

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)

Juan Miguel ESPINOZA PORTOCARRERO

Departamento de Teología - Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima, Perú)
jmespinozap@pucp.pe

Código ORCID: 0000-0001-9813-9833

RESUMEN

Este artículo explora las relaciones entre el catolicismo liberacionista y los partidos políticos de izquierda en el Perú, a través del estudio de una ONG fundada por la Compañía de Jesús en el distrito obrero de El Agustino, Lima. A lo largo de la década de 1980, la coalición política Izquierda Unida controló el municipio distrital promoviendo procesos de planteamiento del desarrollo urbano y procesos de consulta ciudadana, en los cuales la ONG jesuita Servicios Educativos El Agustino buscó involucrarse activamente. A partir de publicaciones ins-

tucionales y entrevistas a actores, el trabajo analiza los puntos de convergencia y tensión entre activistas católicos liberacionistas y las autoridades políticas municipales a través de las acciones institucionales. Dicha experiencia ofrece luces sobre la institucionalización de la praxis del catolicismo liberacionista peruano, una dimensión poco explorada en la literatura que ha tendido a resaltar el análisis del lenguaje de protesta o el trabajo de concientización.

PALABRAS CLAVE: *teología de la liberación, activismo político, activismo católico, partidos de izquierda, Compañía de Jesús, El Agustino (Lima)*

Liberation Theology, Political Catholic Activism, and Left-wing Parties in Peru. The Relationship between a Jesuit NGO and the Izquierda Unida in the district of El Agustino, Lima (1980-1992)

ABSTRACT

This article explores the relationship between Liberationist Catholicism and left-wing political parties in Peru through the study of an NGO founded by the Society of Jesus in the working-class district of El Agustino, Lima. Throughout the 1980s, the political coalition Izquierda Unida controlled the district municipality, promoting urban development planning and citizen consultation processes, in which the Jesuit NGO Servicios Educativos El Agustino tried to become actively involved. Based on institutional publications and interviews with actors, the paper analyzes the points of convergence and tension between liberationist Catholic activists and the municipal political authorities through institutional actions. This experience offers an insight into the institutionalization of the praxis of Peruvian liberationist Catholicism, enhancing the vast literature on Liberation Theology that tends to focus on the more well-known fields of protest language or consciousness-raising work.

KEYWORDS: *Liberation Theology, Catholic political activism, left-wing parties, Society of Jesus, El Agustino (Lima)*

INTRODUCCIÓN

EN LA AMÉRICA LATINA DEL pos-Mayo del 68 y del pos-Concilio Vaticano II, la teología de la liberación gatilló un activismo político dentro de la Iglesia católica y más allá de ella. Lo escrito al respecto es abundante, aunque muchas veces impregnado de apología militante, hostilidad polémica (diatriba) o fascinación especulativa (Tahar, 2007, p. 428). Sin embargo, cada vez hay más estudios académicos que, sobre la base de las fuentes, elaboran interpretaciones acuciosas que demuestran la complejidad de la trayectoria del catolicismo de la liberación como corriente de pensamiento, movimiento sociorreligioso y cultura política.¹

En sintonía con esta línea de investigación en marcha, este artículo propone explorar a las ONG católicas como una ventana para comprender las especificidades del activismo católico liberacionista y su compleja relación con los movimientos y los partidos políticos de la variopinta izquierda latinoamericana. Para ello, se analiza el caso de la ONG Servicios Educativos El Agustino de la Compañía de Jesús, ubicada en el distrito popular de El Agustino en Lima, Perú, y su interacción con el gobierno municipal controlado por la coalición Izquierda Unida durante la década de 1980. El trabajo se concentra en explorar las formas de cooperación, las coincidencias políticas, así como los desencuentros y los conflictos entre ambos actores en un territorio en la periferia de la capital del Perú. Las fuentes de información empleadas abarcan publicaciones institucionales de la ONG jesuita y entrevistas publicadas o inéditas a directivos de la ONG y dirigentes políticos agustinianos.

El Perú fue uno de los países donde la teología de la liberación logró expandirse significativamente a través de una red social-ecclesial en torno a la figura y el carisma de Gustavo Gutiérrez (Espino-

1 Como sólidos balances bibliográficos sobre el tema, véanse Mackin (2017) y Tahar (2007).

za, 2015; Klaiber, 1996, pp. 435-442; Peña, 1995). De los círculos liberacionistas peruanos brotaron ideas, liderazgos y organizaciones que se hicieron presentes en la esfera pública y en la sociedad civil organizada entre 1970 y 2000 (Kristenson, 2009; Romero, 2009; Tovar, 2006). Un interlocutor destacado de este activismo político católico fueron los partidos de izquierda, que durante los años setenta y ochenta tuvieron un arraigo popular importante. Por ello, en las memorias de los activistas católicos ligados a la teología de la liberación destacan los cruces con la historia de la izquierda peruana (Adrianzén, 2011). En los territorios de sectores populares y en las organizaciones sociales de base, ambos actores se encontraron por un común interés de concientizar a los pobres, aunque las agendas, las estrategias y los lenguajes solían diferir. Y no en pocos casos activistas católicos decidieron militar en partidos de izquierda.

Aún a pesar de estos hechos, para el caso peruano, no hay investigación para pensar este vínculo ambivalente entre catolicismo de la liberación y movimientos políticos de izquierda, que se movió entre la cooperación y el conflicto. Más bien, pareciera que la mirada de intelectuales de izquierda ochenteros hacia la teología de la liberación fue crítica. Se cuestionaba que las bases sociales del liberacionismo eran frágiles, debido al carácter excesivamente intelectual del movimiento, lo que le impidió apreciar justamente la tradición de la religiosidad popular y conectar con los sectores populares desde sus propios códigos culturales (Benavides, 1988; Flores Galindo, 1987). En palabras del historiador socialista Alberto Flores Galindo (1987, pp. 111-112), el catolicismo de la liberación en el Perú «pecó de ser demasiado racional y poco místico».

El jurista Luis Pásara es de los pocos que ha propuesto un modelo teórico para entender la relación entre catolicismo progresista e izquierdas en el Perú. En un libro de 1986, reeditado y actualizado en 2021, Pásara (1986, pp. 80-97; 2021, pp. 79-95) acuñó la noción del «estilo radical católico» para tipificar el activismo liberacionista como una formación político-ideológica, en donde

se entrelazaban una utopía religiosa y una propuesta política de izquierda. En sus palabras, al producirse esta superposición entre utopía cristiana y sociedad revolucionaria, «no solo se refuerza la utopía revolucionaria con un fundamento religioso», sino también se fermenta un sentimiento religioso que «potencia la utopía marxista del comunismo y, por cierto, la aleja aún más de la realidad; lo que contribuye al radicalismo sin compromisos del militante marxista/cristiano, ejercido en nombre del pronto y seguro advenimiento de la sociedad de la parusía revolucionaria» (Pásara, 2021, p. 82). Tal utopismo católico, además, formaba una cultura política dogmática, vertical y elitista, que, según Pásara, era también la impronta de la militancia en los partidos políticos de izquierda. El resultado, para Pásara, fue que los movimientos laicales del catolicismo liberacionista se convirtieron en una plataforma que alimentó de militantes a los grupos de izquierda.

Pienso que la lectura de Pásara requiere ciertos matices. Ya el historiador jesuita norteamericano Jeffrey Klaiber anotaba que el contexto peruano tiene particularidades que lo diferencian de casos como Centroamérica o Brasil, donde un contexto político-institucional cerrado y un aparato estatal represor hizo optar a católicos liberacionistas por la violencia política y la militancia en grupos de izquierda (Klaiber, 1997). En el Perú, la dictadura militar, presidida por Juan Velasco Alvarado entre 1968 y 1975, implementó reformas estructurales progresistas, que los católicos liberacionistas vieron como oportunidades políticas y en cuya implementación buscaron intervenir. Por su parte, el conflicto armado interno de la década de 1980 se dio en democracia, haciendo que los activistas católicos condenen la violencia perpetuada por Sendero Luminoso y gesten iniciativas de resistencia civil y defensa de los Derechos Humanos (Tovar, 2006).

