

Dossier

“La guerra a Dios”. Estado, Iglesia católica y políticas públicas (Perú, 1990-2000)

avances
d e l c e s o r

The war against God. State, Catholic Church, and Public Policies (Peru, 1990-2000)

 **Fernando Alberto Armas Asin**

Universidad del Pacífico, Perú

armas_fa@up.edu.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: 24 febrero 2025

Aprobación: 05 agosto 2025

Publicación: 05 diciembre 2025

DOI: <https://doi.org/10.35305/ac.v22i33.2175>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/27/275472010/>

Resumen: Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en el Perú habían sufrido variaciones desde antes de 1990 lo cual había resultado en la separación legal entre ambas instituciones en 1980 y tensiones en torno al tema de la violencia y la pacificación. A pesar de ciertas cordialidades, los enfrentamientos sin embargo recrudecieron en los años de 1990. El trabajo explora dichas confrontaciones, entre el gobierno de Alberto Fujimori, el arzobispo de Lima Augusto Vargas Alzamora y otros líderes eclesiásticos católicos. Se analizan las características de estos conflictos, en particular, en torno a los temas de población, salud reproductiva y aborto, planteándose la capacidad católica para revertir políticas públicas en entornos autoritarios y globales adversos.

El estudio es relevante, pues ayuda a entender las transformaciones y permanencias en las relaciones interinstitucionales, la importancia de ciertas políticas públicas, así como las estrategias en los enfrentamientos.

Palabras clave: Estado, Iglesia católica, Perú, Salud reproductiva, Violencia.

Abstract: Relations between the State and the Church in Peru had been fluctuating since before 1990, culminating in their legal separation in 1980 and tensions surrounding the issue of violence and pacification. Despite some periods of cordialities, conflicts escalated throughout the 1990s. This study explores these confrontations between the government of Alberto Fujimori, the Archbishop of Lima, Augusto Vargas Alzamora, and other Catholic ecclesiastical leaders. It analyses the characteristics of these conflicts, particularly those related to population, reproductive health, and abortion, highlighting the Catholic Church's capacity to influence public policies in authoritarian and globally adverse contexts.

This study is relevant as it helps to understand both the transformations and continuities in institutional relationships, the significance of certain public policies, and the strategies employed in these confrontations.

Keywords: State, Catholic Church, Peru, Reproductive Health, Violence.



Introducción

La década de 1990 en el Perú estuvo marcada por el régimen de Alberto Fujimori (1990-2000) quien, a partir de 1992, al cerrar el Congreso de la República y reformar el sistema judicial, condujo el Estado de manera autoritaria (Arias, 1993; Crabtree y Thomas, 1999). El nuevo parlamento de 1993 y el siguiente (1995) estuvieron cooptados, lo que permitió a Fujimori reelegirse en 1995 y 2000. El Estado estuvo pues administrado de una manera centralizada y personal. Por otro lado, la Iglesia católica en esta década vio cambiar a sus principales dirigentes, y en general, según la historiografía que ha estudiado estos años, una porción importante de sus obispos tuvo posiciones más conservadoras y moderadas, bastante alineadas con Roma y sus prioridades, en detrimento de aquellas más preocupadas por las problemáticas sociales y que habían apreciado con buenos ojos a la teología de la liberación (en adelante, TL). Este giro conservador fue fruto de la política del papa Juan Pablo II, la acción de la Congregación para la Doctrina de la Fe y los enfrentamientos internos dentro del clero, particularmente en la década anterior (Armas, 1999; Klaiber, 2008; Pásara, 2021).

En este marco, ¿cómo fueron las relaciones entre ambas instituciones en esta década? ¿Hubo cordialidad en las relaciones, tomando en cuenta los enfoques pastorales de quienes integraban una porción significativa de la jerarquía? ¿O hubo fricciones? Y si se dio este último caso, ¿cuáles fueron? ¿produjeron un quiebre en las relaciones?

Los estudios sobre las relaciones Iglesia-Estado en la década se han movido en dos ejes fundamentales. Por un lado, han primado los que han relevado las denuncias eclesiásticas sobre violaciones a los derechos humanos, cometidos por organismos y personas del Estado, en el contexto de la violencia política de esos años (Armas, 1999; Comisión de la Verdad y Reconciliación (en adelante, CVR), 2004; Klaiber, 1997 y 2008; Pásara, 2021; Tovar, 2006). Por otro lado, están los estudios que han privilegiado, desde el plano jurídico, las relaciones entre ambas entidades, analizando el Acuerdo de 1980 (Arce, 2007; Ruda, 2000). Esta falta de profundización en otros aspectos de las relaciones –aceptable, tomando en cuenta los propios objetivos de las investigaciones– ha llevado a creer que los conflictos se circunscribieron a aspectos sobre la violencia y los derechos humanos de las víctimas, y que no hubo acciones que desafiaran las posiciones éticas y morales de la Iglesia, centrada ella en el conflicto liberacionista, la guerra fría y el combate al izquierdismo (Casey-Pariseault, 2022, pp. 46-47; CVR, 2004). Sin embargo, actualmente, diversas fuentes que trabajan las problemáticas de los derechos

reproductivos y la sexualidad se han referido a las acciones eclesiásticas del periodo e indirectamente las han examinado desde la óptica de las relaciones entre el clero y el Estado (Bonfiglio, 1999; Jaime, 2015; Villegas, 2017).

Así, en este marco y periodo descrito, nos interesa analizar cómo se desempeñaron las relaciones Iglesia-Estado, haciendo énfasis en los aspectos problemáticos. Nos proponemos abordar tres aspectos en concreto que las fuentes destacan: las fricciones personales entre el presidente y el arzobispo de Lima, Vargas Alzamora; las polémicas entre ambas instituciones en torno al tema de la violencia y la pacificación; y, por último, cuestiones en torno a la familia y la salud reproductiva. En estos conflictos, nos detendremos a apreciar la creciente autonomía de las políticas públicas respecto a la Iglesia y viceversa, y también cómo el tema del control poblacional, la salud reproductiva y el aborto, ganaron importancia en las discusiones hasta el punto de terminar siendo el núcleo de discordia entre ambos.

Por lo cual, en el orden expositivo de los hechos, primero describiremos la situación de la Iglesia y las relaciones con el Estado hacia 1990. Nos servirá como contexto para luego analizar las fricciones que se produjeron entre los líderes de ambas instituciones, en torno a las elecciones de 1990 y luego a propósito de la violencia política y las violaciones a los derechos humanos. A continuación, trabajaremos cómo las relaciones, más allá de las personas, fueron al inicio cordiales para luego devenir tensas. Más adelante exploraremos los enfrentamientos que existieron alrededor de las normas sobre control poblacional y las políticas sobre salud reproductiva. Por último, apreciaremos la acción de los sectores del catolicismo laico y del clero, cercanos al régimen, y su acción para hacer retroceder algunas políticas públicas. Todo esto nos llevará, en la parte final, a discutir sobre los resultados prácticos de las fricciones a fin de considerar los avances y permanencias de las políticas públicas y la capacidad católica para cambiar los procesos.

La investigación se basa en la revisión y examen de diversas fuentes primarias –como diarios, revistas o comunicados de la época–, así como de material secundario escrito sobre el periodo. Nuestro artículo se inscribe, al presentar un caso nacional, en las temáticas regionales actuales que buscan analizar los procesos de laicidad, la complejidad de los actores religiosos y políticos, así como la dinámica de los cambios sociales de fines del siglo XX (Blancarte, 2011; Cloctet, 2021; Mallimaci y Bélieau, 2024).

El fin de cristiandad y las nuevas políticas públicas (1963-1990)



Hasta inicios de los años 1960 la relación entre el Estado y la Iglesia se caracterizaba por ser no solo cordial sino además estrecha. Ambas entidades sostenían enfoques corporativos coincidentes sobre las visiones políticas y sociales con los cuales actualizaban la noción de Cristiandad. La Iglesia –estructura eclesiástica de la religión católica– estaba unida al aparato burocrático civil a través del patronato.^[1] En tal sentido, las constituciones garantizaban su protección estatal (Klaiber, 1988; Stepan, 1978). Incluso, aunque la última de 1933 estableció la libertad religiosa, diversas normas entre 1920 y 1962 hicieron retroceder varias medidas secularizadoras del siglo XIX y XX, en el contexto de regímenes autoritarios del periodo (Armas, 2025).

Sin embargo, a partir de 1963, durante el gobierno civil de Fernando Belaúnde (1963-1968) empezaron cambios importantes. En 1967, en el congreso, se sancionó una norma que restituyó la libertad de cultos en los espacios públicos –en 1945 se había restringido–, medida que evidenciaba la importancia otorgada a los derechos civiles y a los convenios y tratados internacionales que el Perú había firmado. Además, con este gobierno comenzaron los primeros programas de planificación familiar, pues en 1964, con apoyo de United States Agency for International Development (en adelante, USAID), se creó un centro especializado en población y desarrollo, como respuesta a las crecientes preocupaciones mundiales por el subdesarrollo y el crecimiento poblacional, originado en la Conferencia sobre población en Roma (1954) e incentivado por diversos organismos mundiales de ayuda a los países del hemisferio sur (Aramburú, 2014). Sin embargo, la izquierda atacó al nuevo organismo por ser una organización “imperialista” y la Iglesia lo cuestionó, más aún, tras la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* (1968) del papa Pablo VI, que delineó la postura eclesial.

Con el llamado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (1968-1975), en particular durante el mandato de Juan Velasco (1968-1975), las relaciones con la Iglesia volvieron a actualizar la unión corporativa y existió colaboración del episcopado en materia de educación y política poblacional (Klaiber, 1980, pp. 217-218; Klarén, 2004, pp. 413-414; Stepan, 1978, pp. 117-315). Producto de ello, y bajo una visión pronatalista, en 1972 se cerraron las organizaciones no gubernamentales (en adelante, ONG) privadas que trabajaban en planificación familiar,^[2] el centro estatal ya referido (en 1975), y también se prohibió la importación de anticonceptivos (Aramburú, 2014, p. 90). Cualquier atisbo de grupos partidarios dentro de la burocracia estatal –el ministerio de Salud– o en organismos de ayuda fue combatido, en conformidad con una carta de la Conferencia Episcopal Peruana (en adelante, CEP) de 1974. Un ejemplo fue lo ocurrido tras la Conferencia Mundial de Población de Bucarest

(1974) que dio lugar a la discusión y aprobación en 1976, en el gobierno de Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), de unos lineamientos de Política de Población en sintonía con la posición eclesial. De todos modos, en ese mismo año, se permitió la reapertura de centros de planificación.

