
Dossier

La “mística popular” de Jorge Álvarez Calderón:
Teología de la Liberación y representación del
movimiento popular en el Perú

avances
d e l c e s o r

“Popular Mysticism” of Jorge Álvarez Calderón:
Liberation Theology and the representation of the
popular movement in Peru

 **Juan Miguel Espinoza Portocarrero**
Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú
jmespinozap@pucp.pe

Avances del Cesor
vol. 22, núm. 33, 2025
Universidad Nacional de Rosario, Argentina
ISSN: 1514-3899
ISSN-E: 2422-6580
Periodicidad: Semestral
revistaavancesdelcesor@ishir-conicet.gov.ar

Recepción: 20 febrero 2025
Aprobación: 05 septiembre 2025
Publicación: 05 diciembre 2025

DOI: <https://doi.org/10.35305/ac.v22i33.2174>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/27/275472009/>

Resumen: El artículo es una primera aproximación académica a la figura del sacerdote diocesano Jorge Álvarez Calderón (1930-2020), actor fundamental de la comunidad intelectual del teólogo Gustavo Gutiérrez y de la propagación de la teología de la liberación en el Perú. En primer lugar, se explica el debate historiográfico y el contexto histórico de la relación entre el catolicismo de la liberación y los movimientos sociales en el Perú para, luego, situar el liderazgo de Álvarez Calderón en esta configuración político-religiosa. En segundo lugar, se analiza las representaciones de lo popular en cinco artículos de Álvarez Calderón aparecidos en la revista *Páginas*, órgano de análisis y opinión de los intelectuales y activistas liberacionistas peruanos, en los cuales se buscaba alimentar una mística de la militancia católica en el contexto de los años 1980 caracterizados por cambios en la relación entre Estado y organizaciones sociales de base y de cuestionamientos a la ortodoxia de las ideas de Gustavo Gutiérrez. Estos textos son una ventana para aproximarse al lenguaje teológico-político y las estrategias de la comunidad intelectual alrededor de Gutiérrez empleados para construir una narrativa que subrayase el carácter pastoral y espiritual del proyecto de la teología de la liberación en el Perú y defender su personalidad diferenciada de banderas ideológicas o partidos políticos.

Palabras clave: Teología de la liberación, Jorge Álvarez Calderón, cristianismo liberacionista, movimientos sociales, Perú, siglo XX.

Abstract: This article presents the first academic approach to the figure of diocesan priest Jorge Álvarez Calderón (1930-2020), a key figure in the intellectual community of theologian Gustavo Gutiérrez and in the dissemination of liberation theology in Peru. First, it explains the historiographical debate and the historical context of the

relationship between liberation Catholicism and social movements in Peru. Then it situates Álvarez Calderón's leadership within this political-religious context. Second, this article analyzes the representations of popular culture in five articles by Álvarez Calderón published in the journal *Páginas*, a publication for analysis and opinion by Peruvian liberationist intellectuals and activists. These articles aimed to cultivate a mystique of Catholic militancy in the context of the 1980s, a period characterized by changes in the relationship between the state and grassroots social organizations, as well as challenges to the orthodoxy of Gustavo Gutiérrez's ideas. These texts are a window into the theological and political language employed by the intellectual community surrounding Gutiérrez to construct a narrative that highlights the pastoral and spiritual nature of the liberation theology project in Peru and defends its distinctive personality from ideological banners or political parties.

Keywords: Liberation theology, Jorge Álvarez Calderón, liberationist Christianity.



Introducción

La teología latinoamericana de la liberación ha generado interés académico como fenómeno histórico-social por haber gatillado la movilización de actores sociales, así como inspirado un activismo político católico en favor de la defensa de los derechos humanos. La literatura es abundante al respecto y puede señalarse, como hizo el sociólogo franco-brasileño Michael Löwy (1999), que el discurso intelectual de la teología de la liberación (en adelante, TL) articuló un “cristianismo liberacionista”, entendido como un movimiento social-religioso presente en toda Latinoamérica, que aglutinó a diversos actores dentro y fuera de la Iglesia católica en torno a una cultura religiosa, social y política. Dicho lenguaje teológico-político permitió al activismo político católico de las décadas de 1970 y 1980 conectar con los discursos y las dinámicas de la reivindicación popular del último tercio del siglo XX.

El caso del Perú es emblemático en este sentido. En torno al carisma y el pensamiento del teólogo Gustavo Gutiérrez se constituyó una red socio-eclesial de comunidades, organizaciones y liderazgos que materializaron la opción preferencial por los pobres en espacios institucionales de la Iglesia católica y desde la acción en la sociedad civil organizada en procesos políticos convulsionados como la dictadura militar (1968-1980) y el conflicto armado interno (1980-2000) o la autocracia fujimorista (1990-2000).^[1] Las ideas de Gutiérrez y el impacto de la TL en el espacio público peruano no se pueden entender al margen de esta red social amplia que socializó a miles de católicos en una identidad religiosa centrada en una práctica militante por la liberación de los oprimidos.

Sin embargo, es poca la investigación académica sobre la comunidad de intelectuales y activistas afines a Gustavo Gutiérrez, que tendió a formarse en torno al Instituto Bartolomé de las Casas y el Centro de Estudios Publicaciones, ambas organizaciones fundadas por el autor de *Teología de la liberación* a inicios de los años 1970. No existen recuentos históricos de estas instituciones ni biografías documentadas de Gutiérrez ni de sus colaboradores más cercanos. Por ello, se conoce poco de las dinámicas internas de la red social-religiosa liberacionista peruana a nivel de la producción y la circulación de ideas, repertorios culturales y subjetividades. Asimismo, el peso de la memoria del círculo intelectual de Gutiérrez en la literatura disponible ha soslayado los debates internos y las historias de disidencia que permiten adentrarse en la heterogeneidad del movimiento liberacionista peruano.

Ante estos vacíos en la investigación sobre el catolicismo liberacionista peruano, este artículo se adentra en la historia del

sacerdote diocesano Jorge Álvarez Calderón (en adelante, JAC), uno de los actores más destacados del círculo de Gustavo Gutiérrez. En la memoria de los católicos peruanos de la liberación, mientras Gutiérrez fue el “cerebro” que conceptualizó el horizonte utópico de una Iglesia solidaria con los pobres, Álvarez Calderón fue la bisagra que formó las plataformas sobre las que se difundió la TL. A través de sus roles como secretario general del movimiento sacerdotal Oficina Nacional de Información Social (en adelante, ONIS) y la asesoría de los movimientos católicos de obreros y profesionales, que implicaban viajes frecuentes alrededor del país, este sacerdote fue un formador de líderes socio-eclesiales en la perspectiva de la liberación y, por tanto, uno de los arquitectos de la infraestructura que hizo de la TL un movimiento con arraigo social en el Perú.

El artículo ensaya una primera aproximación académica a la trayectoria de JAC y se propone analizar como fuentes primarias escritos del personaje de la década de 1980 en los que conceptualiza una “mística” distintiva de las experiencias de los sectores populares excluidos. En el contexto de cambios en la relación entre Estado y organizaciones sociales de base y de controversias sobre la TL al interior de la Iglesia, Gutiérrez y otros intelectuales liberacionistas reforzaron la dimensión espiritual de su propuesta teológico-política para insistir en la ortodoxia de sus ideas y su praxis pastoral. En los artículos de JAC se evidencia esta preocupación por explicitar una espiritualidad, que emergía de los lugares donde actuaban los activistas católicos: los sindicatos, las organizaciones sociales de base y las periferias urbanas empobrecidas. Dichas ideas buscaron alimentar la convicción de que la novedad abierta por el modelo pastoral de la liberación estaba en sintonía con la tradición católica y anclada en la eclesiología del concilio Vaticano II. En tal sentido, los textos de JAC son una ventana para aproximarse al lenguaje teológico-político y las estrategias de la comunidad intelectual alrededor de Gutiérrez empleados para construir una narrativa que subrayase el carácter pastoral y espiritual del proyecto de la teología de la liberación en el Perú y defender su personalidad diferenciada de banderas ideológicas o partidos políticos.

Para este fin, el artículo, en primer lugar, establece las particularidades de la relación entre la red social-eclesial de TL y los movimientos sociales en el Perú. En segundo lugar, se reconstruye sintéticamente la trayectoria de Jorge Álvarez Calderón para, seguidamente, analizar sus artículos en torno a la “mística popular” como una ventana para explorar las representaciones de lo popular en el imaginario político-religioso de los católicos de la liberación y el lenguaje a través del cual buscaron interpretar a quienes conceptualizaron como los pobres.



