligarquía o el sector privilegiado, que disfrutaban tanto el poder económico como político. Durante los gobiernos militares (1968-1980), el poder político de la oligarquía disminuyó, pero nunca perdió el poder político ni económico. Por tanto, en estos tiempos ellos eran la clase dominante. Además, durante mucho tiempo, los oficiales de las fuerzas armadas fueron el pilar que sostenía al sistema oligárquico y al sistema existente. Excepto algunos generales de alto rango, los oficiales no pertenecían a la clase dominante. En la etapa de gobiernos militares, los oficiales de alto rango fueron una fuerza imperante o gobernante a través de la Junta Militar y otras organizaciones militares o paramilitares. Las ideologías de la clase dominante y las ideologías de los militares no pertenecían a una categoría de ideología dominante. Por consiguiente, para evitar la confusión voy a utilizar el término “ideología imperante”. Esta “ideología imperante” fue utilizada para gobernar o reinar y para orientar al país. Por tanto, aquí la “ideología imperante” significa la ideología del gobierno militar. Por su parte, la “ideología de oposición” significa una ideología contra la ideología imperante del gobierno (en este caso, los gobiernos militares de Velasco Alvarado y Morales Bermúdez). Esta ideología resiste y se enfrenta con la ideología imperante.

³⁴⁸ La “seguridad nacional” es una doctrina de guerra que concibe un enfrentamiento entre Este y Oeste y en el que la democracia es débil; tal seguridad nacional es más importante que los derechos humanos y está amenazada no sólo por un enemigo externo sino también por uno interno. Para el proyecto de Estado y sociedad tal doctrina reposa en dos ejes: la imagen de la existencia de una crisis, por un lado, y la afirmación del rol militar como factor de estabilidad social, por otro.

externos, sino por el hambre, la miseria, el subdesarrollo y la explotación social”.³⁴⁹ En este sentido el general Marín reiteró: “...para los habitantes de los países pobres como el Perú, la seguridad nacional debe significar que todos tengan algo para defender: una parcela de tierra, una casa, su salud propia y la de su familia y el alimento diario... nuestra seguridad depende de otra cosa, del bienestar general, del desarrollo nacional...”³⁵⁰ En consecuencia, la política de seguridad está subordinada al desarrollo socioeconómico. En una palabra, no hay defensa nacional sin desarrollo socioeconómico.³⁵¹ Por tanto, no tiene sentido aspirar a un ejército fuerte si no se consigue un bienestar general.

Este concepto amplio de seguridad nacional provocó el cambio de mentalidad de los militares peruanos. Para este cambio, la percepción de la realidad sociopolítica de la década de los sesenta aportó, sobre todo, el entendimiento de peligro de guerrillas y de subversión campesina. Para los oficiales militares, la oligarquía y la fuerza extranjera, encabezadas por empresas transnacionales, eran responsables de esta amenaza potencial a la seguridad nacional, puesto que estos sectores privilegiados y extranjeros provocaron la desigualdad social y el subdesarrollo. En cuanto a la comprensión de la realidad peruana, los uniformados del CAEM y del SIE afirmaron: “el poder real no se encontraba en el poder Ejecutivo, Legislativo, Judicial o Electoral, sino en los latifundistas, explotadores, banqueros y en las compañías norteamericanas”.³⁵² Por consiguiente, para los oficiales progresistas, la única manera de solucionar este

³⁴⁹ Zavala Augusto Zimmermann, *El plan inca. Objetivo: Revolución peruana*, Lima, El Peruano, 1974, p. 55.

³⁵⁰ Dirk Kruijt, *La revolución por decreto*, Lima, Mosca Azul, 1989, p. 61.

³⁵¹ Cf. Joseph Comblin, *El poder militar en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 128.

³⁵² Cf. Víctor Villanueva, *Nueva mentalidad militar en el Perú*, Lima, Editorial Replanteo, 1969, p. 50.

problema nacional era la eliminación del sistema oligárquico a través de la transformación estructural. Según la opinión de los oficiales, si sólo se trata de eliminar la guerrilla, este acto sólo quitará el efecto, pero no la causa. Para eliminar la causa se necesita una transformación estructural.³⁵³

En este contexto, los militares progresistas peruanos formados en estas escuelas castrenses superaron el concepto reducido de defensa nacional en la conservación de la integridad y soberanía del país frente a una amenaza exterior y en el mantenimiento del “orden público” y de la “paz interna”. Y empezaron a buscar su rol en el escenario político para conseguir la transformación estructural y el desarrollo nacional. Para conseguir el desarrollo y bienestar generalizado, los militares progresistas necesitaban un gobierno militar fuerte y los proyectos concretos.

Una característica de la tesis de seguridad nacional de los militares peruanos fue la superación de la implicación del concepto de la bipolaridad Este-Oeste y del anticomunismo. A diferencia de los oficiales coreanos, los oficiales peruanos no estaban atrapados en la ideología del anticomunismo, por el contrario, éstos tuvieron una relación diplomática y comercial con los países comunistas. Ellos querían sustituir los esquemas de la guerra total contra el comunismo, la cual insistían los ideólogos militares estadounidenses, por una estrategia contra las agresiones económicas del poder hegemónico.³⁵⁴

Estas ideas o ideologías fueron expresadas fundamentalmente en los siguientes tres documentos: “Manifiesto del Gobierno Revolucionario”, “Estatuto del Gobierno Revolucionario” y “Plan Inca”. Los dos primeros fueron pronunciados casi

³⁵³ Cf. Dirk Kruijt, *op. cit.*, p. 91.

³⁵⁴ Cf. Joseph Comblin, *op. cit.*, p. 203.

inmediatamente al golpe de Estado del 3 de octubre de 1968. Pero el documento más completo sobre la ideología del gobierno militar de Velasco Alvarado, fue dado a conocer el 28 de julio de 1974. Los cuatro coroneles, Fernández Maldonado, Rodríguez Figueroa, Gallegos Venero y Hoyos Rubio, fueron los redactores del “Plan Inca”. Ellos se ocuparon de la sección ideológica del plan.

El “Manifiesto”, primer documento emitido públicamente por la Junta Militar, contenía su orientación ideológica, la que mostró las causas que determinaron la decisión de intervención política de los oficiales progresistas. Según este documento, la causa fue el incumplimiento de la reforma estructural por parte del gobierno de Belaúnde Terry. También manifestó la condena del orden social y económica injustos existentes, y allí expresó los siguientes objetivos de la futura acción del gobierno: transformar la estructura del Estado, las estructuras sociales, económicas y culturales; mantener una actitud nacionalista y una posición independiente; restablecer el principio de autoridad, el respeto y la obervación de la ley, la justicia y la moralidad. Declaró, a la vez, su fidelidad a los principios de la tradición occidental y cristiana.³⁵⁵ El “Estatuto” manifestó básicamente la misma idea, sólo que enfatizó más la necesidad urgente de la atención especial para los sectores menos favorecidos de la población, la soberanía y la dignidad nacional.³⁵⁶

Según el “Plan Inca”, las ideologías principales del gobierno militar de Velasco Alvarado eran el nacionalismo y el humanismo revolucionario.³⁵⁷ Para los oficiales

³⁵⁵ Cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 59.

³⁵⁶ Cf. *Loc. cit.*

³⁵⁷ En el “Plan Inca” podemos encontrar gran influencia ideológica de los siguientes partidos políticos como el APRA, el PDC, el MSP y de otros sectores progresistas, como el de la Iglesia católica (incluso la influencia de la teología de la liberación) y también de algunos personajes nacionales como José María Arguedas. Cornejo Chávez, el líder del PDC y Ruiz Eldredge, presidente del MSP, fueron asesores civiles muy influyentes de Velasco. La propuesta de ley para la empresa comunitaria presentada por el PDC, dos

peruanos, la lucha por la soberanía significó la lucha contra la dominación extranjera. Por consiguiente, la lucha por recuperar la soberanía y por la liberación de la explotación y del dominio extranjero fue el objetivo central.³⁵⁸ Por ello, los militares de la Primera fase efectuaron la nacionalización de la empresa petrolera norteamericana, IPC. La nacionalización de las principales industrias mineras, pesqueras y la banca fue realizada bajo esta ideología.

El modelo de la revolución peruana encabezado por Velasco Alvarado reflejó su esencia profundamente humanista, socialista y participatoria. Humanista, porque toma al hombre como fin y no como medio. Este proceso de revolución adoptó un sistema de ideas orientadas a rechazar todas aquellas doctrinas autoritarias que relegan a la persona a un segundo plano.³⁵⁹ El humanismo revolucionario peruano rechazó la explotación del hombre. Por ende, puso énfasis en la prioridad del trabajo humano más que en el capital.

Uno de los pilares doctrinales del gobierno militar de la Primera fase era el socialismo. Su rasgo común consiste en sostener la transferencia de los medios de producción de los explotadores a los trabajadores. Ideológicamente, la revolución peruana rechaza el capitalismo, puesto que, según la comprensión militar, su

meses antes del golpe de 1968, mostró notables coincidencias con la futura ley de propiedad social. En cuanto a la similitud de la ideología entre el gobierno militar de Velasco Alvarado y el APRA, José Deniz afirmó lo siguiente: “El GRFA y el APRA se parecen en ideologías: No es tan sólo oportunismo aprista decir que no hay tantas diferencias entre el programa de ellos y del gobierno. Tienen su parte de verdad. Claro que fue únicamente la fuerza armada la que lo hizo realidad y no ellos, cuando partieron el poder político”. Pero la influencia del APRA en los proyectos y la ideología de los militares limita la ideología de los años treinta, ya que el lineamiento de este partido cambió notablemente a lo largo de los años posteriores. José Deniz, *op. cit.*, p. 47; y cf. Dirk Kruijt, *op. cit.*, pp. 85-92.

³⁵⁸ Cf. Carlos Howes Beas, *Fundamentos ideológicos de la revolución peruana*, Lima, Debate, 1973, p. 100.

³⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 84.

predominio en el Perú fue la causa fundamental de su dependencia y subdesarrollo.³⁶⁰ Por tanto, las medidas concretas del gobierno revolucionario se alejaron del sistema capitalista dependiente. Esta ideología socialista fue pronunciada con frecuencia en los discursos de los militares de alto rango. Podemos leer esta idea en la versión del general Jorge Fernández Maldonado: “Somos socialistas, porque el socialismo se define por el tipo de aprobación de los medios de producción y en el Perú los medios de producción no estarán ni en manos privadas de producción como en el capitalismo, ni en manos del Estado como en el comunismo, sino mayoritariamente en manos de los mismos trabajadores”.³⁶¹ En este aspecto, la ideología militar de la Primera fase se resume por la “tercera vía (*ni capitalismo ni comunismo*)”.

La meta del gobierno militar fue la construcción de la democracia social de participación plena. Según la opinión del presidente Velasco Alvarado, la democracia de participación implica que todos los hombres libremente organizados intervienen directamente en todas las esferas de decisión.³⁶² Basada en esta idea, el gobierno promovió la participación del pueblo en las diversas dimensiones sociopolíticas y económicas. A través de un aparato estatal como el Sinamos, los ministros canalizaron la participación de los trabajadores, los campesinos y los pobladores de las barriadas. No obstante, el intento de integración de las masas anónimas en estructuras políticas fracasó por el temor de una movilización descontrolada de la población. A diferencia del proyecto de Velasco Alvarado y de sus seguidores, el carácter autoritario del gobierno militar impidió la participación democrática del pueblo. El apoyo a la participación

³⁶⁰ Cf. Velasco Alvarado, *La voz de la revolución: Discursos del presidente de la República General de División, Juan Velasco Alvarado 1968-1970*, tomo 1, Lima, Oficina Nacional de Difusión del Sinamos, 1972, p. 223.

³⁶¹ Carlos Howes Beas, *op. cit.*, p. 105.

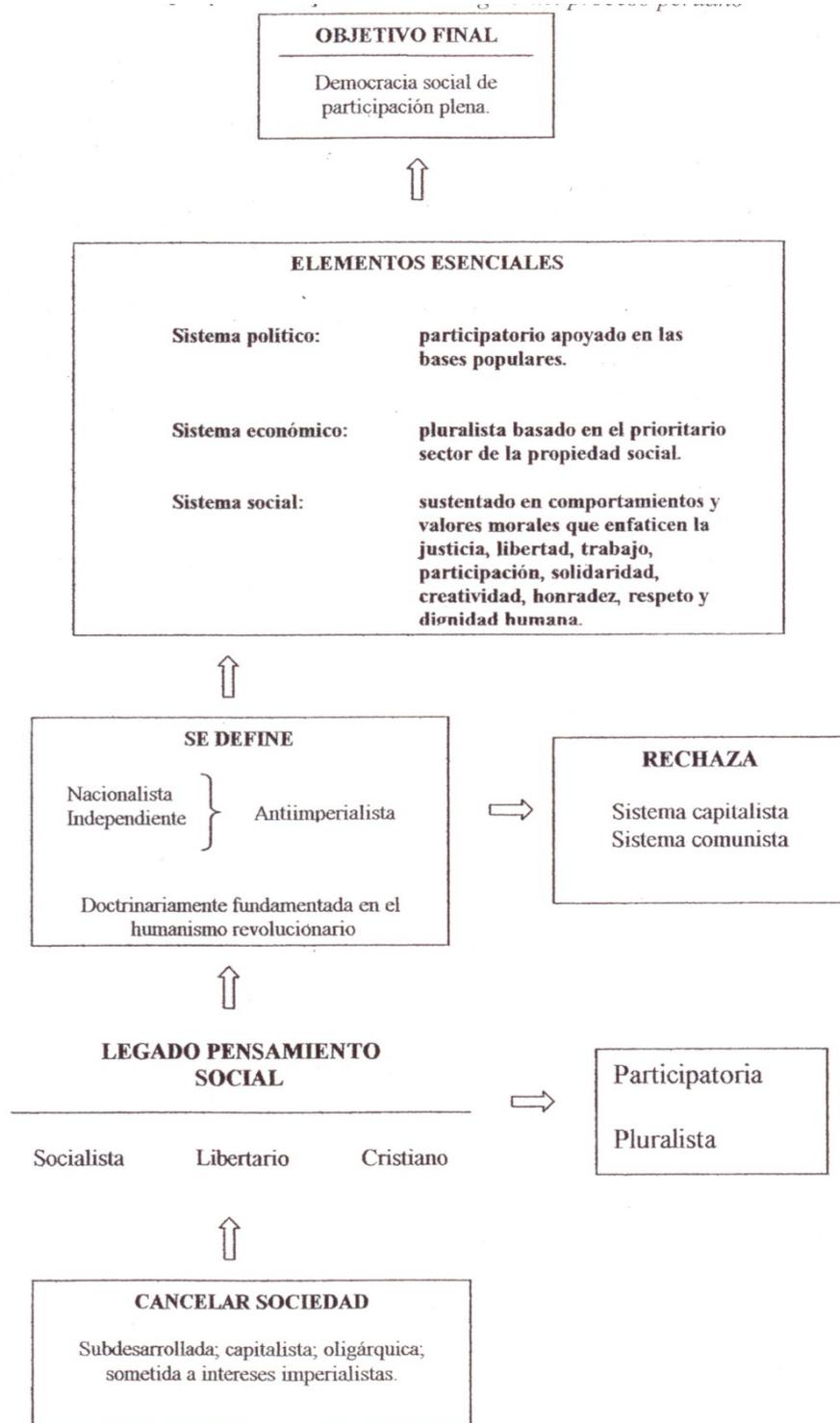
³⁶² Cf. *ibid.*, p. 93.

popular, entendida como un proceso de transferencia del poder y del robustecimiento de las organizaciones sociales, constituyó quizá la dimensión más compleja y contradictoria de la revolución.³⁶³ Además, aunque el presidente Velasco pronunció su voluntad de realización de su utopía, indudablemente había un desfase entre el discurso y la práctica del régimen militar.

Respecto al modelo ideológico del gobierno militar de la Primera fase, podría apreciarse en el esquema 5.1:

³⁶³ Cf. Francisco Guerra García, *Velasco: del Estado oligárquico al capitalismo de Estado*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1983, p. 88.

[Esquema 5.1] *Modelo ideológico del proceso peruano*



Fuente: José Deniz, *op. cit.*, pp. 66-67.

Dentro del terreno ideológico peruano, entre las ideas del gobierno militar de Velasco Alvarado y el pensamiento de la ONIS existían ciertas afinidades. Esta afinidad ideológica se nota en las siguientes líneas ideológicas y de pensamiento: la importancia de la liberación del pueblo peruano; el rechazo del imperialismo y del sistema oligárquico; la promoción de la cultura occidental y la ética cristiana; el pronacionalismo incluso a favor de la política de nacionalizaciones de los importantes sectores industriales; una política a favor del pueblo y del humanismo; un prosocialismo de carácter latinoamericano que se diferencia de un “socialismo real e histórico”; la democracia social de participación plena para que la clase popular asuma el poder e intervenga en las decisiones políticas, etcétera.

Desde la década de los sesenta, los ideólogos militares de primer nivel ya habían recibido la influencia del sector progresista de la Iglesia católica. Por ejemplo, para sustentar sus demandas reformistas recurrieron a las ideas progresistas del sacerdote dominico francés José María Le Bret, muy estimado en los círculos militares peruanos.³⁶⁴ Asimismo, el jesuita Romeo Luna Victoria, promotor de la formación de la ONIS, fue un célebre profesor en escuelas castrenses como el CAEM y la Escuela de Inteligencia Militar.³⁶⁵

³⁶⁴ Los líderes militares invitaron a este francés a establecer un diagnóstico del Estado socioeconómico del país. Este sacerdote dio una serie de conferencias, dejó su huella en el CAEM. Especialmente, humanismo y la “posición tercerista” (anticomunista y anticapitalista) de él tuvieron gran influencia en el movimiento demócrata cristiano y en los oficiales militares progresistas de Perú. La orientación ideológica del sacerdote Le Bret era claramente opuesta a las políticas económicas de corte ortodoxo liberal.

³⁶⁵ Su influencia en los oficiales fue notable, en particular entre los militares del gobierno de Velasco Alvarado. Este sacerdote fue un experto en la enseñanza social de la Iglesia y en las ciencias sociales. También fue uno de los seguidores más notables en el clero durante el periodo del gobierno de Velasco Alvarado, y participó activamente en el proyecto de reformas como miembro de los asesores del comité en el Ministerio de Educación. Este sacerdote escribió varios artículos que defendían la postura del gobierno militar en revistas como el semanario *Oiga* y en los periódicos. Cf. Michael G. Macaulay, *op. cit.*, pp. 150-158.

Además, tras la organización de la ONIS, los intelectuales militares de alto rango, como los principales redactores del “Plan Inca”, fueron invitados a la ONIS en más de una ocasión. Los miembros del grupo sacerdotal tuvieron diálogos y discusiones con estos militares influyentes en el campo ideológico. En estas reuniones, Gustavo Gutiérrez influyó en estos militares, especialmente, en cuanto a la necesidad de la liberación del pueblo peruano desde la explotación, la opresión y la pobreza.

También, desde el inicio del gobierno militar de Velasco Alvarado, los militares de alto rango (Ernesto Montagne Sánchez y Fernández Maldonado), incluso el presidente de la República, consideraron a la ONIS como la fuerza principal de apoyo ideológico, sobre todo del ámbito eclesiástico. Los militares sabían que la Iglesia era uno de los ejes influyentes en el Perú, sobre todo en la esfera cultural e ideológica. La Iglesia católica ha jugado y juega un rol político de primera magnitud. Su influencia ideológica abarca todo el espectro de la estructura social del país. Por tanto, el gobierno militar utilizó el apoyo político de la ONIS y del sector progresista de la Iglesia católica a su favor.

La ONIS tenía una expectativa enorme sobre el gobierno militar puesto que éste podía realizar una transformación estructural necesaria, por tanto, lo ayudó abiertamente en sus proyectos políticos. Los sacerdotes de la ONIS apoyaron la reforma educativa, la propiedad social y la nacionalización de la prensa, defendiendo la posición del gobierno contra los sectores conservadores y burgueses, dentro y fuera de la Iglesia. En el polémico debate en torno a la propiedad privada, los sacerdotes de la ONIS rechazaron la lógica de los empresarios que insistía en el derecho de propiedad como derecho divino. Los sacerdotes, citando la encíclica papal *Populorum Progressio*, alegaron que

la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto.³⁶⁶ En este sentido, también el cardenal Juan Landázuri Ricketts y los obispos progresistas, como Luis Bambarén respaldaron la posición de la ONIS.

Tanto el episcopado peruano como la ONIS apoyaron al gobierno militar de Velasco Alvarado, pero ambos mantuvieron sus posiciones críticas. El episcopado peruano apoyó los programas de reforma en línea general; incluso con el auxilio público a través de su vocero. Sin embargo, tuvo algunas objeciones en algunos de sus planteamientos, como es el caso de las expropiaciones de la prensa. Por otro lado, la ONIS, a diferencia del episcopado, expresó aun sus insatisfacciones respecto a las leyes (reforma agraria, industrial, y de la propiedad social) manifestando que éstas eran insuficientes. En este sentido este grupo sacerdotal fue más radical. También jugó un rol de “escudo” ante los ataques ideológicos y políticos de los grupos oligárquicos conservadores. Si bien, la ONIS y el episcopado apoyaron la política militar, sin embargo, nunca legitimaron al gobierno militar.³⁶⁷

Durante el régimen militar de Velasco Alvarado el sector izquierdista creció notablemente debido a la tendencia ideológica anti-capitalista. Al principio tanto los comunistas como los izquierdistas temieron la toma del poder por parte de los militares, pero debido a la liberación de los presos izquierdistas y a una política conciliatoria con la izquierda, Velasco consiguió su respaldo. A esto se añade el proyecto socialista implantado por el gobierno. Es así como el PCP expresó públicamente: “el total apoyo a la digna y enérgica conducta gubernamental frente a la amenaza yanqui y a las diversas

³⁶⁶ Cf. ONIS, “Declaración de sacerdotes peruanos”, en *Oiga*, núm. 265, 22 de marzo de 1968, p. 34; “...no hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario”. *Populorum Progressio*, núm. 23.

³⁶⁷ Cf. Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, pp. 389-390.

medidas tomadas a favor del pueblo”.³⁶⁸ La izquierda peruana no criticó públicamente a la política del gobierno militar. Los líderes de este sector izquierdista consideraron que el cambio del ambiente político a favor de la transformación estructural, con un rumbo hacia la construcción del socialismo, beneficiaría a ellos. Sin embargo, el presidente Velasco Alvarado mantenía cierta distancia con algunos partidos izquierdistas. Él sabía muy bien la diferencia ideológica con el PCP, en efecto, no estaba de acuerdo con el sistema totalitario del comunismo. Para el gobierno militar la buena relación con el PCP era pura política estratégica.

La buena relación entre la izquierda y el gobierno militar en su Primera fase, favoreció la estabilidad laboral, puesto que el PCP organizaba varios movimientos populares y controlaba la organización sindical más fuerte de Perú, la CGTP. Pero, la discrepancia entre las diversas tendencias ideológicas de la esfera izquierdista impidió la unidad y el crecimiento de su fuerza.³⁶⁹

Destacadas figuras de este sector izquierdista, como Henry Pease García, el economista Javier Ígüñiz y el ex senador Rolando Ames, eran católicos. Los miembros de la ONIS tuvieron posiciones políticas definitivamente de izquierda. Por tanto, los sacerdotes de la ONIS mantuvieron buena relación con este sector que mostraba una tendencia moderada. El sacerdote Gustavo Gutiérrez tenía contacto con los estudiantes

³⁶⁸ Álvaro Rojas Samanez, *Partidos políticos en el Perú desde 1872 a nuestros días*, Lima, Ediciones F&A, 1985, p. 241.

³⁶⁹ La división en el seno de la izquierda tenía varios factores determinantes, básicamente por su diferencia ideológica y estratégica. Había el PCP-Unidad, el PCP-Patria Roja, el PCP-Bandera Roja, Vanguardia Revolucionaria (VR), el Partido Comunista Revolucionario (PCR), más tarde el Partido Socialista Revolucionario (PSR), etc. Los izquierdistas seguían distintas líneas, como maoísta, marxista-leninista, estalinista, trotskista, y castrista. Dentro del mundo izquierdista peruano había la llamada “nueva izquierda” formada por el Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), el Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Esta “nueva izquierda”, que negaba toda posibilidad pacífica de ascenso al poder, desconfiaba de los partidos tradicionales de la izquierda como el APRA, el PCP. Este sector del ala izquierdista, por su radicalidad, no tenía buena relación con el gobierno militar.

universitarios de este sector a través de los cursos sobre Mariátegui y filosofía política en la Facultad de ciencias sociales de la Universidad Católica.

Al asumir el poder, los militares empezaron a organizar al pueblo, especialmente al sector campesino, laboral y de barrios urbanos a través del Sinamos. Los movimientos, las organizaciones de cada sector social manifestaron su respaldo a la revolución militar. Aunque habían ciertas protestas y manifestaciones organizadas por los campesinos, la mayoría de éstas no eran por la discrepancia de la ideología y programa gubernamental sino por la falta de radicalidad o la incapacidad de los burócratas y técnicos que conducían la reforma directamente.