En un aspecto, sí ambas instituciones entraron en conflicto y fue sobre la política represiva del régimen. Estas confrontaciones se dieron de forma algo esporádica al inicio pero se incrementaron a partir de 1973 cuando la situación económica y social se deterioró visiblemente. La Comisión Episcopal de Acción Social (en adelante, CEAS) fue crítica de estas violaciones a los derechos humanos, y diversos prelados del sur andino y de otros lugares del país adhirieron a esa posición. Esta preocupación social de la Iglesia se había acentuado desde los años 1960, luego del Concilio Vaticano II y se reflejó en las últimas encíclicas papales sobre los problemas mundiales, la Conferencia de Medellín (1968), y también por el surgimiento de la TL. Hubo también grupos de eclesiásticos –como la Oficina Nacional de Información Social (en adelante, ONIS), de línea liberacionista– radicales en sus críticas al régimen. Esta situación se agravó tras la caída de Velasco, durante el gobierno del general Morales Bermúdez, pues entre 1976 y 1978 la crisis socioeconómica fue más grave, tras los constantes ajustes económicos y la fuerte represión a las protestas sociales (Armas, 1999; Cortázar, 1997).

Sin embargo, también es cierto que la jerarquía eclesiástica –con el arzobispo de Lima, cardenal Juan Landázuri a la cabeza– se convirtió en interlocutor y mediador en el conflicto social y facilitó cordiales relaciones entre el gobierno y la jerarquía. En 1978, cuando comenzó la transición pactada a la democracia y, basada en la declaración *Dignitates Huamanae* y la Constitución *Gaudium et Spes* –sobre la libertad de la Iglesia y las futuras relaciones en el Estado–, aprovechó el clero para alcanzarles a los partidos dominantes en la Asamblea Constituyente – la Alianza Popular Revolucionaria Americana (en adelante, APRA), el Partido Popular Cristiano– que discutían una nueva Constitución, un texto que se convirtió en el artículo que estableció la separación de la Iglesia y el Estado (Dammert, 1978). Esto se terminó de concretar en 1980, cuando con el gobierno militar saliente, y antes de que el nuevo congreso democrático se instalara, se negoció un Acuerdo entre el Estado y el Vaticano. Así se liquidó el patronato lo cual permitió afianzar la separación, pero se aseguró al mismo tiempo, diversos privilegios y subvenciones a la Iglesia (Armas, 2024; Huaco, 2005; Ruda, 2000, pp. 72-75)[3].

Durante la década de 1980, con gobiernos democráticos y una esfera pública muy compleja, la jerarquía eclesiástica y el clero en general entraron en varias disputas con el Estado. Una fue por la defensa de los derechos humanos, tras el inicio de la violencia política

iniciada por la acción de Sendero Luminoso (1980) –y más tarde del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (1984)– que asesinaba a miembros civiles, policiales y militares del Estado, así como de diversos partidos, incluidos de izquierda, y de organizaciones de la sociedad civil –sindicatos, asociaciones barriales, y también miembros del clero–.

Estas acciones ocasionaron una represión violenta por parte de los organismos del Estado. Hubo protestas de la CEAS, de prelados, sacerdotes y religiosos de diversos lugares del país, particularmente ligados al enfoque de la teología de la liberación. Se distinguieron los obispos Luis Bambarén, de Chimbote, o José Dammert, de Cajamarca. Se denunciaban torturas, desapariciones, y otros atropellos. La Conferencia Episcopal y el arzobispo de Lima Landázuri emitieron documentos para establecer la posición eclesiástica sobre la violencia y la pacificación, además de propiciar Jornadas de Ayuno y Oración por la Paz y participar con otras organizaciones en una marcha por la paz en 1989 (Armas, 1999; Cortázar, 1997; CVR, 2004; Gallego, 1994; Klaiber, 1997 y 2008; Tovar, 2006).

Otro enfrentamiento fue sobre la política poblacional, familiar y de reproducción sexual. En el segundo gobierno de Belaúnde (1980-1985) se creó un Consejo Nacional de Población y se implementaron desde el ministerio de Salud programas de planificación familiar, lo que provocó en 1981 que la Conferencia Episcopal argumentara que se estaba produciendo un control masivo de la natalidad (CEP, 1989, p. 55; Donayre, Guerra García y Sobrevilla, 2012); al mismo tiempo que aparecieron ONG como Ceprofarena (Centro de Promoción Familiar y Reconocimiento Natural de la Fertilidad), del médico Luis Giusti, para promover métodos naturales e influir en las políticas públicas. Cuando más tarde, fruto de la II Conferencia Mundial de Población de México (1984), comenzó una discusión sobre la Ley Nacional de Población, esta fue influida por las denuncias del obispo Alfredo Noriega sobre esterilizaciones masivas que supuestamente se hacía en la Asociación Peruana de Protección Familiar, futuro Instituto Peruano de Paternidad Responsable (en adelante, INPPARES) y el ministerio de Salud, junto a la oposición de congresistas católicos y la jerarquía, y críticas de la izquierda por razones políticas (Villegas, 2017, pp. 52-53). Aunque se demostró que las esterilizaciones no eran ciertas –estaban prohibidas–, la ley aprobada especificó que como método era ilícita y también el aborto –salvo el terapéutico– (CEP, 1989, p. 285).

Durante el nuevo gobierno de Alan García (1985-1990) la política poblacional bajo el enfoque de “paternidad responsable” consideró el uso de métodos anticonceptivos y fue incorporada al Plan Nacional de Desarrollo 1986-1990. Asimismo, se llevaron adelante los

programas de planificación familiar del Instituto Peruano de Seguridad Social (en adelante, IPSS, hoy Essalud) en 1986, y del ministerio de Salud en 1987, con apoyo de USAID y del Fondo de Población de las Naciones Unidas (Aramburú, 2014). Convivían con la labor de las ONG como INPPARES o APROPO (Apoyo a Programas de Población).

Pero la Conferencia los rechazó, valoró los métodos naturales y denunció de nuevo la labor de INPPARES (CEP, 1989, pp. 321-322 y 325-328). El debate se reabrió cuando en 1989, se presentó un proyecto ley en el Congreso para ampliar el derecho al aborto en caso de violación o a causa de una inseminación artificial no consentida. Monseñor Augusto Vargas Alzamora –jesuita, entonces secretario de la Conferencia– consideró que la iniciativa era inmoral e inaceptable y, aunque se aprobó la ley, ante la presión eclesial García la devolvió al Congreso y quedó sin resolverse hasta 1991 (Jaime, 2015, p. 25 y 34). Incluso, hubo un enfrentamiento particular entre Vargas Alzamora y el presidente de INPPARES, Celso Sotomarino –militante del Partido Popular Cristiano– durante el cual el prelado apeló al Concilio Vaticano I de 1870 y tildó veladamente a este último de hereje (CEP, 1989, pp. 383-384 y 399-401).

En cuanto al tema de la familia, entre 1982 y 1984 hubo oposición a la discusión en el nuevo Código civil de una nueva causal de divorcio –separación de tres o más años de la pareja–, y la Conferencia denunció que se quería destruir la familia y promover la delincuencia y la drogadicción, pues entre los hijos de divorciados se propagaban estos males (CEP, 1989, pp. 141 y 225-228).

De esta manera, los enfrentamientos fueron crecientes entre los dirigentes de ambas instituciones, aunque también hubo cordialidad a nivel protocolar, por las relaciones rituales –misas, te deum, saludos, etc.–, y por la capacidad diplomática del arzobispo Landázuri que permitía vínculos relativamente armoniosas. Sin embargo, Landázuri dejó el arzobispado limeño en 1989 y en su lugar asumió Vargas Alzamora. Pronto recrudecerían nuevas disputas.

La reacción ante la diversidad religiosa: la disputa por el espacio público en 1990

Hacia el verano de 1990 la situación del Perú era caótica a nivel político, económico y social. El constante accionar de los grupos armados, con atentados e incursiones armadas contra la población civil y el Estado, y la propia respuesta de este, llevaron a una parálisis nacional, mientras las fallidas políticas económicas del gobierno de Alan García derivaron en hiperrecesión e hiperinflación. La pobreza y pobreza extrema englobó a más de la mitad del país y la migración al exterior fue en aumento. En ese escenario, las elecciones generales

generaron una polarización política donde se destacó la figura de Mario Vargas Llosa, del frente de derecha Frente Democrático (en adelante, FREDEMO), que ofrecía un duro programa de estabilización económica –reajuste de precios, tipo de cambio e impuestos– para luego liberalizar la economía; y los candidatos del gubernamental partido APRA y de los frentes de izquierdas. Los grandes medios de comunicación, las clases medias y altas, y varios miembros de la Iglesia apoyaron abiertamente a Vargas Llosa. De hecho, cuando se filtró a la prensa el programa económico de este y la oposición realizó un *spot* publicitario donde se acusó que el ajuste económico empobrecería más al país, la Conferencia Episcopal Peruana, en su mensaje de enero de 1990, al reflexionar sobre las elecciones, dijo:

Se puede discrepar pero no es aceptable enfrentar sistemática y cerradamente a unas personas contra otras. Los enfrentamientos de posiciones tienen que basarse en juicios razonables y hechos manifiestos. Tampoco es lícito denigrar al adversario político con el innoble fin de dañar su imagen y honorabilidad (...) (CEP, 1993, pp. 6-7).