Teología de la liberación y movimientos sociales en el Perú [2]

La teología latinoamericana de la liberación propuso un lenguaje político-religioso que permitió generar encuentros entre los activistas políticos católicos y la movilización política y la protesta social afín a la nueva izquierda latinoamericana que surgió bajo los ideales de la revolución cubana. Aunque no es posible describir pormenorizadamente la literatura al respecto, es importante anotar que se ha estudiado el involucramiento de las comunidades eclesiales de base en los movimientos sociales revolucionarios en Centroamérica,[3] así como el impacto político de la TL en movimientos indígenas en México, Ecuador, Bolivia y Perú.[4] Otro tópico investigado es la interconexión entre las redes católicas liberacionistas y la formación de partidos políticos de izquierda como el Partido dos Trabalhadores en Brasil,[5] y en la articulación de movimientos de protesta contra la implementación de las políticas neoliberales y el modelo de economía extractivista.[6]

El contexto político peruano presentó particularidades que posibilitaron la formación y expansión del activismo católico de la liberación. Entre los fines de los años 1950 y los inicios de la década de 1960, creció el cuestionamiento al orden oligárquico y a la desigual distribución de la riqueza y el poder por parte de intelectuales, profesionales, universitarios, sindicatos y colectivos sociales. A esta polifonía de voces críticas, se sumó la Iglesia católica a través de las Semanas Sociales de 1959 y 1961, que congregaron a obispos, movimientos de seglares y profesores y estudiantes de la Universidad Católica de Lima en torno a la necesidad de un cambio social en favor de las mayorías empobrecidas del país. La visión eclesiológica del Concilio Vaticano II (1962-1965) y la preparación y la realización de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (en adelante, CELAM) en Medellín (1968) legitimaron las inquietudes sociales de los católicos peruanos y las ensancharon con un lenguaje teológico y un horizonte en que convergieron la reforma de la Iglesia y el cambio social.

En este ambiente, marzo de 1968 marcó un giro en la aproximación del catolicismo peruano respecto a la cuestión social. El 9 de dicho mes, un grupo de sacerdotes peruanos se reunieron en Cieneguilla, a las afueras de Lima, en una jornada de estudios sobre la situación socioeconómica y política. El resultado del encuentro fue una declaración, circulada en la prensa nacional en la que, presentándose como “libres de toda vinculación con instituciones sindicales, políticas o económicas”, proponían una lectura crítica de la situación del Perú como “nación proletaria” (Segundo, 1969, p. 288). Con este

apelativo buscaban denunciar la desigual distribución de la propiedad del capital y de la tierra, la fuga de divisas, el trato inhumano a los trabajadores, entre otras injusticias.

A diferencia de anteriores documentos de la Iglesia peruana, el contenido de este texto demuestra una apropiación del lenguaje político de las izquierdas, concibiendo la realidad desde el conflicto entre clases sociales y el planteamiento del subdesarrollo según la teoría de la dependencia. Además, planteó una autocrítica del rol de la Iglesia, que describió en términos de apatía ante la injusticia, y urgíó a movilizar las conciencias para generar “una auténtica Segunda Independencia del Perú, que emancipe a los hijos de Dios de todas sus servidumbres” (Segundo, 1969, p. 296). Al adherirse al mensaje de la encíclica *Populorum progressio* del papa Pablo VI, estos sacerdotes habían decidido “romper el silencio” y públicamente ofrecieron “la riqueza doctrinal del Evangelio como una mística revolucionaria capaz de ‘transformaciones audaces, profundamente innovadoras’” (Segundo, 1969, p. 288).

La Declaración encontró rápidamente adherentes entre otros miembros del clero y se convirtió en el acta de fundación del movimiento sacerdotal ONIS.[7] Entre los sacerdotes peruanos que se adhirieron a la Declaración estaban Gustavo Gutiérrez y los hermanos Carlos y Jorge Álvarez Calderón. Si bien no participaron en la jornada de Cieneguilla, pronto se convirtieron en figuras claves dentro de ONIS. En el segundo encuentro sacerdotal organizado en la ciudad obrera de Chimbote en julio de 1968, Gutiérrez ofreció una charla titulada “Hacia una teología de la liberación”, evento que la narrativa histórica del catolicismo de la liberación ha interpretado como el hito fundacional de esta perspectiva teológica.

Progresivamente, los movimientos laicales de profesionales y obreros y líderes parroquiales bajo la asesoría de los sacerdotes de ONIS fueron sumándose a este movimiento emergente a favor de la renovación de la Iglesia y el cambio social revolucionario. En abril de 1971, a partir de un encuentro de convocatoria amplia, se formó una plataforma de articulación de las diversas comunidades y asociaciones laicales bajo la denominación de Fe y Acción Solidaria (en adelante, FAS), cuya organización recayó en comités regionales y en un secretariado nacional. Sobre estas bases se construyó la infraestructura social que propagó la TL en la Iglesia peruana (Espinoza, 2015, pp. 86-95).

Pero la oportunidad política la dio el golpe de estado militar del 3 de octubre de 1968. En una situación *sui generis*, la Fuerza Armada, encabezada por el general Juan Velasco Alvarado, se instaló en el poder con un programa político de orientación nacionalista, reformista y populista, cuyas primeras acciones manifestaron un respaldo a las reivindicaciones del derecho a la tierra, la vivienda, la

educación y el trabajo de los pobres organizados.[8] Este escenario político gatilló una efervescencia de la movilización política de los sectores populares que se sostuvo a pesar de las tensiones con los militares y el viraje de la dictadura en 1975 que aplicó medidas de ajuste económico y reprimió la protesta social. Mientras en el cono sur y Centroamérica, el activismo de la TL se enfrentó a la violencia política por la persecución de dictaduras militares o los contextos de guerras civiles, en el Perú tuvo un contexto político-institucional favorable para implementar sus programas pastorales de concientización política, aunque no sin falta de desencuentros con los militares, los partidos políticos, el empresariado y otros actores de la Iglesia católica (Klaiber, 1997).

La década de 1980, a pesar de empezar con el fin definitivo de la dictadura militar y la convocatoria a elecciones generales, planteó un contexto político de desestructuración social, caracterizado por la violencia política y las violaciones sistemáticas a los Derechos Humanos desatadas por el enfrentamiento entre el grupo subversivo Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas. Por otro lado, tras la Conferencia de Puebla de 1979 fue escalando un movimiento de oposición a la TL entre el episcopado latinoamericano y otros actores católicos intermedios que lograron involucrar al pontificado de Juan Pablo II y a la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano, la cual intervino con dos instrucciones sobre la ortodoxia de esta corriente teológica en 1984 y 1986, respectivamente, y la apertura de un proceso de investigación a Gustavo Gutiérrez.

En este contexto, la comunidad de intelectuales relacionados a Gutiérrez se vio confrontada con la necesidad de reinterpretar su lectura del país y de la Iglesia para navegar por estas tempestades. Por un lado, defendieron la ortodoxia del pensamiento de Gutiérrez a través de la profundización de la dimensión espiritual de la TL y la construcción de un marco interpretativo de la historia de la corriente para subrayar que actuaban desde el ámbito pastoral y con una personalidad diferenciada de banderas ideológicas o partidos políticos. Por otro lado, desarrollaron una reflexión teológica que conectó la defensa de los Derechos Humanos con la espiritualidad bíblica de cuidado de la vida y la dignidad humana, la cual alimentó numerosas iniciativas de resistencia ciudadana contra la violencia política y la precarización de las condiciones de vida.

En tal sentido durante el último tercio del siglo XX, el catolicismo liberacionista movilizó ideas, liderazgos y organizaciones que intervinieron en la esfera pública y en la sociedad civil organizada. Este dinamismo eclesial llevó a la socióloga Catalina Romero, intelectual cercana a Gutiérrez y directora del Instituto Bartolomé de las Casas, a afirmar que, entre 1959 y 1985, la Iglesia peruana atravesó un cambio institucional que se caracterizó por instaurar “una nueva

relación con la sociedad basada en la autonomía adquirida a partir de su crítica a las relaciones sociales existentes” (Romero, 1987, p. 52) y “en concebir al pobre como sujeto de la historia” (Romero, 1987, p. 61). Esta afirmación categórica, aun cuando requiere mayor indagación sobre su validez empírica, ha sido explorada por la literatura académica disponible. Por ejemplo, se han analizado las transformaciones al interior de las congregaciones religiosas, asociaciones transnacionales de misioneros o diócesis particulares,[9] así como las interacciones entre activistas católicos y la política local de los movimientos sociales urbanos y rurales mediados por ONG o centros de acción social.[10]

Las interacciones entre los activistas católicos, los movimientos sociales y los partidos políticos es un ángulo que conviene explorar más en la investigación. Hay numerosos episodios no explorados que pueden dar cuenta de las particularidades del catolicismo liberacionista peruano a nivel de su posicionamiento en el espacio público local y nacional y las transformaciones de su lenguaje político-teológico y sus estrategias de vinculación y colaboración con las organizaciones sociales y otros actores.