El argumento de Pásara parece desconocer que el activismo público liberacionista no solamente se puso en práctica a través de la militancia en partidos de izquierda. Un espacio destacado para

estos activistas fue la acción profesional en diferentes ONG promovidas por obispos, órdenes religiosas y grupos de laicos, que surgieron como formas para institucionalizar el trabajo de pastoral en sectores populares con implicancias sociopolíticas. Las ONG, financiadas por las redes de cooperación internacional de las Iglesias católica y protestante, funcionaron como centros de investigación y promoción social, comunidades intelectuales y laboratorios para la construcción de visiones de la realidad, espacios de concientización y organización de los movimientos populares y ejecutoras de proyectos de desarrollo.

Por lo dicho, en este artículo, el caso de una ONG jesuita será una ventana para explorar la complejidad de las interacciones entre los activistas católicos liberacionistas y los políticos de izquierda en el gobierno municipal de un distrito de la periferia popular de Lima. En discrepancia con Pásara, considero que las ONG católicas fueron un espacio donde el activismo de la liberación construyó un protagonismo propio y no subordinado a los grupos de izquierda. Sin duda, las ONG católicas como Servicios Educativos El Agustino gestaron alianzas con la izquierda a partir de valores y agendas en común, pero esa relación no estuvo ausente de discrepancias y conflictos.

En tal sentido, el texto se organiza en tres secciones. La primera sitúa el debate académico en torno a la relación entre el activismo político liberacionista y las izquierdas, centrándose en la cuestión del desarrollo. La siguiente explica el contexto del activismo público católico de los jesuitas en El Agustino y la propuesta político-profesional de la ONG estudiada. Finalmente, se analiza la relación entre la ONG Servicios Educativos El Agustino y el gobierno municipal a cargo de la Izquierda Unida entre 1980 y 1992.

ACTIVISMO POLÍTICO LIBERACIONISTA, IZQUIERDAS Y EL PROBLEMA DEL DESARROLLO

Un primer aspecto de este trabajo es situar el caso de estudio en el debate académico sobre el activismo político católico y la participación de la Iglesia católica en la cuestión del desarrollo de América Latina tras la Segunda Guerra Mundial. Este marco teórico contribuirá a comprender mejor el alcance y la relevancia del caso de estudio de las ONG católicas y su interacción con los partidos políticos de izquierda.

Los trabajos recientes comprenden a la teología de la liberación como parte de la historia del activismo político católico latinoamericano, que surgió en las controversias sobre el rol de la religión en la construcción de la modernidad política y los procesos de romanización de la segunda mitad del siglo XIX, y se expande en el contexto del crecimiento de los aparatos estatales y las transformaciones político-culturales de la primera mitad del siglo XX (Andes y Young, 2016; Büschges et al., 2021; Ramón Solans, 2020).

El Perú no fue la excepción a este proceso del catolicismo latinoamericano y global, como da cuenta la incipiente investigación sobre el tema. En el Perú de inicios del siglo XX aparecieron clérigos y asociaciones laicales, cuyas agendas abarcaban la defensa de los intereses de la Iglesia frente a medidas secularizadoras y la solidaridad con la clase obrera y los indígenas desde los principios del pensamiento social católico (Cubas Ramacciotti, 2017, 2018; Iberico, 2021a; Vega-Centeno, 1993). La Universidad Católica, fundada en Lima en 1917, y la Acción Católica Peruana, formada tras el Congreso Eucarístico Nacional de 1935, fueron las plataformas para la articulación de un catolicismo social, donde fueron desarrollándose el ideal de un compromiso político basado en la fe, así como estrategias para posicionar al pensamiento católico en la esfera pública como una tercera vía entre el comunismo y el capitalismo liberal (Ara Goñi, 2019; Espinoza, 2022, pp. 18-58).

El activismo de la teología de la liberación se construyó sobre la base de las redes organizacionales del catolicismo social peruano de la primera mitad del siglo XX, aunque marcando una personalidad propia y una postura crítica con lo anterior. Aunque resulta una pregunta teórica interesante, donde aún hay mucho por explorar, un análisis comparativo entre el activismo previo y posterior a la teología de la liberación excede el objetivo de este artículo. Pero un rasgo relevante para esta discusión fue la aproximación a la cuestión del desarrollo.

¿Por qué el problema del desarrollo fue central para el catolicismo liberacionista? En el mundo de la post-Segunda Guerra Mundial, el activismo católico adoptó el paradigma del desarrollo del denominado Tercer Mundo como una de sus banderas, y movilizó recursos humanos y materiales para concretizar esta apuesta, especialmente en América Latina (Chamedes, 2015). En este tema confluyeron la política pontificia y las preocupaciones de órdenes religiosas, obispos y asociaciones laicales. El pontificado de Pío XII hizo de las Iglesias de América Latina una prioridad pastoral, convocando a los católicos de Norteamérica y Europa a enviar misioneros y recursos a dicho continente. Los papas del Concilio Vaticano II, Juan XXIII y Pablo VI, articularon el vínculo entre la Doctrina Social de la Iglesia y el tema del desarrollo. En paralelo, actores diversos de la Iglesia católica crearon agencias de cooperación internacional, plantearon los primeros estudios científicos de la realidad socioreligiosa latinoamericana y fundaron facultades de Ciencias Sociales y centros de investigación y acción social en diversas naciones de Latinoamérica (Beigel, 2011; García Mourelle, 2023; Pelletier, 2017). En pocas palabras, el desarrollo se convirtió en un componente central de la misión de la Iglesia católica en América Latina.

Tras la revolución cubana, varios intelectuales y líderes políticos pusieron en entredicho esta visión de desarrollo, considerándola un reformismo paliativo que no transformaba las causas estructurales del subdesarrollo. Ciertos sectores del activismo político

católico hicieron suya esta crítica, entre ellos el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. En su *Teología de la liberación*, Gutiérrez afirmó que la promesa del desarrollo, en tanto ayuda técnica y humanitaria de los países ricos al desarrollo de los pueblos pobres, era sinónimo de «medidas tímidas, ineficaces a largo plazo, cuando no falsas y finalmente contraproducentes para lograr una verdadera transformación» (1990, p. 97). En el fondo, el planteamiento desarrollista escondía que el subdesarrollo latinoamericano era consecuencia de un orden de dominación capitalista que preservaba la concentración de la riqueza y el poder en manos de los grandes intereses económicos transnacionales y las élites nacionales. Por eso, Gutiérrez propugnaba que el desarrollo latinoamericano no era viable sin un proceso de liberación, donde las comunidades tomaran conciencia de su opresión y la necesidad de convertirse en agentes de su propio destino.

Desde la perspectiva de Gutiérrez, la Iglesia católica estaba llamada a «una revisión profunda de su presencia en América Latina», lo que implicaba una autocrítica sobre la propia responsabilidad en la perpetuación del *statu quo*, la denuncia profética de las causas y los causantes de las injusticias, y la reforma de las estructuras eclesiales para que sean canal de una evangelización concientizadora de los oprimidos (Gutiérrez, 1990, pp. 210-220). Las maneras en que asociaciones laicales, órdenes religiosas misioneras y pastorales diocesanas, a lo largo de Latinoamérica, se apropiaron de la crítica teológica-política al paradigma desarrollista es una perspectiva de investigación fundamental para entender mejor la historia de la teología de la liberación (Löwy, 1999; Smith, 1991).