La similitud en la ideología y por una necesidad estratégica que buscaba adecuadas reformas estructurales, formó una especie de alianza “invisible” entre el GRFA, las organizaciones populares, el sector izquierdista y el sector progresista de la Iglesia católica en contra del sector tradicional dominante, conformado por toda la oligarquía y los empresarios aliados con el capital internacional. También esta alianza estratégica bloqueó el retorno de los partidos tradicionales como la AP y el APRA, ya que por un lado, la AP fue incapaz de realizar reformas estructurales y, por otro, el APRA tuvo una alianza con el sector oligárquico, lo cual era una traición al anhelo popular. La AP deseaba retomar el poder perdido por el golpe militar y el APRA insistía en un gobierno civil para llegar al poder. Antes del golpe militar el partido aprista tenía más posibilidades para ocupar la silla presidencial. Pero, el gobierno militar de Velasco Alvarado bloqueó eficazmente el retorno del sector oligárquico y de los partidos tradicionales al escenario político, utilizando su fuerza militar y el apoyo popular. Además, a través de la expropiación de la prensa, el gobierno bloqueó eficazmente el control de la opinión pública por parte del sector oligárquico y empresarial. Las

reformas aplicadas consecutivamente por medio de decretos, eliminaron los cimientos de estos sectores tradicionales que objetaban la revolución peruana.

Pero cuando inició la Segunda fase del gobierno militar, dirigida por el general Morales Bermúdez, se cambió la línea ideológica, y por tanto, las políticas en general. Aunque este gobierno oficialmente mantuvo el discurso reformista como el gobierno anterior, sin embargo, este discurso se quedó en meras declaraciones retóricas y formales.

Por tanto, para el sector de la burguesía privada, que se opuso a las reformas dirigidas por el gobierno militar de Velasco y su carácter estatista, la toma del poder del general Morales Bermúdez fue una señal de cambio de orientación ideológica y política-económica, puesto que este nuevo presidente representaba una línea reformista-liberal. Paulatinamente, Morales Bermúdez empezó a dictar también medidas orientadas a favorecer a los sectores conservadores civiles, especialmente a la burguesía empresarial. Este síntoma de cambio de ideología imperante se notó cuando expulsó del gobierno a los militares progresistas y a los asesores civiles que habían colaborado con Velasco Alvarado. Esta Segunda fase del gobierno militar publicó el nuevo plan de gobierno llamado “Plan Túpac Amaru”, aunque esto fue como un intento de anular las reformas estructuras realizadas hasta entonces.

Todos los hechos señalaban el giro político conservador del gobierno que lentamente desmantelaba las reformas, especialmente aquellas que beneficiaban directamente a los sectores populares. Este gobierno claramente tomó el camino de la política antipopular. La política laboral se endureció por medio de la ilegalización de las huelgas y la congelación del nivel promedio de los salarios reales. La reforma agraria y la política de acumulación de la propiedad social fueron prácticamente paralizadas. El

retiro del subsidio en los principales alimentos y la anulación de la política a favor de los sectores populares menos favorecidos provocaron la resistencia popular. Las protestas sociales que exigían una política económica más justa fueron reprimidas duramente. Sobre todo después del paro nacional del 19 de junio de 1977, el gobierno militar de Morales Bermúdez endureció su posición y ya no trataba de cuidar su imagen, especialmente en cuanto a las medidas económicas. El eje de su gestión sólo se centró en llegar a un acuerdo con el FMI para conseguir más fondos y negociar la deuda externa.

El gobierno de Morales Bermúdez abandonó poco a poco la ideología de “tercera vía”. Ideológicamente, la política general del régimen militar dio un viraje a la derecha y la política económica, entonces, se inclinó hacia una orientación capitalista y pro-burguesa. La alianza política con el APRA facilitó el giro derechista del gobierno de Morales Bermúdez. Otra vez, el poder económico se volvía a quedar en manos de la propia burguesía. Desde mediados de 1976, desapareció la ideología de la revolución socialista en el discurso oficial del presidente. El proyecto del establecimiento de la Comunidad Industrial y de la propiedad social fueron cancelados. De modo natural, este proceso facilitó el abandono del proyecto de construcción de la democracia social de participación plena basada en el apoyo popular, planteado por los militares cercanos al ex presidente Velasco. Por tanto, la participación de los trabajadores en la gestión y la utilidad de la empresa fueron desapareciendo paulatinamente. Todo este cambio de ideología y la política del gobierno de Morales Bermúdez generó la condena de los sectores populares y, por su puesto, del sector izquierdista que inicialmente habían apoyado al gobierno militar. También la ONIS se manifestó en contra de la política general del gobierno militar de la Segunda fase.

5.1.3.2. Ideología de oposición

Durante todo el tiempo del gobierno militar de la Primera fase, el bloque antirreformista formado por terratenientes, agroexportadores, banqueros, empresarios, partidos políticos de derecha y el capital internacional se constituyó como la fuerza de oposición. Todos estos sectores que pertenecían tradicionalmente a la clase dominante fueron marginados y relegados políticamente por el gobierno de Velasco. Sin embargo, mantenían la fuerza económica aunque en menor grado que en tiempos anteriores. Para no confrontarse con la fuerza militar y para sobrevivir tenían simplemente que someterse. Por consiguiente, ante la realización de las reformas sociales (como la agraria, la educativa, la industrial, la de propiedad social y la expropiación de la prensa, etc.), ellos no protestaron con toda su fuerza.

El bloque derechista dejó de ser poco a poco la fuerza de oposición política en la Segunda fase militar. En efecto, el gobierno de Morales Bermúdez ira abandonando la ideología reformista de su predecesor debido especialmente a la hendidura política (*political cleavages*) provocada por la crisis económica y por la división entre reformistas y contarreformistas al interior de las fuerzas armadas. Finalmente, el presidente Morales Bermúdez retornó al clásico modelo de economía liberal con una fuerte injerencia de las empresas multinacionales. Ante este cambio ideológico del gobierno, el bloque de oposición al de Velasco empezó a aliarse con el actual gobierno militar y retomó su poder como sector dominante del país recuperando su fuerza principal en el escenario socio-político-económico. Este sector de tendencia antirreformista que ahora comenzaba apoyar al nuevo régimen militar, tenía la siguiente

ideología: democracia liberal, pro-capitalista, pro-capital extranjero, desarrollismo económico, contraria a la intervención estatal.

Asimismo, reaparecieron los partidos tradicionales como el APRA y la AP, que habían sido marginados en el escenario político durante el gobierno de la Primera fase militar. El APRA y los empresarios se movilizaron hábilmente presionando al gobierno militar y, a su vez, apoyaron lo que le dejara mayor beneficio con miras en las próximas elecciones. Además, en este apoyo táctico había otro propósito: obstaculizar el avance político del sector popular y de la izquierda. También, tanto el APRA como la AP irán presionando la transferencia democrática del poder.

Todo este cambio político afectó naturalmente a todo el sector reformista que había estado ligado al gobierno de Velasco; entonces, se distanció del actual gobierno de Morales Bermúdez y se convirtió en el nuevo bloque de oposición. Es así como la ONIS pasa al sector de resistencia, opuesto al gobierno militar.³⁷⁰ El bloque reformista, desde su nueva situación de oposición, insistía en la misma ideología que había llevado el gobierno de Velasco, caracterizado por un nacionalismo, humanismo, pro-socialismo. La ONIS, junto con el bloque de oposición, además, insistió en el respeto a los derechos humanos y en la justicia social.

La ONIS criticó la disolución de las políticas reformistas y, también, rechazó los intereses de aplicación de soluciones capitalistas que buscaban aumentar las inversiones nacionales e internacionales. Calificó de entreguista y pro-imperialista al

³⁷⁰ En un inicio de este segundo gobierno militar, los sacerdotes de la ONIS no mostraron su rechazo, ya que creían en los discursos del presidente Morales Bermúdez en los que se afirmaba el seguimiento de la línea ideológica de la Primera fase. Pero un año después, al descubrirse su proyecto de política antipopular, procapitalista, incluso pro-capital internacional, la actitud y la posición de la ONIS se volvió contra el gobierno militar de Morales Bermúdez. Cf. ONIS, "Mensaje de solidaridad al acto de masas de Copacol", en *Páginas*, núm. 2, Lima, mayo de 1976, pp. 27-28.

gobierno de Morales Bermúdez.³⁷¹ La crítica de la ONIS se concentró en la política antipopular. Condenó a las fuerzas armadas, las clases burguesas y el imperialismo, como los principales protagonistas de las líneas antipopulares.³⁷² La represión gubernamental creció a través de las siguientes medidas: el cierre de fábricas, los despidos masivos, la reducción del personal, la generalización del trabajo por contrato y del trabajo eventual, la tortura, la detención forzosa, llevar a tribunales militares a los trabajadores y campesinos. En esta situación, la ONIS calificó a este gobierno como una dictadura aliada con la clase dominante.³⁷³ Además, para los sacerdotes de la ONIS, la revolución ya había terminado cuando el régimen de Morales Bermúdez abandonó el proyecto de la construcción del socialismo y de la democracia social de participación plena basada en el apoyo popular. Esto significó el regreso a la situación anterior a la revolución iniciada en 1968. Los sacerdotes consideraron el “Plan Túpac Amaru” como un intento de anular las reformas estructurales realizadas.

La ONIS se declaró a favor del paro nacional de 1977, y de los movimientos sindicales, de maestros, y en favor de la movilización de la izquierda. Ante el surgimiento del pueblo como protagonista opositor en el escenario político actual, la ONIS lo consideró como resultado de una maduración de la conciencia popular.

Este grupo sacerdotal cumplió un papel de puente entre la Iglesia y la izquierda; aportó la transferencia de la clase media a la izquierda y contribuyó al acercamiento de la Iglesia a la clase popular. Sin embargo, los miembros de este grupo sacerdotal no se incorporaron a la militancia de ningún partido izquierdista. Igualmente, la ONIS

³⁷¹ Cf. ONIS, “Al pueblo en lucha por sus derechos”, 8 de septiembre de 1977, Lima, Servicio de Documentación Bartolomé de Las Casas, documento 166.

³⁷² Cf. ONIS, “Del hambre a la lucha”, en *Páginas*, núm. 18, Lima, octubre de 1978, pp. 28-31.

³⁷³ Cf. ONIS, “Al pueblo en lucha por sus derechos”, 8 de septiembre de 1977, Lima, Servicio de Documentación Bartolomé de Las Casas, documento 166.

manifiestó su adhesión a los movimientos populares que mostraban una tendencia opositora al gobierno. Declaró así: “el Movimiento Sacerdotal ONIS reafirma su militancia en el seno del movimiento popular y su participación en los esfuerzos por darle consistencia y organización crecientes en la perspectiva del proletariado”.³⁷⁴ La represión del gobierno al sector opositor ayudó a solidarizarse entre la ONIS y la izquierda.

Aun en el clima de represión durante la Segunda fase del gobierno militar, la izquierda avanzó políticamente, sobre todo en la elección de la Asamblea Constituyente de 1978. Cinco partidos de izquierda obtuvieron más de 31% del sufragio. Esto fue un incremento sorprendente comparado con la elección de 1962 (6%).³⁷⁵ Además, el movimiento popular creció notablemente; antes de las comunidades industriales, el porcentaje de sindicalización en el país era de 8%, mientras que en 1973 pasó a 27%, y luego en 1977, a 32%.³⁷⁶ En el bloque de oposición, la izquierda fue la fuerza política más visible en las luchas populares de aquel entonces. Jugó un papel muy importante a lo largo del país, pero a pesar de sus avances, en parte espectaculares e inesperados, no llegó a articular y orientar la voluntad colectiva que se iba forjando.

Todo el bloque de resistencia, incluyendo la ONIS, deslegitimó al gobierno de la Segunda fase, puesto que interrumpida la revolución, los militares perdían la legitimidad de gobernar. Tras el paro nacional de 1977, cada vez más se notó la incapacidad del régimen para manejar el asunto de la crisis económica y política.

³⁷⁴ Cf. ONIS, “Mensaje de solidaridad al acto de masas de Copacol”, en *Páginas*, núm. 2, Lima, mayo de 1976, pp. 27-28.

³⁷⁵ Cf. Abraham F. Lowenthal, “El experimento peruano reconsiderado”, en Cynthia McClintok y Abraham F. Lowenthal (comps.), *El gobierno militar. Una experiencia peruana 1968-1980*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1985, p. 447.

³⁷⁶ Cf. José Deniz, *op. cit.*, p. 184.

Además, la presión popular fue decisiva para que el gobierno militar declarara la elección de formar una Asamblea Constituyente y entregara el poder al gobierno civil en 1980. En este contexto, la ONIS jugó el rol de grupo de presión.

En torno al gobierno militar débil y agonizante luchaban dos fuerzas adversarias de distintas ideologías: el bloque de oposición y el de dominación. Finalmente, en la elección presidencial de 1980, ganó la residencia el arquitecto Belaúnde Terry de la AP, quien había sido derrocado por los mismos militares en 1968. El país con esta asunción, regresó a la democracia formal. Se debilitó la izquierda y luego, surgió el terrorismo encabezado por “Sendero luminoso”. Por otro lado, en 1980, la ONIS optó por desintegrarse y salir del escenario sociopolítico eclesial.

5.1.4. Conflictos ideológicos en la Iglesia peruana y el camino de disolución de la ONIS

En los años setenta, el episcopado peruano, junto al brasileño fueron calificados como entre los más progresistas del episcopado latinoamericano. El cardenal Landázuri, arzobispo de Lima, jugó un rol decisivo para la expansión del sector progresista de la Iglesia y para el sostenimiento de una unidad eclesial en el Perú. Además, la relación estrecha de la ONIS con los obispos progresistas José Dammert Bellido, Luis Bambarén, Germán Schmitz, entre otros, benefició su sobrevivencia. Aunque no todos los obispos respaldaron a la ONIS, sin embargo, los obispos, al igual que la conferencia episcopal peruana nunca la criticaron ni la condenaron. Según la afirmación de Luis Pasará, la relación entre los obispos y la ONIS se mantuvo armónica, ya que este grupo sacerdotal permaneció en el terreno político dentro de las líneas generales que el

episcopado peruano trazaba.³⁷⁷ Esta característica se diferenció con otros grupos sacerdotales latinoamericanos que tuvieron una constante confrontación con la jerarquía eclesiástica.

A pesar de que la ONIS tuvo una buena relación con el episcopado peruano, a nivel personal hubieron conflictos con algunos obispos conservadores. El primer conflicto al interior de la Iglesia peruana fue entre la ONIS con un obispo conservador, en marzo de 1969. Los miembros de esta organización que trabajaban en la ciudad de Trujillo, respaldados por los seminaristas de esta diócesis, reclamaron al arzobispo Jurgens, por haber expulsado de su diócesis a tres sacerdotes españoles integrantes de la ONIS. La razón fue el respaldo que dieron a la huelga de trabajadores metalúrgicos y su crítica a la inauguración de un lujoso club de golf en presencia del arzobispo. Entre los sacerdotes y el arzobispo, el nuncio apostólico, Rómulo Carboni, calificó a esos sacerdotes como “rebeldes”, por lo cual acusó a los líderes nacionales de la ONIS, especialmente a Gustavo Gutiérrez, Jorge Álvarez Calderón, Carlos Álvarez Calderón, y Alejandro Cussianovich, también de rebeldes. Ante este hecho, alrededor de 150 sacerdotes emitieron una carta pública que criticaba la intervención del nuncio en asuntos internos de la Iglesia peruana. También el episcopado peruano recordó públicamente al nuncio que la disciplina eclesiástica era responsabilidad de la jerarquía peruana.³⁷⁸ Finalmente, debido a este asunto, el nuncio tuvo que dejar su cargo en este país.

Otro conflicto ocurrido entre la ONIS y el sector conservador peruano fue respecto a la revista *Informe*, en la que escribían varios periodistas del diario de la

³⁷⁷ Cf. Luis Pasará, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, Lima, El Virrey, 1986, p. 72.

³⁷⁸ Cf. Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, 1988, pp. 398-400.

ultraderecha. Tras la marcha de las organizaciones populares de la ONIS e incluso de grupos marxistas contra la guerra de Vietnam, en mayo de 1972, los conservadores criticaron al sector progresista eclesiástico. Ellos lo definieron como un acto político. Es así que en junio del mismo año la revista *Informe* publicó un artículo titulado “¿Qué es la ONIS?”, y en el cual la calificó como grupo político.³⁷⁹ Ante este ataque ideológico, el secretario general de la ONIS, Jorge Álvarez Calderón y el jesuita Ricardo Antoncich, el secretario de la CEAS, enviaron cartas que exigían corrección de los puntos erróneos de la revista.

Es interesante confirmar la percepción de los sacerdotes limeños sobre las actividades de la ONIS. Según Thomas J. Maloney, 66% de los sacerdotes limeños opinaba negativamente sobre la posición asumida por la ONIS ante la problemática nacional.³⁸⁰ Para ellos, la línea de este grupo resultaba demasiado avanzada, en particular, por su participación en el terreno político y su reconocimiento de la situación de la lucha de clase.

Con el transcurso del tiempo, tanto en la Iglesia peruana como en la latinoamericana, se fortaleció progresivamente la posición conservadora. Según una investigación de los contenidos de las declaraciones del episcopado peruano, se constató que los de carácter “progresista” pasaron de 98.8%, en 1969, a 39% en 1975.³⁸¹ Y es precisamente en este año, cuando la ONIS pidió sin éxito un pronunciamiento episcopal frente a una deportación masiva de opositores, dictada por el gobierno de Velasco

³⁷⁹ Cf. *Informe*, núm. 74, 8 de junio de 1972, p. 44.

³⁸⁰ Cf. Thomas James Maloney, *op. cit.*, p. 379.

³⁸¹ Cf. Luis Pasará, *op. cit.*, 1986, p. 135; citado en Mary Helen Mooney, *The role of the Church in Peruvian Political Development*, tesis de maestría, Ontario, University of Windsor, 1976, p. 55.

Alvarado, por tanto la ONIS procedió entonces a publicar por cuenta propia un comunicado de protesta, que deja a los obispos en un casi forzado silencio.³⁸²

Cada vez más la Iglesia peruana se marcaba por diferencias visibles y albergaba incluso movimientos y organizaciones de uno y otro sector; el sector conservador representaba al Opus Dei y el Sodalitium Christiane Vitae; y el otro sector progresista encabezado por la ONIS, la Fe y Acción Solidaria, el Centro de Estudios y Publicaciones y el Instituto Bartolomé de Las Casas. A partir de 1975, los conservadores utilizaron por varios años un semanario llamado *Opinión libre*, para denunciar, según ellos, “la infiltración comunista”. En 1978 apareció el libro *Como lobos rapaces*, de Alfredo Garland, dedicado a presentar organizadamente una acusación contra el sector progresista.

El fortalecimiento del sector conservador de la Iglesia católica tanto nacional como internacional se visualizó en 1979, alrededor de la celebración de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla. El choque directo entre los progresistas y los conservadores tuvo impacto en la esfera eclesiástica. La línea del pensamiento de Gustavo Gutiérrez y de la teología de la liberación fue criticada públicamente. Este choque y conflicto teológico e ideológico se repitió en la Iglesia peruana tras la reunión en Puebla.

Después de esta conferencia, los obispos peruanos recibieron varias presiones y críticas por mantener una postura que respaldaba al sector progresista, al teólogo Gustavo Gutiérrez y a la teología de la liberación. Esta tendencia de represión hacia al sector progresista y la campaña contra la teología de la liberación provocaron un debate entre los líderes sacerdotales sobre la disolución de la ONIS. Lógicamente, se redujeron

³⁸² Cf. *Loc. cit.*

en este tiempo las actividades de este grupo sacerdotal, para que finalmente en 1980 sus propios líderes decidieran su disolución.

En mi opinión, el gran motivo de su desaparición fue evitar una mayor división de la Iglesia peruana y conservar la unión, la misma que consideraron muy importante los miembros de la ONIS, por más de que algunos no estaban de acuerdo con su disolución.

Lo que no tenemos que olvidar es que, como lo enfatizó Luis Pasará, la ONIS mantuvo buena relación con el episcopado peruano durante su existencia. Este movimiento sacerdotal, desde su fundación, permaneció en diálogo, colaboración y servicio con la jerarquía eclesial. Los líderes de la ONIS tenían un vínculo estrecho con la Conferencia Episcopal Peruana: los miembros de este movimiento sacerdotal participaron ampliamente en la redacción de documentos de episcopado peruano.

Aquí otra vez afirmo que la máxima autoridad eclesial peruana, la Conferencia Episcopal Peruana, no criticó, ni condenó a la ONIS. La crítica de los obispos a la ONIS y a las organizaciones laicas progresistas era a nivel personal. Por ejemplo, el obispo Ricardo Durand encabezó la crítica a la posición teológica de Gustavo Gutiérrez. Pero, desde 1980, cada vez más los obispos conservadores expresaron su preocupación por los síntomas de la división interna de la Iglesia peruana supuestamente provocada por las posiciones sobre la teología de la liberación. En 1983, especialmente el cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, del Vaticano, envió a los obispos peruanos una carta en la que se hacía un listado de las objeciones encontradas a la teología de Gustavo Gutiérrez. Desde entonces se intensificó cada vez más la crítica y la censura del Vaticano, situación que provocó aún más la confrontación entre los obispos conservadores y los obispos progresistas. Con

mucha dificultad, el cardenal Landázuri y otros obispos defendieron la postura teológica de Gustavo Gutiérrez.

Reafirmo, por tanto, que el Movimiento Sacerdotal ONIS no fue víctima del hostigamiento del episcopado peruano ni de la curia romana, puesto que este movimiento sacerdotal se había disuelto unos años antes. Si no se hubiera disuelto la ONIS en 1980, también habría recibido ataques severos del Vaticano y de los obispos conservadores peruanos. Después de la disolución de la ONIS, los movimientos eclesiales de tendencia progresista debilitaron su fuerza de movilización y perdieron notablemente el apoyo por parte de los obispos en general. Cabe señalar que los nombramientos de los obispos conservadores eran cada vez más frecuentes. Finalmente, en 1985, con el paso al retiro del cardenal Landázuri finalizaba, en cierta forma, la protección del sector progresista.

5.2. Base teológica e ideológica de la ASpJ

5.2.1. La enseñanza social de la Iglesia

Tras la clausura del Concilio Vaticano II (1965), a través de la carta pastoral “Concilio Vaticano II y la Iglesia coreana”, el episcopado coreano se expresó receptivo al espíritu de dicho concilio, sin embargo, en la práctica no lo concretó como se esperaba. La Iglesia coreana no enfrentó la crisis causada por el ateísmo y el positivismo como en Occidente. La mayoría de los católicos actuaron a espaldas del concilio. Según la opinión del obispo René Dupont hubo una reforma litúrgica, pero la Iglesia coreana actuaba lejos aún del espíritu del concilio.³⁸³

³⁸³ Cf. 문규현 (Mun Kyu Hyun), *민족과 함께 쓰는 한국천주교회사 (Historia de la Iglesia católica*

No obstante, hubo una minoría, entre los miembros de la Iglesia, que la aceptaron y practicaron. El sacerdote Chun Micael, el obispo Ji Hak Sun, el cardenal Kim Su Whuan, el líder de la ASpJ, Park Sang Rae, destacaron por difundir dicho espíritu.

Aunque el establecimiento y la actividad inicial de la ASpJ no fueron estimulados por el Concilio Vaticano II, los miembros de este grupo sacerdotal buscaron rápidamente el fundamento de su actuación en este concilio. Respondieron a las exigencias del concilio: la defensa de la dignidad del ser humano, la apertura y servicio al mundo, el juicio moral sobre el orden actual, la comprensión de la voluntad de Dios que habla en la historia y en los acontecimientos, etcétera.

Entre los documentos conciliares, la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, fue uno de los que más impulsó la participación en lo social. La ASpJ aludió con frecuencia a dicha Constitución como fundamento de sus actividades. Así, cuando las iglesias locales y las organizaciones eclesásticas juzgaban los acontecimientos, lo hacían basándose en el Evangelio y en la reflexión de la *Gaudium et Spes*, que insistía en la necesidad de incluir en compromiso el aspecto político (cf. GS, núm. 76). Además, ésta tuvo también en cuenta lo siguiente: el principio de la dignidad humana como el fundamento más importante para un juicio moral y para cualquier acción. Es muy significativo lo que la ASpJ afirmó en su primera declaración: “La Iglesia tiene derecho

coreana que escribimos con la nación), tomo III, p. 57. Por ejemplo, en 1987, según el órgano de investigación eclesial, la tasa de lectura sobre los documentos conciliares fue de 16.9%. De éstos sólo 2% leyó todos los documentos, y 14.9% leyó superficialmente. Esto significa que la mayoría de creyentes no sabía la existencia del concilio y su espíritu. Respecto a esto véase 박문세 (Park Mun Sae), “제 2차 바티칸 공의회와 한국천주교회” (“Concilio Vaticano II y la Iglesia católica coreana”), en 최석우 신부 수품 50주년 기념사업회 (Comisión conmemorativa de 50 años de la ordenación sacerdotal de Choi Suk Woo), 최석우 신부 수품 50주년 기념 논총 제 1집: 민족사와 교회사 (Colección de artículos conmemorativos para la ordenación sacerdotal de 50 años de Choi Suk Woo, tomo I: Historia nacional y la historia de la Iglesia), Seúl, 한국교회사연구소 (Instituto de Investigación de la Historia de la Iglesia), 2000, pp. 681-682.

y obligación de proclamar y convencer la dignidad de ser humano, su derecho de vida y los derechos fundamentales. Por consiguiente, para reivindicar los derechos fundamentales violados y atropellados, sin considerar quiénes fueron agresores, la Iglesia posee derecho y obligación de proclamar, resistir, luchar contra sus agresores”.³⁸⁴ Los sacerdotes de la ASpJ tenían la convicción de que la defensa de los derechos humanos era una de las más importantes misiones de la Iglesia y por esto no debía mantenerse neutral cuando estos derechos eran violados.³⁸⁵ Comprendieron que el servicio al prójimo y al mundo era misión de la Iglesia. Es decir, su misión era en sí una obra humanizadora y, por tanto, era una tarea que recuperaba la imagen de Dios en el hombre. Para la ASpJ, en esto consistía la salvación.³⁸⁶

La ASpJ exigía corregir el injusto sistema que imperaba en la sociedad coreana, y que era causado por el poder estatal. Ham Sae Hung afirmó así: “La Asociación Sacerdotal para la Justicia se ha dado cuenta de la falsedad del régimen actual... Como dijo San Agustín, el Estado debe basarse en la justicia, de lo contrario no se diferencia de un grupo criminal. Los sacerdotes han descubierto claramente la esencia de este grupo criminal, “ídolo contemporáneo”, al que debe rechazar y combatir”.³⁸⁷ Por ello, como su nombre mismo indica, la Asociación Sacerdotal para la Justicia, su pensamiento y su acción giraban en torno a la “justicia”. Los miembros de esta asociación reflexionaron el documento “Justicia en el mundo” del Sínodo de obispos de 1971, que señalaba que las misiones principales de la Iglesia, eran la lucha contra la

³⁸⁴ 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes, comp.), *암흑 속의 횃불: 7, 80년대 민주화운동의 증언* (*Antorcha en la oscuridad: el testimonio del movimiento de democratización en los años 70 y 80*), tomo I, Seúl, 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), 1996, p. 103.