La alusión al impacto que tuvo este *spot* en la imagen del candidato del FREDEMO era obvia e hizo ver la influencia que algunos tenían al interior de la Conferencia Episcopal. Entre la jerarquía figuraba la posición del nuevo arzobispo Vargas Alzamora, y también la del igualmente jesuita Fernando Vargas Ruiz de Somocurcio, arzobispo de Arequipa, ambos favorables al candidato de derecha. La situación se volvió más tensa cuando tras las elecciones de primera vuelta, el 8 de abril, los candidatos presidenciales que obtuvieron mayor votación fueron Vargas Llosa –se pensaba que ganaría en primera vuelta– y Alberto Fujimori, hasta ese momento un desconocido en política, candidato de un partido sin mayor orientación ideológica, Cambio 90, que tenía en su lista de congresistas electos a 17 evangélicos. De hecho, Fujimori había utilizado en sus giras nacionales algunas redes evangélicas como apoyo, y lo siguió haciendo (Degregori y Grompone 1991, p. 59 y ss; Gutiérrez, s.f.).[4]

Con Fujimori se visibilizó en la política una realidad que había acontecido en el plano social desde años atrás: el crecimiento de los evangélicos. Según los especialistas, producto de las migraciones, violencia, crisis económica y los desplazamientos, ellos representaban para muchas personas redes de soporte social, lo que aunado a la propia acción misionera y otros factores, hizo que su número fuese en aumento, en la sierra, selva y las ciudades (Armas, 2008; Pérez, 2019). Según el censo de 1972, eran el 2,5% de la población; según el de 1993 ya eran el 7,3% (Marzal, 2000, p. 24). Lo interesante del caso es que los evangélicos irrumpieron en el campo de la participación política. Como se estaba en campaña política, entre abril y junio de 1990,

FREDEMO y los medios de comunicación afines, no solo cuestionaron la carencia de un plan de gobierno en Fujimori, sino también su débil estructura partidaria, y usaron el elemento religioso, para capitalizar el momento, al criticar la presencia evangélica. Se habló de que se buscaba convertir al país en una sociedad evangélica, al Estado en uno teocrático, entre otros argumentos, con la intención de movilizar el voto católico.

Pero lo más llamativo fue que la jerarquía católica participó de la construcción mediática. Ocurrió que, tras el 8 de abril, diversos congresistas electos evangélicos –el metodista Guillermo Yoshikawa, el peregrino Daniel Bocanegra, el pentecostal Fernando Veramendi, entre otros– pidieron el voto de sus iglesias, con cartas, encuentros y hojas, ofreciendo algunos privilegios futuros en el Estado y políticas concretas.^[5] Esto permitió trasladar al ámbito evangélico la responsabilidad de la tensión social. En un mensaje al país, tras la primera vuelta, los obispos de la Conferencia Episcopal expresaron:

Decimos que no es honesto manipular lo religioso para servir a fines políticos partidarios. La Iglesia Católica se ha mantenido ajena institucionalmente en apoyar cualquier candidatura. Lamentamos que algunas agrupaciones religiosas hayan caído en el protagonismo político.

En materia religiosa sólo pedimos que los gobernantes respeten la convivencia de todos y no fomentar el deterioro de la paz espiritual de la nación (CEP, 1993, p. 13).

Fue, a fines del siglo XX, la última vez que se impulsó un enfrentamiento religioso de viejo cuño –esto es, con un discurso de cruzada, de supuesta guerra religiosa-. Los arzobispos Vargas Alzamora y Vargas Ruiz de Somocurcio, ante el anuncio de Vargas Llosa de renunciar a su candidatura, por las fricciones internas en su también débil alianza política, fueron sucesivamente a su domicilio a pedirle que continuase en la carrera electoral (Vega Centeno, 1994; Vargas Llosa, 1991; Vargas Llosa, 1993).^[6] Desde sus perspectivas, Fujimori era el desvarío político, se condenaba al país a una mayor polarización, y también veían el riesgo de la pérdida de influencia en los espacios estatales ante el avance evangélico. Con sus actitudes se contribuía a alimentar la campaña mediática, urbana y sectorizada, de un teórico enfrentamiento entre católicos/evangélicos. En esa postura el arzobispo de Lima articuló una defensa sobre el agnosticismo de Vargas Llosa en televisión, mientras Vargas Ruiz de Somocurcio escribió un artículo sobre religión y política. En su escrito aseguraba que los católicos sabían distinguirlas, a diferencia de los otros, lo que producía un anacronismo y una amenaza a la libertad y al pluralismo. ^[7] Luego Vargas Alzamora presionó para que los candidatos presentaran planes de gobierno –buscando mostrar con ello la

debilidad de Fujimori-[8] y para el 21 de mayo publicó una Carta Abierta a los católicos de Lima –simultánea a otra del arzobispo de Arequipa-[9] donde denunció que al haber alcanzado el poder político, grupos evangélicos “que no comparten nuestra fe, han manifestado su deseo de romper nuestra unidad”, denunciando que se burlaban de los santos, la Virgen y el papa, por lo que él pasaba a defender el “mayor tesoro de nuestra peruanidad: nuestra religión católica”. Frente a esto decía que no había que amedrentarse, por la campaña insidiosa de estos “hermanos equivocados”.[10] Fue apoyado públicamente por el obispo liberacionista Luis Bambarén, el obispo auxiliar de Lima Javier Ariz, el arzobispo del Callao el jesuita Ricardo Durand Flórez, sacerdotes, laicos e instituciones como el Consorcio de colegios católicos o los padres católicos, algunos de los cuales acusaron de paso que se quería descatolizar el país. En el mismo sentido, *El Comercio*, falazmente dijo: “Nunca en nuestra patria se utilizó el conflicto religioso para alcanzar fines políticos o religiosos”. [11]

A pesar de los llamados a la calma,[12] del interés de Fujimori por mostrarse católico o respetuoso de todas las confesiones, finalmente, se organizaron actos públicos de desagravio: en Lima salió la procesión del Señor de los Milagros (se hace tradicionalmente en octubre), y en Arequipa autorizó el arzobispo Vargas Ruiz de Somocurcio la salida de la Virgen de Chapi, para en ambos casos “proteger al Perú” frente a los peligros que parecían amenazar la tranquilidad pública.[13] Como sabemos, la estrategia fue un fracaso, pues la población mayoritariamente votó por Fujimori, por otras razones: por sentirse representados por un *outsider*, rechazo a la corrupción y el abuso de los políticos, la desmesura de los gastos que mostraban los contrarios, incertidumbre ante el futuro económico que mostraba el plan de Vargas Llosa, entre otros motivos (Arias, 1993, p. 215; Crabtree y Thomas, 1999, p. 214). De hecho, Vargas Alzamora, seguramente ante el no cambio de tendencias de los *trackings* de opinión pública, moderó luego su actitud.[14]

Lo resaltante es que al parecer aquí se signó el resentimiento (luego ya secular) de Fujimori hacia el arzobispo limeño, y que en los primeros años de su gobierno sería el motor de algunas fricciones incentivadas desde el Estado contra la Iglesia (Armas, 1999, p. 557). [15]

De la cordialidad a la confrontación: modernidad y políticas públicas.

El triunfo de Fujimori no significó el caos y la continuidad de la polarización que muchos auguraron, pues mostró autonomía y pragmatismo en las decisiones políticas. Antes de asumir funciones, el

28 de julio de 1990, se había alejado de algunos que le ayudaron, y se acercó a los Estados Unidos, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, los militares, empresarios, y otros poderes públicos. Ya en el gobierno viró en su percepción de la economía y aplicó un duro programa de ajuste y estabilización, y luego liberalizó la economía. En el camino, se deshizo de elementos de izquierda, de los grupos evangélicos que lo habían apoyado –como su vicepresidente–, aunque conservó a algunos de sus primeros apoyos, más por la fidelidad que mostraron a su liderazgo político que por la creencia en las ideas que ellos representaban. Como bien se ha dicho, practicó un personalismo político con fuerte dosis de neopopulismo (Crabtree y Thomas, 1999; Weyland, 1997).

En las relaciones con la jerarquía católica estas estuvieron marcadas por las relaciones personales y la fidelidad, o por la animosidad y la crítica. Aunque las relaciones personales estuvieron sujetas a la aceptación de la autonomía de las políticas públicas. En ese ámbito el gobierno era consciente del rol social que cumplía la Iglesia católica, y buscó apoyos puntuales para algunas de sus políticas. Por ejemplo, cuando se produjo el ajuste económico (8 de agosto de 1990), llamado *Fujischok*, el más duro de la historia peruana, cogió a la Iglesia dispuesta a ayudar para paliar las consecuencias del impacto. Durante 1990 y hasta inicios de 1991, el presidente de la Conferencia Episcopal Peruana, arzobispo Ricardo Durand Flórez, se caracterizó tanto por transmitir tranquilidad para soportar las secuelas del ajuste económico como por apoyar los primeros programas sociales que el Estado implementó.^[16] ¿Por qué no acudió el gobierno a Vargas Alzamora? La respuesta era obvia.

Producido el *Fujishok*, Durand Flórez ofició una misa rogativa el día 9 de agosto, con asistencia de dignidades gubernamentales y mostró ante los medios de comunicación la unidad social que reclamaba el Estado y un discurso de esperanza para el país. Como el Estado –pulverizado en sus capacidades tras la hiperinflación y recesión– tardaría en implementar programas sociales para atender a las víctimas del ajuste,^[17] la Iglesia a través de Cáritas del Perú –con red de distribución en todo el país– fue la llamada a apoyar al Estado para repartir víveres a los más pobres. Integró el Programa de Emergencia Social que dirigía el franciscano Lorenzo Guibord, y bajo el apoyo de Durand y del secretario de la Conferencia, Miguel Cabrejos, 8.792 toneladas de alimentos, donados por Estados Unidos, fueron repartidos en las siguientes semanas de manera inmediata, con la colaboración –a veces gratuita– de las empresas de transportistas. Hasta diciembre Cáritas había beneficiado a 3.5 millones de personas. El APRA, que dominaba un cártel sindical en el puerto del Callao quiso controlar la cadena logística, pero mereció el repudio de la Conferencia Episcopal, en setiembre de ese año (CEP, 1993, pp.

31-34). Durand Flórez se convirtió en una figura habitual en los medios: emitía opiniones y se mostraba como la voz eclesial autorizada. Su influencia trajo algunos beneficios para la Iglesia, en el contexto de la ayuda social que ofrecía: el 29 de noviembre de 1990, por decreto legislativo 626, obtuvo diversos beneficios tributarios y exoneraciones adicionales a los que ya gozaba en el Acuerdo de 1980 (Ruda, 2000, pp. 73-74). Como en junio de 1990, antes de terminar su mandato, el gobierno anterior había creado el Consejo por la Paz, para reunir al Estado y la sociedad civil en un diálogo nacional e influir en políticas públicas concretas, y dado el clima y la disposición inicial de Fujimori a ensayar caminos nuevos en la lucha contra la violencia, en setiembre de ese año también la Conferencia Episcopal anunció que integraría el Consejo, presidiéndola, convocando Durand Flórez a una primera reunión.