Para el caso peruano, se ha estudiado cómo la Sociedad Misionera de San Columbano y los misioneros estadounidenses de Maryknoll problematizaron sus enfoques de la misión y sus métodos pastorales para que contribuyan al empoderamiento de los sectores populares, y no a la reproducción de la dominación, analizando tanto los planteamientos de fondo como los conflictos intraeclesiales y los desencuentros con la población (Fitzpatrick-Behrens, 2012;

Romero y Elías, 2007). La creación de instituciones dedicadas a la investigación, la capacitación y la acción social funcionaron como laboratorios de ideas y métodos pastorales para la aplicación del paradigma liberacionista. Al respecto, hay estudios sobre la labor del Instituto de Pastoral Andina en la articulación de la denominada Iglesia del sur andino del Perú y las ONG de la Compañía de Jesús (Espinoza e Iberico, 2021; Iberico, 2021b, 2022).

La teología de la liberación propuso un lenguaje que permitió generar encuentros entre los activistas políticos católicos y la nueva izquierda latinoamericana que surgió bajo los ideales de la revolución cubana. De hecho, en la crítica católica al desarrollo y el subdesarrollo latinoamericano, los liberacionistas emplearon referentes intelectuales y culturales semejantes a las militancias de izquierda: el marxismo como herramienta de análisis de la realidad, la teoría de la dependencia, la pedagogía de Paulo Freire y los valores desjerarquizantes de Mayo del 68.

Por tanto, la conexión entre teología de la liberación y la izquierda latinoamericana y sus culturas políticas ha causado mucho revuelo tanto en actores político-religiosos como en investigadores, en una manera que resulta difícil sintetizar pormenorizadamente. A nivel de investigación académica, la literatura ha explorado, por ejemplo, la influencia de la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base en los movimientos sociales revolucionarios en Centroamérica (Almeida, 2011; Berryman, 1984; Konefal, 2021; Lancaster, 1988), así como el surgimiento e impacto político de movimientos indígenas en México, Ecuador, Bolivia y Perú (Cleary, 2004; Estermann, 2021). También se ha estudiado las interconexiones entre las redes católicas liberacionistas y la formación de partidos políticos de izquierda como el Partido dos Trabalhadores en Brasil (Baicocchi, 2003; Bidegain, 1993), y en la articulación de movimientos de protesta contra la implementación de las políticas neoliberales y el modelo de economía extractivista (Arellano-Yanguas, 2014; Brooks, 1999; Pérez, 2018).

Mientras el grueso de esta literatura examina las maneras en que los activistas católicos liberacionistas y las comunidades eclesiales de base tuvieron un rol en la formación de estos movimientos sociales y políticos, hay otras preguntas teóricas menos atendidas. Desde la historia intelectual, el historiador chileno Marcos Fernández (2016) ha propuesto analizar el lenguaje político del catolicismo liberacionista, prestando atención a los contextos político-institucionales de su articulación y los debates internos generados en torno al problema de la adopción del marxismo como herramienta de análisis social y brújula política. Para Fernández (2017) es fundamental comprender las estrategias y los argumentos, a través de los cuales el pensamiento católico liberacionista logró resignificar el vocabulario político de las izquierdas, para proponer una interpretación religiosa del cambio histórico y una retórica política con cierto grado de eficacia entre sectores del catolicismo (Fernández, 2017).

En línea con Fernández, este artículo busca continuar desmenuzando la complejidad de la relación entre activismo político liberacionista y militancias de izquierda, mostrando los encuentros y los desencuentros. En vez del camino de los conceptos, la propuesta es concentrarse en las instituciones fundadas por los liberacionistas como espacios donde articularon un activismo político con personalidad propia, y desde los cuales construyeron relaciones ambivalentes con otros actores políticos como los grupos de izquierda, que giraron entre la cooperación y la discrepancia. Para ello, se analiza el caso de la ONG Servicios Educativos El Agustino, fundada por la provincia peruana de la Compañía de Jesús, y la relación que construyó con el gobierno municipal controlado por un grupo de izquierda.

EL APOSTOLADO SOCIAL JESUITA Y EL ACTIVISMO POLÍTICO LIBERACIONISTA EN EL AGUSTINO, LIMA

La Compañía de Jesús fue uno de los actores de esta historia de cruce entre activismo político católico e izquierdas en América Latina y el Perú. Una década antes del Concilio Vaticano II, los jesuitas empezaron a articular el sentido de la cuestión social y el desarrollo en su misión como orden religiosa. El interés vino desde la base, pues, desde inicios del siglo XX, numerosos jesuitas se involucraron en el trabajo con sindicatos obreros y en la propagación del pensamiento social católico. Para darle una vía institucional a las acciones de estos jesuitas de carisma social, el preposición general Jean-Baptiste Janssens (1946-1964) publicó, en 1949, una *Instrucción* sobre lo que denominó como el apostolado social. Allí Janssens planteó la necesidad de que la formación jesuita incluyese un conocimiento de la realidad social y de la vida de los desfavorecidos, que no fuese solo intelectual, sino experiencial. El documento propuso que, a lo largo de la formación, los jesuitas en entrenamiento compartiesen la vida y el trabajo de los obreros, aprendiendo a «ejercer un oficio manual entre los obreros» (Janssens, 1949, n. 12; en Espinoza e Iberico, 2021, p. 30). Además, solicitó la creación de Centros de Información y Acción Social (CIAS) para enseñar la Doctrina Social de la Iglesia a sacerdotes, seglares y obreros.

Para Janssens, América Latina era un terreno prioritario para el avance del apostolado social. Por eso, en 1955, encargó al jesuita cubano Manuel Foyaca una visita a las diecinueve provincias y viceprovincias del continente, para promover la creación de CIAS como medio para intensificar el apostolado social y colaborar con el desarrollo económico y la mejor repartición de riquezas. Debido al contexto de la Guerra Fría, el anticomunismo fue un movilizador importante de la misión de Foyaca. En una conferencia de 1962 a los jesuitas de Bolivia, Foyaca advertía que «esta situación de desequilibrio y de miseria de gran parte de las poblaciones de América

Latina da la gran ocasión a Rusia, que quiere ir rápidamente a la conquista del mundo, para una gran ofensiva en la América Latina» (en Klaiber, 2007, pp. 284-285). Podría decirse que, para Foyaca, la acción social de los jesuitas debía alinearse a una visión de desarrollo capitalista con conciencia social. En esta línea, los CIAS en América Latina fueron creciendo. En 1960 había tres CIAS en Cuba, México y Chile, respectivamente, pero en 1966 el número había ascendido a once (Klaiber, 2007, p. 285).

Pero los eventos de la revolución cubana y del Concilio Vaticano II complejizaron la cuestión. La elección como prepósito general del jesuita español Pedro Arrupe, en 1965, significó una reforma integral de la orden a la luz del concilio. Según Jeffrey Klaiber, Arrupe dio un nuevo ímpetu a los CIAS, distanciándolos del discurso anticomunista para más bien enfatizar su aporte en la transformación de la mentalidad y de las estructuras sociales en un sentido de justicia social y promoción popular, a fin de que los pobres tengan una mayor participación en todos los niveles de la vida humana (Klaiber, 2007, p. 285).

Movidos por la convulsión política en América Latina y los nuevos aires del Vaticano II y la reforma de Arrupe, entre los jesuitas latinoamericanos fueron emergiendo voces críticas al planteamiento del desarrollismo capitalista y anticomunista. Sin lugar a dudas, 1968 fue un punto de inflexión debido a dos eventos que transformaron la postura institucional de la Compañía de Jesús en América Latina. En abril de ese año se realizó la asamblea de provinciales jesuitas de América Latina y, luego, tuvo lugar la segunda conferencia general del episcopado latinoamericano en Medellín, durante agosto y septiembre. Ambas reuniones consolidaron un planteamiento de pastoral sociopolítica que, al conjugar la teología conciliar y las teorías sociológicas del subdesarrollo y dependencia, abogaba por orientar la misión de la Iglesia católica a la transformación de las estructuras de injusticia y la liberación de los sujetos oprimidos.