En lo que respecta al tema de este artículo, es interesante resaltar que los denominados “pueblos jóvenes”[11] fueron un espacio para el activismo social de los católicos liberacionistas. Por ejemplo, a través del trabajo parroquial y de una ONG, la provincia jesuita del Perú[12] construyó una relación de colaboración con las asociaciones vecinales y los municipios en zonas urbanas precarias, pobladas por obreros, como en el distrito limeño de El Agustino y el puerto de Ilo, ubicado al sur del Perú (Espinoza e Iberico, 2021). Por otro lado, la Iglesia católica tuvo un rol distinguido en la construcción de los distritos periféricos del norte de Lima a través de los proyectos pastorales, educativos y sociales de los misioneros de San Columbano (Romero y Elías, 2007), mientras que, al sur de la capital, en la comunidad de Villa El Salvador, algunos líderes laicos de las comunidades eclesiales tuvieron roles dirigenciales en las organizaciones de base y el municipio (Zapata, 1996).

A propósito del trabajo en “pueblos jóvenes”, la vinculación con la población obrera fue central en la práctica del activismo político católico. La razón de esto obedeció, en gran parte, al contexto histórico. En la década de 1970, el movimiento sindical se fortaleció por la orientación nacionalista y populista del régimen del general Velasco, quien estableció la ley de la comunidad industrial, que daba participación a los trabajadores en el directorio de las empresas. Con la capacidad de organización y movilización ganada, se constituyeron en un foco de oposición a la segunda fase del régimen militar (1975-1980) que buscó desmantelar las políticas del velasquismo e implementaron ajustes económicos. A través de acciones de protesta,

como el emblemático paro general del 19 de julio de 1977, los sindicatos fueron un actor decisivo en el desgaste y caída de la dictadura.

Esta relación entre sindicalismo y catolicismo liberacionista ha sido poco investigada para el caso peruano, a pesar de la existencia de experiencias de ciertos sacerdotes que intentaron replicar el trabajo de los “curas obreros” de Europa. En la ciudad industrial de Chimbote, ícono del boom pesquero de los años 1950 y de la industria siderúrgica, los dominicos norteamericanos establecieron un vínculo con los sindicatos pesqueros, que los llevó a cuestionar públicamente a las autoridades políticas y los empresarios (Camacho, 2011). Además, el sociólogo francés Denis Sulmont, destacado intelectual del movimiento obrero peruano, quien promovió centros de capacitación obrera en zonas industriales como Chimbote, Ilo, Cerro de Pasco y Marcona, fue un militante del Movimiento de Profesionales Católicos y un amigo cercano de Gustavo Gutiérrez (Sulmont y Vildoso Chirinos, 2019). Finalmente, el sacerdote Carlos Álvarez Calderón, al regresar de sus estudios en Europa, fue encargado de la Juventud Obrera Cristiana (JOC) en el Perú y su hermano Jorge formó el Movimiento de Trabajadores Cristianos (MTC) como rama de adultos de la JOC.

Estas experiencias tan solo se conocen mediante las memorias de los actores y demandan un estudio más pormenorizado. Aunque este artículo no busca aportar directamente a esa tarea pendiente para la historiografía, las siguientes secciones contribuyen a revalorar a Jorge Álvarez Calderón, un líder del catolicismo liberacionista que fue clave en esta vinculación con el mundo obrero y barrial.

Jorge Álvarez Calderón y la propagación del modelo pastoral de la liberación

En su historia general de la Iglesia en el Perú contemporáneo, el historiador norteamericano Jeffrey Klaiber incluye al sacerdote diocesano Jorge Álvarez Calderón como parte de “una nueva generación de sacerdotes jóvenes” quienes “representaban la nueva mentalidad conciliar: apertura a nuevos valores y al diálogo con el mundo moderno” (Klaiber, 1988, pp. 390-391). Para Klaiber, JAC fue uno de los portavoces y los intérpretes de los cambios del Vaticano II en el catolicismo peruano, debido a que, como otros clérigos de este momento, realizó sus estudios eclesiásticos en algunos de los centros católicos más avanzados de Europa en los años previos al concilio.

Como sucede con otros personajes peruanos de la generación de líderes e intelectuales católicos del post-concilio, sobre la trayectoria de JAC no existen estudios basados en fuentes primarias. El padre Álvarez Calderón (2014) preparó una memoria autobiográfica por

pedido de la Asociación de Sacerdotes del Prado a la cual perteneció, que es materia prima para una biografía documentada. A partir de este documento y otros datos sueltos en la bibliografía disponible, se describen los aspectos centrales de su labor como una de las figuras más destacadas del catolicismo liberacionista peruano.[13]

Nació en 1930, en el seno de una familia influyente y adinerada. Debido a su socialización católica, se hizo militante de la Juventud Estudiantil Católica y de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (en adelante, UNEC), que eran la rama juvenil y universitaria de la Acción Católica Peruana. Su participación en esos espacios significó una temprana toma de conciencia sobre la responsabilidad de los laicos en la evangelización y la construcción de la justicia. Por ejemplo, estando en UNEC, se plegó a las protestas contra el golpe de estado del general Manuel Odría de 1948.

A pesar que ingresó a la Universidad Nacional Agraria con el plan de hacerse cargo de las haciendas de la familia, su vocación se inclinó al sacerdocio. En tal decisión, fue guiado por el padre Gerardo Alarco, profesor de la Universidad Católica, un precursor de la visión del Vaticano II y el primer director espiritual de JAC. Por intercesión de Alarco, el arzobispo de Lima Juan Landázuri Ricketts envío a Jorge, junto a su hermano Carlos Álvarez Calderón y el joven Gustavo Gutiérrez, a realizar los estudios eclesiásticos en Europa: los de Filosofía los hicieron en Lovaina (Bélgica) y los de teología, en Lyon (Francia), donde conocieron por experiencia directa el “renacimiento católico” en la Europa de la década de 1950 y reflexionaron sobre su aplicabilidad al contexto peruano. En 1959, Jorge Álvarez Calderón fue ordenado sacerdote de la arquidiócesis de Lima en la misma ceremonia que Gustavo Gutiérrez.

Su retorno al Perú en 1959 se dio en el contexto de la creciente crítica al orden oligárquico y a la marginación social y política de las mayorías empobrecidas, de la cual participaron varios líderes cléricales y laicales de la Iglesia católica, como fue descrito en la sección anterior. Su primera responsabilidad pastoral fue como párroco en San Juan de Lurigancho, cuando, se iban formando las primeras barriadas en medio de los terrenos que tradicionalmente eran haciendas. Este fenómeno social era consecuencia de una crisis de vivienda en Lima ante el acelerado crecimiento de la migración interna del campo a las ciudades. Influenciado por la espiritualidad del monje trapense y místico francés Charles de Foucauld, JAC decidió fijar su residencia en un cuarto de la barriada de Tres Compuertas como signo de solidaridad con los pobres.

El trabajo de JAC en San Juan de Lurigancho debe entenderse como parte de un proceso mayor del catolicismo peruano. El cardenal Landázuri, desde el inicio de su gobierno en la arquidiócesis de Lima, comprendió la necesidad de construir una respuesta de la Iglesia ante

la expansión de las barriadas en las periferias de la ciudad. Para ello, reclutó a congregaciones religiosas misioneras y sacerdotes *Fidei donum* para encargarse de la Lima que surgía en los arenales sobre la base de invasiones y en medio de la miseria. Además, organizó en 1957 la Misión de Lima que fue un primer proyecto para hacer presente a la Iglesia católica en las barriadas a través de la construcción de capillas y la atención de necesidades sociales (Klaiber, 1988, pp. 363-365).

Por ser el único sacerdote diocesano peruano asignado a la atención de barriadas, Landázuri le solicitó a JAC ser la bisagra con los curas extranjeros y colaborar en su adaptación a una realidad social que les resultaba ajena y que, durante los años sesenta, estaba en ebullición. Por tal motivo, en el contexto de la realización del Vaticano II, organizó Semanas Pastorales con el obispo José Dammert Bellido y el canónigo sociólogo Fernando Boulard para ayudar a los sacerdotes de cerca de 20 diócesis del país a reflexionar sobre los grandes temas del concilio en marcha (Klaiber, 1988, pp. 371-372).

Con el respaldo del obispo Dammert, JAC, su hermano Carlos y Gustavo Gutiérrez formaron un equipo para pensar la implementación de la renovación eclesial propuesta por el Vaticano II en las circunstancias históricas del Perú de los años 1960. Por sus roles como asesores de la Juventud Obrera Cristiana (en adelante, JOC) y de los universitarios católicos, así como las relaciones tejidas con los misioneros a cargo de las parroquias de las barriadas, estos tres sacerdotes fueron ganando reconocimiento entre los católicos inquietos por la cuestión social.

1968 fue el año en que se gatilló el liderazgo de estos tres sacerdotes. Un par de meses antes de la conferencia de Medellín, se involucraron en la formación de la ONIS, movimiento de sacerdotes que buscaba concretizar la renovación conciliar por medio del compromiso con el cambio social en curso en el Perú. Al calor de las reformas del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, ONIS se desarrolló como una voz crítica de las insuficiencias de la respuesta estatal y, simultáneamente, construyó una plataforma de análisis de la realidad sociopolítica para formar a actores católicos en la perspectiva de una nueva pastoral comprometida.^[14] JAC fue designado secretario general de ONIS, contribuyendo al tejido de una red nacional de sacerdotes que se identificaron con el planteamiento teológico-político de una evangelización liberadora de los pobres. En 1971, la realización de un encuentro organizado por la Comisión Episcopal de Acción Social (en adelante, CEAS) dio origen al Movimiento Fe y FAS, que bajo las mismas preocupaciones de ONIS, incorporó a movimientos laicales y parroquias populares.