Sin embargo, este inicio promisorio de estrechas colaboraciones pronto se frustró. El tema esencial fue la política demográfica. Se estaba llevando a cabo, entre fines de 1990 y el año 1991, no solo una liberalización de la economía peruana sino también una reestructuración del Estado y la implementación de diversas medidas de *modernización*, bajo conceptos liberales. Con el asesoramiento y ayuda internacional, entre ellos del Banco Mundial, USAID y Naciones Unidas, se implementaban políticas en el plano del desarrollo, de la salud o en la educación. Como los estudios lo han indicado, en el gobierno, particularmente hasta 1993, hubo una burocracia tecnocrática autónoma de los poderes y lobbies locales, más dependiente de Washington y Nueva York que de Lima (Arce, 2010; Wise, 2010). El presidente, poco interesado por la religión –no practicante católico– y pragmático en su accionar, veía con buenos ojos las políticas demográficas de control, como condicionante para el crecimiento y desarrollo. Por lo que desde el régimen se insistió en controlar la natalidad. En un discurso ante las enfermeras, en octubre de 1990, Fujimori planteó esa idea y mereció un comunicado del Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal, cuestionando la ligazón entre demografía y desarrollo, la injerencia estatal en decisiones de la familia a través de la política de planificación familiar, denunciando las “presiones e intereses internacionales” (CEP, 1993, p. 36). El debate fue intenso en la esfera pública y diversos medios de comunicación y políticos objetaron lo que consideraban una intromisión de la jerarquía eclesiástica en las políticas públicas, por lo que un mes después en un nuevo comunicado esta defendía su rol moral y doctrinal, denunciando de nuevo las relaciones internacionales basadas en la ayuda financiera condicionada a políticas de control demográfico (Bonfiglio, 1999; CEP, 1993, pp. 42-43).

Sin embargo, el año 1991 fue declarado como “Año de la Planificación Familiar”, se lanzó el Programa Nacional de Población 1991-1995 y el gobierno destinó recursos a programas de planificación basados en métodos anticonceptivos, mostrando la prioridad que tenía en reducir las altas tasas de fecundidad en el Perú. Para entonces, Durand Flórez había pasado a un segundo plano y quienes se destacaban en la Conferencia eran José Dammert como presidente y Miguel Cabrejos como secretario.

El debate recrudeció cuando se empezó a discutir sobre la conveniencia de no considerar el aborto “sentimental” (por violación) o eugenésico (a causa de malformaciones del feto) como punibles, como ya lo era el terapéutico (proteger la salud de la madre), en el Proyecto de Código Penal que entonces se discutía, por parte de una Comisión multipartidaria parlamentaria, de otras instituciones del Estado y de la sociedad civil. Se volvía así a la discusión de 1989. La Conferencia Episcopal, en su comunicado *Sí a la Vida, no al Aborto*, de febrero de 1991 rechazó la iniciativa, amparándose que la vida comenzaba desde la concepción. A partir de allí, exigió al gobierno que excluya “toda forma de aborto”, es decir incluso el terapéutico (CEP, 1993, p. 54). Al final, el Congreso aprobó, en abril, el nuevo Código Penal –hoy vigente– tipificando ambos abortos, pero dándoles una pena liviana de tres meses de prisión (Código Penal, 1991).

En 1992 el gobierno siguió adelante y comenzó el Plan Nacional de Atención a la Salud Reproductiva de la Familia, desde el ministerio de Salud, que duraría hasta 1995 los cuales propiciaban el uso, por ejemplo, de variados métodos anticonceptivos que incluían la Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE).[18] Todo esto llevó a un alejamiento de la Iglesia en su colaboración con el Estado. En febrero de 1991 cuando se creó el Sistema Nacional de Compensación y Desarrollo Social (futuro Fondo de Compensación y Desarrollo FONCODES, apoyado por la banca de fomento internacional), que reemplazó al Programa de Emergencia Social, la Iglesia declinó ser parte de este.

Y es que, a las desavenencias en este aspecto, se unía la posición de algunos prelados –mayormente con un enfoque más social– que siguieron denunciando los exabruptos de la política contrasubversiva de las autoridades. El vicario apostólico de Pucallpa, en 1990, reconocía que las relaciones, en este punto, no era muy buenas; además que existían diversas denuncias allí y en el sur andino, o en diócesis como las de Huacho (Gallego, 1994, p. 327; Tovar, 2006). [19] Por aquella época las organizaciones de derechos humanos recibían amenazas y eran víctimas de atentados de anónimos, por denunciar casos de violencia y violación de derechos.[20] Pero igualmente, Sendero recelaba de ellos, y en 1991 varios sacerdotes

murieron en la diócesis de Chimbote por oponerse a su avance. Producido el doble alejamiento del Estado, en mayo de 1991, la Iglesia –a través de José Dammert y Miguel Cabrejos– declinó también ser parte del Consejo para la Pacificación Nacional, promovido por el gobierno. Dammert, como presidente de la Conferencia, en octubre fue invitado a convocar el tantas veces postergado Consejo por la Paz y dio un discurso inaugural donde recordó las violaciones a los derechos por parte de miembros del Estado –reconocidas por este– y exhortó a combatir las causas más complejas que impedían la paz.[21] Sin embargo, por decisión de la Conferencia, se indicó que no lo presidiría y se mandó a un obispo de menor rango como representante (CEP, 1993, pp. 55 y 64-74).[22] En su mensaje de enero de 1992, Dammert cuestionó al Estado por la militarización del conflicto armado interno, así como indirectamente por las políticas económicas que habían aumentado la pobreza y el consumismo de mercado entre ciertos sectores (CEP, 1993, pp. 83-92). Ya para entonces el arzobispo de Lima, Vargas Alzamora, estaba enfrentado públicamente al gobierno.

Enfrentamientos, “vacas sagradas” y salud reproductiva.

El arzobispo de Lima, al margen de las intervenciones de la Conferencia, tenía un historial de disputas con el gobierno en el ámbito público. En el marco de diversas medidas de simplificación y uniformización tributarias que el gobierno ejecutó, entre 1991 y 1992, se ordenó la eliminación de algunas exenciones tributarias de que gozaba la Iglesia (por donaciones recibidas del extranjero, por ejemplo), decisión que mereció el rechazo inmediato del arzobispo. No obstante, el quiebre se dio con el autogolpe del 5 de abril de 1992, que planteó como veremos una bifurcación de posiciones al interior del clero. Como bien se sabe, pretextando la lucha contra Sendero, pero debido a la creciente fiscalización del Congreso y una denuncia por casos de corrupción, Fujimori con el apoyo de las Fuerzas Armadas dio un Golpe de Estado, cerrando el Congreso y reorganizando diversos organismos públicos. Hubo protestas de la oposición política, pero los grandes medios de comunicación y la opinión pública, que deseaban un gobierno fuerte tras la estabilización económica, apoyaron a Fujimori (Crabtree y Thomas, 1999). La posición de la Conferencia, en el comunicado *Al Pueblo Peruano* y luego en el documento *Un nuevo Perú*, fue bastante tibia, cuestionó la ruptura legal en el país, pero por otro lado apoyó el diálogo y la paz (CEP, 1993, pp. 96-105). Directa, sin embargo, fue la crítica de Vargas Alzamora a la medida.

Tras el Golpe, continuó en esta crítica, por ejemplo, por la actitud gubernamental de setiembre de 1992, que mediante el decreto-ley 713 declaró laborables los días 29 de junio, 30 de agosto, 1 de noviembre y 8 de diciembre –feriados por festividades religiosas–, y pasó estos al lunes inmediato posterior, haciendo compleja la celebración católica en tales jornadas –años después se eliminaría la medida–.[23] Monseñor Vargas Alzamora se enzarzaría en constantes polémicas con el gobierno hacia delante: exigiendo justicia por la masacre de estudiantes de la universidad Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta), de julio de 1992, ejecutada por el grupo militar llamado Colina, denunciado por el diario *La República*, y cuyos detalles fueron corroborados en 1993 por voces disidentes del ejército. También apoyó las denuncias por otra matanza, la de Barrios Altos (noviembre de 1991), llevada adelante por el mismo grupo Colina, que quedó impune a causa del cierre del Congreso de abril de 1992 y la reforma judicial implementada. También expuso públicamente los diferentes casos de corrupción por narcotráfico que envolvieron a altos miembros del Estado (Armas, 1999, p. 558). Como el nuevo Congreso, cuya mayoría era afín al gobierno, dio una nueva Constitución –la actual– en 1993 hubo un referéndum para aprobarla o desecharla. La oposición hizo campaña por el “NO”, y el arzobispo Vargas Alzamora apoyó la iniciativa. De manera sorprendente el “NO”, aunque no se impuso, obtuvo un nada despreciable 48%. [24]

Coincidio el posicionamiento de la Conferencia con el del arzobispo en la defensa de los derechos humanos. En los días de la elaboración de la nueva Constitución, se discutió y aprobó en el Congreso la inserción de la pena de muerte por terrorismo (ampliación de causales por traición), con apoyo de los medios de comunicación y la opinión pública. La Conferencia Episcopal mostró su rechazo, a través de la Exhortación de Cuaresma, *Por una Sociedad más justa y solidaria* (marzo, 1993), donde dudó de la eficacia de la medida, por la manera cómo se administraba la justicia en el país y los errores que podrían cometerse, estando de acuerdo en castigos ejemplares a los terroristas, pero por vías transparentes y claras, defendiendo a la vida en todo momento. Aprovecho de paso para criticar veladamente al gobierno de no propiciar el equilibrio de poderes.[25] Esto último iba a colación de que el gobierno había creado diversos mecanismos –como tribunales militares especial, jueces “sin rostro”, cambios en los mecanismos de detención como el *habeas corpus*, el derecho de amparo y de defensa, etc.– para combatir la subversión. La Conferencia claramente repudió a Sendero, pero pidió respeto por los derechos humanos, y cuestionó las limitaciones que se habían producido en los derechos civiles reiterando lo ya dicho en su mensaje de navidad de 1992.[26]

El referéndum –por la creciente oposición mostrada– como sabemos marcó un antes y después para Fujimori. Abandonó la visión relativamente tecnocrática de su gobierno y se abocó a un populismo creciente para ganar las elecciones de 1995, al mismo tiempo que las arbitrariedades fueron en aumento.