Los jesuitas de la provincia peruana, en especial los jóvenes en formación o recién ordenados, decidieron asumir el llamado de Medellín a compartir la vida del pueblo. Para concretizar esta nueva opción misionera, en 1968, crearon comunidades en El Agustino, una de las barriadas más antiguas de Lima, y en Urcos, una provincia rural de Cusco con población indígena quechuahablante. Así varios jesuitas abandonaron el planteamiento inicial del CIAS de formar en la doctrina social, para, más bien, apuntar a una acción sociopolítica directa, a favor del empoderamiento social y político de los sectores populares en la perspectiva de la teología de la liberación. De tal manera, un sector de la Compañía de Jesús se involucró en los círculos de activismo católico progresista, como el movimiento sacerdotal ONIS y la plataforma Fe y Acción Solidaria, donde se articuló y propagó la teología de la liberación y el modelo de una evangelización liberadora (Álvarez Calderón, 1973; Jo, 2005).

Progresivamente, durante la década de 1970, fue surgiendo la necesidad de profesionalizar el trabajo de concientización y promoción social, como le llamaban los actores, para darle autonomía respecto a la pastoral más explícitamente religiosa y potenciar su alcance. Para ello, crearon las ONG que, en la jerga jesuita se denominaron «centros sociales», dándole así un carácter institucional a su activismo público (Espinoza e Iberico, 2021; Social Jesuit Secretariat, 2005).

Servicios Educativos El Agustino (SEA) fue el centro social creado para institucionalizar el trabajo de promoción popular que jesuitas y profesionales laicos realizaban en la parroquia Virgen de Nazaret, que atendía un grupo de asentamientos urbanos precarios que, a partir de 1947, surgieron de ocupaciones de terrenos en los terrenos llanos y en la zona eriaza de los cerros del este de Lima.² En dicho territorio, se asentaron migrantes en busca de vivienda

2 Para una historia institucional de Servicios Educativos El Agustino, véase Espinoza e Iberico (2021, pp. 183-225).

cercana a sus fuentes de trabajo: el mercado mayorista conocido como La Parada y las industrias circundantes. Con la promulgación de la Ley de Barrios Marginales de 1961, los pueblos de esta zona se fueron organizando para obtener el reconocimiento del Estado y la atención de necesidades básicas, lo que condujo a un hito histórico, en 1965, con la constitución del distrito de El Agustino.³

Los jesuitas llegaron a El Agustino en 1968 para hacerse cargo de la parroquia, veinte años después que se habían formado los primeros asentamientos en la zona, y en un contexto donde existían asociaciones que reclamaban por el derecho a una vivienda digna y la remodelación urbana para responder al problema de la turgurización. Entre los primeros jesuitas a cargo de la parroquia estuvieron el español Jesús Valverde, el peruano Manuel Peirano y el norteamericano Francisco Chamberlain. Eran sacerdotes recién ordenados, en sus treinta años, inquietos por imaginar una pastoral sociopolítica desde las orientaciones de Medellín. Según Valverde, estaban en búsqueda de «nuevos horizontes con los pobres», pues «no queríamos hacer una parroquia típica, sino queríamos algo nuevo porque la situación de la gente era muy distinta de lo normal» (Ycaza, Pastor y Alania, 2017). Para Chamberlain, ese nuevo horizonte pastoral se resumía en que «intentamos ser Iglesia y desarrollar una acción evangelizadora al servicio de la gente, desde ellos, desde sus anhelos y luchas» (1992, p. 180). Tal apuesta implicaba transformar la imagen tradicional del sacerdote, desjerarquizando las relaciones con los pobladores, empaparse de sus circunstancias y compartir las precarias condiciones de vida de la zona. La primera comunidad jesuita decidió no vivir en la parroquia que estaba ubicada en la urbanización La Corporación, la zona más acomodada del distrito. Más bien, como signo de pobreza voluntaria, se instalaron en una vivienda en el cerro El Agustino, donde experimentaron las

3 Para una historia de la formación del distrito de El Agustino y de la lucha política de las organizaciones vecinales, véase Calderón Cockburn (1980).

carencias de la mayoría de los agustinianos. Como sintetiza Chamberlain, su aspiración era construir relaciones horizontales, donde «no éramos padres, sino *patas*» (Iberico y Espinoza, 2018).⁴

Una primera acción de los jesuitas fue salir del ámbito de la parroquia y participar en las asambleas de los barrios para conocer las problemáticas locales. La perspectiva de la teología de la liberación les aportó los anteojos para prestar atención a las reivindicaciones sociales de los pobladores, y comprender la complejidad de los nudos políticos y técnicos que dificultaban el desarrollo urbano de El Agustino. Rápidamente, los jesuitas comprendieron la centralidad del proceso de remodelación urbana que era exigido por los dirigentes para resolver la tugurización de los asentamientos en los terrenos llanos de ambos lados de la Avenida Riva-Agüero, la principal vía del distrito.⁵ El gobierno de la Fuerza Armada, a través del Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS), asumió el proyecto que empezó en 1970 con el objetivo de censar a las familias, sanear la propiedad de los terrenos ocupados, definir quiénes se quedaban y dónde reubicar a los excedentes de población.

El proceso de remodelación implicaba aproximadamente a unas 45,000 personas o unas 8,000 familias (Chamberlain, 1992, p. 179). Como describe Víctor Abregú, dirigente de la VI zona de El Agustino, «el SINAMOS había determinado áreas fuera de la zona, pero dentro del mismo distrito para la reubicación de esas familias [excedentes]. Lo crítico era ver quiénes se iban y quiénes se quedaban» (Iberico, 2017). Por lo delicado de la cuestión, los conflictos no se hicieron esperar, debido a los intereses que estaban en juego. Las mafias de traficantes de terrenos y los sectores más pudientes pretendieron controlar las organizaciones vecinales.

4 En el castellano peruano, la palabra *pata* se usa coloquialmente como sinónimo de amigo.

5 Sobre el proceso de remodelación urbana y la política vecinal en El Agustino, véase Espinoza e Iberico (2021, pp. 189-198).

Como representantes de la parroquia, los jesuitas y algunos jóvenes laicos profesionales decidieron involucrarse en este terreno convulsionado. Por un lado, promovieron grupos culturales de jóvenes agustinianos, como el Club Carmelitano, desde donde se gestaron talleres de alfabetización y educación popular y espacios para estudiar la realidad social de los barrios (Montes, 1993, p. 18). Como lo expresaba el dirigente Abregú, su vocación dirigencial maduró en el Club Carmelitano, donde recibió herramientas para comprender «por qué vivíamos así», que la pobreza era producto «de un régimen en el que había una exclusión de las mayorías y debíamos cambiar la situación» (Iberico, 2017). Por otro lado, los agentes de la parroquia fueron claves para gestionar los conflictos en las zonas II, III y VI a través de la negociación de criterios básicos para determinar qué familias serían reubicadas y cuáles otras permanecerían, y de la asesoría a dirigentes que buscaban manejar el proceso de remodelación con equidad y transparencia (Montes, 1993, p. 18).

A partir de esas experiencias, surgió en 1978 la ONG Servicios Educativos El Agustino (SEA) como una asociación civil autónoma de la parroquia, aunque estrechamente conectada con ella. Su objetivo era institucionalizar y profesionalizar el trabajo de promoción social con las organizaciones vecinales, aunque en continuidad con el enfoque pastoral desjerarquizado, crítico de las causas de la pobreza y centrado en las necesidades de los actores sociales. La acción promocional de la organización se sustentó en el enfoque de la educación popular, inspirado en la pedagogía de Paulo Freire y la utopía liberacionista de que los pobres se construyan como agentes de su destino.