³⁸⁵ *Ibid.*, tomo II, 1996, pp. 300-302.

³⁸⁶ 함세웅 (Ham Sae Hung), *명예와 십자가: 교회의 사회비판적 기능* (*Yugo y cruz: función sociocrítica de la Iglesia*), Seúl, 빛두레 (Bitdurae), 1993, p. 397.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 191.

injusticia social y participar en las actividades de transformación (cf. núm. 6). Ellos insistieron en justificar que su participación en las acciones sociopolíticas eran respuesta a la exigencia de la justicia.³⁸⁸ A través de sus declaraciones y homilias, estos sacerdotes enseñaron a los fieles y al público en general, que la práctica de la justicia era el elemento esencial de la fe, y sobre todo, dieron ejemplo con sus acciones.

La ASpJ consideró como fundamento de sus actividades el “bien común”, que es el conjunto de condiciones que facilitan la vida social, el cual incluye vestidos, alimentación, casa, educación, instrucción, libertad, preservación de vida, etc. (cf. GS, núm. 26). La política será el aparato natural y adecuado para lograrlo, porque la comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en él encuentra su justificación plena y su sentido (cf. GS, núm. 74). De allí que la ASpJ exigió la corrección de una política distorsionada, dictatorial e injusta. Para estos sacerdotes el fundamento de juicio político era, entonces, el bien común.

La ASpJ aceptó la enseñanza social del episcopado coreano. Sus sacerdotes proclamaron que ellos actuaban respetando las enseñanzas sociales expresadas mediante las cartas pastorales colectivas del episcopado coreano. En este aspecto, el episcopado no podía refutar de modo fuerte a la ASpJ, puesto que teóricamente los obispos enseñaban los mismos contenidos de la enseñanza social de la Iglesia que declaraba este grupo sacerdotal.

El 5 de julio de 1975, en el documento llamado “Con motivo de la proclamación de año santo”, los obispos coreanos señalaron: “Enseñar la justicia social, despertar a la gente respecto a la necesidad de la concientización sobre la cuestión social,

³⁸⁸천주교정의구현전국사제단 (ASpJ), *천주교정의구현전국사제단 창립 25주년 기념강연회 자료집* (Documentos conmemorativos de 25 años de la fundación de la ASpJ), 4-5 de octubre de 1999, documento interior número 36-6, pp. 58-59.

y destacar la importancia de los derechos humanos fueron la responsabilidad y obligación de la Iglesia, sobre todo, de los líderes eclesiásticos, como obispos y clero”³⁸⁹ De este modo, el énfasis acerca de la enseñanza social de la Iglesia y la mención de la responsabilidad social del clero impulsaron la participación de los sacerdotes en las actividades de justicia social. Resultó que a diferencia de sus manifestaciones, el episcopado coreano no cumplió bien la tarea de la reflexión y de dar las instrucciones de acción adecuada. Pero, los sacerdotes de la ASpJ orientaron a los creyentes comprometidos y a las organizaciones del movimiento social.

Para la asociación, la dignidad humana como imagen de Dios, la justicia social y el bien común, como los elementos importantes de esta enseñanza, fueron la base teórica, teológica e ideológica. De la ASpJ, sin embargo, lo que más se ubicaba en la base de las actividades era la enseñanza bíblica, lo referente al mensaje y acciones de Jesús. En este sentido, el sacerdote Ham Sae Hung definió a estas actividades como parte de un proyecto evangélico.³⁹⁰ Los contenidos bíblicos que dieron soporte a los mensajes y actividades de la ASpJ fueron los siguientes: el libro de Éxodo, los libros proféticos como Is 61, 1-3, las parábolas del buen samaritano (Lc 10, 25-37), la narración del juicio final (Mt 25, 31-46), párrafos de la Epístola de Santiago, los cuales enfatizaban la importancia de la acción y de las obras (St 14-26), etcétera.³⁹¹

Acerca del pensamiento democrático, éste fue un arma importante en la lucha contra el régimen militar. La Iglesia defendía la democracia, como la expresión de un régimen político y social que va de acuerdo con la dignidad de la persona humana, su libertad y su destino trascendente. Se trata de la democracia como un estilo de vida

³⁸⁹ 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes comp.), *op. cit.*, tomo 1, p. 60.

³⁹⁰ 함세웅 (Ham Sae Hung), *op. cit.*, 1993, p. 187.

³⁹¹ *Ibid.*, pp. 190-191.

propio de un pueblo maduro y responsable.³⁹² La Iglesia aprecia a la democracia en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica.

En este aspecto, la ASpJ consideraba que la democracia era un sistema más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos, por esto afirmó así: “Nosotros creemos que en el orden político, el sistema democrático es el sistema político más adecuado para conseguir la misión original de la comunidad estatal”.³⁹³ Sus sacerdotes rechazaban el sistema autoritario que predominaba y las acciones gubernamentales que atropellaron la libertad de los individuos y de los grupos bajo la forma de “seguridad nacional”. Por consiguiente la asociación exigió repetidamente la apertura al sistema democrático, la división de poderes y finalmente el cambio de gobierno, todo esto de modo pacífico.

5.2.2. Teología *Minjung* y teología de la liberación

La teología *Minjung* (민중 = 民衆 = pueblo) nació en la década de los setenta, cuando la sociedad coreana estaba económicamente en proceso de industrialización, urbanización y crecimiento rápido, y que políticamente luchaba contra el régimen Yushin para recuperar el sistema democrático. Los teólogos coreanos reflexionaron teológicamente esta situación social. A través de So Nam Dong, An Bong Mu, Hyun Young Hak, Mun Dong Whuan, Park Hyung Kyu, quienes participaron activamente en el movimiento antirrégimen, la teología *Minjung* fue sistematizando su pensamiento.

³⁹² Héctor González Uribe, “La política: totalitarismo, autoritarismo, democracia”, en *Manual de doctrina social cristiana*, México, Imdosoc, 1991, p. 253.

³⁹³ 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes, comp.), *op. cit.*, tomo I, p. 103.

Ellos eran pastores y teólogos protestantes; por tanto, algunos consideraban a la teología Minjung como una corriente teológica protestante. De parte del mundo católico a través del análisis bíblico del sacerdote So In Suk y del poeta Kim Ji Ha, también se contribuyó a la formación de la teología Minjung.

Los teólogos de Minjung sostenían que el pueblo no era sólo objeto de liberación, sino también sujeto de la historia y de la cultura. Ellos no se preocupaban por definir el concepto de Minjung.³⁹⁴ Sin embargo, el Minjung que se entiende generalmente entre los teólogos coreanos, es el pueblo políticamente reprimido, económicamente explotado y culturalmente marginado. En esta categoría Minjung incluye a los obreros, a los campesinos y a los pobres urbanos. Pero, se puede incluir, también, dentro del concepto Minjung a los burgueses reprimidos y a los intelectuales aliados al sector subalterno, quienes no pertenecen a estos tres estratos sociales.³⁹⁵

En 1975, en la revista *Pensamiento cristiano*, el profesor So Nam Dong intentó incluir el concepto Minjung dentro de la reflexión teológica. Pero el nacimiento oficial de la teología Minjung tuvo lugar en la reunión preparatoria de la Comisión de Teólogos Asiáticos en 1979, cuando los teólogos coreanos acordaron llamar “teología Minjung” a esta nueva tendencia teológica.

Los teólogos de Minjung buscaron comprender los acontecimientos históricos desde lo bíblico. Ellos intentaron descubrir e interpretar la voluntad de Dios que se

³⁹⁴ En este aspecto, el profesor An Bong Mu afirmó así: “Cuando alguien me pregunta: ¿Qué es Minjung?, yo niego conceptualizar el Minjung. La ciencia occidental comprende todas las cosas a través de la conceptualización. Yo no hago así. Porque si se establece el concepto, esto se aleja de la sustancia. Luego, sólo queda la pelea con el concepto muerto, que no es la sustancia” 안병무 (An Bong Moo), *민중 신학 이야기 (Relato sobre la teología Minjung)*, Seúl, 한국신학연구소 (Instituto de Teología Coreana), 1991, p. 27.

³⁹⁵ Cf. 이호대 (Lee Ho Dae), *한국 민주화운동에서 교회의 정치적 역할에 대한 연구* (El estudio sobre el rol político de la Iglesia en el movimiento de democratización en Corea), tesis de maestría en Ciencia política y diplomática en la Universidad Sogang, 1999, p. 37; y 함세웅 (Ham Sae Hung), *op. cit.*, 1984, pp. 98-99.

revelaba en la historia concreta; es decir, en el sufrimiento, en la muerte del pueblo y por tanto, en la resistencia, en la esperanza de liberación del pueblo y en el “acontecimiento de Jesús”. Este acontecimiento significa la encarnación, el sufrimiento, el crucifixión, la muerte y la resurrección de Jesús, a fin de salvar la humanidad. Los teólogos de Minjung creen que se repite este tipo de acontecimientos todos los días en la historia del pueblo. Se encuentran en todas las parte el pueblo sufriente, crucificado, muerto por el poder injusto e inmoral. Por tanto, ellos intentan buscar a Jesucristo en los rostros del pueblo e identifican al pueblo con Jesucristo. Estos teólogos también quisieron escuchar la voz de Jesús en el clamor del pueblo y en consecuencia, Jesús es el pueblo y el pueblo es Jesús.

El tema de la reflexión teológica de los teólogos coreanos es el pueblo mismo y, también la experiencia del sufrimiento y de la lucha por la reivindicación de los derechos humanos. Entre los temas centrales destacan el acontecimiento de la liberación de Jesucristo, las actividades del Espíritu Santo y del “Reino del Mesías”. Para estos teólogos, el acontecimiento de Jesús es la liberación, y al mismo tiempo, la resurrección. En este aspecto, el Minjung se convierte en un medio para entender a Jesús, y a su vez, Jesús ayuda a entender al Minjung. Jesucristo vino a este mundo para servir al pueblo, sobre todo a los más necesitados, y percibieron, asimismo, a Jesús como un miembro más del pueblo (Minjung).

La tarea de los teólogos de Minjung, que actúan de acuerdo con los acontecimientos históricos, es testimoniar la experiencia de Dios y actualizar el “acontecimiento de Jesús”. Por consiguiente, insisten en que los creyentes experimenten la liberación y la cruz en el pueblo que sufre, más que en las celebraciones y cultos religiosos solemnes. Para los teólogos de Minjung, la “Iglesia verdadera” que se

construye junto a Dios, no es una estructura física sino la misma comunidad que experimenta y realiza la liberación.³⁹⁶

Para la teología Minjung, el camino para obtener la liberación y la solución del sufrimiento del pueblo es la recuperación y ejercicio de la justicia. En esta teología la justicia tiene mayor importancia que el amor. Sin la realización de la justicia no hay paz, ni perdón, ni amor. Porque sólo a través de la realización de la justicia se cura la enfermedad social y se recupera la dignidad del pueblo.

La teología Minjung recibió gran influencia de la discusión respecto al pueblo que florecía en el ámbito académico, de los movimientos universitarios, de derechos humanos, de democratización y de la cultura popular. En la esfera académica, recibió la influencia de la “historia de Minjung”, que insiste en el pueblo como el sujeto de la historia y de la “ciencia política de Minjung”. Los teólogos coreanos tomaron las materias de reflexión teológica de los escritores de la Comunidad de Letras prácticas que colaboraba con la revista *Creación y crítica*.³⁹⁷ La mayoría de estos escritores tenían profunda comprensión de la cultura coreana.

También la teología Minjung recibió influencia de la teología de la liberación latinoamericana y de las teologías progresistas protestantes. El tema de la liberación de los oprimidos fue decisivo para los teólogos coreanos.³⁹⁸ Pero, el enfoque de la

³⁹⁶ Cf. 서진한 (So Jin Han), 민중신학이란 무엇인가요? (¿Qué es la teología Minjung?), en *생활성서 (Saengwhalsongso)*, núm. 92, abril de 1991, pp. 53-61.

³⁹⁷ Baek Rak Chon, Go Un, Kim Ji Ha fueron muy conocidos en esta comunidad. Conceptos referidos a la lamentación y sufrimiento del pueblo coreano, la danza de máscara, el cuento popular de Kin Ji Ha, fueron de gran ayuda en la formación de la teología Minjung.

³⁹⁸ Sin embargo, los teólogos Minjung insisten en que la teología Minjung estrictamente es coreana. Es decir, aunque la teología Minjung y la de liberación comparten el tema general sobre la liberación, sin embargo, la teología Minjung se ubica en el mundo teológico como una teología propiamente coreana debido a que maneja el tema de la liberación del pueblo en la situación histórica propia coreana. Cf. 김용복 (Kim Yong Bok), “민중신학의 자리매김” (“Evaluación de la teología Minjung”), en *우리사상연구소 (Instituto de Nuestro Pensamiento)*, *한국 가톨릭 어디로 갈 것인가 (¿Adónde irá la Iglesia coreana?)*, Seúl, 서광사 (Sokwangsa), 1997, p. 506.

reflexión de este tema estuvo centrado en el asunto político, especialmente, el de la liberación del régimen militar autoritario. La teología Minjung estaba enraizada en la experiencia de la resistencia y de la lucha contra el sistema político autoritario de los regímenes militares de Park y de Chun. Esta teología coreana es una ideología de resistencia contra el poder político y la base de la praxis cristiana progresista de este país. En este sentido, la teología Minjung fue una teología política. Como los sacerdotes de la ASpJ, los teólogos de Minjung declararon la dictadura militar arrogante como un “demonio”, buscaron una nueva visión política que abriera otro mundo más justo donde se respetara la dignidad humana. La teología Minjung presenta a Jesús como el “Siervo de Yahvé” que se encarnó en el pueblo, y también como el Mesías que levanta al pueblo donde se vuelve protagonista de su historia y de su política.

El planteamiento y la metodología de la teología latinoamericana fueron muy significativas para la formación de esta teología coreana. Con la aplicación de la metodología, podían conseguir un análisis detallado sobre el sufrimiento del pueblo durante el proceso de la industrialización. Los lugares de acción de los teólogos de Minjung fueron las zonas marginadas de las ciudades, las fábricas, los campos, y otros. En estos lugares, se leyó la Biblia y se reflexionó teológicamente.

Sin duda, la experiencia y la misión de los cristianos y de los pastores progresistas en estos sitios fueron la base de la formación de la teología Minjung. Además, también los teólogos reconocieron la influencia del pensamiento y de la acción de los sacerdotes obreros de Francia, de la Juventud Obrera Católica, de la Asociación Campesina Católica, y sobre todo, de la ASpJ.

A diferencia de los pastores y teólogos protestantes, los sacerdotes de la ASpJ no se preocuparon por teorizar teológicamente sus actividades y sus pensamientos. Ante

los acontecimientos de atropello a los derechos humanos y ante la represión política incesante, los sacerdotes apenas podían reaccionar y enfrentarlos. Sin embargo, sus documentos y sus declaraciones ofrecieron elementos básicos a la teología Minjung. Respecto a esto, los sacerdotes de la ASpJ insisten así: “Al ver la reflexión teológica Minjung, se puede apreciar que las actividades de la ASpJ le han ofrecido un soporte importante. Se percibe que los teólogos de Minjung tanto católicos como protestantes asumen nuestro documento ‘Proclamamos el Evangelio para la democracia y la vida del pueblo’ del 10 de marzo de 1975”.³⁹⁹

Asimismo, para los teólogos de Minjung los acontecimientos nacionales y las actividades de los cristianos y de la ASpJ fueron objeto de reflexión teológica. Sin embargo, los sacerdotes de la ASpJ no escribieron artículos teológicos importantes sobre la teología Minjung. Ellos compartían los temas teológicos esta teología, ya que unidos a los teólogos protestantes y a los pastores progresistas luchaban más eficazmente por la democratización del país. Por tal motivo publicaron juntos muchas declaraciones y asimismo marcharon juntos en las manifestaciones callejeras.

No sólo la ASpJ influyó en la formación de esta teología coreana, sino que a su vez recibió su influencia. Los teólogos y pastores más representativos de esta teología fueron muy amigos de los sacerdotes de la ASpJ puesto que se opusieron junto al régimen autoritario. Así, los sacerdotes recibieron una influencia considerable de los teólogos de Minjung. Al inicio del debate sobre la teología Minjung, los sacerdotes de la asociación la consideraron como una imitación de la teología de la liberación

³⁹⁹ 천주교정의구현전국사제단 (ASpJ), *한국천주교회의 위상: 1970년대 가톨릭 사회정의구현 활동과 평가* (Posición de la Iglesia católica coreana: las actividades de la realización de la justicia y evaluación en los años 70), Waegwan, 분도 (Benedictino), 1985, p. 150.

latinoamericana.⁴⁰⁰ A medida que la teología Minjung era sistematizada teológicamente, los sacerdotes se dieron cuenta de la necesidad de teorización de sus actividades. Pero ésta se realizó después de 1994.⁴⁰¹ La relación entre esta teología y la asociación fue pues, al mismo tiempo, complementaria y dialéctica.

Si bien la teología Minjung hizo aportaciones significativas a la base ideológica de las acciones de la ASpJ, ella no fue decisiva. En efecto, el debate sobre el “pueblo” no era el tema exclusivo de la teología Minjung. A pesar del intenso ataque y complot gubernamental hacia la teología de la liberación, para los sacerdotes de la ASpJ, esta teología latinoamericana fue más atractiva, ya que era católica, además estaba teóricamente más sistematizada que la teología Minjung. Por tanto, intentaron buscar el fundamento teológico de sus actividades en esta teología de la liberación.

Mientras la asociación de sacerdotes se dedicaba a las actividades en defensa de los derechos humanos y de la recuperación de la democracia, la teología de la liberación se presentaba como una teología progresista, aunque así la percibía sólo un reducido sector de la Iglesia católica. Al inicio, la gran mayoría de la ASpJ aún desconocía la existencia de la teología de la liberación.⁴⁰² Al principio sólo unos pocos sacerdotes utilizaron la teología de la liberación como eje central de sus reflexiones teológicas. Por tanto, no se difundía esta teología en el mundo clerical, ni se le daba mayor importancia. Entre los miembros del grupo sacerdotal, por primera vez, Park Sang Rae intentó difundir la teología de la liberación. Inmediatamente después del establecimiento de la ASpJ, el 29 de octubre de 1974, en un seminario organizado por la misma asociación, se

⁴⁰⁰ Ham Sae Hung, entrevista con el autor, 14 de diciembre de 2004, Seúl, Corea.

⁴⁰¹ En 1985, por la influencia de la teología *Minjung* dentro de la reunión de la ASpJ, surgió la discusión de la necesidad de sistematizar teológicamente las actividades de la ASpJ. Y para esto se fundó finalmente el Instituto Pastoral Gaudium et Spes en 1994.

⁴⁰² Cf. 김지하 (Kim Ji Ha), *남녘땅 뱃노래* (*Tierra del sur y canción de barco*), Seúl, 두레 (Durae), 1985, p. 54; 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes, comp.), *op. cit.*, tomo II, p. 136.

realizó una conferencia llamada “Espiritualidad de la teología de la liberación”. El jesuita Lee Han Taek, miembro de la ASpJ, conocía esta teología y también conocía al sacerdote Camilo Torres y los Cristianos por el Socialismo. Así, Lee Han Taek envió al tribunal un estudio con el que comprobaba que el pensamiento del poeta Kim Ji Ha no era de ideología comunista, sino de la teología de la liberación. El mismo Kim Ji Ha, que había conocido a teólogos de la liberación como Hugo Assman, Gustavo Gutiérrez, a través de su declaración de conciencia, testificó que la teología de la liberación había influido en su pensamiento y en sus obras. Por otro lado, Ji Hak Sun, el obispo de la diócesis Wonju, había conocido al obispo Dom Helder Camara y por tanto, conocía dicha teología.

Por estos años, en Corea, no se había difundido aún la teología de la liberación, debido a que los libros de esta teología no se habían traducido. Aún más, los libros provenientes del extranjero eran controlados y censurados por el gobierno. Será hasta 1977 cuando por primera vez la gran obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas*, se traduce en coreano. Desde este año, esta teología fue la base teológica de las actividades de la ASpJ.⁴⁰³ Cuando el sacerdote Mun Jung Hyun estaba en la cárcel, leyó unas 10 veces esta obra. Tras su lectura, él sabía que sus actividades en defensa de los derechos humanos y de la liberación del pueblo podía ser materia de reflexión teológica, y confesó que desde este momento, tenía más convicción sobre las actividades que habían realizado. Y es así que para muchos sacerdotes de la ASpJ, la obra de Gustavo Gutiérrez comenzó a motivar el estudio sobre la teología de la liberación.

⁴⁰³ Mun Jung Hyun, entrevista con el autor, 8 de enero de 2005.

A mediados de los ochenta, el ataque intensivo de la prensa y del gobierno de Chun a la teología de la liberación afectó también a la ASpJ. En efecto, para la prensa nacional esta teología fue considerada como una teología marxista, y la misma que agitaba a la sociedad y a la Iglesia.⁴⁰⁴ También, la ASpJ por su identificación con la teología de la liberación fue severamente criticada. Pero, la postura anticomunista de la Iglesia católica y de los sacerdotes neutralizó esta crítica de la prensa gubernamental.

En resumen, puedo considerar como fundamentos teórico-teológicos de las actividades de la ASpJ los siguientes: la opción preferencial por los pobres y oprimidos como sujetos de la historia, la relación entre liberación del pueblo y salvación, la dimensión política de la fe y del Evangelio, la necesidad de la solidaridad, el rechazo de la pobreza que deshumaniza, el papel de Jesucristo como liberador, el énfasis de la participación de los cristianos en lo sociopolítico, la relación entre la construcción de Reino de Dios y la realización de la justicia, etc. Gracias a la teología de la liberación, la ASpJ logró tener un soporte teológico para sus acciones y pudo así, contar con las estrategias para enfrentar los ataques tanto del sector gubernamental como de los grupos conservadores de la esfera eclesial.

5.2.3. La ASpJ en el terreno ideológico en Corea

Para fortalecer el sistema del régimen y el dominio eficaz de la sociedad coreana, los gobiernos de Park y Chun aprovecharon la situación de la división de la península coreana. Será en esta situación de confrontación con Corea del Norte (comunista) cuando el gobierno de Corea del Sur (anti-comunista) implanta la política de “Seguridad

⁴⁰⁴ Aún más, tras la publicación de los documentos de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe “*Libertatis Nuntius*” en 1984 y “*Libertatis Conscientia*” en 1986, los medios de comunicación anunciaron públicamente que la teología de la liberación había sido condenada por el Vaticano.

Nacional”, la misma que sostendrá su tendencia autoritaria. Y para cubrir la falta de legitimidad causada por derrocar ilegalmente al gobierno anterior, el régimen de Park implanta la política desarrollista, que trae el crecimiento económico. También, el presidente Chun, su sucesor, sigue esta misma política. Sin embargo, la toma de poder por medio del golpe militar del 12 de diciembre de 1980 y el levantamiento de Kwuangju marcarán el declive de este gobierno.

En esta situación los militares de alto rango, los empresarios de Jaebol y los capitalistas, los tecnócratas y otros grupos de poder económico justificaron el autoritarismo gubernamental y la represión del pueblo. Mientras tanto, la fuerza de oposición conformada por el sector popular organizado como sindicatos no gubernamentales, estudiantes, Jaeya, partidos de oposición y también sectores eclesiásticos progresistas, marcarán su posición de resistencia basada en una visión de democracia liberal, derechos humanos, justicia social y la *teoría Minjung*.⁴⁰⁵ De esta manera, se produce una división en la sociedad coreana. Se trata del enfrentamiento entre la ideología implantada por el régimen gubernamental y la ideología resistente de la oposición.