En la siguiente etapa Vargas Alzamora siguió su enfrentamiento con Fujimori. Cuando en 1995 el Congreso dio una ley de Amnistía para los militares involucrados en casos de violación de los Derechos Humanos (CVR, 2004), lo rechazó por confundir los términos – delitos de opinión con actos considerados execrables– y otros aspectos. Igualmente, la Conferencia Episcopal rechazó que se usen los términos de reconciliación y perdón.[27] De la misma manera cuando el Congreso, ante la actitud del Tribunal Constitucional de considerar que una postulación a la presidencia de Fujimori en el año 2000 no era posible, destituyó a tres de sus magistrados en 1997, cuestionó esta medida. Así como en ese mismo año criticó el protagonismo del presidente en la resolución del secuestro de diplomáticos en la casa del embajador de Japón (Armas, 1999, pp. 558-559). En 1998, ante la negativa del Congreso a que se haga un referéndum sobre la posibilidad de ser reelecto Fujimori, también lo rechazó junto a la Comisión Permanente de la Conferencia, aduciendo abuso de poder.[28] Y, por cierto, también lo hizo en el caso del programa de esterilización que se implementó desde el ministerio de Salud.

Este asunto se originó en el ímpetu que el gobierno mantuvo a mediados de la década en su política poblacional. El Estado participó activamente en las discusiones mundiales sobre políticas poblacionales, salud reproductiva y desarrollo. Así, asistió el propio presidente a la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en El Cairo (1994), promovida por las Naciones Unidas, junto a diversas ONG ligadas a la mujer, y luego en 1995 participaron en la Conferencia de Naciones Unidas sobre la Mujer en Beijing. Fruto del primer encuentro se implementó en 1995 el Programa de Salud Reproductiva y Planificación Familiar, con participación del Estado y organizaciones civiles y produjo, entre otros, una guía de planificación y desde el ministerio de Salud diversos servicios voluntarios, entre ellos el de esterilización –se levantó la prohibición para su uso como método en 1995–. Del segundo encuentro surgiría en 1996 el ministerio de la Mujer y Promoción del Desarrollo Humano. La Iglesia combatió ambos derroteros.

En el primer asunto, la Cumbre de El Cairo, fue antecedida a nivel global de cuestionamientos de las iglesias musulmanas y católica, argumentándose que bajo la presión de Estados Unidos se pretendía legalizar el aborto, las relaciones prematrimoniales y la homosexualidad.[29] En su discurso de asunción a su segundo

gobierno, el 28 de julio de 1995, Fujimori insistió en sus lineamientos de política demográfica y que, en los métodos de planificación “¡las mujeres peruanas deben ser dueñas de su destino!”, además de criticar indirectamente a la jerarquía, por ser “vacas sagradas” (Rousseau, 2007; Villegas, 2017, p. 22).[30] Esto generó muchas críticas que se exacerbaron cuando el Congreso discutió levantar la prohibición a la esterilización quirúrgica –ligadura de trompas o vasectomía, según los casos– dos meses después.[31] Intervino la Conferencia Episcopal y los médicos católicos, mencionando la primera que traería el libertinaje sexual y con ello el aumento de casos de SIDA, además de ser una antesala del aborto.[32] Cuando finalmente se aprobó la norma por holgada mayoría, Vargas Alzamora tildó de cobardes a los parlamentarios, insistió que la medida fomentaría el libertinaje sexual, que constituía un atentado contra Dios justo cuando se necesitaba resolver los problemas del país, y anunció una cruzada nacional frente a lo que consideraba una imposición.[33] Como estaba en Beijing, el presidente respondió que de lo que se trataba era de poner a disposición de los pobres los métodos para su libre decisión, que el principal obstáculo era la jerarquía católica, y en especial la “vaca sagrada” principal, es decir Vargas Alzamora.[34] Frente a unas supuestas declaraciones –luego desmentidas– de que Fujimori pediría en Beijing una alianza de países contra el Vaticano, por su oposición en la cumbre, Vargas Alzamora aprovechó para remarcar que “Fujimori no solo ha declarado la guerra al Papa sino también a Dios”. [35] Aunque luego aceptó que eran métodos opcionales, siguió cuestionando al presidente, a las empresas farmacéuticas y defendiendo los métodos naturales. A su crítica se unieron también otros prelados, como el jesuita Luis Bambarén, diciendo que era un sofisma pensar que por reducir la población habría menos pobres.[36] También cuestionó Bambarén las declaraciones de un médico del ministerio que había expresado que la vasectomía era reversible – como lo es-. Mientras una encuesta de opinión expresaba que la mayoría era partidaria de la libre disponibilidad de métodos para la mujer, la jerarquía pasó a otro enfrentamiento con el Estado.

Como en aquella época en todo el país el ministerio de Salud estaba vacunando contra el tétano a adolescentes mujeres de los últimos años de educación secundaria, el obispo de Tacna y Moquegua, Hugo Garaycoa, denunció que se estaban aplicando vacunas con hormonas esterilizantes –diciendo que lo había leído “en revistas médicas”, apoyado por un estudio rudimentario del médico católico Raúl Cantella–.[37] Lo avaló Vargas Alzamora y enfatizó que médicos católicos lo estaban estudiando, y que además “ha escuchado” que en general causa problemas de fertilidad.[38] Se unió también el arzobispo de Arequipa, Fernando Vargas Ruiz de Somocurcio. Ocasiónó gran revuelo –con intervención aprovechada de políticos

opositores–, poco antes que se iniciara la campaña anual de vacunación infantil VAN95, ocasionando que intervinieran el ministro de Salud, Eduardo Yong Motta, funcionarios del ministerio, representantes de la UNICEF, la Organización Panamericana de la Salud, el Colegio Médico del Perú y otros para aclarar.[39] De hecho, ante unas declaraciones del arzobispo cuestionando el por qué se vacunaba contra el tétano como se hacía contra la tuberculosis o el cólera, se tuvo que recordar que el 30% moría por esta causa, además que la tercera causa de muerte era por daños en la etapa prenatal, por lo cual la vacunación entre adolescentes mujeres era fundamental.[40] Un año antes, en otros países de la región, la Iglesia y la organización ProVida habían hecho una similar campaña, terminando en disculpas públicas, que no hubo en este caso.

Como se sabe, y volviendo al Programa de esterilizaciones, hubo diversos enfrentamientos y llevó a posteriores denuncias por abusos, falta de información, casos de coacción que se hicieron públicos, informes de la Defensoría, reparos de USAID para seguir colaborando, y su uso por parte de la oposición política, convirtiéndose en un problema y escándalo que, tras la caída de Fujimori en el año 2000, terminaría en juicios (Ballón, 2014; Lerner, 2009). El servicio se eliminó en el año 2001 y significó, en los términos políticos que nos interesan, un triunfo para la Iglesia. Al retirarse del arzobispado, Vargas Alzamora, en 1999, recordó que fue su lucha más importante, de entre todas las políticas públicas, pues tuvo pruebas que no habían sido esterilizaciones voluntarias.[41]

En cuanto a los resultados de la Conferencia de Naciones Unidas sobre la Mujer en Beijing, en 1995, Fujimori apoyó el debate sobre la mujer, en tanto ayudaba al desarrollo (Villegas, 2017, p. 25). Bajo esos lineamientos en 1996 se creó el ministerio de la Mujer y Promoción del Desarrollo Humano. La política del ministerio, con un enfoque de la teoría de género, inquietó igualmente a la jerarquía. En 1998 se creó una comisión especial sobre la Mujer en la Conferencia Episcopal, dirigida por monseñor Óscar Alzamora Revoredo –obispo auxiliar de Lima y anterior crítico de la teología de la liberación–. Se estudió la teoría de Judith Butler y los acuerdos de Beijing, y se concluyó que detrás de todas estas acciones había una ideología, promovida por las organizaciones feministas, que defenderían los derechos de los homosexuales y el aborto, por lo que se vendrían tiempos terribles para los que había que prepararse (Alzamora, 1998; Casey-Pariseault, 2022). Así la Iglesia receló de este ministerio, y de las ONG que lo apoyaban, aunque no se enfrentó directamente a sus programas, y se siguió centrando en el ministerio de Salud.

De esta manera, fue visible la agudización en los enfrentamientos. Aunque también hubo voces católicas que apoyaron al gobierno,

matizaron la postura eclesial, y que fueron, a nuestro parecer, más efectivos en lo inmediato con sus críticas.

Los apoyos católicos a Fujimori. Influencias de largo plazo

El régimen tuvo apoyo de miembros del clero y de laicos católicos militantes, desarrollando con ellos –como dijimos– una relación personal con un espacio limitado para la negociación.

Este apoyo se remontaba y tenía relación con la propia transformación del régimen, que estabilizó la economía en 1990 y desarrolló un vasto programa de liberalización y modernización del Estado, generando simpatías entre quienes inicialmente lo habían visto con desconfianza –incluso antiguos políticos que apoyaron a Vargas Llosa–. Tras el golpe de estado de 1992, la captura del líder de Sendero Luminoso ese mismo año, y la línea dura que se impuso en el combate a la subversión, incluso el apoyo comenzó a ser mayor. Se destacaron una voz eclesiástica y diversas laicas.