La asistente social Ofelia Montes, trabajadora laica de SEA por muchas décadas, subrayaba que la práctica fue dando forma a un método educativo, cuyo punto de partida era «levantar al actor popular, a las personas y a los colectivos como participantes, con voz propia, en la vida del distrito, de la ciudad y del país» (Montes, 1993, pp. 27-28). Esto implicaba formular los proyectos a partir de

las necesidades que impulsaban a la gente a organizarse, poniendo el acento en el diálogo con la población, al punto de que la ONG fuese lo suficientemente flexible para reformular los proyectos, las estrategias y la organización conforme cambiaban las necesidades y las posibilidades de las comunidades beneficiarias.

La centralidad de las personas y de las organizaciones agustinianas y la primacía de sus agendas era la apuesta política del SEA, que debía evidenciarse no solo en la acción profesional, sino a modo de un estilo de presencia en el contexto local. Ofelia Montes afirmaba que el trabajo del promotor de SEA consistía en «patinar el barrio desde la cotidianidad» (Montes, 1993, p. 35), en el sentido de que le tocaba acompañar la vida de las organizaciones sociales, no solo asistiendo a las asambleas u acciones políticas, sino también vinculándose como amigo cercano en las fiestas, las actividades de esparcimiento y otros eventos de carácter cotidiano. El acompañamiento sostenido tejía vínculos de confianza que posibilitaban un trabajo promocional de lectura crítica de la realidad local, que «da íbamos construyendo con los propios pobladores», incorporando sus experiencias y articulando sus necesidades, así como ayudando a comprender las dinámicas de poder, criticar las responsabilidades de los actores políticos y las instituciones, y plantear escenarios y estrategias para la acción organizada (Espinoza, 2017). El promotor no debía perder de vista que en este estilo de acompañamiento «tú no eres el actor principal, sino que tú tienes que formar actores», lo que implicaba también aprender a salir de la escena cuando la organización está consolidada, siempre sistematizando la experiencia para sacar las lecciones aprendidas y crear conocimiento útil para emprender nuevas acciones de promoción social (Espinoza, 2017).

La apuesta institucional y el método pedagógico de SEA estaban influenciados por la utopía liberacionista y el enfoque de la educación popular, que insistían en la construcción de un protagonismo político de los sectores marginados para que sus agendas y sus reivindicaciones trasciendan en la esfera pública. Ofelia Montes

señala que SEA se fue equipando de herramientas conceptuales y metodológicas a través de los encuentros con otras ONG, como el Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (Desco), que actuaban a nivel nacional. De manera particular, influyó la experiencia de los centros sociales que la provincia jesuita del Perú fundó, a inicios de la década de 1970, para intervenir en la reforma agraria del gobierno militar a través de un trabajo de promoción del campesinado mestizo de los valles de Piura y la población quechuahablante de la provincia de Quispicanchi, Cusco.

SEA empezó su actividad institucional en un contexto político bastante peculiar, que planteó retos específicos desde el territorio de El Agustino. La remodelación urbana aceleró un proceso de politización de las organizaciones vecinales, convirtiéndose en una plataforma de formación de dirigentes políticos locales y de experimentos organizacionales orientados a construir una agenda común de desarrollo urbano. Para Ofelia Montes, «la remodelación fue el eje de la organización poblacional por más de diez años, una gigantesca escuela de participación y procesamiento de los conflictos internos y externos» (Montes, 1993, pp. 14-15). De hecho, a fines de 1979, tras varios intentos previos de centralización, las organizaciones vecinales lograron agruparse en torno a la Federación de Pueblos Jóvenes, Urbanizaciones Populares y Cooperativas de Vivienda de El Agustino, para dar más fuerza al reclamo compartido por el derecho a la vivienda digna y la instalación de servicios básicos.

El declive del gobierno militar y el retorno a la democracia influyeron también en las dinámicas políticas en El Agustino. La elección de la Asamblea Constituyente de 1978 y los comicios generales de 1980 mostraron una creciente aceptación de los partidos de izquierda, que decidieron relativizar el enfoque de lucha revolucionaria y entrar a la contienda política electoral. Dicho escenario, adicionalmente, abrió canales de interlocución entre las organizaciones sociales de base, que venían de un proceso de politización durante el velasquismo, y los partidos políticos que empezaron a

competir por el control de los municipios y la representación nacional. El científico social Rolando Ames, hombre cercano al catolicismo liberacionista y senador por la Izquierda Unida entre 1985-1990, 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, en una dinámica que, a juicio de este autor, estaba transformando el país (Ames, 1981). En esta perspectiva, las ONG comenzaron a propagar los denominados modelos autogestionarios, donde los proyectos de desarrollo social debían brotar de los sectores populares organizados. 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.

Por lo dicho, inicialmente, SEA concentró su acción institucional en trabajar con las organizaciones vecinales en su lucha por concretizar el proceso de remodelación urbana, aun cuando este se fue estancando debido a los virajes políticos del gobierno militar. Una primera estrategia de la ONG jesuita fue ofrecer talleres de carpintería, electrificación, gasfitería y albañilería, pensando en desarrollar capacidades en los pobladores para la construcción de sus viviendas y para la búsqueda de empleo. Estos cursos abarcaban dinámicas de lectura crítica de la realidad local, empleando el método de concientización de Paulo Freire (Espinoza e Iberico, 2021, p. 195).

Otra acción estratégica estuvo dirigida a articular una narrativa histórica sobre el movimiento popular en El Agustino, que propagase una identidad política local y un perfil ideal de dirigente (Espinoza, 2021, pp. 150-151). Un buen ejemplo de este planteamiento fue que SEA publicó el libro *El Agustino: 33 años de lucha (1947-1980)*, cuyo autor era el sociólogo Julio Calderón. Allí Calderón interpretaba la historia reciente de El Agustino como una evolución política de las organizaciones vecinales, donde las necesidades de vivienda y servicios básicos había escalado a una agenda política centrada en la planificación del desarrollo urbano de El Agustino.

Calderón aplicaba un análisis del proceso histórico desde el discurso político del clasismo, donde la concientización de los vecinos de El Agustino y su consecuente organización para alcanzar sus reivindicaciones, brotaba del reconocimiento de los conflictos de clase contra actores poderosos como los propietarios de los terrenos ocupados, las compañías privadas de vivienda y los agentes del Estado. El texto culminaba en 1980, subrayando el hito de la formación de la Federación de Pueblos Jóvenes y Urbanizaciones Populares de El Agustino, como signo de la capacidad política de las organizaciones vecinales de construir el futuro de El Agustino

Sin embargo, la realidad contrastaba con esta lectura optimista, que SEA promovió para alentar la participación política y la formación de nuevos dirigentes. La Federación terminó desarticulándose rápidamente por los conflictos internos y el proceso de remodelación terminó quedando trunco en varias zonas. SEA contribuyó a generar investigación para evaluar el proceso de remodelación en cuanto a sus avances y, también, las razones por las que no pudo concluirse el proceso. Por ejemplo, el promotor de SEA José Enrique Larrea (1989) sistematizó la experiencia del barrio de Ancienta Alta, donde mil quinientas familias esperaban ser beneficiadas, pero que terminaron viendo sus expectativas frustradas debido a la descomposición del tejido social, las dirigencias polarizantes y caudillistas, y la desconexión de las autoridades estatales respecto a las agendas de la población. Por tanto, para SEA, el fracaso de la remodelación urbana mostraba la necesidad de formar dirigentes comprometidos con sus comunidades y de reconectar al Estado con la gente.