Fue en los espacios descritos donde se forjó la TL. Si bien Gustavo Gutiérrez fue la gran figura intelectual de este movimiento en el Perú,

es indiscutible que JAC fue uno de sus más destacados constructores. Como secretario general de ONIS y activo líder de FAS, aportó en el tejido de una red de simpatizantes a nivel nacional. Era el responsable de sostener las comunicaciones y de realizar visitas para cohesionar al movimiento. Asimismo, en 1973 publicó *Así comenzamos: una experiencia de evangelización liberadora*, un libro breve donde reflexionaba sobre su experiencia pastoral en San Juan de Lurigancho incorporando las voces de los pobladores. Este texto fue la primera sistematización de la experiencia peruana de la TL como una pedagogía y un método pastoral, que sirvió de referencia para los agentes pastorales que intentaban entrar en esta perspectiva (Álvarez Calderón, 1973).

Ante la efervescencia de los gremios sindicales durante el velasquismo, así como por influencia de su hermano Carlos, asesor de la JOC, JAC se involucró en el mundo obrero como terreno de evangelización. Por ello, en 1966, fundó el Movimiento de Trabajadores Cristianos (en adelante, MTC) que, bajo la inspiración de la TL, estuvo orientado a construir un vínculo entre los obreros sindicalizados y la Iglesia católica liberacionista. La inserción en el mundo obrero condujo a JAC a seguir de cerca los paros generales del segundo quinquenio de la década de 1970 y colaborar en las acciones solidarias de la Iglesia con los sindicatos que fueron reprimidos por el gobierno del general Morales Bermúdez.

En paralelo, estuvo activamente involucrado con el Instituto Bartolomé de las Casas, fundado por Gustavo Gutiérrez en 1974 para promover iniciativas de formación, reflexión y práctica en la perspectiva de la opción preferencial por los pobres y la TL. JAC fue un asiduo colaborador de los “cursos de teología”, que cada verano congregaron miles de asistentes entre 1971 y 2000, y que fueron una plataforma para la difusión de la TL y la consolidación de una red de agentes pastorales vinculados con esta corriente teológico-pastoral (Espinoza, 2015).

Por sus roles de liderazgo en las plataformas de compromiso sociopolítico de los católicos durante la dictadura militar (ONIS, Fe y AS y el MTC), JAC contribuyó a la germinación y difusión de la TL y su modelo de trabajo pastoral. Además, fue un referente para el clero y el laicado que entró en la perspectiva liberacionista, convirtiéndose en un asesor y acompañante de numerosos líderes católicos metidos en la cuestión social. Por todo lo dicho, JAC ocupa un papel protagónico en el proceso de transformación de la Iglesia peruana, en un momento de cambio teológico e institucional abierto por el Vaticano II, y del Perú, en medio de las reformas estructurales del régimen militar y las subsecuentes crisis económicas y socio-políticas. La indagación sobre su trayectoria teológico-política puede ofrecer nuevas luces sobre la

historia del catolicismo de la liberación y la recepción del Vaticano II en el Perú.

La “mística del pueblo” de Jorge Álvarez Calderón

Habiendo presentado la relevancia de JAC para la historia de la TL en el Perú, en esta sección se analizará una faceta poco conocida de su trayectoria. Mientras la narrativa histórica liberacionista y la literatura disponible han insistido en la capacidad organizativa de JAC, esta sección examina su rol como productor de ideas para alimentar la mística del proyecto teológico-pastoral en el contexto de disputa sobre la ortodoxia de la TL y de cambios en la relación entre Estado y movimientos sociales. A partir de cinco artículos aparecidos en la revista *Páginas*, órgano de análisis y opinión de la comunidad simpatizante de la TL y de Gustavo Gutiérrez, se analiza las representaciones de lo popular en el imaginario político-religioso de los católicos de la liberación. Estos textos son una ventana para aproximarse al lenguaje y las estrategias de la comunidad intelectual alrededor de Gutiérrez empleados para construir una narrativa que subrayase el carácter pastoral y espiritual del proyecto de la teología de la liberación en el Perú y defender su personalidad diferenciada de banderas ideológicas o partidos políticos.

Esta perspectiva analítica, centrada en la dimensión intelectual, constituye una aproximación aún poco aplicada al catolicismo liberacionista peruano. Su objetivo es analizar el lenguaje político de este movimiento, atendiendo tanto a los contextos político-institucionales en los que se articuló como a los debates internos que configuraron su desarrollo. Como ha argumentado el historiador chileno Marcos Fernández (2016; 2017), en el estudio de este movimiento socioeclesial latinoamericano resulta fundamental identificar las estrategias y los argumentos mediante los cuales el pensamiento católico de la liberación logró resignificar el vocabulario político de las izquierdas, con el fin de elaborar una interpretación religiosa del cambio histórico y una retórica dotada de cierta eficacia persuasiva frente a sus audiencias.

La fuente elegida es la revista *Páginas* del Centro de Estudios y Publicaciones (en adelante, CEP), editorial fundada por Gustavo Gutiérrez y otros intelectuales católicos peruanos en 1970. En sus inicios, fue un boletín informativo al servicio de FAS que articulaba al clero, las parroquias y las asociaciones laicales que sintonizaban con la perspectiva de la teología de la liberación. *Páginas para una acción solidaria* nació en 1971 como medio de comunicación para la circulación de ideas y la construcción de un sentido de proyecto y mística compartida a través de editoriales y la sección “Crónica del movimiento” (Espinoza, 2015, p. 95). En 1976, los editores del CEP

decidieron darle un viraje a la publicación, transformándola en una revista académica de diálogo entre Teología y Ciencias Sociales con artículos de análisis de coyuntura y reflexión teológica con un foco orientado a marcar tendencia de opinión en la vida de la Iglesia peruana y en el debate público. Aun cuando está pendiente un estudio pormenorizado de la historia editorial de la revista *Páginas*, a partir de la preparación de la conferencia del episcopado latinoamericano en Puebla, sus contenidos manifiestan la preocupación por defender la legitimidad de la TL y de consolidar su modelo pastoral dentro del quehacer de la Iglesia católica. En los años ochenta, junto al análisis de los problemas de violencia política y de recrudecimiento de la pobreza estructural, es permanente la presencia de artículos revalorando las raíces de la TL, narrando experiencias pastorales exitosas y, especialmente, aportando ideas para sustentar los fundamentos teológicos y los aportes a la Iglesia y la sociedad de esta perspectiva teológico-pastoral.

Los textos escogidos de JAC encajan en esta línea editorial de *Páginas* en el contexto posterior a la conferencia episcopal de Puebla de 1979. Klaiber (1988) describió este momento como la consolidación del modelo de una “Iglesia socio-pastoral” y el abandono progresivo de la radicalización política que caracterizó el accionar de ciertos sectores católicos durante los años 1970. Para este autor, en el Perú no surgió “una Iglesia rebelde o contestataria en medios populares” enfrentada a la jerarquía eclesiástica, debido a que los teólogos de la liberación cuidaron los lazos con los obispos (Klaiber, 1988, p. 442).

Sin embargo, esos años abrieron un terreno de conflicto sobre la ortodoxia de la teología de Gustavo Gutiérrez. El diálogo con el marxismo y las culturas políticas de izquierda despertó la resistencia de un conglomerado de actores católicos que actuaron en varios niveles para oponerse al avance de la TL en la Iglesia católica. Por un lado, sectores del episcopado latinoamericano, aglutinados en torno al liderazgo del arzobispo colombiano Alfonso López Trujillo, secretario general y presidente del CELAM entre 1972 y 1984, argumentaron que la TL constituía un caso de politización de la fe inspirada en el marxismo que alentaba un odio de clase. Además, la exaltación de una “Iglesia de los pobres” contenía un rechazo a la autoridad jerárquica en la Iglesia, así como una simplificación de la persona de Jesucristo y de la doctrina cristiana, reduciendo la fe a una lucha social y un compromiso con los pobres sin dimensión trascendente. En 1985, López Trujillo y otros 23 clérigos y laicos desarrollaron estos puntos de vista en la “Declaración de los Andes”, afirmando que “era imposible lograr una solución adecuada a los problemas que padecía Latinoamérica mediante declaraciones simplistas fundadas en la ideología marxista” (Lynch, 2012, p. 452).



En el plano local peruano, la oposición estuvo liderada por un sector de obispos. El jesuita Ricardo Durand Flórez de El Callao fue uno de los más visibles que, incluso, publicó un par de libros expresando sus críticas a Gutiérrez. Pero la oposición más importante se dio en el gobierno pastoral con obispos, tales como Ignacio María de Orbegozo de Chiclayo y Alcides Mendoza de Cusco, que buscaron restringir el accionar de los católicos de la liberación en sus diócesis. Otro actor clave del conflicto fue el Sodalicio de Vida Cristiana, un movimiento reaccionario fundado en 1971 como una alternativa religiosa para los católicos de clases medias y altas (Peña, 1992). A lo largo de los años ochenta, el Sodalicio capitalizó sus propios recursos organizacionales para construir una red social propia, donde uno de sus signos de identidad fue el combate contra el pensamiento de Gutiérrez y su modelo pastoral (Peña, 1995).