5.2.3.1. Ideología imperante

Después de la derrota del Japón en la segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos invadieron Corea, y la gobernaron directamente durante 3 años (1945-1948). El plan tenía tres objetivos ideológicos: el establecimiento de un país anti-comunista, la instalación del sistema económico pro-capitalista y la institucionalización de la

⁴⁰⁵ La teoría Minjung considera al Minjung (pueblo) como centro y eje de toda la estructura socio-política-económica. A mediados de los setenta surgió en Corea esta teoría en casi todas las áreas de ciencias sociales, humanidades y artes, tanto en economía, ciencias sociales y políticas, literatura, teología como en música, pintura, etcétera.

democracia liberal basada en el sistema parlamentario. Sin embargo, en la práctica, puso más atención en los dos primeros propósitos.⁴⁰⁶

Durante el gobierno pro-estadounidense de Rhee Syng Man fueron eliminados del escenario político, los izquierdistas y nacionalistas que habían participado activamente en la política. La guerra con Corea del Norte ayudó a fortalecer la ideología anti-comunista. La guerra de Corea dejó casi tres millones de coreanos entre muertos y heridos, millones sin hogar y separados de sus familias. Esta guerra provocada por ideologías antagónicas, por intereses, y por el enfrentamiento de la fuerza internacional representado por cuatro países (los Estados Unidos, Japón, China y la Unión Soviética) alrededor de la península coreana, definió física e ideológicamente el destino de este país lejano oriente, es decir, dividieron a Corea del Norte y Corea del Sur. Los Estados Unidos aliados con Japón formaron una línea de defensa del capitalismo a lo largo del paralelo 38 de la península coreana. Por tanto, después de la zona de Medio Oriente, la península coreana se considera como una zona muy peligrosa por los conflictos ideológicos y militares. Para los Estados Unidos, Corea es una plataforma estratégica para detener la influencia comunista de China y la Unión Soviética. Con el pacto de tregua se reafirmó la división de las dos Coreas, lo cual ocasionó una tensión permanente en la península. La ideología nacionalista o de reunificación de las dos Coreas se debilitó frente al anti-comunismo. La situación de enfrentamiento con el gobierno comunista ocasionó una inestabilidad en el país, y facilitó la expansión de la idea de que Corea del Norte era el enemigo principal y no el pueblo hermano.

La influencia de este país norteamericano fue decisiva. El anticomunismo se ubica el centro de las políticas nacionales e internacionales de Corea del Sur. Por tanto,

⁴⁰⁶ Cf. 최창집 (Choi Chang Jip), *한국 민주주의의 이론 (Teoría de democracia coreana)*, Seúl, 한길사 (Hankilsa), 1993, p. 162.

no se permite otra ideología diferente al capitalismo. Además, el sistema internacional de la guerra fría afectó a esta península, y produjo la confrontación entre las dos Coreas. Ambos países tenían que asignar gran parte de su presupuesto nacional cada año para la defensa nacional. Compraron los equipos militares y armamentos de los Estados Unidos y de la Unión Soviética. Esto benefició a Japón y los Estados Unidos. Japón no necesitaba invertir grandes cantidades de dinero para la defensa nacional, puesto que Corea del Sur cumplía el rol de guardia en la zona del noreste de Asia. Mientras tanto, el país norteamericano mantenía un mercado de venta de armamentos y la influencia en esta zona.

Con el objeto de obtener el apoyo de los Estados Unidos, el presidente Park, tras el golpe de Estado, señaló como principio fundamental de su política nacional la línea anti-comunista. Además, adoptó la doctrina de seguridad nacional como su ideología principal. Dicha doctrina fue muy útil en la situación de enfrentamiento directo entre el comunismo y el capitalismo. Según esta doctrina, los derechos fundamentales fueron sometidos bajo el pretexto de la seguridad nacional. Asimismo, los alumnos, desde primaria hasta la universidad, deben cubrir la horas de clase de la educación con teorías anti-comunistas, que han impuesto los gobiernos militares. Esta educación ha plasmado la idea de que sin la sobrevivencia del Estado no hay prosperidad ni tranquilidad ciudadana. Además ha insistido en que existe la democracia después de la garantía de la existencia del Estado. La sociedad entró en un proceso de militarización. El ejército se situó encima de la sociedad como encarnación de los intereses nacionales. Según esta doctrina, los ejércitos poseen la única fuerza posible para guardar el orden social y mantener el sistema político y económico. Es decir, para el presidente la seguridad nacional era idéntica al anti-comunismo.

Igualmente, el presidente Park utilizó el discurso de “democracia liberal”. Pero, este discurso no estaba basado en el respeto de la libertad personal y política, sino que sólo fue una doctrina para justificar el control estatal y la oposición al comunismo. Para el presidente Park, la democracia liberal significó sólo un sistema político que garantiza el capitalismo liberal y al mismo tiempo, se opuso al comunismo. Paradójicamente, bajo el discurso de la democracia liberal, el presidente Park no limitaba el poder estatal sino que lo promovía, por tanto, ignoró el sentido original de la teoría clásica de la democracia liberal que surgió con el fin de controlar el poder estatal, que deja fuera el control del pueblo.

El presidente Park y su gobierno sustituyeron la lógica de la democracia liberal por la “democracia al estilo coreano”; es decir, de acuerdo con su lógica, bajo la situación especial como la coreana, es peligroso aplicar todos los principios democráticos occidentales. Al considerar la realidad nacional que había provocado la división coreana y de la confrontación con el comunismo, fue inevitable la reducción de la libertad y algunos derechos fundamentales. Por tanto, insistieron en una ideología que enfatizaba la eficacia administrativa y la disciplina.⁴⁰⁷ Para la fuerza dominante, la razón de ser del Estado no era garantizar los derechos humanos y la democracia sino más bien proteger la sobrevivencia del Estado. Para fortalecer la idea anti-comunista, Park utilizó también como argumento la situación sobre la unificación de Vietnam, que era controlada por los comunistas.

El gobierno de Chun consideró que para la seguridad nacional, se debía matener la estabilidad nacional y se debía prevenir la agitación social. Por consiguiente, como en

⁴⁰⁷ Según el politólogo Choi Chang Jip, el presidente Park, en lugar de la “democracia liberal occidental”, insistió en la necesidad de una “democracia al estilo coreano” que enfatizaba la virtud y valor de la cultura tradicional de confucianismo, como el orden social jerárquico y autoritario, y a la vez insistió en una “democracia administrativa” que subrayaba la disciplina y eficacia burocrática. Cf, *ibid.*, pp. 207-208.

el caso mencionado del levantamiento de Kwuanguju, los militares no tuvieron cuidado en el uso de la violencia, considerando las acciones de los movimientos opositores al régimen como intervenciones pro-comunistas e izquierdistas. En este sentido, para los regímenes de Park y de Chun, mantener la seguridad nacional y el orden anti-comunista era una tarea prioritaria a costa de cualquier acción, incluso violenta. En fin, estos regímenes llegaron a ser un estatismo conservador de ultra-derecha.⁴⁰⁸

El desarrollismo fue el otro elemento principal de la ideología de los regímenes de Park y de Chun. Durante el gobierno de Park, el término “desarrollo” significó la “modernización de la patria”, y la “modernidad” implicaba la economía autofinanciada y la industrialización que coincidían con el seguimiento del modelo capitalista occidental y con el crecimiento económico cuantitativo para superar la pobreza. Concretamente, contenía el crecimiento económico autónomo dirigido principalmente por las grandes empresas nacionales y por el establecimiento del sistema del orden económico liberal. No obstante, esta ideología fue utilizada como base de represión al movimiento laboral con el pretexto de mantener la estabilidad social y económica. Sin embargo, el establecimiento del orden económico liberal y la economía autofinanciada, perdieron su significado cuando se incrementó gradualmente la intervención estatal en la esfera económica y cuando se transformó en una economía dependiente del sector económico extranjero.

El gobierno de Park construyó con facilidad una estructura institucional del capitalismo dirigido por el Estado sin una amenaza o desafío del sector privado y

⁴⁰⁸ Cf. 김동춘 (Kim Dong Chun), “1960, 1970년대 민주화 운동세력의 대항이데올로기” (“Ideología de oposición de la fuerza de movimiento de democratización durante los años 60 y 70”), en 역사문제연구소 편 (Instituto de Investigación Histórica, comp.), *한국정치의 지배이데올로기와 대항이데올로기 (Ideología dominante y de oposición en la política coreana)*, Seúl, 역사비평사 (Roksabipongsa), 1994, pp. 234-237.

popular, incluso de los capitalistas. Este sistema estatal de carácter autoritario, hizo posible la construcción de una base social estable fundamentada en el uso de la fuerza pública, el impulso de alto grado de la industrialización por medio del financiamiento extranjero, y la alianza entre las elites militares, los tecnócratas y los capitalistas. Se trata de un sistema capitalista dirigido por el Estado sostenido por la doctrina del desarrollismo. Esta doctrina desarrollista implicaba la creencia de que sólo el crecimiento continuo bajo el sistema capitalista garantizaría el progreso de la vida nacional y del bienestar social. De hecho, el éxito de esta ideología garantiza el mantenimiento del régimen de Park y de su bloque dominante. En el sentido gramsciano, este éxito facilitó la obtención del consenso ciudadano para mantener el poder gubernamental.⁴⁰⁹

Im Hyun Jin y Song Ho Kun, a través de la investigación sobre el sistema ideológico de Park, afirmaron que durante el proceso de perseguimiento del crecimiento económico, aumentó la intervención estatal en los asuntos económicos, la concentración del poder y, al mismo tiempo, el convencimiento del pueblo. En esta prosperidad económica, tanto Park como Chun resaltaron en sus discursos el peligro de una catástrofe, por lo que controlaron de esta manera al pueblo.⁴¹⁰

El cuadro 5.1 expresa esquemáticamente el contenido de la ideología imperante del gobierno de Park:

⁴⁰⁹ Debido a que ningún sistema político puede gobernar sólo por la fuerza pública forzosa, según Weber, es necesaria la “legitimación a través de la ideología”. En este aspecto, si utilizamos la lógica gramsciana, podemos afirmar que en Corea había el “dominio basado en el consenso”. La gran parte de la población aceptaba los valores intelectuales y las normas morales del sector dominante.

⁴¹⁰ Cf. 임현진, 송호근 (Im Hyun Jin y Song Ho Kun), “박정희체제의 지배이데올로기” (“Ideología dominante del régimen de Park Jung Hee”), en 역사문제연구소 편 (Instituto de Investigación Histórica, comp.), *한국정치의 지배이데올로기와 대항이데올로기 (Ideología dominante y de oposición en la política coreana)*, Seúl, 역사비평사 (Roksabipongsa), 1994, p. 197.

[Cuadro 5.1] *Análisis de la ideología imperante en Corea*

Ideologías principales	Sub-ideologías y sus políticas
Seguridad Nacional	_____ Anti-comunismo _____ Política de estabilidad social
Desarrollismo	_____ Anti-laboralismo _____ Modernización de la nación _____ Primero crecimiento, luego distribución _____ Economía enfocada en la exportación y dirigida por el Estado
Democracia liberal	_____ Democracia al estilo coreano _____ Superioridad del Estado ante la sociedad civil _____ Limitación de derechos individuales

Fuente: Cf. 임현진, 송호근 (Im Hyun Jin y Song Ho Kun), *op. cit.*, p. 183.

Pero, estas tres ideologías principales fueron, al mismo tiempo, las del gobierno de Chun, puesto que estos dos gobiernos compartieron las mismas bases ideológicas y la política económica. Respecto a la democracia liberal, quiero mencionar que dicha democracia no fue realizada en la práctica, pues para este gobierno, esta democracia no era su sentido original sino que significaba la democracia al estilo coreano.

Por último, tenemos que recordar que la permanencia larga de estos dos regímenes militares autoritarios fue posible por la siguiente razón: la implantación de una fuerza dominante que incluía, poder absoluto concentrado en un líder militar, y que a su vez, estaba sostenido por el orden jurídico, la fuerza armada, la prensa, los tecnócratas, los capitalistas y el apoyo norteamericano.⁴¹¹

⁴¹¹ Cf. 최창집 (Choi Chang Jip), *op. cit.*, p. 179.

5.2.3.2. Ideología de oposición

Aunque los gobiernos de Park y de Chun carecían de legitimidad, el sector dominante que colaboró con el régimen autoritario, consolidó el sistema de represión para impedir las protestas políticas y el rechazo al sistema económico. Esto provocó la alianza de la fuerza anti-hegemónica que estimuló la formación de una ideología contraria ante la expansión de la ideología del gobierno y del sector dominante.

Dentro del bloque de oposición, el “sector intelectual”, formado principalmente por universitarios, escritores, profesores universitarios, sacerdotes y pastores protestantes, encabezó la formación de una ideología contraria y de diversos pronunciamientos del rechazo a los gobiernos militares.⁴¹² El contenido esencial de esta ideología opositora está sustentado en los principios de la democracia, de derechos humanos, de la justicia social y la teoría Minjung.

Por otra parte, dentro del sector intelectual, la exigencia en favor de la democracia de los sacerdotes católicos, considerados como un grupo en cierta forma independiente y opuesto al comunismo, tendrá un peso significativo en la opinión pública. En este sentido, los sacerdotes católicos que gozaban de buena reputación y no tenían intereses políticos, como la toma de poder, serán el grupo que podrá criticar al gobierno sin que éste pudiera acusarlos de comunistas ni de ambiciones políticas. Por tanto, el grupo sacerdotal y los universitarios que no buscaban la toma del poder se convierten paradójicamente en la fuerza política más representativa de Corea.

Cuando analizamos los documentos y las declaraciones de la ASpJ, junto con otros intelectuales del bloque de oposición, los sacerdotes de esta asociación no

⁴¹² Respecto a la formación del “sector intelectual” y a la explicación sobre la falta de participación del pueblo en la formación de discursos críticos en Corea, véase 김동춘 (Kim Dong Chun), *op. cit.*, pp. 216-228.

permitieron la actitud gubernamental que destruía el sistema democrático y que arbitrariamente efectuaba el poder estatal basado en el anti-comunismo y en la seguridad nacional. Ellos plantearon que la libertad de pensamiento y la personalidad individual fueron los valores más importantes que los principios de estatismo. Enfrentaron al discurso decorativo (o nominal) sobre la “democracia liberal”, en que insistía el bloque dominante. Es decir, insistieron en que los gobiernos de Park y de Chun, respaldados por la absolutización del poder de un gobernante, al mismo tiempo, por el “sin derecho” de mucha gente, fueron un sistema anti-democrático. En opinión de estos sacerdotes, para utilizar el término “democracia”, los gobiernos autoritarios de Park y de Chun no satisfacían los elementos democráticos básicos y la garantía de la libertad.⁴¹³

Los sacerdotes de ASpJ criticaron a los regímenes autoritarios de Park y de Chun, quienes actuaban bajo el emblema de la doctrina de “seguridad nacional”. Estos regímenes, según ellos, confundían “seguridad nacional” con la seguridad del poder político y del Estado.⁴¹⁴ Rechazaron que se utilizara la situación de la división de las dos Coreas y los discursos anti-comunistas para lograr sus intereses.⁴¹⁵ Ante esta situación anti-democrática y contraria a los derechos humanos, los sacerdotes propagaron la idea sobre el “derecho a la resistencia”, de la que había hablado el papa Pablo VI. En efecto, Pablo VI afirmaba la legitimidad del pueblo para recurrir a la insurrección en el caso de un gobierno tirano y contrario a los derechos

⁴¹³ Cf. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes, comp.), *op. cit.*, tomo II, p. 245.

⁴¹⁴ Cf. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes, comp.), *op. cit.*, tomo I, p. 104.

⁴¹⁵ Por esto mismo, el sacerdote Sin Hyun Bong dijo: “El régimen actual está usando demasiado a Corea del Norte. No es exagerada la afirmación de que desde la década de los 70, se mantenga el gobierno de Park (Corea del Sur) gracias al presidente Kim Il Sung (Corea del Norte)”. *Ibid.*, tomo II, p. 90.

fundamentales.⁴¹⁶ Por ello, también el sacerdote Sin Hyun Bong afirmó que revelarse contra la tiranía era derecho del pueblo.

Los sacerdotes de la ASpJ no desconocían la división de Corea, tampoco cuestionaban la política anti-comunista del gobierno en sí misma, sino que exigían la supresión de las leyes anti-democráticas, y pedían el establecimiento de una democracia real como pilar de lucha anti-comunista.⁴¹⁷ Ellos estaban convencidos de que la humanización del pueblo era imposible si no se recuperaba el sistema democrático.

Los sacerdotes de la ASpJ y los intelectuales utilizaron también el discurso sobre el “nacionalismo”, aunque en forma limitada. Sin embargo, este discurso era utilizado por ambas partes (bloque dominante y bloque de oposición). El sector dominante tomó el discurso nacionalista como su ideología principal, pero en forma teórica, ya que su política económica tenía una fuerte dependencia de los Estados Unidos y Japón; mientras que el bloque de oposición tomaba el discurso del “nacionalismo” como desarrollo del propio país y la búsqueda de unión de todo el pueblo coreano; será a partir de los años ochenta, debido al levantamiento de Kwangju, cuando se añadirá al discurso de nacionalismo un sentimiento anti-estadounidense.

Ante todo, la base de la ideología fundamental de la ASpJ y de los intelectuales fue el discurso de la “teoría Minjung”. Ellos colocaron al pueblo como una fuerza opuesta contra el bloque dominante. Por ello, en este concepto incluyeron no sólo a la masa popular o gente humilde, sino también, a los ciudadanos comunes. Según ellos, en una situación en la que se eliminaba la participación del pueblo y en la que se daba una explotación económica y una represión política, era imposible la construcción de una

⁴¹⁶ Cf. Pablo VI, *Populorum Progressio*, núm. 31.

⁴¹⁷ Cf. 기쁨과 희망 사록 연구소 (Instituto Gaudium et Spes, comp.), *op. cit.*, tomo I, p. 366. La superación del anti-comunismo de la ASpJ será posible en 1989, cuando el sacerdote Mun Kyu Hyun visitó a Corea del Norte. Desde este año, los sacerdotes coreanos consideraron a la gente norcoreana como hermanos.

democracia verdadera en la que el pueblo participara como sujeto de la historia. Los sacerdotes insistieron en que la causa fundamental que impedía la realización de la vida humana del pueblo, no era su negligencia ni su insuficiencia de desarrollo económico, sino la contradicción estructural de explotación, de represión, y ausencia de justicia.⁴¹⁸ En la declaración denominada “Procuremos el Evangelio popular de la democracia, la nación y la vida popular”, pronunciada el 1º de marzo de 1979, la ideología en que insistieron los sacerdotes, mostró la necesidad del “pueblo” más que la de “clase”.

Por último, sintetizaré lo relacionado a la ideología de la fuerza imperante y de la fuerza de oposición. Ambas fuerzas utilizaron la misma estructura de discurso de la democracia liberal. Es decir, la idea de “democracia liberal” fue el recurso común de la ideología de las dos partes opuestas. Se trata sólo de una lucha ideológica sobre la interpretación de la democracia liberal. Esto significó que bajo el terreno ideológico coreano, el “arma” que podía utilizar la fuerza opuesta fue muy limitada.⁴¹⁹ A la vez, significó que la fuerza opositora no cuestionaba la doctrina de la “seguridad nacional” ni el desarrollismo, que era la base de la hegemonía del bloque dominante.

Además, a pesar de que la ASpJ y los intelectuales del bloque de resistencia criticaron el discurso del “desarrollismo” y de la “modernización”, basándose en la idea de la distribución justa de riqueza y en la idea de justicia social, sin embargo, ellos no negaron la ideología de la modernización y desarrollismo en sí mismos. El desarrollo y la modernización que insistieron los sacerdotes no era sólo para la clase dominante, sino para el pueblo en general. El desarrollo debía ser el que garantizara la dignidad humana y la libertad. Además, el desarrollo significaba la distribución justa de los beneficios

⁴¹⁸ Cf. 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes, comp.), *op. cit.*, tomo I, pp. 430-341.

⁴¹⁹ Cf. 김동춘 (Kim Dong Chun), *op. cit.*, p. 248.

obtenidos. Por esta razón, negaron la lógica de “primero crecimiento, luego distribución”. Los sacerdotes prefirieron la política de la distribución justa más que el mero crecimiento económico para la minoría.

Por otra parte, el discurso de los derechos humanos, del derecho a la vida y de la democracia, mostraba límites para penetrar en la vida de la masa popular: Primero, las exigencias de democracia, de libertad tenían repercusión en la clase media y en el mundo intelectual, pero no así en los obreros, campesinos, pobres urbanos, quienes vivían en una situación de desempleo, de deuda, y de bajo salario, y que parecía encontrar de alguna forma respuesta en la política económica de los gobiernos militares de Park y de Chun. Por esto, el movimiento opositor no contaba con la fuerza ideológica suficiente para derrocarlos. Sin embargo, especialmente la asociación sacerdotal se presentó como una fuerza moral crítica que aportó un trabajo de concientización y de organización en los sectores campesinos y obreros. Significó uno de los principales centros de la ideología opositora en Corea. Y como ya señalé, la ASpJ será el movimiento motivador en el ámbito eclesiástico y entre los cristianos en general en la toma de conciencia para la defensa de la democracia y de los derechos humanos. Cumplió el rol de “intelectual orgánico” dentro de todo el bloque de oposición en la sociedad coreana.

5.2.4. Conflictos ideológicos en la Iglesia coreana y la búsqueda del camino alternativo de la ASpJ

Debido a una tradición eclesiástica que enfatizara la unidad y la solidaridad, se veía al episcopado coreano, antes del gobierno de Park, como una organización fuertemente unida. No obstante, desde cuando el presidente Park empezó a ignorar los principios

democráticos y a fortalecer el régimen autoritario, apareció la discrepancia y la división dentro del episcopado. Esto provenía de la inconformidad en los siguientes asuntos: la diferencia sobre la percepción de la realidad sociopolítica y la diferencia de la posición ante la toma de medidas en los asuntos nacionales y ante la relación con el gobierno militar dictatorial. Los obispos coreanos no mostraron objeción sobre la misión de la Iglesia en su enseñanza del bien común y de la justicia social, sin embargo, se confundieron en la participación sociopolítica de la Iglesia.

La inconformidad del episcopado tuvo lugar por primera vez ante la detención del obispo Ji Hak Sun. Por esta situación, los fieles y el clero exigían el pronunciamiento y la toma de medidas por parte de la cúpula eclesiástica. Sin embargo, la declaración de las autoridades eclesiásticas salió tres meses después. Finalmente, esta actitud ambigua y tibia del episcopado estimuló la participación activa del clero coreano y provocó la creación de la ASpJ. La aparición de este grupo sacerdotal perturbó aún más. Algunos obispos de tendencia progresista respaldaron las actividades de estos sacerdotes, criticaron al régimen y exigieron justicia. Por ejemplo, el cardenal Kim Su Whuan expresó en varias ocasiones su posición personal. Pero, la crítica de estos obispos no fue a nombre del episcopado sino a título personal. Según la afirmación del sacerdote Ham Sae Uung, en el episcopado coreano no hubo consenso, tampoco mostró en su conjunto una opinión respecto a la situación nacional.⁴²⁰ El episcopado, que representaba a la Iglesia institucional, no pretendía mantener una relación incómoda y de confrontación con el poder estatal, ya que esto afectaba, según ellos, los intereses de la Iglesia. Por tanto, para no ser cuestionada por su participación política evitó la intervención en las situaciones sociopolíticas.

⁴²⁰ Cf. 윤일웅 (Yun Il Ung), *op. cit.*, 1985, p. 124.

En febrero de 1975, la conferencia episcopal coreana emitió una declaración bajo el título “Prometiéndole la eficaz participación social”, en ésta los obispos exigieron que todas las actividades relacionadas con la participación social de las organizaciones eclesiales debían realizarse a través de la Comisión de Justicia y Paz. Esta comisión estaba sometida al control del episcopado. Igualmente, en mayo del mismo año, a través de la declaración episcopal denominada “Prometiéndole hacer diálogos”, los obispos llamaron al diálogo con la autoridad para resolver los problemas y evitar la persecución a los sacerdotes. Esto causó el debilitamiento de las actividades de la asociación sacerdotal. Según la afirmación del sacerdote Mun Kyu Hyun, se trató de un intento de restringir y controlar las actividades de la misma asociación a nivel episcopal.⁴²¹ Para no dar la impresión de una división al interior de la Iglesia, la asociación limitó sus actividades. Pero el episcopado coreano no buscó el diálogo con la autoridad ni tampoco, soluciones a las situaciones. Por ello, la asociación emitió una carta titulada “A los obispos que están en silencio”. En ella exigía por parte de los obispos una clara posición: “Ante la falta de conciencia y de justicia evangélica, el silencio significa anti-conciencia y estar a favor del grupo tirano”.⁴²²

Tras el “Suceso de catedral Myongdong” en 1976, tres sacerdotes de la ASpJ fueron detenidos y otros cuatro fueron enjuiciados. Ante este hecho, el episcopado coreano mostró una actitud ambigua; dijo que dichos sacerdotes no habían actuado con intención de tomar el poder o incitar a la subversión, sin embargo, su actuación no era acorde con la visión de la Iglesia. De esta manera el episcopado se encontraba en un dilema, por un lado sabía que la justicia y los derechos humanos eran exigencia

⁴²¹ Cf. 문규현 (Mun Kyu Hyun), *op. cit.*, tomo III, p. 164.

⁴²² 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes, comp.), *op. cit.*, tomo I, p. 402.

evangélica, pero por otro lado, una efectiva defensa le provocaría un conflicto con la autoridad establecida. Finalmente, se dividieron las opiniones de los obispos sobre la participación de los sacerdotes progresistas. Por ejemplo, algunos obispos conservadores como Se Jung Kil, Lee Mun Hee y Kim Nam Su, mantuvieron una buena relación con el gobierno militar, y presionaron a los sacerdotes de sus respectivas diócesis a no participar en el movimiento de la asociación sacerdotal.