En otro plano, la crisis económica de fines de la década de los setenta generó una precarización de las condiciones de vida de los sectores populares. Para numerosos habitantes de El Agustino, especialmente para las mujeres, garantizar las necesidades básicas de alimentación y salud se convirtió en una preocupación urgente, que llevó a relativizar que la remodelación fuese la principal reivindicación

ción social. Por ello, desde 1979, emergieron ollas comunes organizadas por mujeres como estrategia de supervivencia, a las que SEA se acercó para respaldar con donaciones de las agencias de solidaridad de la Iglesia católica y capacitación organizacional y sociopolítica. A lo largo de los años ochenta y noventa, las organizaciones de mujeres, sus estrategias de subsistencia y su participación política se convirtieron en un eje decisivo del trabajo de SEA (Montes, 1987; Espinoza e Iberico, 2021, pp. 201-202).

LA ONG JESUITA Y EL GOBIERNO MUNICIPAL DE LA IZQUIERDA UNIDA EN EL AGUSTINO, LIMA

El contexto de retorno a la democracia, concretado con las elecciones de 1980, agregó un nuevo actor institucional con el que SEA tuvo que vincularse. El municipio distrital de El Agustino fue ganado por la Izquierda Unida, coalición de partidos de izquierda que se habían aliado en un frente único para participar en el sistema democrático y el juego político electoral. En las elecciones de 1980 ganó Alberto Gamarra y, en el proceso de 1983 lo hizo Jorge Quintanilla, quien permaneció en el cargo hasta 1992. A decir de Quintanilla, el inicio de ambas gestiones estuvo caracterizado por un enfoque de «democratización de la gestión», que se expresaba como «abrir las puertas de la Municipalidad al pueblo», aunque sin contar con un modelo de gestión y cuadros profesionales competentes para canalizar las demandas de las organizaciones sociales (Decheco, 1995, p. 464). Al respecto, el dirigente Godofredo Rojas, regidor municipal entre 1981 y 1989, recordaba que «el primer trabajo que hicimos, con todas las limitaciones de un gobierno que estaba aprendiendo pero que quería hacer algo, fue lanzarnos a organizar marchas». La estrategia fue efectiva para construir una base social de apoyo, que les permitió salir reelectos en el siguiente proceso electoral (Decheco, 1995, p. 299).

Para darle una orientación a su gestión, Quintanilla asumió el enfoque autogestionario promovido por una ONG como SEA, según el cual el gobierno municipal debía consolidar un movimiento popular autónomo. Las agendas y las necesidades de las organizaciones sociales debían estructurar un plan de desarrollo urbano integral, donde los principales actores políticos fuesen los agustinianos organizados. Sin embargo, las idas y venidas sobre cómo concretizar estos ideales marcó la larga gestión de Quintanilla. En la fase inicial, Quintanilla recordaba tener jornadas laborales desbordantes, que superaban las quince horas diarias, entre el despacho de los asuntos administrativos ordinarios y las reuniones para atender a las delegaciones de los pueblos de El Agustino. Su segunda gestión, más bien, se orientó a «racionalizar» el trabajo político con las organizaciones sociales a través de la generación de espacios colaborativos de identificación de necesidades, planificación del desarrollo e implementación de estrategias de gestión (Decheco, 1995, p. 465).

Varios dirigentes sociales, con los que SEA había trabajado, se plegaron al gobierno municipal, abandonando la anterior estrategia de los setenta de organizarse en frentes de defensa o federaciones. Godofredo Rojas, quien integró la junta directiva de la Federación de Pueblos Jóvenes de El Agustino, consideró que el proceso electoral de 1980 planteó un dilema sobre cuál era la mejor estrategia política para levantar la agenda del desarrollo urbano de El Agustino: ¿fortalecer a la federación o intentar aportar desde el gobierno municipal? A su juicio, «los dirigentes con más visión, con más comprensión, con más aptitudes [...] nos metimos al Consejo [municipal], [y] dejamos a la federación débil» (Decheco, 1995, p. 301). Al decir de Rojas, los dirigentes «que teníamos mayor proyección» abandonaron la federación; para ellos, el municipio y la militancia en el partido se convirtieron en los medios para labrar los cambios anhelados. En contraste, para Rojas, en la federación permaneció «gente sectaria, gente ultra, que trataba de hacer de la federación un

instrumento, que empuja a una aventura», lo que, a su juicio, condujo al deterioro de dicho espacio (Decheco, 1995, p. 302).

Llama la atención esta distinción planteada por Godofredo Rojas entre «dirigentes con proyección» versus «dirigentes sectarios». En cierta medida, este planteamiento reproduce la narrativa promovida por SEA, donde el ideal del dirigente era un sujeto con entrenamiento político, actitudes democráticas y compromiso sincero con su pueblo. En contraste, se plantea una crítica a los liderazgos que polarizan y que priorizan intereses personales o sectarios. Esta coincidencia no resulta una casualidad, en tanto Rojas era un asiduo participante de los espacios formativos del SEA. Este es un punto que será retomado cuando se planteen las tensiones entre SEA, un sector de los dirigentes agustinianos y el municipio distrital.

Cuando la gestión de Quintanilla decidió asumir el enfoque de la autogestión popular para darle dirección a su política municipal, se enfrentó a la necesidad de establecer alianzas para avanzar en la implementación de políticas desde la perspectiva de las organizaciones sociales. De alguna manera, el hecho de contar con dirigentes locales como regidores y operadores políticos contribuyó a traer la agenda de las organizaciones sociales al municipio. Sin embargo, esta apuesta política implicaba contar con profesionales competentes en trabajo social y planificación del desarrollo. Por tal motivo, el municipio buscó a las ONG, entre ellas a SEA, como interlocutores y soporte técnico-profesional. Concretamente, a mediados de 1985, SEA contribuyó a la formación de una comisión técnica municipal para atender los problemas de saneamiento físico-legal, que era una preocupación reiterativa de las organizaciones vecinales.

En ese contexto, un grupo de pobladores del asentamiento Ancieta Alta solicitó al alcalde Quintanilla y al equipo de planificación urbana de SEA apoyarles en el procedimiento técnico-administrativo para concretar la remodelación de su pueblo, que, en palabras del promotor de SEA Enrique Larrea, «estaba atrapado por dirigentes corruptos quienes habían engañado a la población

y querían imponer un plano que había sido pagado por la población pero que solo había sido discutido entre ellos» (Larrea, 1989, p. 18). Para atender este pedido, la municipalidad y SEA firmaron un convenio, por el cual la ONG realizó el empadronamiento, la aprobación de un reglamento de calificación, la calificación de las familias, el levantamiento topográfico para la realización del nuevo plano perimétrico y la propuesta de una nueva lotización. A finales de 1987, el expediente técnico fue entregado por SEA y aprobado por la Dirección de Asentamientos Humanos de la Municipalidad de Lima para su ejecución, aunque no llegó a implementarse por nuevas tensiones entre los dirigentes (Larrea, 1989, p. 18).

Pero fue en la segunda gestión del alcalde Quintanilla, donde la relación adquirió una mayor proyección. En 1987, la Municipalidad de El Agustino lanzó un ambicioso programa de planificación urbana al que denominó Micro Áreas de Desarrollo (MIADES), el cual aspiraba a construir nuevas formas de relación entre municipio y pobladores que potenciases el «autogobierno popular» (Municipalidad de El Agustino, 1991, pp. 2-3). En otras palabras, se buscaba dar participación a las organizaciones de base en el diseño y gestión de un plan de desarrollo urbano. El proyecto se concibió en la lógica de centralización, que, desde los años 1970, buscaba articular a las organizaciones sociales en torno a plataformas de concertación de agendas comunes y elaboración de proyectos integrales, aunque, en este caso, promovida por la municipalidad.