La oposición a la TL escaló desde el ámbito nacional hasta la curia romana durante el pontificado de Juan Pablo II. El cardenal polaco Karol Wojtila, elegido en 1978, provenía de una nación controlada por el comunismo de la Unión Soviética y una Iglesia que actuaba con severas restricciones, por lo que su lectura inicial de lo que acontecía en el catolicismo latinoamericano fue de desconfianza. En estas circunstancias, el proceso preparatorio para la tercera conferencia general del episcopado latinoamericano en Puebla se convirtió en un campo de batalla intracatólico, con el arzobispo López Trujillo, secretario general del CELAM, excluyendo de la lista de asesores teológicos a aquellos vinculados con la TL, con el visto bueno del Vaticano (Smith, 1991, pp. 209-221). El asunto se volvió más delicado cuando la Congregación para la Doctrina de la Fe, bajo la dirección del cardenal alemán Joseph Ratzinger, abrió investigaciones a teólogos y obispos vinculados a la TL para determinar su ortodoxia. En 1983, Ratzinger pidió a los obispos peruanos que emitieran una opinión colectiva sobre las obras de Gutiérrez, convirtiéndose en el punto central de las sesiones anuales de la Conferencia Episcopal entre 1983 y 1984 (Klaiber, 1988, p. 453).

Ante los cuestionamientos, el círculo intelectual liberacionista, aglutinado alrededor de Gustavo Gutiérrez y el Instituto Bartolomé de las Casas, optó por salvaguardar su relación institucional con la Iglesia y reivindicar que la pastoral era el ámbito principal de su incidencia pública. La actitud de Gutiérrez, quien fue el principal blanco de ataques, fue afirmar que respondería a los cuestionamientos con un espíritu de comunión con la Iglesia y diálogo abierto a aclarar lo que fuera necesario para demostrar que las críticas que se le hacían no estaban presentes en sus escritos. En una entrevista de setiembre de 1984 en el diario limeño *La República* Gutiérrez defendió que la TL, ante todo, “ha ayudado a una mayor vitalidad de la Iglesia peruana” y, por tanto, “intenta situarse en ese contexto de fidelidad profunda a la

Iglesia y consciente también de sus límites y de los caminos nuevos que ella deberá tomar para mantener ese servicio”.[15]

La posición de Gutiérrez ante el debate sobre la ortodoxia de la TL ha sido un tópico que ha alimentado las batallas por la memoria en el catolicismo latinoamericano. Pero el análisis de las estrategias de los intelectuales y activistas católicos liberacionistas para posicionarse en la controversia, así como las transformaciones en su lenguaje teológico-político, requiere mayor análisis histórico. En torno a este problema de investigación, un modelo analítico es la tesis doctoral de Arthur McDonald (1993), realizada a partir de etnografías del trabajo pastoral de parroquias en “pueblos jóvenes” y entrevistas al círculo de Gutiérrez. McDonald distingue entre dos fases en el desarrollo de la TL en el Perú con la conferencia de Puebla como punto de inflexión y reflexiona sobre la decisión estratégica de los teólogos peruanos de mantener la Iglesia institucional y la pastoral como su principal ámbito de acción. Por su parte, Raúl Zegarra (2023), como parte de su sistematización del pensamiento de Gutiérrez, entrevistó a los intelectuales más cercanos para recoger sus memorias y las razones de su perseverancia para defender la opción por los pobres frente a la hostilidad de la jerarquía católica. A diferencia de los trabajos mencionados, la aproximación analítica que propongo no se centra ni en la figura de Gustavo Gutiérrez ni en las memorias de los actores históricos como fuente principal. Más bien, propongo una lectura del catolicismo liberacionista peruano desde las ideas del sacerdote Jorge Álvarez Calderón, un personaje central en la configuración del movimiento, pero una voz poco atendida en la historiografía disponible. Adicionalmente, el análisis se focaliza en el lenguaje teológico-político presente en los escritos de JAC, aparecidos en la revista *Páginas*, como una ventana para explorar las cambiantes dinámicas internas del movimiento liberacionista peruano en el contexto post-Puebla y de cuestionamiento a la TL.

Antes de entrar al análisis de las ideas de JAC, es importante considerar los cambios en el escenario político nacional y sus repercusiones en el catolicismo liberacionista. El declive del gobierno militar y el retorno a la democracia en 1980 abrieron nuevos escenarios para la participación política de los sectores populares mediante las elecciones de representantes al parlamento y de gobiernos locales, en las que, por primera vez en la historia política peruana, participaron los partidos de izquierda de inspiración marxista.

La rehabilitación del mecanismo electoral y de la política municipal no fueron meras formalidades. Aunque el gobierno militar, a partir de su giro conservador de 1975, retrocedió en las reformas del velasquismo, sentó las bases para un empoderamiento de los gremios de trabajadores y otras organizaciones sociales de base. Los dirigentes

sociales adquirieron capacidades políticas durante la efervescencia de la movilización setentera y varios de ellos decidieron reconducirlas en el nuevo contexto de democratización por medio del involucramiento en partidos políticos y en los gobiernos locales.

Ante esta realidad emergente, los científicos sociales simpatizantes de la izquierda consideraron que el retorno a la democracia estaba abriendo una dinámica de transformación que posibilitaba una nueva relación de mutuo reconocimiento y colaboración entre el Estado y los colectivos sociales. Una de estas voces fue la de Rolando Ames (1981), intelectual cercano al catolicismo liberacionista, quien acuñó el concepto de “protagonismo popular” para expresar el trabajo político de las diversas organizaciones sociales para que sus demandas sean reconocidas por las instancias del Estado. Las ONG se apropiaron de este enfoque a través de los denominados modelos autogestionarios, donde los proyectos de desarrollo social debían brotar y ser dirigidos por los sectores populares organizados.[16] El Estado y las ONG podían aportar a estos procesos, pero salvaguardando que sean las organizaciones de base las que dirijan y orienten los trabajos. En esta perspectiva, la política municipal era vista como un escenario de innovación política popular.

Ante este escenario, se entiende mejor aquello que Klaiber denominó como la consolidación de un modelo de “Iglesia socio-pastoral” que planteó límites a la politización de los católicos peruanos. Para el círculo de Gutiérrez, durante la década de 1980, fue crucial defender que la TL como servicio eclesial se planteaba no desde el campo de la acción directa en política-partidaria, sino desde la transformación del seno de la comunidad cristiana de base. Como eco de la encíclica *Evangelii nuntiandi* (1975) de Pablo VI y la conferencia episcopal de Puebla (1979), el círculo de Gutiérrez profundizó en la noción de “evangelización integral”, según la cual las actividades convencionales de liturgia, catequesis, caridad se orientaban a que las personas desarrollasen capacidades para interpretar su realidad y generar respuestas a los retos que enfrentaban. De esta manera, se encontraba un balance fino entre el carácter propiamente eclesial de su actividad y la orientación al servicio de la transformación de las estructuras de injusticia. Pero, además, esta aproximación al trabajo pastoral afirmaba la agencia de los sujetos y las organizaciones populares para que planteasen sus agendas políticas con autonomía y empleasen los nuevos canales institucionales abiertos por el Estado y las ONG para transformar su situación de pobreza.

Por tal motivo, las “comunidades cristianas populares” como hecho social y teológico fue uno de los temas centrales de la reflexión de la comunidad intelectual alrededor de Gutiérrez durante la década de 1980.[17] Por citar tan solo un ejemplo, en su análisis de las

transformaciones de la Iglesia peruana tras el Vaticano II, la socióloga Catalina Romero (1987), cercana colaboradora de Gutiérrez, sindicó a las “comunidades cristianas populares” como una de las fuerzas más vitales de la renovación eclesial.

Los artículos de JAC en la revista *Páginas* dan cuenta de este interés por la relación entre la Iglesia y el mundo popular. En un texto de diciembre de 1980, el padre Jorge anota que, en la base del “proceso irreversible” de movilización de las masas contra las injusticias en Latinoamérica, hay una “espiritualidad del pueblo” que impulsa a los sujetos populares “a despertar y a entregar su vida” (Álvarez Calderón, 1980, p. 3). Para JAC, dicha espiritualidad se enraíza en lo que denomina como la “mística de la vida”, entendiendo por esto el “empecinamiento en el vivir cotidiano” que lleva a los pobres a conquistar “paso a paso condiciones de vida donde parece imposible crearlas” (Álvarez Calderón, 1980, p. 4). Como ejemplo propone “los imparables movimientos de migración interna” que comprende como un proceso cargado de sentido político y espiritual, en tanto revela la presencia de los pobres en las ciudades y sus luchas contra condiciones infrumanas de existencia movilizados por una opción y un deseo por la vida.