Durante los ochenta, bajo el gobierno de Chun continuaba esta situación. La preocupación social del episcopado fue mínima. Tras el levantamiento de Kwangju en 1980, el episcopado sólo pidió una oración especial por los habitantes de esta ciudad. Se reservó su juicio moral sobre el orden político. Sólo el arzobispo de Kwangju, Yun Kyong Hee, continuó la lucha. Cuando detuvieron a Choi Ki Sik, uno de los líderes de la ASpJ, acusado de participar en el “Incendio de la casa de cultura estadounidense” en 1982, los obispos mostraron una opinión aparentemente unificada. Ellos defendieron la posición del sacerdote Choi Ki Sik. En el ámbito eclesiástico, se sabía que este sacerdote había brindado refugio a los estudiantes, apelando a su conciencia sacerdotal.

No obstante, la tendencia política pastoral del episcopado era evitar conflictos con el régimen y mantener cierta distancia en los asuntos sociopolíticos. Enfatizó la paz social y la concordia entre la Iglesia y el Estado. En este tiempo, el episcopado coreano necesitaba la ayuda de la autoridad para lograr éxitos en los eventos eclesiásticos importantes como la visita papal, la canonización de los 103 mártires coreanos, el 200 aniversario de la misión del catolicismo en Corea, etc. Este ambiente eclesial afectó la actividad de la ASpJ. Pero, el episcopado coreano no pudo frenar el movimiento de democratización y del antirrégimen porque la asociación exigía lo mismo que demandaba el pueblo, es decir, la democratización y la defensa de los derechos humanos.

El episcopado siempre subrayaba la importancia de esto mismo, aunque sólo era en forma retórica. Los obispos sabían que la ASpJ recibía el respaldo popular y ciudadano, de allí que no podían impedir abiertamente las actividades de este grupo sacerdotal.

Sólo en noviembre de 1987, unos días antes de la realización de la elección presidencial, cuando fracasó el diálogo para obtener un único candidato presidencial por parte del partido de oposición y del sector Jaeya, la ASpJ manifestó el apoyo crítico al candidato Kim Dae Jung. Ante este apoyo, algunos obispos criticaron a la ASpJ, por no respetar la neutralidad política. Igualmente, el episcopado, a través de un pronunciamiento, expresó abiertamente su inconformidad: “Debido a que la Iglesia acepta el pluralismo en la realidad política, las personas que tienen un cargo oficial en la Iglesia no pueden apoyar ni objetar a ningún candidato o partido político, en nombre de la Iglesia. Por tanto, deben mantener una postura independiente. Esto es correcto y justo”.⁴²³

En este sentido, lo que era más difícil para los miembros de la ASpJ era la actitud anti-conciliativa de algunos obispos y sacerdotes conservadores, más que la misma persecución y represión gubernamental. Las actitudes de los sacerdotes conservadores provocaron a los miembros de esta asociación muchas frustraciones y desilusiones. Por ejemplo, en julio de 1978, los 107 sacerdotes conservadores formados en 8 diócesis y en 3 órdenes, reprocharon a los miembros extranjeros de la asociación que trabajaban en el área del movimiento laboral y de derechos humanos. Asimismo, más tarde, para presionar a la ASpJ, los sacerdotes conservadores fundaron la Comisión Católica de Salvación de la Nación, y mandaron al episcopado una carta que contenía tal reproche. Además, en octubre de 1979, unos días antes del asesinato del presidente

⁴²³ *Ibid.*, tomo VIII, p. 292.

Park, los 49 sacerdotes conservadores viejos emitieron una carta llamada “Rogamos al episcopado”. En ésta, ellos lamentaron la secularización y la pérdida de dignidad de la Iglesia, la pérdida de la autoridad eclesial y de la división de los obispos, la exigencia del control de las declaraciones de las entidades no oficiales de la Iglesia y del control de la intervención en los asuntos nacionales de los misioneros extranjeros.⁴²⁴ Los sacerdotes conservadores creyeron que la ASpJ provocaba la división interna de la Iglesia católica y debilitaba la autoridad de los obispos.

Por otra parte, después de la “Declaración del 29 de junio” de 1987, en Corea se logró la democratización significativa, aunque no era completa. Se aceleró el proceso de liberalización; se garantizan las libres actividades de la prensa y de los partidos políticos; los reos políticos fueron liberados y se logró la reforma constitucional que garantiza la elección presidencial directa, etc. Por tanto, en Corea disminuyó la carga política en el discurso de la democratización como un *Issue* político en comparación con la época de la dictadura militar. Así, algunos obispos y los sacerdotes conservadores insistieron en la finalización del rol de la ASpJ y por tanto exigieron su disolución. Pero a diferencia de la ONIS (Perú), quien había decidido disolver su mismo movimiento, la ASpJ buscó un camino distinto: otras alternativas de lucha (o un nuevo *Issue*).

Los sacerdotes de la ASpJ detectaron la causa del retraso del sistema democrático y el dominio del régimen militar en la situación de división de las dos Coreas. Bajo el sistema de la guerra fría y a través de la Guerra de Corea, esta división profundizó la confrontación ideológica (capitalismo vs. comunismo). Los sacerdotes de este grupo llegaron a la siguiente conclusión: el pecado original del pueblo coreano es la

⁴²⁴ *Ibid.*, tomo VIII, pp. 486-488.

división. Por consiguiente, para ellos, sólo la reunificación de las dos Coreas era la única manera de liberar este pecado.

Los gobiernos militares monopolizaron el debate sobre el tema de la reunificación y prohibieron el contacto civil con el gobierno de Corea del Norte. Después de la Guerra de Corea, ambos regímenes, tanto del Sur como del Norte, aprovecharon y utilizaron el debate de la reunificación sólo para sus beneficios políticos. No había avanzado el proceso de reunificación de las dos Coreas casi durante 40 años. Por tanto, la ASpJ intentó cuestionar la monopolización gubernamental del asunto. Exigió la apertura sobre el debate de la reunificación y la participación de la sociedad civil en este desafío. Al mismo tiempo, exigió la abolición de la Ley de Seguridad Nacional, que eliminaba la libertad de pensamiento y de ideologías y que había sido utilizada como instrumento de represión.

En 1989, los sacerdotes enviaron un representante de la ASpJ a Corea del Norte para escoltar a una universitaria que participó en el “Festejo de Poyongyang”. Este acto provocó la represión y la detención de varios miembros de la ASpJ ya que fue considerada como un desafío al régimen de seguridad nacional. Dentro y fuera de la Iglesia hubo una polémica sobre el papel de la Iglesia y de los sacerdotes. De este modo, ante la problemática de la reunificación de las dos Coreas, las actividades de los sacerdotes marcaron un hito en la participación social de la Iglesia. En la sociedad coreana, sus actividades difundieron la idea de que el asunto de la reunificación no era sólo del gobierno sino de todos los coreanos. Desde este momento, la reunificación se convirtió en tema principal en la opinión pública. Especialmente, los ciudadanos sudcoreanos empezaron a considerar a los norcoreanos como hermanos y no como enemigos. La sociedad civil y la Iglesia católica empezaron a ayudar a los norcoreanos,

ya que enfrentaban hambre y una crisis económica. La cruz roja coreana y la ASpJ enviaron alimentos (arroz, maíz), medicamentos, fertilizantes, etc. Estas actividades de la sociedad civil y la Iglesia ayudaron a mejorar la relación entre ambos países.

Además, junto con el movimiento de reunificación de las dos Coreas, la ASpJ realizó actividades en busca de la protección del medio ambiente. La industrialización había destruido el ecosistema. La exigencia de la protección del medio ambiente era cada vez más fuerte. Las entidades que trabajaban por la protección del medio ambiente pidieron ayuda a los sacerdotes de la ASpJ. Así, desde la década de los noventa, la ASpJ se comprometió también en esta causa.

Conclusión

Ambos grupos sacerdotales utilizaron la enseñanza social de la Iglesia como su base teórica. Por tanto, los siguientes conceptos fueron utilizados frecuentemente: la dignidad humana, los derechos humanos, el bien común, la justicia social, etc. En el caso de la ONIS, se fue utilizando cada vez menos esta enseñanza. Se substituyó por la teología de la liberación que se desarrolló dentro de sus actividades y sus reflexiones, a través de un teólogo propio: Gustavo Gutiérrez.

La ASpJ no tenía una teología propia puesto que no dedicaron mucho tiempo para sistematizar su pensamiento teológico. A pesar de que los sacerdotes de la ASpJ dieron y recibieron la influencia en el proceso de la formación de la teología *Minjung* (Pueblo), por la influencia de los teólogos protestantes, ellos no consideraron esta teología como suya. Aun así, la reflexión teológica sobre *Minjung* les ofreció un fundamento firme: Dios presente en el pueblo, y la opción de Jesucristo por el pueblo. Los teólogos de *Minjung* entendieron al pueblo teológicamente; la teología, como algo

que le pertenece al pueblo. La novedad fue la ampliación de su objeto de reflexión, de “sólo fieles creyentes” al “pueblo” en el que no todos son creyentes. Varios fundamentos teológicos de esta teología sustentaron las actividades de la ASpJ. Sin embargo, ellos aceptaron la teología de la liberación como “su teología”, puesto que para ellos esta teología surgió en el ambiente católico. Gracias a esta teología importada de América Latina, ellos obtuvieron una base teológica-ideológicamente más firme. A través de los discursos y las declaraciones de la ASpJ, difundieron ideas de la enseñanza social de la Iglesia, la teología de la liberación y la teología Minjung en la sociedad coreana. Esto significará ideas nuevas y frescas para los coreanos y los activistas de los movimientos populares.

Los sacerdotes de la ONIS pretendieron la transformación de la estructura existente del sistema capitalista que causaba la injusticia social. Por tanto, aceptaron la ideología de *ni comunismo ni capitalismo*, que planteó el gobierno militar de Velasco. El enfoque ideológico particular de la ONIS fue la superación del capitalismo. Los sacerdotes peruanos progresistas consideraron que dentro del sistema capitalista, el Perú no tenía ninguna esperanza de escapar del subdesarrollo; además, a través de la vía capitalista no podría surgir un *nuevo hombre* ni una sociedad nueva, ya que los móviles inherentes a todo tipo de capitalismo son el lucro y egoísmo. La percepción crítica de ellos sobre la realidad, se inició desde la preocupación causada por la explotación y la represión bajo el capitalismo, por consiguiente, presentaron una alternativa concreta: el socialismo. Esto es algo nuevo en la esfera eclesiástica. Los sacerdotes peruanos superaron el esquema de la bipolaridad Este-Oeste y del anti-comunismo. A diferencia de los sacerdotes coreanos, ellos no estaban atrapados en la ideología del anti-comunismo.

En cambio, los sacerdotes de la ASpJ no negaron nunca el sistema capitalista, al contrario, mostraron su confianza. En el terreno político coreano, después de la Guerra coreana, no hubo alianza con la izquierda, puesto que ya había desaparecido. En Corea, ningún movimiento popular insistió en el socialismo o en el pensamiento de izquierda como alternativa. Los sacerdotes de la ASpJ nunca dudaban sobre la política de anti-comunismo que insistían los gobiernos militares. Ellos no superaron el límite de la pared ideológica marcado por los gobiernos militares y la Iglesia: el anti-comunismo y el sistema capitalista. En cuanto a la teoría de la seguridad nacional, la ASpJ reconoció la realidad de la situación vulnerable por el enfrentamiento con Corea del Norte, con el comunismo. Pero, a la vez, criticó el abuso de esta ideología para oprimir los movimientos populares. Ellos consideraron que el comunismo era enemigo del catolicismo. Esto marcó una diferencia ideológica entre la ONIS y la ASpJ.

Dentro de los terrenos ideológicos de ambos países, la ONIS se ubicó en la fuerza reformista encabezada por el gobierno militar de Velasco Alvarado, junto con el sector popular organizado y con el ala izquierdista que mostraron la tendencia anti-capitalista y pro-socialista. Este bloque de reformistas luchó contra la fuerza del antirreformismo formado por el sector oligárquico y burgués, y los partidos de tendencia pro-derechista. Pero, en 1976, cuando el gobierno militar de Morales Bermúdez se convirtió en la principal fuerza antirreformista, pro-burguesa empresarial y pro-capitalista que tomó la política de represión ante el movimiento popular, la ONIS se convirtió en una fuerza política opositora contra el gobierno militar.

Igualmente, la ASpJ se situó en el bloque de la fuerza política opositora contra los regímenes militares tanto de Park como de Chun. La ASpJ representó dicha fuerza tanto en la esfera eclesial como en el terreno político. Este grupo sacerdotal participó

activamente en la formación de la fuerza de oposición junto con el sector popular organizando a los universitarios, a los partidos de oposición y a la fuerza de Jaeya. Luchó contra el sector dominante formado por el gobierno militar, que recibía, a su vez, el apoyo de los Estados Unidos, de las grandes empresas como Jaebol, de los tecnócratas, etc. Los gobiernos militares utilizaron las siguientes ideologías para justificar su dominación: la seguridad nacional basada en un anti-comunismo, el desarrollismo económico, la democracia al estilo coreano. En cambio, la ASpJ y la fuerza política opositora lucharon con los siguientes elementos: Democracia real, los derechos humanos, justicia social, la teoría Minjung, etc. Respecto a la disputa en torno a la democracia habían dos interpretaciones sobre democracia; la de la oposición y la del gobierno; cada parte utilizó el concepto de democracia a su manera.

Ante todo, la inspiración ideológica más fundamental de la ONIS y de la ASpJ se basaba en lo religioso y en lo teológico. Especialmente, el Evangelio y la figura de Jesucristo fueron las fuentes de su creencia y su convencimiento. El evangelio ofrecía el criterio para sus reflexiones críticas. El anuncio evangélico tiene, pues, una función concientizadora o, en otros términos, politizadora. Los miembros de estas organizaciones consideraron que la exigencia evangélica de la construcción del Reino de Dios en el mundo terrenal tiene una estrecha relación con la realización de una sociedad justa. Ellos creyeron que el establecimiento de una sociedad justa se realizaba con mayor eficacia a través de la práctica política. Anhelaban una evangelización que se logra a través de la obtención de la democratización y de la liberación integral del hombre. Se trataba del redescubrimiento de la dimensión política del Evangelio.

Para ambos grupos, la política se ubica en un lugar privilegiado. Sin duda, la vida humana tiene una dimensión política, por tanto, vieron a la política desde una

óptica positiva. En este aspecto, la Iglesia en la historia no puede ignorar la dimensión política, la cual condiciona y cuestiona la vida cristiana, ya que lo político abarca toda realidad humana. La ASpJ incluyó el análisis político concreto como parte de su tarea pastoral ya que los cristianos que habían optado por un compromiso de liberación del pueblo coreano experimentaron lo político como una dimensión que abarcaba y condicionaba exigentemente todo el quehacer humano.

Por medio de la acción pastoral, los sacerdotes relacionaron “evangelización” y “politización”. Por tanto, ellos quisieron utilizar una plataforma pastoral para provocar una toma de conciencia crítica y para organizar a los sectores populares. Por ejemplo, según el criterio de la ONIS, la acción pastoral de la Iglesia, la evangelización no escapa a la realidad de una sociedad dividida en clases y, por tanto, en lucha de clases. En este aspecto, es comprensible que el mensaje de la Iglesia está llena de ideologías. Los sacerdotes de ambos grupos aprovecharon el peso social de la Iglesia y de los sacerdotes para los intereses de los sectores pobres y desprotegidos. Ellos desearon que a través de cierta eficacia política y de una estrategia adecuada, el pueblo consiguiera el poder político. Para ellos, en lo político no hay neutralidad. La Iglesia debe tomar posición clara para el sector popular. Para los sacerdotes de ambos grupos, la acción pastoral es una forma, no la única, de entrar en el proceso político global. Entonces tanto la ONIS como la ASpJ reconocieron la unidad y complementariedad de ambos: La evangelización y la politización tienen elementos propios, primero evoca al aspecto explícitamente cristiano (pastoral), y segundo el aspecto político.

Ideológicamente, ambas organizaciones sacerdotales representaron la tendencia progresista en el ámbito eclesial de su país. Chocaron con los conservadores que querían mantener la postura tradicional del papel de la Iglesia: mantener sus privilegios y

alianzas con los sectores dominantes. Pero ambos grupos sacerdotales no tuvieron problema directo con el episcopado de cada país. En el caso coreano, el episcopado no favorecía las actividades de la ASpJ, pero tampoco ocurría un enfrentamiento directo o público entre estas dos entidades eclesíásticas. Gracias a la demanda común del sector popular y a los cardenales y a los obispos progresistas que supieron detectar los anhelos del pueblo, los dos grupos sacerdotales pudieron continuar sus actividades.

CONCLUSIONES GENERALES

El objetivo principal de esta investigación es comparar la ideología y las actividades del Movimiento Sacerdotal ONIS y de la Asociación Sacerdotal para la Justicia, que participaron en el proceso de la transformación sociopolítica, bajo los regímenes militares tanto en el Perú como en Corea del Sur, respectivamente.

Como señalé las hipótesis en la introducción, he deseado investigar el papel de estos movimientos sacerdotales, desde la perspectiva de los sacerdotes proféticos y, a la vez, de los intelectuales orgánicos como planteó el filósofo, Antonio Gramsci. También he intentado dar una explicación respecto a la posible razón de la diferencia de los enfoques de los dos movimientos: la ONIS, en el movimiento de liberación (Perú), y la ASpJ, en el movimiento de democratización (Corea). Para comprobar las hipótesis, he analizado el contexto de su surgimiento, sus organizaciones, sus actividades principales, su ideología y también las características de los regímenes militares de ambos países. Ya como parte final de mi estudio, quiero señalar algunos puntos más relevantes de mi investigación.

1. Tanto la ONIS como la ASpJ nacieron en el contexto de una Iglesia que se renovaba y en países que enfrentaban una crisis económica y política del modelo capitalista. Especialmente, la injusticia social y el atropello de los derechos humanos ayudó a florecer el deseo de cambio social en el pueblo. En el Perú había el rechazo del sistema oligárquico que generaba el subdesarrollo y la dependencia sociopolítica. De modo igual, en Corea el pueblo mostraba el rechazo de la dictadura militar y deseaba la recuperación del sistema democrático.

Ambas organizaciones sacerdotales no eran reconocidas como las entidades católicas por la jerarquía eclesial. Sin embargo, mostraron su representatividad tanto en la esfera eclesial como social. Estas dos organizaciones no aceptaron como sus miembros a los laicos: en caso de la ONIS, por mantener la eficacia sacerdotal en su movimiento; en el caso de la ASpJ, por proteger a los laicos de la represión gubernamental.

Estos dos grupos sacerdotales actuaron en el ámbito popular, especialmente en los campos laboral, rural, estudiantil y de los pobres urbanos. Pero en una palabra, los sacerdotes de ambos grupos participaron en la lucha en favor de los derechos humanos. Las actividades del acompañamiento y de la solidaridad con las organizaciones y movimientos populares eran notables, incluso con las entidades católicas.

Pero, también en las actividades se notó la diferencia de ambos grupos. La ONIS se enfocó más en la lucha por la liberación. La exigencia popular peruana se concentró en la liberación del sistema oligárquico y de la desigualdad social, también en la superación del subdesarrollo. La necesidad de cambio abarcaba todas las áreas sociales. Por eso, la ONIS insistió en la transformación total del país. En cambio, la ASpJ, en la lucha por la democratización del país. A diferencia de la ONIS, este grupo sacerdotal coreano actuó más en el ámbito político. Esta distinción provino de la diferencia del contexto sociopolítico de cada país y del carácter de los gobiernos militares. Era diferente la exigencia popular lo cual se reflejó en las actividades de ambos grupos.

La base ideológica común de ambos grupos era la enseñanza social de la Iglesia. Sólo la ONIS se distanció de ella. Paulatinamente, se sustituyó por la teología de la liberación. En cambio, la ASpJ seguía la línea de dicha enseñanza, pero cuando se

introdujeron las obras de la teología de la liberación latinoamericana, se transformó esta teología como la ideología principal de esta asociación sacerdotal, más que la teología Minjung.

La ONIS tenía una teología propia que guiaba sus acciones: la teología de la liberación. Por tanto, este grupo sacerdotal fue más reflexivo y más profundo en su base teórica. Ambos grupos sacerdotales compartían una misma línea ideológica: a favor del pueblo. Pero, la ideología política marcó su diferencia. La ONIS mostró una tendencia ideológica de pro-socialismo y anti-capitalismo. Además, superó la visión bipolar Este-Oeste y anti-comunista. En cambio, la ASpJ confió en el sistema capitalista y mostró su ideología anti-comunista.

Por la afinidad ideológica entre el Movimiento Sacerdotal ONIS y el gobierno militar de Velasco, los sacerdotes de este movimiento apoyaron abiertamente a este gobierno. Pero, cuando entró el gobierno militar de Morales Bermúdez se transformó por una fuerza de oposición a este gobierno, puesto que esta Segunda fase del gobierno militar se convirtió como la principal fuerza antirreformista, pro-burguesa empresarial, pro-capitalista, y anti-popular. A diferencia de la ONIS, la ASpJ siempre mantuvo la tendencia de oposición, ya que tanto el gobierno de Park como el de Chun mantenían el sistema autoritario y represivo. Estos regímenes militares gobernaban con el pretexto de la seguridad nacional basada en un anti-comunismo, el desarrollismo económico y la democracia al estilo coreano.

Los dos grupos sacerdotales tomaron un papel de los partidos políticos de oposición. Complementaron un vacío generado por la ausencia de los partidos de oposición. En estos países fueron controlados o eliminados dichos partidos por los propios gobiernos; sobre todo durante los gobiernos de Park, de Chun y de Morales

Bermúdez. Sin embargo, tanto los sacerdotes de la ONIS como los de la ASpJ evitaron su participación dentro de los partidos políticos y en la dirigencia de los sindicatos.

2. ¿Nos podemos preguntar si los sacerdotes de ambos grupos se consideraban ellos mismos profetas? En mi opinión personal, ellos no se consideraron explícitamente profetas, pero sí tenían el convencimiento de que debían cumplir su papel profético, sacerdotal y real. Sabían que la Iglesia debía jugar un rol en el mundo. Gustavo Gutiérrez afirmó: “la Iglesia de América latina debe hacer la denuncia profética de toda situación deshumanizante, contraria a la fraternidad, a la justicia y a la libertad, criticando, al mismo tiempo, toda sacralización de las estructuras opresoras a las que ella misma ha podido contribuir. Denuncia pública es su situación en la sociedad latinoamericana.”⁴²⁵

Aunque ellos nunca se autodenominaron profetas, sin embargo sí tenían conciencia de que su identidad sacerdotal era urgentemente profética. Los sacerdotes de la ONIS y de la ASpJ consideraron que el anuncio del Evangelio y, por tanto, la denuncia de la injusticia era su misión principal. Su labor evangélica desde esta perspectiva significaba el advenimiento del Reino de Dios. En el caso de la ASpJ, liderar actividades de denuncia contra el abuso del poder político militar era una acción más de su trabajo. Ellos procuraban interpretar la voluntad de Dios en los acontecimientos históricos y en los asuntos nacionales. La siguiente afirmación de la ASpJ muestra la conciencia de su misión profética: “Estamos seguros de que los siguientes trabajos corresponden a nuestra misión: controlar el abuso de poder político, defender los derechos fundamentales, tomar partido a favor del pueblo, proclamar la enseñanza evangélica y despertar la conciencia sobre el deber y la obligación del

⁴²⁵ Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 306.

gobernante y del pueblo.”⁴²⁶

Lo interesante es que esta afirmación implica, a la vez, la conciencia de jugar el rol de intelectual orgánico; es decir, la alusión de defender los derechos e intereses del pueblo, y el intento de justificar la legitimación del pueblo.

Y nos volvemos a preguntar ¿los integrantes de la ONIS y de la ASpJ estaban conscientes de que ellos debían cumplir el papel de intelectuales orgánicos? En ninguna declaración ni documento de la ONIS se encuentra la expresión sobre los conceptos de los “intelectuales orgánicos”. Sin embargo, considero que los miembros de este movimiento conocían bien sobre el pensador Antonio Gramsci y sus conceptos sociofilosóficos, puesto que Gustavo Gutiérrez, Jorge Álvarez Calderón, Ricardo Antoncich, Alejandro Cussianovich, entre otros, sabían sobre la disciplina de las ciencias sociales. El teólogo Gustavo Gutiérrez mencionó dos veces a Gramsci en su primera obra *Teología de la liberación. Perspectivas*. En ésta, este líder de la ONIS subrayó el papel de los intelectuales orgánicos e insistió en que los teólogos debían cumplir dicho papel en la sociedad para que así cumplieran su compromiso liberador. Además, él relaciona íntimamente entre el rol de los intelectuales orgánicos y el papel profético de los teólogos de la siguiente forma:

Pero, si la teología parte de esta lectura y contribuye a descubrir la significación de los acontecimientos históricos, es para hacer que el compromiso liberador de los cristianos sea más radical y más lúcido. Sólo el ejercicio de la función profética, así entendida, hará del teólogo lo que, tomando una expresión de A. Gramsci, puede llamarse un nuevo tipo de “intelectual orgánico”. Alguien, esta vez, comprometido personal y vitalmente con hechos históricos,

⁴²⁶ 천주교정의구현전국사제단 (ASpJ), *한국천주교회의 위상: 1970년대 가톨릭 사회정의구현 활동과 평가* (*Posición de la Iglesia católica coreana: las actividades de la realización de la justicia y evaluación en los años 70*), Waegwan, 분도 (Benedictino), 1985, p. 116.

fechados y situados, a través de los cuales países, clases sociales, hombres pugnan por liberarse de la dominación y opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres.⁴²⁷

El Movimiento Sacerdotal ONIS deslegitimó la lógica y la teoría de los sectores dominantes, como la oligarquía, los terratenientes, los banqueros, los agroexportadores, etc. A su vez, legitimó la exigencia y la reivindicación de los derechos fundamentales del pueblo. Declaró que el esfuerzo del pueblo para superar la miseria y la opresión era justo y correspondía a la voluntad de Dios.