Así, tras el autogolpe de 1992, el prelado en mostrar mayor protagonismo mediático, y apoyar a Fujimori, fue el arzobispo de Ayacucho Juan Luis Cipriani, del Opus Dei.[42] Ya en 1991 había expresado sus reparos en la manera de tratar el tema de la violencia y la pacificación, mostrando sus ideas sobre los derechos humanos –argumentando las limitaciones que debía contener–, cuestionando a las organizaciones de izquierda que mostraban otros enfoques y denunciaban los casos de violación de derechos por parte del Estado. Tras el golpe de 1992, defendió al régimen y cuestionó a la misión de la Organización de los Estados Americanos (OEA) que llegó para forzar un marco democrático al estado de excepción (Pásara 2021, p. 165). A partir de aquí, si se sigue una historia paralela de intervenciones públicas, las suyas fueron contrapuestas a las de Vargas Alzamora. En el contexto del Congreso Constituyente Democrático de 1993, se mostró partidario en incorporar en la Constitución la pena de muerte para casos de terrorismo, contraviniendo la posición de sus colegas de la Conferencia Episcopal (Jaime, 2015, pp. 24-25). Desarrolló además una estrecha amistad con Fujimori, así como con altos mandos militares, lo que le permitió, lentamente, influir en algunas decisiones públicas. Fue presidente de FONCODES en Ayacucho y sostenía reuniones periódicas con las autoridades. El gobierno cooperó con sus labores pastorales y él apoyó con diversas declaraciones a su favor (Pásara y Indacochea, 2014). En 1993 defendió en la prensa al gobierno y al ejército cuando empezó a desvelarse el caso de los estudiantes de La Cantuta, y más adelante justificó las violaciones a los derechos humanos cometidas, para en 1995 defender la ley de amnistía (Pásara 2021, pp. 167-170). Cuando

estalló la crisis de los rehenes en la casa del embajador del Japón, el gobierno –por sobre Vargas Alzamora– quiso que intermediara en el caso, y participó en el mismo y fue luego acusado de haber realizado trabajos no neutrales en las conversaciones (Cipriani, 2012).[43]

Sin embargo, en un aspecto no coincidieron: en las políticas de control de natalidad y de salud reproductiva. En 1996, en el deseo de implementar los acuerdos de Beijing y la intención de los ministerios –Mujer, Educación y Salud– de trabajar transversalmente, se implementó desde el sector Educación el Programa Nacional de Educación Sexual, en especial un curso de educación sexual enfocado en la sexualidad integral y de riesgo, así como se elaboraron guías de educación para profesores. Sin embargo, Cipriani criticó severamente estas guías, por contener un enfoque sobre la sexualidad distinto al católico, y con otros elaboraron unos materiales católicos como alternativos. El resultado fue la modificación de los materiales públicos, y lo que quedó del Programa fue desarticulado en el año 2000 (Jaime, 2015, pp. 36-37).[44] En el tema de salud, hubo unos Manuales de Orientación Sexual, que motivó el rechazo de prelados como monseñor Bambarén, entonces secretario de la Conferencia Episcopal, y también de él, quien pidió expresamente la destitución del ministro de Salud. Al mismo tiempo rechazó el programa de esterilizaciones en las zonas rurales, haciendo eco de las primeras denuncias de forzamiento (Jaime, 2015, p. 36; Rousseau, 2007). En 1998 declaró que en los abortos y ligaduras del ministerio de Salud se daba una violación a los derechos humanos (Jaime, 2015, p. 27).

Pero no solo él contribuyó a descarrillar la política sanitaria. Aunque el régimen mostró creciente autonomía en sus políticas públicas, en el plano de la vida política partidaria, con la creación de diversas organizaciones efímeras y oficiales –Cambio 90-Nueva Mayoría, Perú 2000–, que se mezclaron con algunas teóricamente independientes, como el Partido Renovación Nacional, aparecieron diversos políticos jóvenes que provenían del Opus Dei –como Rafael Rey– y de otras organizaciones católicas, incluyendo antiguos socialcristianos, que a título personal mostraron sus simpatías por las políticas gubernamentales en materia económica, o de lucha contra la violencia, pero que también mostraron reparos en las políticas de salud y educación en materia de sexualidad o de reproducción, por ejemplo. Estuvieron activos desde 1993 –con el Congreso Constituyente Democrático– y una primera victoria fue que se incluya en el artículo 2 de la Constitución de 1993 la frase: “El concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece”, clave para más adelante ir desmontando la política poblacional y de salud reproductiva.

Cuando se dio la ley del Congreso de 1995 sobre vasectomía y ligadura de trompas, la reacción de Rafael Rey fue de oposición, y de

manera sensacionalista pidió que Fujimori y el ministro Yong se hicieran la vasectomía argumentando, además –sin pruebas– que las dos terceras partes de hombres que se la habían hecho tenían cáncer de próstata, buscando generar incertidumbre; mientras el socialcristiano Raúl Ferrero –entonces congresista fujimorista, antes de su reconversión– sostuvo que “ninguna norma puede ir contra la ley moral, y la esterilización es contraria a la ley moral”. En general la izquierda católica en el Congreso apoyó con sus actitudes –como Henry Pease– a Rey, Ferrero, Arturo Salazar Larraín y otros, y un grupo de ellos –incluido un aprista– apoyados por sectores de la Iglesia iniciaron la recolección de firmas para pedir un referéndum (Villegas, 2017, p. 25).[45]

Dichos congresistas, Cipriani y algunos medios de oposición –incluyendo los de izquierda– atacaron otros aspectos de las políticas implementadas. En 1996, al reeditarse las guías naciones de planificación familiar –de 1992, como ya se dijo–, que eran auspiciadas por USAID, fueron retiradas las páginas sobre el uso de los métodos anticonceptivos, especialmente la Anticoncepción Oral de Emergencia. En 1999, al actualizarse las normas de Planificación Familiar, fue eliminada definitivamente cualquier alusión a estos (Jaime, 2015, p. 31). Para fines de la década de 1990, y en el contexto de una oposición férrea a Fujimori, que unía a sectores de centroderecha, liberales, la izquierda y también eclesiásticos, la necesidad de apoyos fue fundamental para el régimen. La llegada al arzobispado de Lima de Juan Luis Cipriani en 1999, en reemplazo de Vargas Alzamora, ayudó, pero el precio práctico fue el desmonte de algunas medidas intolerables para la Iglesia.

Conclusiones

Así, al final de esta época, el alto clero había logrado doblegar los deseos de Fujimori, de sectores públicos partidarios de los nuevos enfoques de sexualidad y de la salud reproductiva, de organizaciones no gubernamentales o de los organismos internacionales que habían trabajado en esos ámbitos. La política de liberalización económica y modernización, unida al creciente autoritarismo, corrupción y deseos de permanecer en el poder, llevaron a una serie de conflictos políticos que, conforme transcurrió la década, se acrecentaron. La oposición, diversa, hacia el final del régimen era ya muy consistente –incluso redoblada con grupos que habían apoyado las políticas gubernamentales, como algunas organizaciones de mujeres (Villegas, 2017)–. En ese entramado, sectores del clero que denunciaron a lo largo de la década las serias violaciones a los derechos humanos (Tovar, 2006), a nivel nacional o en lugares determinados, eran muy activos en colaborar con diversos otros grupos de oposición política.



Aunque en la década anterior, el enfrentamiento entre un episcopado fiel a las líneas teológicas y pastorales de Roma –representado por Juan Pablo I–, como Vargas Alzamora y otros, y obispos con una tendencia más social había llevado a la disminución de estos últimos, sin embargo, el propio arzobispo de Lima se enfrentaba ahora al gobierno por temas como los de violencia y pacificación, o corrupción.

Pero fue en el tema de población, sexualidad y salud reproductiva –tránsversal a los campos de la salud, la mujer o la educación– donde todos los sectores eclesiásticos coincidieron, aunque resultaron más efectivos los reclamos de los cercanos al gobierno para que ceda lentamente a sus exigencias –estando este más interesado en preservar apoyos que en sostener medidas que, además, se volvían impopulares–. Curiosamente los cercanos al poder apoyaron la permanencia de otras políticas públicas, como la lucha antisubversiva, donde aparte del gobierno, las Fuerzas Armadas, empresarios y medios la veían como inalterable. Así, en la década, la suerte fue diferente para dos aspectos que friccionaron a ambas instituciones.

Cuando el régimen se desmoronó en el año 2000, si bien el arzobispo Cipriani perdió influencia en el Estado, lo ganó la Conferencia Episcopal y algunos obispos –Luis Bambarén, Miguel Cabrejos–, que directa o indirectamente eran parte de la red de grupos e intereses que habían triunfado políticamente. Durante los gobiernos de Valentín Paniagua (2000-2001) y de Alejandro Toledo (2001-2006), mientras en materia de derechos humanos y corrupción se procesaba a miembros del régimen anterior –incluyendo al mismo Fujimori– y se derogaba la ley de amnistía, en materia de salud reproductiva, los ministros de Salud, en particular ligados al Sodalicio de Vida Cristiana, terminaron de desmontar lo organizado en la década (Jaime, 2015; Rousseau, 2007). Aunque en el plano económico las políticas implementadas no fueron alteradas, en estos frentes sí, acorde a la posición eclesiástica.

Visto desde la óptica de quiénes dirigieron el Estado, a pesar de las tendencias de largo plazo hacia una sociedad plural,[46] obtener el apoyo de la jerarquía católica continuó siendo capital. Inicialmente Fujimori, y los que lo rodearon y apoyaron, ensayaron un camino secular diferente, mostrando autonomía –respecto a la religión– en las políticas públicas, pero también buscaron el apoyo estratégico en ciertas personas. Y esto fue más elocuente cuando se necesitó de alianzas locales sólidas conforme pasó la década, cediendo en algunas posiciones y evitando ángulos conflictivos. Curiosamente la dinámica se mantuvo con los siguientes gobiernos, donde la Conferencia Episcopal recobró su influencia, y el rol simbólico y real eclesial fue apreciado por el Estado. El integrar la Comisión de la Verdad y Reconciliación fue un buen ejemplo –a pesar de que Cipriani y Roma

maniobraron para que no lo presida la Iglesia o la integre Luis Bambarén–.

Esto hizo ver que, más allá de la separación legal de 1980 y de un Estado teóricamente alejado de las instituciones religiosas, la Iglesia siguió conservando mucha de su influencia pasada. Lo cual nos debe llevar a analizar las dinámicas de las relaciones, asociadas a problemáticas como la peculiaridad del desarrollo de la laicidad en América Latina, los cambios religiosos sociales y al interior del catolicismo, sus impactos –como la transformación liberal en la región y los debates abiertos al interior del clero, en el contexto del pontificado Juan Pablo II y la encíclica *Centesimus Annus* (1991); o la construcción de un discurso moral conservador renovado, que encontraría con el nuevo siglo aliados incluso en sectores evangélicos (Blancarte, 2011, Pérez, 2019)–, así como la importancia de delimitar a los actores religiosos en los conflictos (Cloet, 2021; Mallimaci y Bélieau, 2024). Aspectos que permiten una comprensión de los procesos regionales actuales.