En la descripción de JAC, un segundo elemento de la espiritualidad popular es su dimensión colectiva que grafica con frases como “La unión hace la fuerza” y “El pueblo unido jamás será vencido”, que son clásicos de los repertorios de la protesta social latinoamericana. En contraposición, el individualismo no solamente es descrito como ineficaz para la solución de las causas del sufrimiento de los pobres, sino es visto como un factor que “distorsiona elementos básicos de la espiritualidad popular” (Álvarez Calderón, 1980, p. 5). Más bien, las prácticas del trabajo cooperativo y la fiesta expresan la “alegría comunitaria” del pueblo que construye y transforma la realidad fraternalmente, así como la lucha perseverante para sobrevivir las situaciones que precarizan su existencia.

JAC parece entender que los rasgos descritos de la espiritualidad popular son parte de una esencia vital que ha sido heredada de una cultura milenaria transmitida por las generaciones anteriores. No obstante, subraya la novedad del proceso histórico en curso: “en estos momentos el pueblo se descubre como clase, encuentra su identidad a otro nivel, ya no solo de manera simbólica” (Álvarez Calderón, 1980, p. 5). En consecuencia, los sujetos populares descubren su valor y exigen el cumplimiento de sus derechos y, para defender la justicia de su causa, organizan jornadas de lucha donde despliegan creatividad y coraje inusitados. La acción colectiva de protesta aparece como una experiencia espiritual que fortalece al pueblo, permitiéndole resquebrajar los esquemas mentales introyectados por el sistema de dominación (dependencia ante el fuerte, individualismo, complejo de

inferioridad) y cohesionar una identidad de clase en torno a las exigencias éticas de una nueva sociedad por construir. Además, permite palpar “una victoria popular” donde, al menos por un momento, han logrado “demostrar la debilidad del que se pretende fuerte” (Álvarez Calderón, 1980, p. 5). Para JAC, el alma colectiva del pueblo que se transforma en acción política tiene un sentido escatológico, pues es el preanuncio de una tierra nueva sin muerte ni sufrimiento, evocando a la conclusión del libro de Apocalipsis.

En la toma de conciencia de la identidad de clase, JAC reconoce el papel fundamental de las organizaciones populares pues permiten “encontrar mancomunadamente el norte, hacer del pueblo fuerza eficaz” definiendo objetivos, tareas y creando una mística (Álvarez Calderón, 1980, p. 5). Ahora bien, para el padre Jorge, las organizaciones de los pobres son terreno donde “la experiencia espiritual del pueblo avanza y madura”, en tanto “el deseo de vida se vuelve proyecto de vida” (Álvarez Calderón, 1980, p. 6). Allí se entrena habilidades propias de un liderazgo solidario, tales como el dominio de uno mismo, la creatividad militante, la apertura a las críticas, etc.

Sin embargo, JAC alerta de que las organizaciones populares están “lejos aún de una adecuada relación vanguardia-masas”, ya que “no faltan estilos y formas de actuar que, por lo manipuladoras y antidemocráticas, no vehiculan suficientemente los anhelos objetivos de un pueblo” (Álvarez Calderón, 1980, p. 6). Las dirigencias presentan una dificultad para ser cabalmente parte orgánica del pueblo y, no pocas veces, caen en dinámicas de clientelaje y control.

Como antídoto, JAC propone dos modelos de liderazgo moral que es expresión máxima de la espiritualidad popular. Por un lado, presenta a los mártires latinoamericanos como “estímulos para amar hasta la entrega total, motivos para afirmar con fuerza cada vez mayor la validez humana de la causa colectiva” (Álvarez Calderón, 1980, p. 6). Por el otro lado, refiere a los “justos del pueblo”, a quienes describe como hombres y mujeres sabios, cuyo liderazgo moral radica en que “aman a su pueblo con cariño, tienen fe en su potencialidad, mantienen firme la esperanza de la tierra nueva” (Álvarez Calderón, 1980, p. 6). Estos personajes “viven la utopía del tejido nuevo de fraternidad como marco concreto de su práctica”, recordando que “la revolución no se puede hacer sin un respeto profundo por cada persona” (Álvarez Calderón, 1980, p. 6).

En síntesis, JAC articula su comprensión de una “mística popular” que moviliza las causas de los pobres organizados en torno a una identidad de clase oprimida buscando su liberación. De manera subyacente a este discurso emerge una representación del sujeto popular que actúa políticamente de manera colectiva motivado por una experiencia espiritual y un impulso por vivir. Dicha espiritualidad

intuitiva, existente en algo así como el *ethos* popular, da el salto a la adultez mediante la militancia en organizaciones populares.

En esta representación del sujeto popular militante, no hay alusiones a partidos políticos ni a ideologías políticas. Al retratar la “mística popular”, JAC reproduce el tópico de que la acción pastoral es el carácter distintivo de la apuesta del catolicismo de la liberación. Al respecto, en otros artículos, analiza el rol de la Iglesia católica como dinamizador del protagonismo popular, que se daba principalmente a nivel de la formación y el acompañamiento de comunidades cristianas en los barrios periféricos y en el mundo obrero. En un texto de 1981, JAC analizaba lo que denominaba como una nueva relación entre la Iglesia peruana, el mundo barrial y el movimiento obrero surgida a partir de la recepción del Vaticano II y Medellín en el catolicismo peruano. La relación dio un giro de la hostilidad y la indiferencia hacia el compromiso por medio de gestos de solidaridad durante el auge del sindicalismo en la década de 1970. En esos años, activistas católicos colaboraron mediante ayuda social y mediación durante las huelgas de sectores particulares y los paros nacionales convocados por la Central General de Trabajadores, así como iniciativas de protección de los dirigentes sindicales despedidos masivamente durante el gobierno del general Morales Bermúdez (1975-1980).

JAC subrayaba el protagonismo de las comunidades cristianas populares que, desde su inserción en el pueblo, tuvieron iniciativas solidarias como ollas comunes, visitas a detenidos y sus familiares, colectas y acciones de protesta para la difusión de problemáticas obreras y la reposición de líderes sindicales despedidos. Estas acciones no eran reacciones espontáneas, sino fruto de que, en el seno de los núcleos comunitarios, la fe se relacionaba vitalmente con los anhelos y las luchas populares, transformándose en una “fuerza mística con eficacia histórica” (Álvarez Calderón, 1981, p. 19). Al unificar la dimensión político-ciudadana con la dimensión de la fe, las comunidades cristianas socializaban a los sujetos populares en una utopía integral, que “no se agota solo en la toma del poder”, sino que, sobre todo, aspira a un “proyecto de transformación espiritual” que gesta hombres nuevos, relaciones nuevas y organizaciones nuevas animados por el deseo de vivir (Álvarez Calderón, 1980, p. 8).

Las comunidades cristianas populares, además, revelaban una transformación interna en la Iglesia peruana. No era tan solo un medio de acercamiento entre Iglesia y clase obrera, en que ambas organizaciones preservaban una personalidad diferenciada. Para JAC, la Iglesia, al asumir una opción por los pobres, “empieza a enriquecerse con la presencia en ella de subempleados y obreros que se despiertan a una fe activa y comprometida” (Álvarez Calderón, 1981, p. 17). En un artículo de 1986, JAC reflexiona sobre el hecho social y pastoral de que, en las parroquias de sectores populares, al reflexionar

sobre su experiencia de pobreza a la luz de una fe liberadora, surge entre las comunidades una conciencia de que “ellos son también Iglesia” y discípulos de Cristo y testigos de la resurrección. En sus palabras, “no sin conflictos ni desniveles se va dando una apropiación real de la Iglesia por parte de los pobres” (Álvarez Calderón, 1986, p. 4). Más aún, describe esta realidad como un hecho teológico que ensancha la comprensión de la Iglesia y del laicado. JAC interpreta la presencia activa de laicos pobres en las comunidades cristianas populares como un recordatorio de que el mundo de los pobres es “lugar teológico” para comprender la revelación del Dios encarnado en Cristo. Además, citando al teólogo Jon Sobrino, afirma que los laicos pobres permiten darle “consistencia histórica concreta” a la afirmación teológica de que la Iglesia es “pueblo mesiánico y profético, signo de salvación (Álvarez Calderón, 1986, p. 4).

En los artículos de JAC, la representación del sujeto popular militante está relacionada a la valoración de la conducción de la pastoral en la perspectiva del catolicismo de la liberación. La Iglesia es presentada como una colaboradora que trabaja para que la “mística popular” germe en identidad de clase y fructifique en compromiso militante por el cambio social. Pero la argumentación insiste en que esta acción es, ante todo, de carácter pastoral y está fundamentada en los procesos históricos del catolicismo y la renovación teológica del Vaticano II.