Para Quintanilla, había una ventaja práctica en este modelo con respecto a los experimentos gestados desde las organizaciones de base. Las organizaciones, trabajando por sí solas, necesitaban buscar los medios y las estrategias para diseñar los proyectos y hacer los trámites legales para su implementación, usualmente valiéndose de la asistencia de las ONG. En cambio, el gobierno local tenía los recursos económicos, manejaba los procedimientos legales y tenía capacidad de convocatoria de técnicos, pero era imposible atender las agendas de cada barrio u organización por separado; por tanto,

trabajar con las organizaciones vecinales para diseñar un proyecto que integrase diversas demandas particulares, que beneficiaba a varios pueblos u organizaciones. Tal modo de proceder abarataba los costos, disminuía esfuerzos y evitaba conflictos por el financiamiento público, pues «significaba que no tenía cada pueblo que estar contratando técnicos para hacer un proyecto, que cada pueblo no tenía que estar haciendo trámites aislados de aprobación del proyecto» (Decheco, 1995, p. 467).

De tal manera, se formaron ocho espacios territoriales en función de características y problemáticas compartidas. El ideal era que, a través de asambleas de dirigentes facilitadas por técnicos, se concertara cuáles eran las demandas prioritarias y se elaborase un plan de desarrollo integral. Cada microárea era administrada por una junta de gobierno, cuyas tareas eran ejecutar dicho plan y dar soluciones a los problemas desde una perspectiva integral y no meramente inmediatista. Para apoyar dicho objetivo, el municipio creó el Fondo de Desarrollo Comunal (FODECO), con el cual aportaba recursos tanto económicos como técnicos a las juntas de las MIADES.

La ONG jesuita sintonizó con el proyecto municipal de las MIADES. Ofelia Montes, promotora de SEA especializada en el trabajo con las mujeres de comedores populares, describió el programa como el impulso de «un estilo de trabajo que, partiendo de la experiencia cotidiana de los pobladores produjera un nuevo espacio para la decisión y acción colectiva de la población» (Montes, 1993, p. 25). Las MIADES, a juicio de Montes, promovían la participación ciudadana y eran «embrión de un gobierno del pueblo». Por su parte, el jesuita Francisco Chamberlain, director del centro social por esos años, calificó el programa como «una de las más importantes experiencias de ordenamiento social y acción municipal durante la última década en el Perú» (Romero, 1993, p. 7)

Sin embargo, aunque estando a favor de la propuesta municipal, SEA se mostró crítico de ciertos planteamientos del proyecto de las MIADES. Por un lado, cuestionaron que se sobrevalorase

el rol de las asociaciones vecinales, sin reconocer a otras como las organizaciones de mujeres y los comedores populares. Como fue mencionado, debido a la crisis económica y la precarización de las condiciones de vida desde fines de los setenta, las estrategias de subsistencia de las mujeres habían dado forma a organizaciones orientadas a salvaguardar los derechos a la alimentación y a la salud a través de redes de solidaridad. Incluso, el alcalde de Lima Alfonso Barrantes Lingán, líder de la Izquierda Unida, creó el programa del Vaso de Leche como una estrategia para afrontar la creciente inseguridad alimentaria. Ante esta nueva dinámica social, SEA creó un área especializada en el trabajo con las organizaciones de mujeres para brindarles formación política, capacitación en gestión organizacional y asesoramiento técnico-legal, así como generar encuentros para intercambiar experiencias, identificar necesidades comunes y proponer proyectos (Montes, 1987, pp. 90-91).

A ojos de SEA, el municipio de El Agustino no tomaba en serio a las organizaciones de mujeres, pues no las consideraba como actores políticos, sino tan solo estrategias provisionales de subsistencia. Además, la trayectoria de Quintanilla, los regidores y los operadores municipales se había forjado en la militancia en partidos de izquierda y la lucha por la remodelación urbana, que fueron espacios predominantemente masculinos. Como respuesta al no reconocimiento de las organizaciones de mujeres, SEA apoyó la constitución de instancias de centralización zonal de comedores populares, en marzo de 1988, y de los comités del Vaso de Leche en 1989. La finalidad fue visibilizar a las organizaciones de mujeres en la dinámica política distrital y presionar al municipio a reconocerlas como interlocutores válidos. Según el sociólogo y trabajador de SEA Fernando Romero Bolaños, este trabajo hizo que el gobierno local entendiera, hacia mediados de 1988, la necesidad de «girar el timón» para integrar a otros actores más allá de las organizaciones vecinales (Romero, 1993, p. 39).

Otra discrepancia se dio en torno a lo que SEA denominó «corporativismo municipal». Según Romero, a pesar de sus buenas intenciones, las autoridades municipales concentraron excesivo poder y tuvieron un protagonismo que se prestó a reproducir un «juego clientelista» y el «burocratismo» ineficiente (Romero, 1993, p. 85). Por ello, para el jesuita Francisco Chamberlain, la relación entre SEA y el municipio nunca fue «plenamente amistosa y satisfactoria», porque se demandaba que los líderes de Izquierda Unida no se asumieran como «dueños del territorio» (Espinoza e Iberico, 2018). Chamberlain ejemplifica esta crítica con sus recuerdos en una reunión de la MIADES de la ribera del río Rímac, ocurrida poco después de que Quintanilla había ganado la alcaldía por tercera vez, aunque con un ajustado 28 % de intención de voto. En la reunión, ante la discrepancia de los dirigentes frente a los planteamientos del municipio, un regidor de Izquierda Unida buscó imponerse con el argumento de que la elección recientemente ganada les daba el respaldo popular, así que «esto es lo que se va a hacer». Chamberlain reaccionó diciéndole de que solo representaba a un 28 % y que había un 72 % que no votaron por ellos, y, cuestionando su autoritarismo: «ustedes no tienen derecho a machacar a la gente así» (Espinoza e Iberico, 2018). Según este jesuita, Quintanilla y su equipo de gobierno representaban un «tipo de izquierdismo histórico que no permite escuchar porque tú tienes la razón», siendo incapaces de gestionar las discrepancias y trascender las propias posiciones ideológicas. Desde su perspectiva, la izquierda de ese momento no logró trascender la lógica de que «entrar al juego democrático no es simplemente una pantalla para llegar al poder» (Espinoza e Iberico, 2018).

La crítica al autoritarismo del gobierno de Quintanilla era compartida por algunos dirigentes cercanos a SEA. En entrevistas realizadas por la promotora Elena Decheco, alrededor de cinco años después del inicio de la experiencia de las MIADES, este tema aparecía como explicación del fracaso del gobierno de la Izquierda Unida. Eduardo Paucar, dirigente de la VII zona, consideraba

que Quintanilla «mató» a la Izquierda Unida y frustró la experiencia de las MIADES al entenderlas como plataforma para su campaña política y continuar en el poder. En sus palabras, «si la hubiéramos hecho independiente, una cosa democrática, la Micro Área de Desarrollo estaría funcionando muy bien, pero la ha hecho partidaria, de su partido» (Decheco, 1995, p. 116).

Por su parte, Pedro Morales, dirigente del pueblo de Perales y presidente de la Micro Área Primero de Mayo, acogió positivamente la propuesta inicial del municipio. Como alguien que había participado de la Federación de Pueblos Jóvenes, Morales vio en el proyecto de las MIADES la oportunidad de «un nuevo espacio donde nos agrupemos más las organizaciones vecinales o territoriales, así que participamos» (Decheco, 1995, p. 278). De hecho, algo que este dirigente valoró de la experiencia para su zona de El Agustino fue «el habernos juntado, después de muchos años, trece pueblos, trece dirigentes para poder evaluar lo que cada uno de nosotros teníamos como necesidades en nuestros pueblos» (Decheco, 1995, p. 278). Sin embargo, Morales consideraba que la debilidad estuvo en que las MIADES terminaron siendo percibidas como un «proyecto del Concejo», donde se impuso una forma de implementación que se prestaba para el clientelismo, especialmente con respecto a la asignación de fondos del CODECO. En palabras de Morales, se impuso una mentalidad de «tú eres mi amigo, entonces ahí hacemos obras» (Decheco, 1995, p. 278).