Referencias Bibliográficas

- Alzamora, O. (1998). *La ideología de género: sus peligros y alcances*. Lima: Comisión Episcopal de Apostolado Laical.
- Aramburú, C. (2014). Idas y vueltas. Los programas de planificación familiar en el Perú. *Revista Latinoamericana de Población*, 8(14), 81-103.
- Arce, M. (2010). *El fujimorismo y la reforma del mercado en la sociedad peruana*. Lima: IEP.
- Arce, R. (2007). Contexto histórico-jurídico de las relaciones Iglesia-Estado Peruano entre 1960 y 1980. En J.J. Ruda, F. Valle, G. Flores, E. Rojas, M. Arce e I. Garzón (Eds.), *Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano. Reflexiones y ponencias* (pp. 103-117). Arequipa: Universidad Católica San Pablo.
- Arias, C. (1993). Historia política del Perú: Siglos XIX y XX. En *Compendio Histórico del Perú* (tomo VII, pp. 239-461). Lima: Milla Batreas.
- Armas, F. (1999). Iglesia, sociedad y política de 1950 a nuestros días. Un esquema de interpretación histórica. En F. Armas (Comp.), *La construcción de la Iglesia en los andes* (pp. 523-562). Lima: PUCP.
- Armas, F. (2008). Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual. En F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca, y J. Ragas (Eds.), *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (pp. 11-50). Lima: Instituto Riva-Agüero-PUCP.
- Armas, F. (2024). Severance of Union. Catholicism, Social Transformations, and State–Church Relations in Peru in the Late Twentieth Century. *International Journal Latin American Religions*, 8, 355-374. <https://doi.org/10.1007/s41603-024-00241-0>
- Armas, F. (2025). Favoreciendo el retroceso de la secularización. Catolicismo corporativo y Estado en el Perú, 1920-1945. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas/ Anuario De Historia De América Latina*, 61, 9-46. <https://doi.org/10.18716/ojs/jbla.61.2226>
- Ballón, A. (Comp.) (2014). *Memorias del caso peruano de esterilización forzada*. Lima: Biblioteca Nacional del Peru.
- Blancarte, R. (2011). América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas: Revista De Ciências Sociais*, 11(2), 182–206.
- Bonfiglio, G. (1999). *25 años de debate sobre temas de población en la prensa peruana 1974- 1999*. Lima: Industrial Papiros, Informe de Investigación.

- Casey-Pariseault, M. (2022). La teología política del conservadurismo católico en el Perú contemporáneo. *Discursos del Sur, revista de teoría crítica en Ciencias Sociales*, 1 (9), 41–59.
- Cipriani, J.L. (2012). *Doy fe. Un testimonio sobre la crisis de los rehenes en la residencia del embajador de Japón*. Lima: Planeta.
- Clochet, A.R. (2021). Secularización y laicidad en Brasil: debates actuales y perspectivas de Investigación. *Debates de Redhisel*, 45, 15-40.
- Código Penal (1991). *Código Penal del Perú*. Recuperado de <https://lpderecho.pe/codigo-penal-peruano-actualizado/>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación - CVR (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final*. Recuperado de <https://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2012/11/hatun-willakuy-cvr-espanol.pdf>
- Conferencia Episcopal Peruana – CEP (1989). *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana 1979-1989*. Lima: VE.
- Conferencia Episcopal Peruana – CEP (1993). *Documentos 1990-1992*. Lima: CEP.
- Cortázar, J.C. (1997). *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*. Lima, PUCP e IBC.
- Crabtree, J. y Thomas, J. (1999). *El Perú de Fujimori, 1990-1998*. Lima: Universidad del Pacífico- IEP.
- Dammert, J. (1978). Iglesia y Estado, *Revista de la Universidad Católica*, nueva serie, (3), 63-67.
- Degregori, C.I. y Grompone, R. (1991). *Demonios y redentores en el nuevo Perú*. Lima: IEP.
- Donayre, J., Guerra García, R. y Sobrevilla, L. (2012). *Políticas y programas de población en el Perú: del debate a la acción*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Gallego, A. (ed.) (1994). *La señal de cada momento. Documentos de los obispos del Sur Andino 1969-1994*. Lima: IPA y CEP.
- Gutiérrez, T. (s.f.). *Los evangélicos: un nuevo rostro en la política peruana de los 90*. Lima: Nuevo Rumbo.
- Huaco, M. (2005). *Derecho de religión. El principio y derecho de libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano*. Lima: UNMSM – UPEU.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática - INEI (2018). *Perú perfil sociodemográfico. Informe nacional*. Recuperado de <https://>

[www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/
Est/Lib1539/libro.pdf](http://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf)

- Jaime, M. (2015). *Discursos pastorales, políticas públicas y respuestas feministas: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en Perú*. Buenos Aires: CLACSO.
- Klaiber, J. (1980). *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Klaiber, J. (1988). *La Iglesia en el Perú*. Lima: PUCP.
- Klaiber, J. (1997). *Iglesia, dictaduras y democracias en América Latina*. Lima: PUCP.
- Klaiber J. (2008). ¡Somos Iglesia!: la Iglesia del surandino, 1960-2005. En F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca, y J. Ragas, (eds). *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (pp. 375-385). Lima: Instituto Riva-Agüero-PUCP.
- Klarén, P. (2004). *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: IEP.
- Lerner, A. (2009). *Las polémicas mediáticas en la campaña de esterilizaciones masivas en el Perú de Fujimori (1994-1998)* (Tesis de licenciatura inédita). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Mallimaci, F. y Bélineau, V.G. (Eds.) (2024). *Catolicismos, sociedad y modernidades en América Latina. Textos reunidos de Fortunato Mallimaci 1988-2014*. Buenos Aires: CLACSO.
- Marzal, M. (2000). Categorías y números en la religión del Perú hoy. En M. Marzal, C. Romero, y J. Sánchez (Eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio* (pp. 21-55). Lima: PUCP, 2000.
- Pásara, L. (2021). *Católicos, radicales y militantes. Cincuenta años de conflictos en la Iglesia peruana*. Lima: La Siniestra.
- Pásara, L. y Indacochea, C. (2014). *Cipriani como actor político*. Lima: IEP.
- Pérez, J. L. (2019). ¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos en América Latina. En J. L. Pérez y S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y poder en América Latina* (pp. 13-191). Lima: IESC - Konrad Adenauer Stiftung.
- Rousseau, S. (2007). Las políticas de salud reproductiva en el Perú: reformas sociales y derechos ciudadanos. *Revista Estudios Feministas*, 15(2), 309-331.
- Ruda, J.J. (2000). Relaciones Iglesia-Estado. Reflexiones sobre su marco jurídico. En M. Marzal, C. Romero, y J. Sánchez (Eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio* (pp. 59-86). Lima: PUCP.

- Stepan, A. (1978). *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*. New Jersey: Princeton University Press.
- Tovar, C. (cord.) (2006). *Ser Iglesia en tiempos de violencia*. Lima: CEP y CBC.
- Vargas Llosa, A. (1991). *El Diablo en campaña*. Barcelona: Barral.
- Vargas Llosa, M. (1993). *El pez en el agua*. Barcelona: Seix Barral.
- Vega Centeno, I. (1994). *Simbólica y Política*. Lima: Fundación F. Ebert.
- Villegas, M.C. (2017). *La verdad de una mentira. El caso de las trescientas mil esterilizaciones forzadas*. Lima: Planeta.
- Weyland, K. (1997). Neopopulismo y neoliberalismo en América Latina: afinidades inesperadas. *Pretextos*, (10), 7-43.
- Wise, C. (2010). *Reinventando el Estado: estrategia económica y cambio institucional en el Perú*. Lima: Universidad del Pacífico.

Notas

- 1 Sobre el patronato en América Latina y la complejidad de las relaciones, véase el trabajo de Blancarte (2011).
- 2 Como la Asociación Peruana de Protección Familiar, futuro Instituto Peruano de Paternidad Responsable (INPPARES).
- 3 Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. 1980. Gobierno del Perú, Lima. Recuperado de https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/104805/_23211-_16-10-2012_11_59_18_-DECRETOLEY_23211.pdf
- 4 También, (19-V-1990). *El Comercio* (EC), 79832, p. A8. Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Lima.
- 5 Grupos evangélicos apoyan a candidatos de Cambio 90 (24-V-1990). *EC*, 79837, p. A10.
- 6 Vargas Alzamora aseguró que diversos obispos, reunidos previamente, estaban de acuerdo en el pedido, y también el teólogo liberacionista Gustavo Gutiérrez, a quien se le consultó (Vargas Llosa, 1993, p. 485).
- 7 Iglesia, religión y política (29-IV-1990). *EC*, 79812, p. A2. En esa misma línea, poco después Enrique Cipriani Thorne, hermano del obispo auxiliar de Ayacucho, Juan Luis, escribió otro artículo donde validó la tesis que el catolicismo tiene una idea sobre la política que no implica el partidarismo -asumiendo el paradigma secularizador-, lo cual le sirvió para acusar de fanáticos a los que apoyaran una opción partidaria. Política, religión y Estado (11-V-1990). *EC*, 79824, p. A2.