Como Gustavo Gutiérrez los líderes de la ASpJ no mencionaron del concepto de “intelectuales orgánicos”. No obstante, procuraron difundir los pensamientos y las ideologías que favorecían los intereses del sector popular, aunque no tenían suficiente capacidad para formularlo teóricamente. El esfuerzo de la difusión de la teología Minjung y de la liberación y la crítica sobre la “Doctrina de Seguridad Nacional”, de “Democracia al estilo coreano” y de la lógica de “primero crecimiento, luego distribución” significaba, sin duda, su rol de intelectuales orgánicos.

Lo que quiero insistir en esta investigación es no cómo ellos se percibieron respecto al papel de “intelectuales orgánicos” y al papel de “sacerdotes proféticos”, sino cómo yo los percibo a ellos.

Según la tradición de la sociología de la religión, generalmente los sacerdotes cumplieron un rol específico: servir al sistema establecido, educando y difundiendo la ideología del *statu quo*. Pero los sacerdotes de la ONIS y la ASpJ cumplieron otro tipo de papel: provocar la transformación social y desafiar al sistema establecido. A través de sus actividades mostraron sus capacidades de cohesionar y movilizar a vastos sectores,

⁴²⁷ Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, p. 70. Este teólogo peruano mencionó dos veces sobre Gramsci en su obra: una, cuando se refirió a la “filosofía de praxis” y otra, cuando habló sobre el papel de los “intelectuales orgánicos”. Respecto a ello consulte pp. 57 y 70.

medios y populares contra el poder hegemónico. Ellos cuestionaron la situación de explotación del hombre por el hombre, denunciaron los abusos de poder e intentaron corregir el sistema injusto a través de la solidaridad con los movimientos populares y con la fuerza opositora, anunciando la esperanza y la utopía relacionada con un orden social nuevo. Este tipo de actividades mostró una tendencia muy clara: el alejamiento del papel tradicional de los sacerdotes; es decir, romper la alianza con el sector oligárquico y servir a la clase subalterna. Estos sacerdotes anunciaron y declararon la liberación del pueblo y de los pobres. Ellos supieron hacer suya la demanda insatisfecha de los pobres y del sector marginado como campesino, laboral, estudiantil, etc. Por tanto, podemos encontrar los elementos del concepto de “sacerdote profético” en las actividades de los sacerdotes de la ONIS y de la ASpJ.

Por su parte, podemos afirmar otras características de los dos grupos sacerdotales. Los sacerdotes de ambos grupos cumplieron el papel de animadores en la estructura ideológica del sector subalterno o popular en cada país. Sus funciones fundamentales fueron las siguientes: crear una ideología, o una teología adecuada para los creyentes y el pueblo; educar y organizar a las masas y las comunidades cristianas que luchaban contra la represión y buscaban obtener las reivindicaciones. Especialmente los sacerdotes de la ONIS, a través del teólogo Gustavo Gutiérrez, mostraron su capacidad de crear la teología de la liberación como una ideología que provocó el rechazo al sistema de dominación.

En cambio, los sacerdotes de la ASpJ no mostraron la capacidad creadora de la ideología, como en el caso de la ONIS. Sin embargo, aportaron elementos a la formación de la teología Minjung. Su mayor capacidad se notó en la difusión de la enseñanza social de la Iglesia y de la teología de la liberación en la sociedad coreana.

Igualmente, destacaron en la insistencia de la necesidad de la democratización del país. Algunos criterios teológicos e ideológicos que incorporaron al pueblo alentaron las acciones del pueblo y de los militantes de los movimientos populares. Sin duda, los sacerdotes de ambos grupos contribuyeron a la organización del sector popular, sobre todo esto se destacó en la organizaciones cristianas que participaron activamente en los movimientos populares. Además, como sacerdotes, ellos educaron a los fieles en las parroquias y a las masas en las reuniones populares, a través del método de concientización. Especialmente, la influencia de los sacerdotes en el ámbito moral, cultural e ideológico fue fuerte en el Perú.

El hecho de ayudar a la comunidad y a cohesionar los movimientos y a articular sus necesidades y organizarse, puede significar lo que Antonio Gramsci llama “intelectuales orgánicos”. Por tanto, podemos afirmar que los sacerdotes cumplieron un rol de intelectual orgánico en la lucha por la liberación o en el campo político-ideológico. En este sentido, los sacerdotes de la ONIS y la ASpJ superaron el rol sacerdotal pasado: funcionar como un instrumento de dominación o de realización de la hegemonía de la clase dominante en el conflicto sociopolítico. Los sacerdotes de ambos grupos cumplieron el papel de los intelectuales orgánicos, pero esta vez no a favor del sector dominante, sino a favor del sector subalterno y contra la hegemonía. Estos sacerdotes supieron recoger, sistematizar, expresar y dar respuesta a las aspiraciones y necesidades del sector popular y de los pobres.

Por otra parte, respecto a la influencia de la ONIS a la ASpJ quiero hacer la siguiente aclaración: Fuera del influjo evidente de la teología de la liberación en la teología Minjung, la influencia entre estos dos grupos sacerdotales no era clara. Los líderes de la ONIS tenían una relación estrecha con otros grupos sacerdotales

latinoamericanos, pero desconocían la existencia de la ASpJ, por consiguiente, no podían tener contacto ni intercambio. Por otro lado, los líderes de la ASpJ tampoco tenían información sobre los grupos sacerdotales latinoamericanos. A pesar de que el teólogo Gustavo Gutiérrez había mencionado varias veces, en su primer libro a estos grupos sudamericanos, ningún miembro de la asociación sacerdotal coreana sabía de la existencia de la ONIS, ni de otros grupos sacerdotales latinoamericanos.⁴²⁸ Por tanto, podemos concluir que en el nivel institucional ambas organizaciones eran totalmente independientes de la influencia.

Gustavo Gutiérrez se consideró padre de la teología de la liberación ya que fue uno de los principales líderes e ideólogos de la ONIS; en efecto, la teología fue la plataforma de las directrices y acciones de este movimiento religioso. Por otro lado, la ASpJ conocía Gustavo Gutiérrez y, en cierta forma, asumía su teología. Entonces, podemos decir que, si bien por un lado no hubo un contacto directo entre la ONIS y la ASpJ (sea por la lejanía geográfica, sea por los medios de comunicación menos desarrollados en la época, sea por poco interés que había de latinoamérica hacia el Asia y viceversa), por otro lado, sí podemos decir que hubo una influencia “indirecta”, precisamente, a través del teólogo Gustavo Gutiérrez y la teología de la liberación. Consideraré, por tanto, que la teología de la liberación fue el común denominador entre la ONIS y la ASpJ.

3. Deseo mencionar el futuro de los miembros de estos dos grupos sacerdotales después del fin de sus gobiernos militares, aunque en mi estudio no me corresponde haber analizado los siguientes años (después de 1981 en el caso peruano y de 1988 en el caso coreano), creo necesario mencionar brevemente el futuro de estos dos grupos

⁴²⁸ Cf. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1994, pp.150-174.

sacerdotales. En el Perú, cuando subió al poder el gobierno civil de Belaúnde Terry en 1980, la ONIS ya se encontraba en un proceso de disolución. Dos factores influyeron a este proceso. Primero, los sacerdotes de esta organización consideraron que ya habían cumplido sus metas, puesto que el sector popular, laboral, campesino, pobres urbanos, ya estaban madurando tanto en su organización como en su capacidad de lucha. Además de que la izquierda estaba avanzando en el esfera política con su propia voz. Pero, tal vez, el segundo factor fue el más importante: el resurgimiento y el fortalecimiento del sector conservador de la Iglesia católica tanto nacional como internacional. Alrededor de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979), ocurrió el choque directo entre los progresistas y los conservadores dentro de la Iglesia. La división de la Iglesia, como resultado del proceso de renovación de la Iglesia católica, fue notable. La teología de la liberación y el pensamiento de Gustavo Gutiérrez fueron criticados públicamente. Otros movimientos sacerdotales latinoamericanos y los movimientos progresistas de la Iglesia católica de este continente fueron criticados en sus respectivos episcopados de estos países. También, en la Iglesia peruana empezaron a aparecer los síntomas del conflicto interno: la división de opinión en el interior del episcopado en torno a la teología de la liberación y a las actividades de la ONIS. La presión del Vaticano comenzó a llegar al episcopado peruano. Los líderes de la ONIS decidieron disolver este grupo sacerdotal para evitar mayores problemas.

En cambio, en Corea, los sacerdotes de la ASpJ tomaron otro camino. A través de la elección presidencial directa, cuando se dio la democratización formal en 1987, los sacerdotes recibieron presión para la disolución de su movimiento. Esta presión provenía del interior de la Iglesia, la misma situación que en el Perú. Sin embargo, la decisión de los sacerdotes coreanos progresistas fue buscar el cambio de dirección del

movimiento: de una búsqueda de la democratización a un movimiento que quería la unificación de las dos Coreas y del medio ambiente. Por el respaldo que la ASpJ recibía del pueblo coreano, este grupo sacerdotal podía resistir la presión proveniente de parte de la jerarquía católica y del sector conservador de la Iglesia.

4. Por último, los sacerdotes de la ONIS y de la ASpJ no buscaron un lugar de privilegio en la sociedad, sino que compartieron los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de aquel tiempo. Ellos constituyeron el sector minoritario dentro de la Iglesia de cada país; sin embargo, destacó su rol progresista y su compromiso ético con los pobres y con la clase popular. Sus impactos políticos principales contribuyeron a la creación de un espacio de lucha a favor del sector popular. Ellos fueron los primeros actores del sector católico progresista que jugaron un rol público en cada país. Por la participación activa de los dos grupos sacerdotales en la transformación sociopolítica bajo los regímenes militares, mostraron la imagen positiva de la Iglesia católica en la sociedad. Las actividades de ambos grupos aportaron que los sectores populares permanecieran en la Iglesia. Estas actividades contribuyeron también en el desarrollo del movimiento popular y del proceso político. En este aspecto, ellos no limitaron su rol solamente a interpretar el mundo, sino además a transformarlo.

Estos sacerdotes crearon un nuevo tipo de acción pastoral liberadora y formularon un nuevo tipo de compromiso social. Sus acciones denunciaron la injusticia social y el abuso de autoridad y condujeron a la concientización, organización, movilización y politización de las comunidades eclesiales y de los movimientos populares en busca de una democratización y de una liberación integral. Ellos consideraron que la transformación social para la construcción de una sociedad más

justa y la liberación de los oprimidos no eran ajenas de la misión pastoral de la Iglesia y de los sacerdotes.

Como declaró el Concilio Vaticano II, “Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio” (Gaudium et Spes, núm. 4), en este caso la Iglesia expresa la atención en los asuntos relacionados con el ser humano y la sociedad como la dignidad humana, los derechos humanos, la justicia social, política y económica. Los sacerdotes que trabajan estrechamente con los laicos continuarán las actividades de “dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas” (Gaudium et Spes, núm. 76). Especialmente, bajo la situación de la violación de los derechos humanos y de la represión, este tipo de sacerdotes influirá, en cualquier forma, en el asunto político nacional; esto es debido al contenido del mensaje evangélico que incluye los elementos liberadores y transformadores, y al modelo de Jesucristo que optó por los pobres. Con tal de que los sacerdotes crean que la construcción del reino de Dios es la obligación de los cristianos, ellos cumplirán, en cualquier forma, el rol del sacerdote profético y el de los intelectuales orgánicos, aunque tengan diferentes modelos como los que he presentado en este estudio.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

ARCHIVOS

Archivo personal del sacerdote Jorge Álvarez Calderón (Lima)

Asociación Sacerdotal para la Justicia (Seúl)

Instituto Bartolomé de Las Casas (Lima)

Instituto Gaudium et Spes (Seúl)

Noticias Aliadas (Lima)

Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima)

Universidad Católica de Seúl (Seúl)

Universidad de Sogang (Seúl)

DOCUMENTOS

ASpJ, *천주교 정의구현전국사제단 창립 20주년 기념강연회 자료집 (Documentos sobre la conferencia conmemorativa de 20 años de la fundación de la ASpJ)*, documento interior número 17-5, 14 de septiembre de 1994.

_____, *천주교 정의구현전국사제단 창립 20주년 기념 심포지엄 (Simposio conmemorativo de 20 años de la fundación de la ASpJ)*, documento interior número 18-5, 26-27 de septiembre de 1994.

_____, *천주교 정의구현전국사제단 창립 30주년 기념강연회 자료집 (Documentos sobre la conferencia conmemorativa de 30 años de la fundación de la ASpJ)*, 2004.

_____, 2004년 정기총회 (Asamblea general de 2004), 2004.

Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, *Manifiesto del gobierno revolucionario*, 2 de octubre de 1968.

- _____, *Estatuto del gobierno revolucionario*, 3 de octubre de 1968.
- _____, *Ley de la reforma agraria, Decreto Ley núm. 17716*, 24 de junio de 1969.
- _____, *Reforma de la educación peruana: Informe general*, 27 de agosto de 1970.
- _____, *Ley de la comunidad industrial, Decreto Ley núm. 18384*, 1 de septiembre de 1970.
- _____, *Ley general de educación, Decreto Ley núm. 19326*, 21 de marzo de 1972.
- _____, *Proyecto de ley que creara el sector de propiedad social*, 29 de agosto de 1973.
- _____, *Ley de empresas de propiedad social, Decreto Ley núm. 20598*, 2 de mayo de 1974.
- Morales Bermúdez, Francisco, *El proyecto nacional*, Lima, Centro de Documentación e Información Andina, 1982.
- ONIS, *Documento de trabajo (proyecto)*, Lima, Servicio de documentación del Instituto Bartolomé de Las Casas (documento mimeografiado), 1972.
- _____, *Declaraciones de la ONIS*, Lima, Servicio de documentación del Instituto Bartolomé de Las Casas (documento mimeografiado), enero de 1977.
- _____, “Situación del pueblo y responsabilidad cristiana”, Lima, Servicio de documentación del Instituto Bartolomé de Las Casas, doc. 167, 17 de enero de 1977.
- _____, “Al pueblo en lucha por sus derechos”, Lima, Servicio de documentación del Instituto Bartolomé de Las Casas, doc. 166, 8 de septiembre de 1977.
- _____, (Chimbote), “Pronunciamiento”, Lima, Servicio de documentación Bartolomé de Las Casas, doc. 41, 28 de diciembre de 1977.
- _____, “Comunicado”, Lima, Servicio de documentación Bartolomé de Las Casas, doc. 169, 10 de febrero de 1978.

Secretaría General del Episcopado del Perú, *Carta pastoral colectiva del Episcopado Peruano: sobre algunos aspectos de la cuestión social en la República*, Lima, 1958.

_____, *Primera semana social del Perú: Exigencias sociales del catolicismo en el Perú*, Lima, 1959.

Secretariado del Episcopado Nacional, *Anuario Eclesiástico del Perú, 1969*, Lima, 1969.

_____, *Anuario Eclesiástico del Perú, 1974*, Lima, 1974.

ENTREVISTAS

Álvarez Calderón, Jorge, 31 de mayo de 2002 y 14 de octubre de 2004, Lima, Perú.

Ames Cobián, Rolando, 26 de octubre de 2004, Lima, Perú.

An, Sung Kil, 5 de enero de 2005, Wonju, Corea.

Antoncich, Ricardo, 22 de octubre de 2004, Lima, Perú.

Ceguera, Felipe, 30 de mayo de 2002, Lima, Perú.

Chamberlain, Francisco, 28 de mayo de 2002, Lima, Perú.

Crespo, Luis Fernando, 23 y 29 de mayo de 2002, Lima, Perú.

Cussianovich, Alejandro, 20 de octubre de 2004, Lima, Perú.

De Guthtenere, Pedro, 27 de octubre de 2004, Lima, Perú.

Ham, Sae Hung, 14 de diciembre de 2004, Seúl, Corea.

Klaiber, Jeffrey, 23 de mayo de 2002, Lima, Perú.

Mun, Jung Hyun, 8 de enero de 2005, Hamyol, Corea.

Sueiro, Adelaida, 30 de mayo de 2002, Lima, Perú.

HEMEROGRAFÍA EN ESPAÑOL Y EN INGLÉS

Álvarez Calderón, Jorge, “Reflexiones sobre la Iglesia y movimiento obrero en el Perú”, en *Páginas*, núm. 39, vol. VI (agosto), 1987, pp. 14-19.

Ames Cobián, Rolando, “El proceso político”, en *Vispera*, 13-14, Montevideo, nov.-dic. de 1969, pp. 77-82.

Angell, Alan, “El gobierno militar peruano de 1968 a 1980: el fracaso de la revolución desde arriba”, en *Foro internacional*, núm. 1, vol. XXV (julio-septiembre), 1984, pp. 33-56.

Antoncich, Ricardo, “Convulsiones en la Iglesia del Perú”, en *Mensaje*, 178, mayo de 1969, pp. 171-172.

_____, “La presencia de la Iglesia”, en *Vispera*, 13-14, Montevideo, nov.-dic. de 1969, pp. 107-110.

_____, “La Doctrina Social de la Iglesia ante desafíos del tercer milenio”, en *Páginas*, 166, vol. XXV, diciembre de 2000, pp. 6-20.

Bambarén Gastelumendi, Luis, “Declaración de la Comisión Episcopal de Acción Social sobre el proyecto de ley de propiedad social”, en *Páginas*, 37, 25 de octubre de 1973, pp. 2-3.

Bejar Rivera, Héctor, “Izquierda peruana: Hacia nuevos puntos de partida”, en *Socialismo y participación*, núm. 10, Lima, mayo de 1980.

Boggie, José Andrés, “Evolución de la Iglesia: catolicismo y liberación”, en *Socialismo y participación*, núm. 20, Lima, marzo de 1985.

Bourdieu Pierre, “Genèse et structure du champ religieux”, en *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334.

- _____, “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, en *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 12, núm. 1, 1971, pp. 3-21.
- Chamberlain, Francisco, “Apuntes para la lectura de la historia reciente de nuestra Iglesia”, en *Páginas*, 96, vol. XIV, abril de 1989, pp. 33-43.
- Comisión Episcopal de Acción Social, “Reflexiones en torno al voto de los analfabetos”, en *Páginas*, núm. 15, Lima, mayo de 1978.
- Echegaray, Hugo, “La presencia de la Iglesia en el momento actual”, en *Páginas*, núm. 18, Lima, octubre de 1978.
- Episcopado peruano, “Sobre la justicia en el mundo”, en *Iglesia en el Perú*, 1, octubre de 1971, pp. 8-12.
- _____, “Evangelización”, en *Iglesia en el Perú*, 9, febrero de 1973, pp. 1-8.
- Fallaci, Oriana, “Lima: ciudad perdida”, en *Oiga*, núm. 29, 16 de septiembre de 1968.
- Franco, Carlos, “Nación, Estado y clases: condiciones del debate en los 80”, en *Socialismo y participación*, núm. 20, Lima, marzo de 1985.
- Galilea, Segundo, “El lenguaje político en la teología pastoral”, en *Vispera*, Montevideo, 30, febrero de 1973, pp. 39-40.
- Guerra Gómez, M. *et al.*, “Sacerdocio”, en *Gran enciclopedia RIALP*, tomo XX, Madrid, Ediciones RIALP, 1984, pp. 595-613.
- Gutiérrez M., Gustavo, “Praxis de liberación. Teología y anuncio”, en *Concilium*, núm. 96, junio de 1974.
- Holman, Juan Cornelio M. *et al.*, “Profecía y profetas”, en *Gran enciclopedia RIALP*, tomo XIX, Madrid, Ediciones RIALP, 1984, pp. 211-224.
- Idígoras, José, “Reflexión sobre la teología en el Perú”, en *Revista de la Universidad Católica*, nueva serie núm. 7, Lima, junio de 1980, pp. 45-80.

- Lynch, Nicolás, “El velasquismo y la democracia”, en *Socialismo y participación*, núm. 63, Lima, noviembre de 1993.
- Mendoza Hernández, Susana, “Modernidad y dependencia: Las fuerzas armadas peruanas durante el periodo de 1968 a 1975”, en *Latin América*, núm. 22, México, UNAM, 1991, pp. 139-152.
- Millor, Manuel R., “Algunos aspectos de la política exterior del nuevo régimen peruano”, en *Foro internacional*, núm. 4, vol. X (abril-junio), 1970, pp. 407-424.
- Montes, Fernando, “How the ONIS Movement Began and Grew”, *LADOC*, núm. 45 (Washington, D. C., febrero de 1974).
- Morales Bermúdez, Francisco, “Reflexiones sobre política nacional”, en *Defensa Nacional*, año 2, núm. 2, Lima, diciembre de 1982.
- Morales, Ricardo, “Humanismo cristiano es fuente de reforma de la educación”, en *Expreso*, 22 de septiembre de 1970, pp. 16-17.
- Nieto Velez, Armando, “La Iglesia católica en el Perú”, en *Historia en el Perú. Tomo XI*, Lima, Juan Mejía Baca, 1980.
- Obispos del Sur (Perú), “Recogiendo el clamor”, en *Páginas*, Lima, núm. especial 11-12, septiembre de 1977, pp. 8-10.
- ONIS, “Declaración de los sacerdotes peruanos”, en *Oiga*, 265, 22 de marzo de 1968, pp. 17, 33-34.
- _____, “Declaración sobre la reforma agraria”, en *Expreso*, 23 de junio de 1969.
- _____, “Conclusiones del II Encuentro nacional de la ONIS”, en *Expreso*, 8 de octubre de 1969.
- _____, “Declaración ante los problemas laborales”, en *Expreso*, 25 de enero de 1970.
- _____, “El presente de la transformación nacional”, en *Expreso*, 19 de mayo de 1970.

- _____, “No reconstruyamos la injusticia”, en *Expreso*, 27 de julio de 1970.
- _____, “Propiedad privada y nueva sociedad”, en *Expreso*, 17 de agosto de 1970, pp. 7-8.
- _____, “Declaración a propósito del problema magisterial”, en *Expreso*, 5 de septiembre de 1971.
- _____, “La huelga magisterial”, en *Expreso*, 17 de septiembre de 1971.
- _____, “Declaración del Movimiento Sacerdotal ONIS con motivo de la visita a Lima del general Hugo Banzer”, en *Expreso*, 20 de julio de 1973.
- _____, “Trabajo humano y propiedad social”, en *Expreso*, 27 de octubre de 1973.
- _____, “ONIS: Solidaridad”, en *Páginas*, núm. 54-55, Lima, 20 de septiembre de 1975.
- _____, “Comunicado”, en *Correo*, 6 de enero de 1976.
- _____, “Mensaje de solidaridad al acto de masas de Copacol”, en *Páginas*, núm. 2, Lima, mayo de 1976.
- _____, “Del hambre a la lucha”, en *Páginas*, núm. 18, Lima, octubre de 1978.
- _____, “Solidaridad con el pueblo de Nicaragua”, en *Páginas*, núm. 19, Lima, enero de 1979.
- _____, “Muerte de Jesús y derecho a la vida”, en *Páginas*, núms. 21-22, Lima, abril de 1979.
- _____, “Frente a la huelga de los maestros”, en *Páginas*, núm. 23, Lima, junio de 1979.
- _____, “Protesta y solidaridad”, en *Páginas*, núm. 25, Lima, octubre de 1979.
- Pease García, Henry, “Perú actual: crisis política tras una década militar”, en *Cuadernos políticos*, núm. 19, México, enero-marzo de 1979.

Romero de Íguiñiz, Catalina, “Cambios en la relación Iglesia-sociedad en el Perú: 1958-1978”, en *Debates en sociología*, núm. 7, Lima, 1982.

_____, “Iglesia y proyecto social en el Perú”, en *Páginas*, vol. XIV, núm. 96, Lima, abril de 1989, pp. 15-31.

Rubio de Hernández, Rosa Luisa, “Acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado peruano: Presentación y documentos”, en *Revista de la Universidad Católica*, nueva serie núm. 7, Lima, junio de 1980, pp. 109-135.

Santuc, Vicente, “La experiencia del velasquismo”, en *Socialismo y participación*, núm. 63, Lima, noviembre de 1993.

Scannone, Juan Carlos, “La relación teoría-praxis en la teología de la liberación”, en *Christus*, junio de 1977, pp. 10-16.

Tovar, Cecilia, “UNEC: cincuenta años de camino”, en *Páginas*, 111, vol. XVI, octubre de 1991, pp. 87-97.

LIBROS EN ESPAÑOL Y EN INGLÉS

Adrianzén, Alberto *et al.*, *Democracia: Realidades y perspectivas*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1988.

Aguirre Gamio, Hernando, *El proceso peruano*, México, El caballito, 1974.

Agut, James R., *The “Peruvian revolution” and catholic corporatism: Armed forces rule since 1968*, tesis de doctorado en filosofía, Miami, The University of Miami, 1975.

Aldunate, Juan Bulnes, *Sacerdocio y dominación*, Cuernavaca, CIDOC, 1971.