Quiero plantear tres ejemplos de este énfasis puesto por JAC en la sintonía con el marco institucional del catolicismo. En primer lugar, el valor teológico de la irrupción de laicos pobres en la Iglesia, según JAC, se cimenta en un recuento de la novedad aportada por el Concilio a la teología del laicado (Álvarez Calderón, 1986). En segundo lugar, aunque la Iglesia y el movimiento obrero en el Perú durante la dictadura militar estaban forjando “una relación mutua, en nuevos términos”, para JAC, no era posible entender esta novedad sin los antecedentes de León XIII y el catolicismo social europeo y, posteriormente, la recepción del Vaticano II en Medellín (Álvarez Calderón, 1981, p. 15). Finalmente, en un análisis de los discursos de Juan Pablo II a los trabajadores en sus viajes a Venezuela, Ecuador y el Perú, JAC encontraba en las palabras del papa polaco, a pesar de su escepticismo hacia la TL, una exhortación a la Iglesia latinoamericana a buscar “el máximo de profundidad espiritual y de encarnación” por medio de tomar en serio “a las comunidades eclesiales que existen en medios populares por ser justamente aquellas donde están los ‘nazarenos’ de hoy” (Álvarez Calderón, 1985, p. 15).

Estos énfasis puestos por JAC responden a la insistencia en darle primacía a lo pastoral y al acompañamiento espiritual en el accionar del catolicismo de la liberación, aunque sin perder de vista la dimensión política y el contexto de conflicto social en que se daba la

movilización de los sectores populares. La apelación a la acción política directa de los líderes de la Iglesia y la presentación del Evangelio como “mística revolucionaria”, que aparece como tensión latente en el primer pronunciamiento de ONIS de 1968, se ha difuminado en los artículos de JAC de los años 1980. En ellos, JAC ve a los pobres organizados y concientizados como los verdaderos protagonistas de la lucha por la liberación. Por otra parte, la Iglesia tiene la misión de que los contextos pastorales sean plataformas para alimentar la maduración espiritual del *ethos* popular en una perspectiva de compromiso ciudadano. Pero sobremanera reivindica los frutos de un trabajo pastoral que, para JAC, el paso de los años confirma su validez por los frutos dados por las comunidades cristianas populares. Si tenemos como telón de fondo el posicionamiento estratégico frente a la controversia sobre TL y la formación de puentes renovados entre Estado, ONG y organizaciones populares, es posible entender la “mística popular” de JAC como un dispositivo para alimentar la postura de defensa al pensamiento de Gutiérrez y el marco teológico-histórico para reivindicar el modelo pastoral de la TL.

Reflexiones finales

Para comprender cabalmente el valor hermenéutico de las ideas de JAC sobre la “mística del pueblo”, es interesante anotar que las críticas a la TL durante la década de 1980 no vinieron solamente desde la derecha católica, sino desde intelectuales progresistas y otros teólogos de la liberación. Por un lado, el jurista Luis Pásara (1986), ex integrante de la UNEC, sostuvo que esta corriente teológica formó una élite intelectual de católicos radicales cuyo modelo de militancia marcado por la verticalidad de la relación clero-laicado derivó en un engrosamiento de las filas de los partidos de izquierda y la imposibilidad de que la TL arraigase entre los sectores populares. Por el otro lado, el historiador Alberto Flores Galindo (1987, pp. 111-112) afirmó que el catolicismo liberacionista peruano “pecó de ser demasiado racional y poco místico” y omitió la tradición de la religiosidad popular que le hubiera permitido dialogar con los sectores populares en sus propios códigos culturales. Y teólogos de la liberación como el brasileño Pablo Suess (1983) cuestionaron el excesivo énfasis puesto en el conflicto de clases sociales en detrimento del aspecto étnico-racial de la marginación de los oprimidos en Latinoamérica, lo que dificultaba el diálogo con los pueblos indígenas. De hecho, estos cuestionamientos de elitismo intelectual y excesivo énfasis en la dimensión socioeconómica de la pobreza han acompañado la trayectoria posterior de la TL en su variante peruana conforme los progresismos religiosos y seculares han entrado con



mayor fuerza en los debates postmodernos sobre las políticas de identidad.

Sin embargo, el análisis del pensamiento de JAC plantea una lectura alternativa. Las omisiones observadas por los interlocutores críticos de Gutiérrez no tomaban suficientemente en cuenta que este planteamiento intelectual, aunque pretendía sustentar la lucha contra la pobreza como criterio normativo y valor universal del cristianismo y la buena política, estaba concebido desde un contexto particular. En el Perú, desde la década de 1940, las dinámicas de migración interna y los procesos de modernización transformaron al país en uno donde la población se concentraba en las ciudades. En palabras de Carlos Franco (1991), los procesos migratorios y la formación de una nueva plebe urbana entre 1950 y 1975 fueron el acto fundador de la “otra modernidad” en el Perú, que fue una alternativa a los proyectos modernizadores de las élites de izquierda y derecha. Para este autor, fue el signo claro de la ruptura con la sociedad tradicional y el Estado oligárquico, en tanto configuró una subjetividad moderna popular.

Los intelectuales y activistas católicos de la liberación comprendieron la emergencia de esta “otra modernidad” y buscaron conectarse con ella a través de dos ámbitos sociales específicos: los “pueblos jóvenes” y los gremios de trabajadores. El lenguaje teológico-político de JAC revela que la TL en el Perú no fue meramente una interpretación teórica, sino buscó construir una representación del sujeto popular de los barrios marginales urbanos y los sindicatos para alimentar una mística que forjase una identidad católica militante, gatillase la movilización social y la reforma de la Iglesia desde adentro.

En tal sentido, descentrar el estudio de la TL de la figura de Gustavo Gutiérrez para explorar las ideas y trayectorias de los intelectuales y líderes de su entorno permite abrir nuevas rutas de investigación sobre el catolicismo de la liberación y, especialmente, comprender las complejidades de su accionar socio-pastoral y de su posicionamiento en el debate público. Asimismo, este caso revela cuán importante es reconstruir las experiencias pastorales situadas en contextos locales, tales como los casos mencionados en la primera sección sobre el acompañamiento de sindicatos obreros o la labor en parroquias de “pueblos jóvenes”. La escala de lo microsocial es una vitrina con mucha potencialidad para el estudio de la TL en el Perú.

Agradecimientos

*Este trabajo fue financiado por la Dirección de Fomento de la Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú a través de la subvención DFI- 2023-A-0043.

Referencias Bibliográficas

- Aguirre, C., y Drinot, P. (Eds.). (2017). *The peculiar revolution: Rethinking the Peruvian experiment under military rule*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Almeida, P. (2011). *Olas de movilización popular: Movimientos sociales en El Salvador, 1925-2010*. San Salvador: UCA Editores.
- Álvarez Calderón, J. (1973). *Así comenzamos: Una experiencia de evangelización liberadora*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Álvarez Calderón, J. (diciembre de 1980). Descubrir la espiritualidad del pueblo. *Páginas*, V(33), 3-8.
- Álvarez Calderón, J. (agosto de 1981). Reflexiones sobre Iglesia y movimiento obrero en el Perú. *Páginas*, VI(39), 14-19.
- Álvarez Calderón, J. (abril de 1985). Trabajo e injusticia social en los mensajes de Juan Pablo II. *Páginas*, X(68), 10-15.
- Álvarez Calderón, J. (abril de 1986). Laicos y pobres (Separata). *Páginas*, XI(76), 1-6.
- Álvarez Calderón, J. (2014). *Sacerdotes del Prado: Desde Jesucristo, el Evangelio y los Pobres*. Ciudad de México: Asociación de Sacerdotes del Prado.
- Ames, R. (1981). Movimiento popular y construcción de la democracia. En H. Pease (Ed.), *América Latina 80: Democracia y movimiento popular* (pp. 311-338). Lima: DESCO.
- Arellano-Yanguas, J. (2014). Religion and Resistance to Extraction in Rural Peru: Is the Catholic Church Following the People? *Latin American Research Review*, 49, 61-80.
- Baiocchi, G. (Ed.). (2003). *Radicals in power: The worker's party (PT) and experiments in urban democracy in Brazil*. Londres: Zed Books.
- Berryman, P. (1984). *The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Bidegaín, A. M. (1993). Nuevos movimientos sociales, Iglesia y participación política en Brasil. Las comunidades eclesiales de base (CEBs) en la



formación del Partido dos Trabalhadores (P.T.). *Historia Crítica*, 7, 92-109.

Brooks, S. (1999). Catholic Activism in the 1990s: New Strategies for the Neoliberal Age. En C. Smith y J. Prokopy (Eds.), *Latin American Religion in Motion* (pp. 67-89). Nueva York: Routledge.

Camacho, E. (2011). *Misión en Chimbote y mi encuentro con Arguedas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Cleary, E. (2004). New voice in religion and politics in Bolivia and Peru. En T. Steigenga y E. Cleary (Eds.), *Resurgent voices in Latin America: Indigenous peoples, political mobilization, and religious change* (pp. 43-64). New Brunswick: Rutgers University Press.

Espinoza, J. M. (2015). *Las Jornadas de Reflexión Teológica y el desarrollo de un proyecto eclesial posconciliar asociado a la Teología de la Liberación en el Perú: Discurso teológico, redes sociales y cultural eclesial (1969-2000)*. (Tesis de maestría inédita). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.