- 8** Exponer planes con toda nitidez demanda Vargas Alzamora a candidatos (13-V-1990). *EC*, 79826, p. A4. Fue apoyado por un pronunciamiento de laicos, donde se volvió a denunciar la intromisión política de los evangélicos. Laicos católicos se pronuncian ante el proceso electoral (18-V-1990). *EC*, 79831, p. A5.
- 9** Donde aseveró: "El hecho de pertenecer a una minoría ajena a las tradiciones del pueblo peruano no les otorga derecho a atacar a la fe católica". Arzobispo de Arequipa defiende la identidad religiosa del país (24-V-1990). *EC*, 79827, p. A9.
- 10** Arzobispo rechaza ataques contra Iglesia Católica (22-V-1990). *EC*, 79835, p. A1. La Carta en el mismo número. Grupos Evangélicos no responden a tradición cristiana dice Iglesia (22-V-1990). *EC*, 79835, p. A7. No es cierto, como afirma Pásara, que la Carta fue del 22 (Pásara, 2021, p. 154).
- 11** (23-V-1990). *EC*, 79836, pp. A2, A4 y A8; (24-V-1990). *EC*, 79837, p. A9 y A11; (27-V-1990). *EC*, 79840, pp. A2 y A10. Aunque es cierto que, a pesar de su posición de derecha, recogió las opiniones de Enrique Bernales, congresista de izquierda y católico, que expresó que con esta actitud los católicos también entraban en la política. Esta contra postura lo corroboró el diario de izquierda *La República*, recogiendo testimonios de otros parlamentarios de ese perfil, contrarios a Vargas Llosa (Pásara, 2021, pp. 154-155). En una editorial, El Suplemento de *El Comercio* los acusó de resentidos y de aprovechamiento político. (27-V-1990), *EC*, Suplemento, 79840, p. 2. Por su lado, el vicepresidente de la Conferencia Episcopal Peruana (CEP), obispo de Cajamarca y cercano a la TL, José Dammert Bellido, recordó que el único comunicado general era el de enero, cuestionando el carácter de cruzada que tomaba el enfrentamiento. De igual modo fueron las actitudes de los prelados de Sicuani y Puno, de idéntica línea pastoral (Pásara, 2021, p. 158). Pero estas declaraciones no fueron recogidas por los grandes medios. El retirado cardenal Juan Landázuri tuvo un apoyo protocolar a Vargas Alzamora. (31-V-1990). *EC*, 79844, p. A1.
- 12** Del senado de la República, de mayoría aprista y de izquierda, o de diversas otras instituciones. Que mereció respuestas de los dos arzobispos, argumentando que respondían a las ofensas. (24-V-1990). *EC*, 79837, p. A3 y A9.
- 13** En esos días Vargas Alzamora dijo que de triunfar Fujimori "El Perú será protestante, no más misas, no más procesiones, no más santos" (27-V-1990). *EC*, Suplemento, 79840, p. 5.

14 El 25 de mayo tuvo una reunión con líderes evangélicos, y el 31 luego de la procesión dio por cerrado el asunto. Por su parte, Vargas Losa, ante la invitación del Nuncio Apostólico de visitar al papa Juan Pablo II y de este modo recibir un apoyo mediático, rechazó la iniciativa (Vargas Llosa, 1993, p. 504). Finalmente, el Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal, en junio, en vísperas de la segunda vuelta, se solidarizó con los dos arzobispos y cuestionó a los medios por sensacionalismo y haber querido enfrentar a unos obispos contra otros (CEP, 1993, p. 30).

15 Que no fue el caso de monseñor Juan Luis Cipriani, que había fustigado a los evangélicos desde su puesto en la Comisión Episcopal de Catequesis (Pásara, 2021, p. 56). O del arzobispo del Callao, Ricardo Durand Flórez.

16 Representaba a un sector más proclive a la derecha política, y apoyó a Vargas Llosa. En el plano eclesial había sido crítico de la TL e incentivó la llamada teología de la reconciliación, así como al Sodalicio de Vida Cristiana, una sociedad de vida seglar hoy extinguida, en su expansión en el Callao – como lo hizo Vargas Alzamora en Lima–. En 1989 participó en un entredicho eclesiástico: unas palabras del obispo Javier Ariz, representante del entonces arzobispo Landázuri, sobre la necesidad que Sendero deponga las armas y dialogue, ocasionó que los medios de comunicación y políticos cuestionaran que se quisiera negociar, provocando que Vargas Alzamora, entonces secretario de la Conferencia, matizara la frase argumentando que se podía hacer siempre que Sendero quiera. Durand como presidente de la Conferencia, dudó del diálogo. Landázuri, que estaba de viaje, tuvo que publicar luego una Exhortación sobre Estado, violencia y pacificación, para uniformizar la posición eclesial. (febrero, 1990). *Páginas, XV*, 101, pp. 63-66. CEP, Lima.

17 Se hizo luego, con apoyo del Banco Mundial y otros organismos multilaterales.

18 (9-IX-1995). *La República* (LR), 4999, p. 23. BNP.

19 (junio, 1990). *Páginas, XV*, 103, pp. 138-139.

20 (junio, 1991). *Páginas, XVI*, 109, pp. 124-126.

21 (diciembre, 1991). *Páginas, XVI*, 12, pp. 98-104.

22 Aunque se instalaron algunos consejos regionales, este organismo devino inoperativo, sobre todo al producirse el golpe gubernamental de abril de 1992. (abril-junio 1992). *Páginas, XVII*, 114-115, pp. 177-187

- 23 La Conferencia no acompañó estas críticas y se limitó a señalar que para el creyente si bien eran laborables seguían siendo festividades (CEP, 1993, p. 111).
- 24 Resultados de Referéndum de 1993. Jurado Nacional de Elecciones – JNE, Lima. Recuperado de https://infogob.jne.gob.pe/Eleccion/FichaEleccion/referendum-constitucional-para-aprobacion-del-proyecto-de-constitucion-1993-referendum-nacional_resultados_oRZXcixmVZQ=Zi
- 25 (junio, 1993). *Páginas*, XVIII, 121, pp. 92-97. También, (agosto, 1993). *Páginas*, XVIII, 122, pp. 99-100.
- 26 (junio, 1993). *Páginas*, XVIII, 121, pp. 92-93.
- 27 (agosto 1995). *Páginas*, XX, 134, pp. 6-10. Otros miembros de la Iglesia como Gustavo Gutiérrez también lo hicieron. Las denuncias por violaciones de los derechos humanos por miembros del Estado continuaron. Por ejemplo, lo hicieron el obispo de Huánuco o Albano Quinn, prelado del sur andino, de posición liberacionista. (junio, 1994). *Páginas*, XIX, 127, pp. 107-109.
- 28 (octubre, 1998). *Páginas*, XXII, 153, pp. 80-81. En ese momento, ya con una oposición más organizada y en franco enfrentamiento, hubo actitudes partidizadas, como el pronunciamiento del 8 de noviembre de la Conferencia de Religiosos, denunciando el autoritarismo, el modelo económico, exigiendo respeto del derecho de la ciudadanía y respaldando la lucha del “pueblo” por la democracia y la libertad.
- 29 (5-IX-1994). *LR*, 4630, p. 19.
- 30 Discurso presidencial del 28 de julio de 1995 del presidente A. Fujimori. 1995. Congreso de la República. Lima. Recuperado de <https://www.congreso.gob.pe/participacion/museo/congreso/mensajes/mensaje-nacion-congreso-28-07-1995>
- 31 Los enfrentamientos incluyeron la acusación, del secretario de prensa de Palacio, de oscurantista a la jerarquía. (10-IX-1995). *LR*, 5000, p. 6.
- 32 (9-IX-1995). *LR*, 4999, p. 8.
- 33 (9-IX-1995). *LR*, 4999, p. 7 y (10-IX-1995). *LR*, 5000, p. 4. Causó gran revuelo entre los católicos, con entrevistas y sermones extremos como la del párroco de Santa Beatriz, Enrique Zamaruilea, quien dijo “nadie tiene derecho a mutilarse” y el médico católico Luis Giusti, que dijo se propagaría el libertinaje y con ello las enfermedades venéreas y problemas psicológicos. (11-IX-1995). *LR*, 5001, p. 3.

- 34 (14-IX-1995). *LR*, 5004, p. 2; (15-IX-1995). *LR*. 5005, pp. 2 y 3.
- 35 (14-IX-1995). *LR*, 5004, p. 3.
- 36 (16-IX-1995). *LR*, 5006, pp. 4-6.
- 37 (15-IX-1995). *LR*, 5005, p. 4.
- 38 (14-IX-1995). *LR*, 2004, p. 3; (16-IX-1995). *LR*, 5006, p. 5.
- 39 (16-IX-1995). *LR*, 5006, pp. 8-9.
- 40 (15-IX-1995). *LR*, 5005, p. 4, (14-IX-1995). *LR*, 5004, p. 4-5.
- 41 (abril, 1999). *Páginas*, XXIV, 156, pp. 69-70.
- 42 Sobre el Opus Dei en el Perú, véase (Pásara e Indacochea, 2014).
- 43 La postura gubernamental quedó clara al pensar en él, el vicario castrense Miguel Cabrejos, y Jaime Baertl, sacerdote del Sodalicio de Vida Cristiana (Cipriani, 2012, p. 25).
- 44 Como la política gubernamental fue de ampliar la inversión privada en el sector Educación, este diseño no fue cuestionado. A nivel del resto de la jerarquía, solo en 1993 la Comisión Permanente de la Conferencia cuestionó la reforma educativa, a pesar de sus aspectos positivos –como la descentralización, la importancia de la comunidad y padres, entre otros–, por su enfoque administrativo, no tomar en cuenta a los maestros y basarse en la importancia del mercado privado atomizado. Mostraba sus temores porque se formen monopolios y no se garantice la gratuidad de la enseñanza. (junio, 1993). *Páginas*, XVIII, 121, pp. 98-100.
- 45 (9-IX-1995). *LR*, 4999, p. 8; (14-IX-1995). *LR*, 5004, p. 4-6; (15-IX-1995). *LR*, 5005, p. 7; (16-IX-1995). *LR*, 5006, p. 21. Rey también dijo que los abortos en el Perú no eran de 250 mil al año –mayormente clandestinos– sino que esa era una cifra en todo el planeta.
- 46 El censo de 1993 arrojó que los católicos habían caído al 88,58% de la población, los evangélicos eran 7,19%, 2,51% tenían otras creencias y el resto eran no creyentes; según el censo de 2017, el 76% de la población era católica, 14,1% evangélica y 9,9% con otra o ninguna religión (Armas, 2008, p. 28; Pérez, 2019, pp. 13-77; INEI, 2018).

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/27/275472010/275472010.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

Fernando Alberto Armas Asin

“La guerra a Dios”. Estado, Iglesia católica y políticas públicas (Perú, 1990-2000)
The war against God. State, Catholic Church, and Public Policies (Peru, 1990-2000)

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.v22i33.2175>