- Álvarez Calderón, Jorge, “Testimonio”, en Paulo Evaristo Arns *et al.*, *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos. Ensayo en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, 1989, pp. 65-69.
- Álvarez Rodrich, Augusto (ed.), *El poder en el Perú*, Lima, Editorial Apoyo, 1993.
- Alberti, Giorgio, Jorge Santistevan y Luis Pasará, *Estado y clase: la comunidad industrial en el Perú*, Lima, IEP, 1977.
- Ames Cobián, Rolando, Gustavo Gutiérrez y Germán Schmitz, *Cinco años de Medellín 1968-1973*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1973.
- Angell, Alan, *Peruvian labour and the Military Government since 1968*, Londres, University of London, 1980.
- Antoncich, Ricardo, “Los primeros años de existencia de la Comisión Episcopal de Acción Social”, en *CEAS 25 años, 1965-1990: evangelización y pastoral social; avances y perspectivas*, Lima, CEAS, 1991, pp. 54-72.
- Armas Asin, Fernando (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Arns, Paulo Evaristo *et al.*, *Teología y liberación: Perspectivas y desafíos: Ensayo en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, tomo I, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas y CEP, 1989.
- Ballón, Eduardo (ed.), *Movimientos sociales y crisis: El caso peruano*, Lima, Desco, 1986.
- Bambarén Gastelumendi, Luis, “La pastoral social de la Iglesia peruana: 25 años (1965-1990)”, en *CEAS 25 años, 1965-1990: evangelización y pastoral social; avances y perspectivas*, Lima, CEAS, 1991, pp. 31-43.

- Bejar Rivera, Héctor, *Perú 1965, una experiencia libertadora en América*, México, Siglo XXI, 1969.
- Berryman, Phillip, *Teología de la liberación*, México, Siglo XXI, 1989.
- Bishop MaClave, Jordan, *Cristianismo radical y marxismo*, México, Nuestro Tiempo, 1970.
- Blázquez, Feliciano, *Persona, revolución y violencia*, Salamanca, Sígueme, 1975.
- Boff, Clodovis, *Comunidades eclesiales de base y prácticas de liberación*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1981.
- _____, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 79-113.
- Boff, Leonardo, *Jesucristo el liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1985.
- Booth, David y Bernardo Sorj (eds.), *Military reformism and social class: The peruvian experience, 1968-1980*, Hong Kong, The Macmillan Press, 1983.
- Bourricaud, François y Jorge Bravo Bresani et al., *La oligarquía en el Perú*, Lima, Moncloa Campodónico, 1971.
- _____, *Poder y sociedad en el Perú*, Lima, IEP-Instituto Francés de Estudios Andinos, 1989.
- Caballero, José María, *From Belaunde to Belaunde: Peru's military experiment in third. Roadism*, Cambridge, Center of Latin American Study and Wolfson College, 1981.
- Cardoso, F. H. y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1998.

- Casaldáliga, Pedro y José Ma. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Santander, Sal Terrae, 1992.
- Castro Contreras, Jaime, *Violencia política y subversión en Perú, 1924-1965*, Lima, Editorial San Marcos, s. a.
- Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, *América Latina 80: Democracia y movimiento popular*, Lima, Desco, 1981.
- Centro de Estudios y Publicaciones, *¿Una izquierda cristiana?*, Lima, CEP, 1972.
- _____, *Signo de liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina, 1969-1973*, Lima, CEP, 1973.
- _____, *La Iglesia en América Latina: Testimonios y documentos (1969-1973)*, Estella Navarra, Verbo Divino, 1975.
- _____, *Signo de lucha y esperanza: Testimonio de la Iglesia en América Latina, 1973-1978*, Lima, CEP, 1978.
- _____, *Acompañando a la comunidad*, Lima, CEP, 1982.
- _____, *Signo de vida y felicidad: Testimonio de la Iglesia en América Latina 1978-1982*, Lima, CEP, 1983.
- Centro de Información de Estudios y Documentación, *Dinámica de las luchas populares, 1979-1980*, Lima, CIED, 1982.
- Ceresole, Norberto, *Perú o el nacimiento del sistema latinoamericano*, Buenos Aires, Galerna, 1971.
- Cleary, Edward L., *Crisis and Change. The Church in Latin America Today*, Nueva York, Orbis Books, 1985.
- Collier, David, *Squatters and oligarchs: Authoritarian rule and policy change in Peru*, Maryland (EUA), Johns Hopkins University Press, 1976.

- _____, *Barriadas y élites: de Odría a Velasco*, Lima, IEP, 1978.
- Comblin, Joseph, *El poder militar en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1978.
- Comisión Episcopal de Acción Social, *Signo de renovación*, Lima, CEAS, 1969.
- Concatti, Rolando y Domingo Bresci, *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo: Sacerdotes para el tercer mundo. Crónica, documentos, reflexión*, Buenos Aires, Publicación del MSpTM, 1972.
- Concilio Vaticano II, *Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, BAC, 2004.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, *Iglesia y política: equipo de reflexión teológico-pastoral del CELAM*, Bogotá, Secretariado General del CELAM, 1973.
- Cortázar Velarde, Juan Carlos, *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Bartolomé de Las Casas, 1997.
- Cotler, Julio *et al.*, *Perú, hoy*, México, Siglo XXI, 1971.
- _____, *La democracia en el Perú*, Lima, s. e., 1982.
- _____, *Clases, Estado y nación en el Perú*, México, UNAM, 1982.
- _____, *Clases populares, crisis y democracias en América Latina*, Lima, IEP, 1989.
- _____, *Política y sociedad en el Perú: cambios y continuidades*, Lima, IEP, 1994.
- _____, *Perú, 1964-1994: economía, sociedad y política*, Lima, IEP, 1995.
- _____, “Perú: Estado oligárquico y reformismo militar”, en Pablo González Casanova, *América Latina: historia de medio siglo*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 379-430.
- Cussianovich, Alejandro, *Nos ha liberado*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- _____, *Desde los pobres de la tierra*, Salamanca, Sígueme, 1977.

- Dammert Bellido, José, “La evolución de la doctrina social de la Iglesia y su aplicación a la realidad peruana”, en *IV Semana social del Perú: La Iglesia peruana y el mundo del trabajo a los cien años de la “Rerum Novarum”*, Hernán Silva-Santisteban Larco (eds.), Lima, CEAS, 1991, pp. 17-52.
- Delgado, Carlos, *Problemas sociales en el Perú contemporáneo*, Lima, Campodónico ediciones, 1971.
- _____, *El proceso revolucionario peruano: testimonio de lucha*, México, Siglo XXI, 1976.
- Deniz, José, *La revolución por la fuerza armada, Perú, 1968-1977*, Salamanca, Sígueme, 1978.
- Dietz, Henry A., *Pobreza y participación política bajo un régimen militar*, Lima, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 1986.
- Dussel, Enrique, *Religión*, México, Editorial Edicol, 1977.
- _____, *De Medellín a Puebla: Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1979.
- _____, *Historia general de la Iglesia en América Latina VIII (Perú, Bolivia y Ecuador)*, Salamanca, CEHILA-Sígueme, 1987.
- _____, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro-Esquial Misional, 1992.
- _____, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos Editores, 1995.
- Ellacuría, Ignacio, “Utopía y profetismo”, en *Misterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 393-442.

- Episcopado peruano, *Carta pastoral colectiva del Episcopado Peruano: sobre algunos aspectos de la cuestión social en la República*, Lima, Secretaría General del Episcopado del Perú, 1958.
- _____, *Primera semana social del Perú: exigencias sociales del catolicismo en el Perú*, Lima, Secretaría General del Episcopado del Perú, 1959.
- _____, *Declaraciones y mensajes a partir del sismo*, Lima, CEP, 1970.
- Fitzgerald, E.V. K., *La economía política del Perú, 1956-1978. Desarrollo económico y reestructuración del capital*, Lima, IEP, 1979.
- Fleet, Michael y Brian H. Smith, *The Catholic Church and democracy in Chile and Peru*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1997.
- Floravanti, Eduardo, *Latifundio y sindicalismo agrario en el Perú. El caso de los valles de La convención y Lares (1958-1964)*, Lima, IEP, 1976.
- Franco, Carlos, *Perú: participación popular*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la participación, 1979.
- _____, (coord.), *El Perú de Velasco*, tomos I y II, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1983.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1999.
- _____, *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI, 1999.
- Fuenzalida Volimar, Fernando y Julio Cotler *et al.*, *Perú hoy*, México, Siglo XXI, 1971.
- Gargurevich, Juan, *Introducción a la historia de los medios de comunicación en el Perú*, Lima, Horizonte, 1977.
- Gheerbrant, Alain, *La Iglesia rebelde de América Latina*, México, Siglo XXI, 1970.
- Gibellini, Rosino (comp.), *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1977.

- González Casanova, Pablo, *América Latina, hoy*, México, Siglo XXI, 1995.
- _____, *América Latina: Historia de medio siglo. I. América del sur*, México, Siglo XXI, 1998.
- González Gómez, Andrés, *Perú: acumulación y crisis en una economía dependiente. Orígenes de la crisis de los años setenta*, México, UNAM, 1980.
- Gorman, Stephen M., (ed.), *Post-revolutionary Peru: The politics of transformation*, Boulder (Colorado), Westview, 1982.
- Gramsci, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Paulina, 1972.
- _____, *Antología*, México, Siglo XXI, 1981.
- _____, *Cuadernos de la cárcel*, t. II, México, Era, 1981.
- _____, *Cuadernos de la cárcel*, t. IV, México, Era, 1986.
- Grigulévich, José, *La Iglesia y la sociedad en América Latina*, Moscú, Academia de Ciencia de la URSS, 1983.
- _____, *La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina*, Moscú, Progreso, 1984.
- Guerra García, Francisco, *Velasco: del Estado oligárquico al capitalismo de Estado*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1983.
- Gunder Frank, Andrés, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970.
- Gutiérrez M., Gustavo, *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, Montevideo, Ediciones Centro de Documentación, 1968.
- _____, *Hacia una teología de la liberación*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1971.

- _____ y Rubem Alves, Hugo Assmann, *Religión, ¿Instrumento de liberación?*, Barcelona, Marova y Fontanella, 1973.
- _____, *et al.*, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- _____, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- _____, *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de la liberación de un pueblo*, Salamanca, Sígueme, 1993.
- _____, *Teología de la liberación: Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- Haynes, Jeff, *Religion in Third World Politics*, Boulder (Colorado), Lynne Rienner Publishers, 1994.
- Holman, Juan Cornelio, "Profecía y profetas", en *Gran enciclopedia RIALP*, tomo XIX, Madrid, Ediciones RIALP, 1984.
- Howes Beas, Carlos, *Fundamentos ideológicos de la revolución peruana*, Lima, Debate, 1973.
- Huntington, Samuel P., *La tercera ola: La democratización a finales del siglo XX*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Iglesia Católica, *Código de derecho canónico*, Madrid, BAC, 1999.
- Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- Jiménez, Luis F., *Propiedad social: el debate*, Lima, Desco, 1974.
- Jo, Young Hyun, *Sacerdotes y transformación social en Perú (1968-1975)*, México, UNAM-CCyDEL, 2005.
- Kerbusch, Ernst, *Cambios estructurales en el Perú, 1968-1975*, Lima, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 1983.

- Klaiber, Jeffrey, *Independencia, Iglesia y clases populares*, Lima, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 1980.
- _____, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988a.
- _____, *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988*, Universidad del Pacífico, 1988b.
- _____, *Iglesia, dictadura y democracia en América Latina*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- Klarén, Peter F., *Nación y sociedad en la historia del Perú*, Lima, IEP, 2004.
- Kruijt, Dirk y Menno Vellinga, *Estado, clase obrera y empresa transnacional: El caso de la minería peruana, 1900-1980*, México, Siglo XXI, 1983.
- _____, *La revolución por decreto*, Lima, Mosca Azul, 1989.
- Kudo, Tokihiro y Cecilia Tovar, *La crítica de la religión: ensayo sobre la conciencia social según Marx*, Lima, CEP, 1980.
- Landázuri Ricketts, Juan, “Evangelización y pastoral social desde Medellín y Puebla hacia Santo Domingo”, en *CEAS 25 años, 1965-1990: evangelización y pastoral social; avances y perspectivas*, Lima, CEAS, 1991.
- Lernoux, Penny, *Cry of the people: The struggle for Human Rights in Latin America-The catholic church in conflict with U. S. Policy*, Nueva York, Penguin, 1980.
- Letts, Ricardo, *La izquierda peruana: organizaciones y tendencias*, Lima, Mosca Azul, 1981.
- Levine, Daniel H. (ed.), *Churches and Politics in Latin America*, Beverly Hills, Sage Publications, 1979.
- _____(ed.), *Religion and Political conflict in Latin America*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, 1986a.

_____, y Scott Mainwaring, *Religion and popular protest in Latin America*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1986b.

_____, *Popular voices in Latin American Catholicism*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

_____, *Religious change, empowerment, and power: reflections on Latin American experience*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona-Diputación de Barcelona, 1995.

Lowenthal, Abraham F. (ed.), *The Peruvian Experiment: continuity and change under militar rule*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Löwy, Michael, *El cristianismo de los pobres: marxismo y teología de la liberación*, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1988.

_____, *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.

Luna Victoria, Romeo, *Por una democracia socialista en el Perú*, Lima, Ediciones Ágape, 1978.

Macaulay, Michael Gregory, *Ideological change and internal cleavages in the Peruvian Church: change, statu quo and the priests; the case of ONIS*, tesis de doctorado en filosofía, Indiana, University of Notre Dame Press, 1972.

Maduro, Otto, *Religión y conflicto social*, México, CRT, 1978.

_____, *Marxismo y religión*, Caracas, Monte Avila Editores, 1981.

Mainwaring, Scott y Alexander Wilde (eds.), *The progressive Church in Latin America*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1989.

- Maloney, Thomas James, *The catholic church and the Peruvian revolution: Resource exchange in an authoritarian setting*, tesis de doctorado en filosofía, Austin, University of Texas at Austin, 1978.
- Manzanera, Miguel, *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1978.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979.
- Marini, Rui Mauro y Mária Millán (comps.), *La teoría social latinoamericana. Textos escogidos*, tomo I, México, UNAM, 1994.
- _____, y Mária Millán (comps.), *La teoría social latinoamericana: La teoría de la dependencia*, tomo II, México, UNAM, 1994.
- Martínez Díez, Felicísimo, *Creer en Jesucristo vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, Navarra (España), Verbo Divino, 2005.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1979.
- Marzal, Manuel M. et al., *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- Matos Mar, José y Julio Cotler et al., *El Perú actual*, México, UNAM, 1970.
- _____ y José Manuel Mejía, *La reforma agraria en el Perú*, Lima, IEP, 1980.
- McClintock, Cynthia (comp.), *El gobierno militar, una experiencia peruana, 1968-1980*, Lima, IEP, 1985.
- Mccurry, Dan C., “Las misiones en Perú financiadas por las Iglesias norteamericanas”, en *Estados Unidos y la Revolución peruana*, Daniel A. Sharp (ed.), Buenos Aires, Sudamericana, 1972, pp. 55-600.

- Mendoza Hernández, Susana, *Las fuerzas armadas peruanas y su proyecto de modernización, 1968-1975*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2002.
- Mercado Jarrín, Edgardo, “Las doctrinas de seguridad y fuerzas armadas en Latinoamérica”, en *Seguridad nacional y relaciones internacionales: Perú*, José Thiago Cintra (ed.), México, Centro Latinoamericano de Estudios Estratégicos, 1987.
- Mesterson, Daniel M., *Militarism and politics in Latin America. Peru from Sánchez Cerro to Sendero Luminoso*, Wesport, Greenwood Press, 1991.
- Miguéles, Xosé, *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*, Barcelona, Herder, 1976.
- Molina, Guillermo et al., *Detrás del mito de la educación peruana*, Lima, Desco, 1972.
- Monteforte Toledo, Mario, *La solución militar a la peruana, 1968-1970*, México, UNAM, 1973.
- Morales Bermúdez, Francisco, *Segunda fase: La Revolución peruana*, vols. 1-12, 22, 24, 26, 27, Lima, Oficina Central de Información, 1975.
- _____, *Apuntes sobre autoritarismo y democracia*, Lima, Iberoamericana de editores, 1989.
- _____, *Pensando en el Perú*, Lima, Realidades, 1999.
- Marzal, Manuel M., Catalina Romero y José Sánchez (eds.), *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.
- Movimiento Universitario y profesional de Organización de la Comunidad, *Golconda. El libro rojo de los “curas rebeldes”*, Bogotá, Editorial Cosmos, 1969.
- Ngoc Vu, Nguyen, *Ideología y región según Marx y Engels*, Santander, Sal Terrae, 1978.

- Nieto Montesinos, Jorge, *Izquierda y democracia en el Perú, 1975-1980*, Lima, Desco, 1983.
- Nordlinger, Eric E., *Soldiers in politics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1977.
- O'Donnell, Guillermo, *Tensiones en el Estado burocrático-autoritario y la cuestión de la democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 1978.
- _____, Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead (comps.), *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Buenos Aires, Paidós, 1988.
- Oliveros, Roberto, *Liberación y teología: Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, México, CRT, 1977.
- _____, *¿Triunfo o Fracaso?: presente y futuros de la teología de la liberación y de la Iglesia de los pobres en América Latina*, México, Ediciones Davar, 1997.
- _____, "Historia de la teología de la liberación", en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 17-50.
- O'Neill Miceál, O. Carm., *God hears the cry of the poor: The emerging spirituality in the christian Communities in Peru (1965-1986)*, Roma, tesis de doctorado en Facultate Theologiae Apud Institutum Spiritualitatis Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1990.
- Parodi Trece, Carlos, *Perú, 1960-2000: Políticas económicas y sociales en entornos cambiantes*, Lima, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 2004.
- Pasará, Luis, *El primer año de vigencia de la ley de reforma agraria*, Lima, Desco, 1970.
- _____, *Perú, 1980: Cuenta y balance*, Lima, Centro de Estudios de Derecho y Sociedad, 1980.

- _____, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, Lima, El Virrey, 1986.
- Patón, Miguel Ángel y Casiaro Ramírez, “Sacerdocio”, en *Gran enciclopedia RIALP*, tomo XX, Madrid, Ediciones RIALP, 1984.
- Pease García, Henry *et al.*, *Propiedad social: análisis del anteproyecto de ley*, Lima, Desco, 1973.
- Pease García, Henry, *Perú, 1963-1973: cronología política I*, Lima, Desco-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1974.
- _____, *Perú, 1963-1973: cronología política II*, Lima, Desco-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1974.
- _____ y Olga Verme Insúa, *Perú, 1968-1973: cronología política*, Lima, Desco, 1974.
- _____, y Alfredo Filomeno, *Perú, 1976: cronología política*, Lima, Desco-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1977.
- _____, *El ocaso del poder oligárquico. Lucha política en la escena oficial, 1968-1975*, Buenos Aires, El Cid, 1979a.
- _____, *Los caminos del poder. Tres años de crisis en escena política*, Lima, Desco, 1979b.
- Pease G. Y., Franklin, *Breve historia contemporánea del Perú*, México, FCE, 1999.
- Philip, George D. E., *The rise and fall of the peruvian militar radicals, 1968-1976*, Londres, University of London, 1978.
- Peña, Milagros, *Theologies in Peru: The role of ideas in social movement*, Nueva York, tesis de doctorado en State University of New York, 1990.
- Perlmutter, Amos, *Modern authoritarianism: a comparative institutional analysis*, New Haven, Universidad de Yale, 1981.

- Planas Silva, Pedro, *Biografía del movimiento social-cristiano en el Perú (1926-1956): Apuntes*, Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 1996.
- Pillado M., Armando, *El capital hacia la crisis: Perú 1965-1978*, Lima, Desco, 1978.
- Pontoriero, Gustavo, *Sacerdotes para el tercer mundo: "el fermento en la masa" / 1(1967-1976)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- Portelli, Hugues, *Gramsci y la cuestión religiosa: una sociología marxista de la religión*, Barcelona, Editorial Laia, 1977.
- _____, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 2003.
- Prieto Celi, Federico, *Regreso a la democracia: entrevista biográfica al general Francisco Morales Bermúdez Cerrutti, presidente del Perú (1975-1980)*, Lima, Realidades, 1996.
- Quijano, Aníbal, *Nationalism and capitalism in Peru*, Nueva York, Modern Reader, 1971.
- Ramos Regidor, José, *Jesús y el despertar de los oprimidos*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- Richard, Pablo, *Cristianos por el socialismo: historia y documentación*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- _____, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, San José, DEI, 1990.
- Rigera, Juan, "Comentario del aporte del Episcopado peruano para Puebla", en *Páginas*, núm. 20, Lima, febrero de 1979.
- Rodríguez Beruff, Jorge, *Los militares y el poder. Un ensayo sobre la doctrina militar en el Perú: 1948-1968*, Lima, Mosca Azul, 1983.
- Rodríguez, Saturnino, *Pasado y futuro de la teología de la liberación: De Medellín a Santo Domingo*, Navarra, Verbo Divino, 1992.
- Rojas Samanez, Álvaro, *Partidos políticos en el Perú*, Lima, Ediciones F & A, 1985

- Romero de Íguiñiz, Catalina, *Iglesia en el Perú: compromiso y renovación (1958-1984)*, Lima, Cuadernos del Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, 1987.
- _____, *Church, State and society in contemporary Peru, 1958-1988: A process of liberation*, Nueva York, tesis de doctorado en Faculty of Political Social Science of the New School for Social Research, 1989.
- Sanborn, Cynthia Ann, *The democratic left and the persistence of populism in Peru: 1975-1990*, Cambridge (Massachusetts), tesis de doctorado de Havard University, 1991.
- Sánchez, Juan Martín, *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar 1968-1975*, Sevilla, CSIC, Universidad de Sevilla-Diputación de Sevilla, 2002.
- Sánchez Vásquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Barcelona, Grijalbo, 1980.
- Sanders, Thomas G., *Catholic Innovation in a changing Latin America*, Cuernavaca, CIDOC, 1969.
- Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Cristiandad-Editorial Guadalupe, 1987.
- Schmacher García, Ma. Esther, *El Perú contemporáneo*, México, SEP 70, 1972.
- Secretariado General del CELAM, *Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II. Conclusiones*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1968.
- _____, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Puebla, México, Librería Parroquial de Clavería, 1996.
- Segundo, Juan L. et al., *Iglesia latinoamericana, ¿Protesta o profecía?*, Avellaneda (Argentina), Editores Búsqueda, 1969.

- Seubert, Augusto, *Cómo entender el mensaje de los profetas: una introducción pastoral a los profetas*, Bogotá, Paulinas, 1990.
- Sharp, Daniel A., *Estados Unidos y la Revolución peruana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
- Sheahan, John, *La economía peruana desde 1950 buscando una sociedad mejor*, Lima, IEP, 2001.
- Sicre, José Luis, *Con los pobres de la tierra: la justicia social de los profetas de Israel*, Madrid, Cristiandad, 1984.
- _____, *Los profetas de Israel y su mensaje*, Madrid, Cristiandad, 1986.
- _____, *Profetismo en Israel*, Navarra, Verbo Divino, 2003.
- Silva Gotay, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Cordilleras, Sígueme, 1983.
- Silva, Hernán y Santisteban Larco, *IV Semana social del Perú: La Iglesia peruana y el mundo del trabajo a los cien años de la "Rerum Novarum"*, Lima, CEAS, 1991.
- Smith, Christian, *La teología de la liberación: Radicalismo religioso y compromiso social*, Madrid, Paidós, 1994.
- Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, México, CRT, 1994.
- Stepan, Alfred (ed.), *Authoritarian Brasil: Origins, Policies and Future*, New Haven, Yale University Press, 1973.
- Stoppino, Mario, "Ideología", en Norberto Bobbio *et al.*, *Diccionario político*, México, Siglo XXI, 2002.
- Swatps, Jr., William H., (ed.), *Religion and democracy in Latin America*, Nueva Jersey, Transaction Publishers, 1995.

- Tamayo Acosta, Juan J., *Para comprender la teología de la liberación*, Madrid, Verbo Divino, 1989.
- Tello, María del Pilar, *El pacto*, Lima, Editorial Sagsa, 1994.
- Teolide M., José Marins, Trevisan y Carolee Chanona, *Praxis de los Padres de América Latina: documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978)*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1978.
- Tovar, Cecilia, *Velasquismo y movimiento popular*, Lima, Desco, 1985.
- Velasco Alvarado, Juan, *Velasco, la voz de la revolución. Discursos del presidente de la República general de división Juan Velasco Alvarado (1968-1970)*, tomo I y II (1970-1972), Lima, Ed. Ausonia, 1972.
- Villanueva, Víctor, *Nueva mentalidad militar en el Perú*, Editorial Replanteo, Lima, 1969.
- _____, *El CAEM y la Revolución de la Fuerza Armada*, Lima, IEP, 1972.
- Vallier, Iván, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1970.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2004.
- Yepes, Ernesto, *La modernización en el Perú del siglo XX: Ilusión y realidad*, Lima, Mosca Azul, 1992.
- Zimmermann Zavala, Augusto, *El plan inca. Objetivo: Revolución peruana*, Lima, El Peruano, 1974.

HEMEROGRAFÍA EN COREANO (el orden alfabético en español)

- 최석우 (Choi Suk Woo), “한국 교회사에 나타난 교회와 국가” (“Iglesia y Estado en la historia de la Iglesia”), en *사목 (Pastora)*, núm. 83, septiembre de 1982.