Espinoza, J. M. (2020, julio 11). Jorge Álvarez Calderón. *Creyente en búsqueda*. <https://creyenteenbusqueda.blogspot.com/2020/07/jorge-alvarez-calderon.html>

Espinoza, J. M. (2023). Teología de la liberación, activismo político católico y la izquierda en el Perú: La relación entre una ONG jesuita y la Izquierda Unida en el distrito de El Agustino, Lima (1980-1992). *Allpanchis*, 50(92), 229-271.

Espinoza, J. M., e Iberico, R. (2021). *Más en las obras que en las palabras: Historia de los centros sociales de la Compañía de Jesús en el Perú*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya; Pontificia Universidad Católica del Perú.

Estermann, J. (2021). Indigenous Theologies in Abya Yala: Its Repercussions on Progressive Policies in Latin America. En C. Büschges, N. Oehri, y A. Müller (Eds.), *Liberation Theology and the Others: Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*. (pp. 117-138). Lanham, MD: Lexington Books.

Fernández, M. (2016). Sacerdocio y política: Fragmentos del debate político-intelectual en torno a Cristianos por el Socialismo. *Revista de Historia*, 2(23), 211-239.

Fernández, M. (2017). La reconceptualización católica de la revolución: El pensamiento cristiano ante el cambio histórico, Chile (1960-1964). *Hispania sacra*, 69(140), 735-753.

- Fitzpatrick-Behrens, S. (2011). *The Maryknoll Mission in Peru, 1943–1989: Transnational Faith and Transformation*. South Bend, IN: University of Notre Dame.
- Flores Galindo, A. (1987). Generación del 68: Ilusión y realidad. *Márgenes: encuentro y debate*, 1(1), 101-123.
- Franco, C. (1991). Exploraciones en ‘otra modernidad’: De la migración a la plebe urbana. En *Imágenes de la sociedad peruana: La “otra” modernidad* (pp. 79-109). Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- Jo, Y.-H. (2005). *Sacerdotes y transformación social en el Perú (1968-1975)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Klaiber, J. (1988). *La Iglesia en el Perú: Su historia social desde la Independencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Klaiber, J. (1997). *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Konefal, B. (2021). Liberation in a Land of Eternal Tyranny: Catholic Activism and the Guatemalan Revolution(s). En C. Büschges, N. Oehri, y A. Müller (Eds.), *Liberation Theology and the Others: Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*. (pp. 227-245). Lanham, MD: Lexington Books.
- Kruijt, D. (1991). *La revolución por decreto* (2º). Mosca Azul.
- Lancaster, R. (1988). *Thanks to God and the revolution: Popular religion and class consciousness in the new Nicaragua*. Nueva York: Columbia University Press.
- Löwy, M. (1999). El cristianismo liberacionista en Latinoamérica. En *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* (pp. 47-104). Siglo Veintiuno Editores.
- Lynch, J. (2012). *Dios en el Nuevo Mundo: Una historia religiosa de América Latina*. Crítica.
- McDonald, A. (1993). *The Practice and Theory of Liberation Theology in Peru* [Doctorado]. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh.
- Mujica, L. (2005). *Poncho y sombrero, alforja y bastón: La Iglesia en Cajamarca, 1962-1992*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas; ISET JUAN XXIII; Centro de Estudios y Publicaciones.
- Pásara, L. (1986). *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*. Lima: Ediciones El Virrey.

- Pease, H. (1977). *El ocaso del poder oligárquico: Lucha política en la escena oficial, 1968-1975*. Lima: Desco.
- Peña, M. (1992). The Sodalitium Vitae Movement in Peru: A Rewriting of Liberation Theology. *Sociological Analysis*, 53(2), 159-173.
- Peña, M. (1995). *Theologies and Liberation in Peru. The Role of Ideas in Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press.
- Pérez, R. (2018). Resistencias ciudadanas desde la religión: El rol de los agentes religiosos en contextos de conflictividad socioambiental en Perú. En E. Nuñez (Ed.), *Comunicación, ciudadanía y democracia: Para una vida plena y solidaria* (pp. 323-333). Quito: SIGNIS ALC.
- Ramírez, J. (2014). *Movimiento sacerdotal ONIS. La Iglesia en el Perú ante las demandas de justicia social 1968-1975* (Seminario de Historia Rural Andina). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- Romero, C. (1987). *Iglesia en el Perú: Compromiso y renovación (1958-1984)*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- Romero, C., y Elías, L. (2007). *Los padres columbanos en el Perú (1952-2002)*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones; Sociedad Misionera San Columbano.
- Segundo, J. L. (Ed.). (1969). Declaración de los sacerdotes peruanos. En *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o profecía?* (pp. 287-296). Avellaneda: Búsqueda.
- Smith, C. (1991). *The emergence of liberation theology: Radical religion and social movement theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Suess, P. (1983). *Culturas indígenas y evangelización*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Sulmont, D., y Vildoso Chirinos, C. (2019). *Trabajo digno: Propuesta positivamente utópica*. Lima: Asociación Laboral para el Desarrollo (ADEC-ATC).
- Tovar, C., y Acha, E. (Eds.). (2006). *Ser Iglesia en tiempos de violencia*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas; Centro de Estudios y Publicaciones.
- Zapata, A. (1996). *Sociedad y poder local: La comunidad de Villa El Salvador 1971-1996*. Lima: DESCO.
- Zegarra, R. (2023). *A revolutionary faith: Liberation theology between public religion and public reason*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Notas



- 1** Espinoza (2015); Klaiber (1988); Klaiber (1997); Romero (1987); Tovar y Acha (2006); Zegarra (2023).
- 2** Esta sección retoma algunas ideas de un artículo sobre la izquierda política y la teología de la liberación en el Perú (Espinoza, 2023) y de otro texto en proceso de publicación sobre el conflicto acerca de la ortodoxia de la teología de Gustavo Gutiérrez.
- 3** Almeida (2011); Berryman (1984); Konefal (2021); Lancaster (1988).
- 4** Cleary (2004); Estermann (2021).
- 5** Baiocchi (2003); Bidegáin (1993).
- 6** Arellano-Yanguas (2014); Brooks (1999); Pérez (2018).
- 7** El movimiento sacerdotal ONIS ha sido estudiado por Jo (2005) y Ramírez (2014) a partir de testimonios orales y los pronunciamientos publicados en prensa, pero no a través de documentación de archivo.
- 8** Aguirre y Drinot (2017); Kruijt (1991); Pease (1977).
- 9** Fitzpatrick-Behrens (2011); Mujica (2005); Romero y Elías (2007).
- 10** Espinoza (2023); Espinoza e Iberico (2021).
- 11** Término acuñado por el obispo jesuita Luis Bambarén para referirse a los barrios populares formados en las periferias de la ciudad de Lima en condiciones precarias de vida, varias veces a partir de invasiones de terrenos de propiedad del Estado o de particulares.
- 12** La provincia peruana de la Compañía de Jesús fue fundada en 1568 con la llegada de los primeros jesuitas al entonces virreinato del Perú y existió hasta la expulsión de los jesuitas de Hispanoamérica en 1767. Tras su retorno al Perú en 1871, la misión peruana dependió administrativamente de la provincia de Toledo hasta 1958 en que fue restablecida la provincia del Perú como territorio independiente. Con el concilio Vaticano II, la provincia peruana experimentó una ampliación de su marco de acción misionero con un énfasis en la atención de territorios empobrecidos con varios jesuitas adscribiéndose a la teología de la liberación.
- 13** Para esta sección, se aprovecha información sistematizada para un obituario previamente publicado por Espinoza (2020).
- 14** Los trabajos sobre ONIS de Jo (2005) y Ramírez (2014) no examinan la dimensión del movimiento como espacio de sociabilidad y articulación de redes entre sacerdotes reformistas, centrándose, más bien, en los cambios en el discurso político del clero progresista a través de los pronunciamientos.

- 15** Teología de la liberación es un mensaje de vida para todos (14 de setiembre de 1984). *La República*, p. 7. Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 16** Respecto a la labor de ONG impulsadas por actores de la Iglesia católica de orientación liberacionista, véase el trabajo de Espinoza (2023) y Espinoza e Iberico (2021).
- 17** En el Perú se utilizó el término “comunidades cristianas populares” en vez del nombre más extendido en el resto de Latinoamérica de “comunidades eclesiales de base”.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/27/275472009/275472009.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Juan Miguel Espinoza Portocarrero

La “mística popular” de Jorge Álvarez Calderón: Teología de la Liberación y representación del movimiento popular en el Perú

“Popular Mysticism” of Jorge Álvarez Calderón: Liberation Theology and the representation of the popular movement in Peru

Avances del Cesor

vol. 22, núm. 33, 2025

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

revistaavancesdelcesor@ishir-conicet.gov.ar

ISSN: 1514-3899

ISSN-E: 2422-6580

DOI: <https://doi.org/10.35305/ac.v22i33.2174>