- 장성욱 (Jang Sung Uk), “천주교 정의구현 전국 사제단” (“ASpJ”), en *신동아 (Sindonga)*, abril de 1987.
- 지학순 (Ji Hak Sun), “부패의 실상과 사회정의” (“Realidad de corrupción y justicia social”), en *창조 (Changjo)*, vol. 25, núm. 12, diciembre de 1972.
- 김춘호 (Kim Chun Ho), “교회 사명의 사회적 차원” (“Dimensión social de la misión eclesial”), en *사목 (Pastoral)*, núm. 83, septiembre de 1982.
- _____, “공의회 이후의 사제직무” (Deber sacerdotal después del Concilio), en *사목 (Pastoral)*, núm. 97, enero de 1985.
- 김재명 (Kim Jae Myong), “정의구현 사제단의 현실인식” (“Percepción de la realidad de la ASpJ”), en *월간중앙 (Wualkanjungang)*, septiembre de 1989.
- 김몽은 (Kim Mong Un), “한국사회변동과 천주교” (“Cambio social coreano y Iglesia católica”), en *가톨릭사회과학연구 (The Journal of the Korean Catholic Academy of Social Sciences)*, vol. 1, marzo de 1983.
- 김녕 (Kim Niyong), “가톨릭교회의 사회-정치적 영향력과 제약요인: 한국의 사례들을 중심으로” (Elementos de influencia sociopolítica de la Iglesia católica y su límite), en *가톨릭사회과학연구 (The Journal of the Korean Catholic Academy of Social Sciences)*, vol. 9, mayo de 1998.
- _____, “독재, 산업화, 그리고 민주화와 한국 가톨릭 교회: 정치균열 및 이데올로기 지형과 교회-국가-사회관계의 개괄과 성찰” (“Dictadura, industrialización, democratización y la Iglesia católica: hendidura política, terreno ideológico y la reflexión sobre la relación entre Iglesia, Estado y la relación social”), en *가톨릭사회과학연구 (The Journal of the Korean Catholic Academy of Social Sciences)*, vol. 16, mayo de 2004.

- 박재정 (Park Jae Jung), “국가, 시민사회와 가톨릭 교회의 관계- 제 5공화국을 중심으로” (“Relación entre Estado, sociedad civil y la Iglesia católica: enfocado en la quinta República), en *한국정치학회보* (*Boletín de Academia de Ciencia Política*), vol. 29, núm. 2, 1995.
- 노길명 (Roh Kil Myong), “민족사에 나타난 한국 가톨릭교회의 위상” (Posición de la Iglesia católica coreana en la historia nacional), en *사목* (*Pastora*), núm. 130, noviembre de 1989.
- 서진한 (So Jin Han), “민중신학이란 무엇인가?” (¿Qué es la teología Minjung?), en *생활성서* (*Saengwhalsongso*), núm. 92, abril de 1991.
- 윤일웅 (Yun Il Ung), “유신체제와 정의구현사제단” (“Sistema Yushin y la ASpJ”), en *신동아* (*Sindonga*), diciembre de 1983.
- _____, “정의구현 사제단과 김승훈 신부” (ASpJ y el padre Kim Sung Hun), en *월간조선*, (Wualkanchosun), julio de 1987.

LIBROS EN COREANO (el orden alfabético en español)

- 한국사회학회 편 (Academia Coreana de Sociología, comp.), *70년대 한국사회 변동과 전망* (*Cambio social coreano y perspectiva en los años 70*), Seúl, 평민사 (Pongminsá), 1980.
- 안병무 (An Bong Moo), *민중신학 이야기* (*Relato sobre la teología Minjung*), Seúl, 한국신학연구소 (Instituto de Teología Coreana), 1991.
- 안수영 (An Su Young), *한국 가톨릭 사제의 사회참여 활동의 특징과 변화: 천주교 정의구현 전국사제단의 활동을 중심으로* (*Característica y cambio de las actividades de la participación social de los sacerdotes católicos: enfocado en la ASpJ*), Taechon, 충남대학교 사회학 석사학위논문 (tesis de maestría en sociología, Universidad de Chungnam), 2000.
- 천주교정의구현전국사제단 (ASpJ), *한국천주교회의 위상: 1970년대 가톨릭 사회정의구현 활동과 평가* (*Posición de la Iglesia católica coreana: las actividades de la realización de la justicia y evaluación en los años 70*), Waegwan, 분도 (Benedictino), 1985.

- 가톨릭 정의평화연구소 편 (Comisión católica de Justicia y Paz, comp.), *한국 가톨릭 교회와 소외층 그리고 사회운동 (La Iglesia católica coreana, el sector marginado y el movimiento social)*, Kwuanguju, 빛고을 (Bitgoul), 1990.
- 배금찬 (Bae Geung Chan), 1970년대 전반기의 국제환경 변화와 남북관계 (“Cambio de ambiente internacional y la relación de las dos Coreas de primera mitad de los años 70”), en 정신문화연구원 편 (Instituto Coreano de Cultura Espiritual, comp.), *1970년대 전반기의 정치사회 변동 (Cambio sociopolítico de la primera mitad de los años 70)*, Seúl, 백산서당(Baeksansodang), 1999.
- 한국천주교 중앙 협의회 (Comisión Central de la Iglesia Católica Coreana), *한국천주교주소록 (Directorio de la Iglesia católica coreana)*, Seúl, 한국천주교 중앙 협의회 (Comisión Central de la Iglesia Católica Coreana), 1998.
- 명동대성당 축성 100주년 기념사업회 편 (Comisión conmemorativa de la fundación de 100 años de la Catedral Myongdong, comp.), *민족사와 명동성당 (Historia nacional y Catedral Myongdong)*, Seúl, 천주교 서울대교구 주교좌 명동교회 (Iglesia Myongdong), 2001.
- 민주화운동기념사업회 (Comisión conmemorativa del Movimiento de Democratización), *한국기독교 사회참여운동 관련 문헌해제 (Interpretación respecto al movimiento de la participación del cristianismo)*, Seúl, 민주화운동기념사업회 (Comisión conmemorativa del Movimiento de Democratización), 2003.
- 최석우 신부 수품 50주년 기념사업회 (Comisión conmemorativa de 50 años de la ordenación sacerdotal de Choi Suk Woo), *최석우 신부 수품 50주년 기념 논총 제 1집: 민족사와 교회사 (Colección de artículos conmemorativos para la ordenación sacerdotal de 50 años de Choi Suk Woo, tomo I: historia nacional y la historia de la Iglesia)*, Seúl, 한국교회사연구소 (Instituto de Investigación de la Historia de la Iglesia), 2000.

_____, *최석우 신부 수품 50주년 기념 논총 제 2집: 한국천주교회사의 성찰 (Colección de artículos conmemorativos para la ordenación sacerdotal de 50 años de Choi Suk Woo, tomo II: reflexión sobre la historia de la Iglesia católica coreana)*, Seúl, 한국교회사연구소 (Instituto de Investigación de la historia de la Iglesia), 2000.

200주년 기념 사목회의 위원회 (Comisión de la conferencia pastoral conmemorativa de 200 años), *200주년 기념사목회의 사회조사 보고서 (Informe social de la Comisión de la conferencia pastoral conmemorativa de 200 años)*, Seúl, 200주년 기념 사목회의 위원회 (Comisión de la conferencia pastoral conmemorativa de 200 años), 1985.

청암 회갑기념 문집 편집위원회 편 (Comisión de publicaciones conmemorativas de 60 años de Chongam, comp.), *청암 송건호 선생 회갑 기념논문 (Artículos conmemorativos de 60 años de Chongam Song Kun Ho)*, Seúl, 두레 (Durae), 1986.

조희연 (Cho Hee Yon), “현대 한국 사회운동사” (“Historia contemporánea del movimiento social coreano”), en 김진균, 조희연 편 (Kim Jin Kyun y Cho Hee Yon, comps.), *한국사론: 현대 한국사회의 구조와 역사적 변동 (Teoría social coreana: la estructura social coreana contemporánea y el cambio histórico)*, Seúl, 한울 (Hanwul), 1990.

조광 (Cho Kwuang), *한국천주교 200년 (200 años de la Iglesia católica coreana)*, Seúl, 햇빛 (Haetbit), 1989.

최창집 (Choi Chang Jip), *한국 민주주의의 이론 (Teoría de democracia coreana)*, Seúl, 한길사 (Hankilsa), 1993.

최종철 (Choi Jong Chol), “박정희 정권하에서의 교회와 국가” (“Iglesia y Estado bajo el régimen de Park Jung Hee”), en 오경환 편 (Ho Kyong Whuan, comp.), *교회와 국가 (Iglesia y Estado)*, Inchon, 인천가톨릭대학교출판부 (Editorial de la Universidad Católica de Inchon), 1997.

- 최용호 (Choi Yong Ho), 1970년대 전반기의 경제정책과 산업구조의 변화 (“La política económica y el cambio estructural de la industria de la primera mitad de los años 70”), en 정신문화연구원 편 (Instituto Coreano de Cultura Espiritual, comp.), *1970년대 전반기의 정치사회 변동 (Cambio sociopolítico de la primera mitad de los años 70)*, Seúl, 백산서당(Baeksansodang), 1999.
- 전달수 (Chun Dal Su), 사제-그는 누구인가? (*Sacerdote ¿quién es él?*), 왜관(Waegwan), 분도 (Benedictino), 1994.
- 천선영 (Chun Sun Young), *한국 가톨릭 교회 사제들의 정의구현 활동, 그 논리적 구조와 대안적 전망: 천주교 정의구현 전국 사제단을 중심으로 (Actividades de la realización de la justicia de los sacerdotes de la Iglesia católica. La estructura lógica y su perspectiva alternativa: enfocado en la ASpJ)*, Seúl, 서강대학교 사회학과 석사논문 (tesis de maestría en sociología, Universidad Sogang), 1991.
- 고범서 편역 (Go Bum Soe, comp.), *교회와 국가 (Iglesia y Estado)*, Seúl, 범우사 (Bumwoosa), 1984.
- 함세웅 (Ham Sae Hung), *고난의 땅 거룩한 땅 (Tierra de sufrimiento y tierra santa)*, Seúl, 두레 (Durae), 1984.
- _____, *명예와 십자가: 교회의 사회비판적 기능 (Yugo y cruz: función sociocrítica de la Iglesia)*, Seúl, 빛두레 (Bitdurae), 1993.
- 한길사 편 (Hankilsa, comp.), *80년대 사회운동 논쟁 (Polémica del movimiento social en los años 80)*, Seúl, 한길사 (Hankilsa), 1989.
- 한승헌 외 (Han Sung Hun et al.), *유신체제와 민주화 운동 (Régimen Yushin y movimiento de democratización)*, Seúl, 춘추사 (Chunchusa), 1984.
- 한용희 (Han Yong Hee), *그리스도교와 정치 (Cristianismo y política)*, Seúl, 크리스찬 (Cristian), 1987.

- 오창헌 (Ho Chang Hun), *유신체제와 현대 한국정치 (Régimen Yushin y la política coreana contemporánea)*, Seoul, 오름 (Orum), 2001.
- 오경환 편 (Ho Kyong Whuan, comp.) *교회와 국가 (Iglesia y Estado)*, Incheon, 인천가톨릭대학교출판부 (Editorial de la Universidad Católica de Incheon), 1997.
- 명동천주교회 (Iglesia Myongdong), *한국 가톨릭 인권운동사 (Historia de derechos humanos de la Iglesia católica)*, Seoul, 명동천주교회 (Iglesia Myongdong), 1984.
- 임종철 (Im Jong Chol), “70년대 한국경제에 대한 평가” (“Evaluación sobre la economía coreana en la década de los setenta”), en 한국사회학회 편 (Instituto Coreano de Ciencia Social, comp.), *70년대 한국 사회변동과 전망 (Cambio social coreano y perspectiva en la década de los años setenta)*, 평민사 (Pyongminsas), 1980.
- 임현진, 송호근 (Im Hyun Jin y Song Ho Kun), “박정희체제의 지배이데올로기” (Ideología dominante del régimen de Park Jung Hee), en 역사문제연구소 편 (Instituto de Investigación Histórica, comp.), *한국정치의 지배이데올로기와 대항이데올로기 (Ideología dominante y de oposición en la política coreana)*, Seoul, 역사비평사 (Roksabipongsa), 1994.
- 한국민중사연구회 편 (Instituto Coreano de Investigación sobre la Historia Popular), *한국민중사 II (Historia popula coreana, II)*, Seoul, 풀빛 (Pulbit), 1993.
- 한국정신문화연구원 편 (Instituto Coreano de Cultura Espiritual, comp.), *1970년대 전반기의 정치사회변동 (Cambio sociopolítico de la primera mitad de los años 70)*, Seoul, 백산서당 (Baeksansodang), 1999.
- _____, *1970년대 후반기의 정치사회변동 (Cambio sociopolítico de la segunda mitad de los años 70)*, Seoul, 백산서당 (Baeksansodang), 1999.
- _____, *박정희시대 연구 (Estudio sobre la época de Park Jung Hee)*, Seoul, 백산서당 (Paeksansodang), 2002.

- 한국기독교 사회문제연구원 (Instituto Cristiano sobre Cuestiones Sociales), *국가권력과 기독교 (Poder estatal y cristianismo)*, Seoul, Minjungsa (Minjungsa), 1982.
- _____, *1970년대 민주화 운동과 기독교 (Movimiento de democratización y cristianismo en los años 70)*, Seoul, 한국기독교 사회문제연구원 (Instituto Cristiano sobre Cuestiones Sociales), 1983.
- 정신문화연구원 편 (Instituto de Cultura Espiritual, comp.), *한국 민주화의 주요 쟁점과 과제 (Principales polémicas sobre la democratización coreana y tarea)*, Seoul, 정신문화연구원(Instituto de Cultura Espiritual), 1989.
- 역사문제연구소 편 (Instituto de Investigación Histórica, comp.), *한국정치의 지배이데올로기와 대항이데올로기 (Ideología dominante y de oposición en la política coreana)*, Seoul, 역사비평사 (Roksabipongsa), 1994.
- 한국사목연구소 (Instituto de Investigación Pastoral), *한국천주교회사의 성찰과 전망 2: 해방공간과 한국전쟁을 중심으로 (Reflexión y perspectiva de la historia de la Iglesia católica coreana II: enfocado en el espacio de liberación nacional y la Guerra de Corea)*, Seoul, 한국천주교 중앙협의회 (Comisión Central de Iglesia Católica Coreana), 2001.
- 우리사상연구소 (Instituto de Nuestro Pensamiento), *한국 가톨릭 어디로 갈 것인가 ? (¿Adónde irá la Iglesia coreana?)*, Seoul, 서광사 (Sokwangsa), 1997.
- 한국신학연구소 편 (Instituto de Teología Coreana, comp.), *1980년대 민중신학의 전개 (Desarrollo de la teología Minjung en los años 80)*, Seoul, 한국신학연구소 (Instituto de Teología Coreana), 1990.
- 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes, comp.), *암흑 속의 횃불: 7, 80년대 민주화운동의 증언 (Antorcha en la oscuridad: el testimonio del movimiento de democratización en los años 70 y 80)*, tomos I-VIII, Seoul, 기쁨과 희망 사목 연구소 (Instituto Gaudium et Spes), 1996.

- 장성호 (Jang Sung Ho), *한국정치변동론 (Teoría de cambio político coreano)*, Seúl, 한국학술정보 (Información Académica Coreana), 2003.
- 그리스도교 철학연구소 편 (Instituto de Filosofía del Cristianismo, comp.), *현대 사회와 종교 (La sociedad moderna y la religión)*, Seúl, 서광사 (Sokwangsa), 1987.
- 정성헌 (Jeong Sung Hun), “한국 천주교회의 농민운동” (“Movimiento campesino de la Iglesia católica coreana”), en 최석우 신부 수품 50주년 기념사업회 (Comisión conmemorativa de los 50 años de la ordenación sacerdotal de Choi Suk Woo), *최석우 신부 수품 50주년 기념 논총 제 2집: 한국천주교회사의 성찰 (Colección de artículos conmemorativos para la ordenación sacerdotal de 50 años de Choi Suk Woo, tomo II: reflexión sobre la historia de la Iglesia católica coreana)*, Seúl, 한국교회사연구소 (Instituto de Investigación de la Historia de la Iglesia), 2000.
- 정해구 (Jeong Hae Gu), “한국사회의 이데올로기 변동” (Cambio de ideología en la sociedad coreana), en 김진균, 조희연 편 (Kim Jin Kyun y Cho Hee Yon, comps.), *한국사회론:현대 한국사회의 구조와 역사적 변동 (Teoría social coreana: la estructura social coreana contemporánea y el cambio histórico)*, Seúl, 한울 (Hanwul), 1990.
- 강준만 (Kang Jun Man), *한국현대사 산책 (Paseo a la historia coreana contemporánea)*, tomo 2, Seúl, 인물과 사상사 (Inmulkuasasangsa), 2004.
- 김춘호 (Kim Chun Ho), *가톨릭 교회와 사회변혁 (Iglesia católica y la transformación social)*, 왜관 (Waegwan), 분도 (Benedictino), 1998.
- _____, *사회를 변혁시키는 그리스도인 (Cristianos que transforman a la sociedad)*, Seúl, 가톨릭출판사 (Editorial católico), 2002.
- 김동춘 (Kim Dong Chun), “1960, 70년대 민주화 운동세력의 대항이데올로기” (“Ideología de oposición de la fuerza del movimiento de democratización durante los años 60 y 70”), en 역사문제연구소 편 (Instituto de Investigación Histórica, comp.), *한국정치의*

지배이데올로기와 대항이데올로기 (Ideología dominante y de oposición en la política coreana), Seoul, 역사비평사 (Roksabipongsa), 1994.

김인걸 외 (Kim In Gul *et al.*), *한국현대사 강의 (Manual de la historia moderna de Corea)*, Seoul, 돌베개 (Dolbaegue), 1998.

김재득 외 (Kim Jae Duk *et al.*), *천주교와 한국 근, 현대의 사회문화적 변동: 평가와 전망을 위한 전문가 조사보고서 (Iglesia católica y cambio sociocultural durante la etapa moderna y contemporánea: informe de los expertos para la evaluación y perspectiva)*, Seoul, 한울아카데미 (Academia Hanwul), 2004.

김지하 (Kim Ji Ha), *남녘땅 뱃노래 (Tierra del sur y canción de barco)*, Seoul, 두레 (Durae), 1985.

김진균, 조희연 편 (Kim Jin Kyun y Cho Hee Yon, comps.), *한국사회론:현대 한국사회의 구조와 역사적 변동 (Teoría social coreana: la estructura social coreana contemporánea y el cambio histórico)*, Seoul, 한울 (Hanwul), 1990.

김종한 (Kim Jong Han), *한국천주교회의 사제직 이해: 한국천주교회 설립 200주년 기념사목회의를 중심으로 (Comprensión del sacerdocio de la Iglesia católica coreana: enfocado en la Conferencia de pastoral conmemorativa del bicentenario de la fundación de la Iglesia católica)*, 가톨릭대학교 사목학 석사학위 논문 (tesis de maestría en ciencia pastoral, Universidad Católica, 1994.

김기석 (Kim Ki Suk), *1970년대 한국 가톨릭의 정치참여 활동에 관한 연구 (Estudio sobre la participación política de la Iglesia católica coreana en los años 70)*, Seoul, 한국외국어대학교 정치외교학과 석사학위논문 (tesis de maestría en ciencias políticas y diplomáticas, Universidad Coreana de Lenguas Extranjeras), 1985.

_____, “한국 가톨릭 교회의 민주화 운동” (“Movimiento de democratización de la Iglesia católica coreana), en 경남대학교 극동문제연구소 (Instituto de Investigación sobre los

- Asuntos del Extremo Oriente en la Universidad Kyonam), *한국과 제 3세계 민주변혁 (Transformación democrática en Corea y en el tercer mundo)*, Seúl, 경남대학교 출판부 (Editorial de la Universidad Kyonam), 1989.
- 김녕 (Kim Niyong), *한국정치와 교회-국가 갈등 (Las políticas coreanas y el conflicto entre Iglesia y Estado)*, Seúl, 소나무 (Sonamu), 1996.
- _____, “제 5공화국 이후의 교회와 국가” (“Iglesia y Estado después de la quinta República”), en 오경환 편 (Ho Kyong Whuan, comp.), *교회와 국가 (Iglesia y Estado)*, Incheon, 인천가톨릭대학교출판부 (Editorial de la Universidad Católica de Incheon), 1997.
- 김우진 (Kim Woo Jin), *한국 현대사 안에서 가톨릭 교회의 위치와 전망에 대한 고찰: 1970-1980년대 가톨릭 농민운동을 중심으로 (Reflexión sobre la posición y perspectiva de la Iglesia católica en la historia contemporánea coreana: enfocado en el movimiento campesino católico durante los años 70 y 80)*, 가톨릭대학교 석사학위논문 (tesis de maestría en teología, Universidad Católica), Seúl, 2001.
- 김용복 (Kim Yong Bok), “민중신학의 자리매김” (“Evaluación de la teología Minjung”), en 우리사상연구소 (Instituto de Nuestro Pensamiento), *한국 가톨릭 어디로 갈 것인가? (¿Adónde irá la Iglesia coreana?)*, Seúl, 서광사 (Sokwangsa), 1997.
- 김영명 편저 (Kim Yong Myong, comp.) *군부정치론 (Teoría política de las Fuerzas Armadas)*, Seúl, 녹두 (Nokdu), 1986.
- _____, *제 3세계 군부통치와 정치경제: 브라질, 한국, 페루, 이집트의 비교연구 (Gobierno militar en el tercer mundo, la política y economía: estudio comparativo; Brasil, Corea, Perú, Egipto)*, Seúl, 한울 (Hanwul), 1992.
- 이 철 (Lee Chol), “민청학련부터 사형수가 되기까지” (“Desde el acontecimiento de la Liga Nacional para Jóvenes Democráticos y Estudiantes hasta ser condenado a muerte”), en 천주교인권위원회 (Comité Católico de Derechos Humanos), *사법부의 살인: 1975년 4월의*

학살 (Asesinato del poder judicial: la matanza de abril de 1975), Seúl, 학민사 (Hakminsä), 2001.

이호대 (Lee Ho Dae), *한국 민주화운동에서 교회의 정치적 역할에 대한 연구 (Estudio sobre el rol político de la Iglesia en el movimiento de democratización en Corea)*, tesis de maestría en ciencias políticas y diplomáticas, Universidad Sogang, 1999.

이재희 (Lee Jae Hyee), “1970년대 후반기의 경제정책과 산업구조의 변화” (“La política económica y el cambio estructural de la industria de la segunda mitad de los años 70”), en 한국정신문화연구원 편 (Instituto Coreano de Cultura Espiritual, comp.), *1970년대 후반기의 정치사회변동 (Cambio sociopolítico de segunda mitad de los años 70)*, Seúl, 백산서당 (Baeksansodang), 1999.

이삼열 외 (Lee Sam Yol et al.), *한국 사회발전과 기독교 역할 (Desarrollo social y el papel del cristianismo en Corea)*, Seúl, 송실대 기독교 사회연구소 (Instituto Cristiano de asuntos sociales de la Universidad Sungsil), 2000.

이성균 (Lee Sung Kyun), *사회정의구현을 위한 성직자의 정치적 참여: 가톨릭 사회문서들을 중심으로 (Participación política del clero para la realización de la justicia: enfocado en los documentos sociales)*, Kwangju, 광주가톨릭대학교 신학 석사학위논문 (tesis de maestría en teología, Universidad Católica de Kwangju), 1987.

이태호 (Lee Tae Ho), *80년대 상황과 논리 (Situación y lógica en los años 80)*, Seúl, 아침 (Achim), 1984.

_____, 1970년대 노동운동의 궤적 (“Trayectoria del movimiento laboral en los años 70”), en 한승헌 외 (Han Sung Hun et al.), *유신체제와 민주화 운동 (Régimen Yushin y el movimiento de democratización)*, Seúl, 춘추사 (Chunchusa), 1984.

문규현, (Mun Kyu Hyun), *민족과 함께 쓰는 한국천주교회사 (Historia de la Iglesia católica coreana que escribimos con la nación)*, tomos I-III, Seúl, 빛두레 (Bitdurae), 1994.

박도환 (Park Do Wuan), *노기남 대주교 (El arzobispo Roh Ki Nam)*, Seúl, 한국교회사연구소 (Instituto de Investigación de la Historia de la Iglesia Católica Coreana), 1985.

박문세 (Park Mun Sae), “제 2차 바티칸 공의회와 한국천주교회” (“Concilio Vaticano II y la Iglesia católica coreana), en 최석우 신부 수품 50주년 기념사업회 (Comisión conmemorativa de los 50 años de la ordenación sacerdotal de Choi Suk Woo), *최석우 신부 수품 50주년 기념 논총 제 1집: 민족사와 교회사 (Colección de artículos conmemorativos para la ordenación sacerdotal de 50 años de Choi Suk Woo, tomo I: historia nacional y la historia de la Iglesia)*, Seúl, 한국교회사연구소 (Instituto de Investigación de la Historia de la Iglesia), 2000.

3월 1일 민주구국선언 관련자 지음 (Relacionados con la Declaración Democrática del primero de marzo), *새롭게 타오르는 3.1 민주구국선언 (Declaración Democrática del primero de marzo que estalla en llamas)*, Seúl, 사계절 (Sagaejal), 1998.

노길명, 오경환 공저 (Roh Kil Myong y Ho Kyong Whuan), *가톨릭신문사 사회조사 보고서: 가톨릭 신자의 종교의식과 신앙생활 (Informe social de la prensa católica: la conciencia religiosa y la vida de la fe de los fieles)*, Seúl, 가톨릭신문사 (Editorial Católica), 1988.

노기남 (Roh Ki Nam), *나의 기억들 (Mis memorias)*, Seúl, 가톨릭출판사 (Editorial Católica), 1969.

류홍렬 (Yu Hong Yol), *간추린 한국 천주교회 역사 (Breve historia de la Iglesia católica coreana)*, Seúl, 성요셉 (San José), 1996.

윤일웅 (Yun Il Ung), *재야세력들 (Fuerzas de Jaeya)*, Seúl, 평범서당 (Pyongbomsodang), 1985.