Desde la concepción de un dirigente como Morales, «quienes deberíamos ser dueños de nuestros proyectos éramos las Micro Áreas, ya que ese dirigente conoce su realidad, lo que necesita el vecino que está al lado» (Decheco, 1995, pp. 279-280). Y eso no se experimentó cuando el plan de trabajo elaborado en la MIADES, a partir de asambleas entre dirigentes vecinales, mujeres de comedores, jóvenes y comerciantes, colisionó con un plan planteado por el municipio que, a juicio de Morales, respondía más a intereses políticos que a las necesidades de la población. Ante el *impasse*,

Morales sostiene que los dirigentes «comenzamos a darle dura batalla al municipio, en términos de cómo nosotros concebíamos la Micro Área» y, ante la imposibilidad de llegar a acuerdos se concluyó que la MIADES «no es un hijo, es un aborto municipal que crea sus espacios para juntar más gente para su partido» (Decheco, 1995, p. 280). La consecuencia fue que varios dirigentes dejaron de participar en la MIADES para, más bien, ir de frente con los operadores del municipio para lograr la atención de sus necesidades particulares, distorsionando el sentido del proyecto municipal.

En este escenario de disputa política en torno a las MIADES, SEA buscó afianzarse como interlocutor crítico de la municipalidad. Por ello, se alió con otras ONG presentes en El Agustino para formar la Comisión Técnica Intercentros (CTIC), cuyo propósito era influenciar en la elaboración del Plan de Desarrollo Distrital e impulsar las experiencias de planificación de base en torno a las MIADES. La preocupación de fondo era mitigar los efectos del «corporativismo municipal» y las tendencias clientelistas, a través del trabajo de articulación zonal de los diversos actores locales y el acompañamiento en la formulación y aprobación de los estatutos de las Micro Áreas (Romero, 1993, pp. 41-42). El alcalde Quintanilla reconoció que el aporte de la red Intercentros contribuyó a sortear la carencia de recursos económicos y de técnicos capacitados, a la que se enfrentó el proyecto municipal.⁶ Aun cuando no se han encontrado fuentes para evaluar la magnitud y la eficacia de estas acciones de las ONG, esta postura de un operador de SEA indica una comprensión del CTIC como un contrapeso al poder de la munici-

6 En palabras de Quintanilla: «Ellos [las ONG] han intervenido; yo reconozco su aporte valiosísimo para concretar muchos proyectos que luego se han ido ejecutando, ya sea con recursos de INVERMET, de SEDAPAL o de la Cooperación Técnica Internacional. Los proyectos de 7 de Octubre han sido hechos con financiamiento italiano; el alcantarillado de Cerro El Agustino, con recursos de INVERMET; los proyectos integrales de la Margen Izquierda y Carretera Central, con recursos de SEDAPAL» (Decheco, 1995, p. 468).

palidad. Adicionalmente, manifiesta una autocomprensión de SEA como un actor diferenciado y no subordinado al municipio, y que estaba preocupado por fortalecer los actores locales que cuestionaban el autoritarismo y el clientelismo del gobierno de Quintanilla.

El proyecto de las MIADES no logró cabalmente sus objetivos, debido a que implicaba expectativas desmedidas y capacidades políticas que suponían tanto procesos de largo plazo como mayores recursos económicos. Además, la fragmentación del Frente de Izquierda Unida a fines de 1988 y la propia debilidad de las organizaciones vecinales limitaron el avance. El propio alcalde Quintanilla reconocía que la centralización había encontrado resistencias dentro de sus correligionarios, que consideraban el proyecto de las MIADES como inviable. Sin embargo, conforme vieron que las organizaciones sociales respondían favorablemente a las ideas de poder popular y autogestión, tomaron conciencia de que no podían ir contracorriente y tuvieron que plegarse (Deheco, 1995, p. 468). Otro obstáculo fueron los estilos de liderazgo de varios regidores, que usaron la delegación de funciones en ellos «para fungir de mini-alcalde en su comisión, en su área, y desde ahí convocar gente», generando conflictos con el alcalde y los actores sociales y políticos distritales (Deheco, 1995, p. 472). Quintanilla atribuyó la poca eficacia de las MIADES a la mezquindad de quienes querían priorizar ciertos intereses de grupos afines y la desconfianza de quienes creían que el alcalde tenía «cartas bajo la manga» en la propuesta.

Con todo, el programa municipal fue una plataforma en la que SEA se constituyó en un interlocutor no solo de las bases, sino también del gobierno local. Tal posicionamiento quedó manifestado con la llegada del ajuste neoliberal de agosto de 1990, que significó una mayor precarización de la situación socioeconómica de los habitantes de El Agustino. En el marco de la Ley 25307, que dispuso la creación de un programa nacional de apoyo alimentario administrado por comités de gestión formados por organizaciones de base y representantes del Estado, en El Agustino se creó el primer

comité de toda Lima Metropolitana en septiembre de 1990. Estuvo formado por el municipio y entidades sociales e institucionales, entre las que estaba SEA. Sin embargo, el gobierno local se retiró del comité de gestión por no aceptar que la dirección recayera en los representantes de la sociedad civil. Aún sin la presencia del municipio, esta plataforma continuó y generó algunos logros hasta su desactivación en 1992. Por ejemplo, ante la epidemia de cólera de 1991 gestó campañas de clorificación de agua y construcción de letrinas (Cotera, 2000, pp. 28-29).

En un contexto de recesión económica y precarización del empleo, el comité de gestión aportó en la creación de la Cooperativa de Ahorro y Crédito El Desarrollo de El Agustino (COODESA) para el otorgamiento de créditos a pequeñas empresas. De hecho, esa acción se enmarcó en una nueva apuesta de SEA por incursionar en proyectos económico-productivos y la promoción de asociaciones de productores locales. Desde su interpretación del contexto, SEA planteó que el impacto negativo del ajuste neoliberal mostraba que no era viable un modelo participativo de desarrollo urbano y con arraigo popular sin el fortalecimiento de la base productiva de El Agustino. Así, el comité de gestión se convirtió en una plataforma aprovechada por SEA para avanzar en una agenda para potenciar formas de emprendimiento económico entre los sectores populares, tales como la creación del Centro Educativo Ocupacional San Pedro en 1993 y de la Cámara de Comercio, Producción y Servicios de El Agustino en 1994 (Angulo, 1999, p. 30; Cotera, 2000, p. 22).

En las elecciones municipales de 1993, Jesús Cisneros Rojas del Movimiento Obras resultó ganador, poniendo fin a más de una década de hegemonía de la Izquierda Unida en El Agustino. En contraste, SEA se encontraba en un momento de expansión de sus líneas de trabajo y de consolidación como actor institucional influyente en el espacio local. A pesar de su fracaso en términos políticos, el proyecto de las MIADES sirvió a SEA para fortalecer su rol como interlocutor y asesor profesional de organizaciones de

mujeres, como los comedores populares y los comités del Vaso de Leche, de asociaciones de productores locales y otros actores territoriales de El Agustino.

Esta ONG jesuita había sido un vehículo institucional del activismo católico inspirado en la teología de la liberación y, al menos desde la autocomprensión de su acción pública, consideraban haber contribuido a un desarrollo pensado desde los sectores populares organizados. En esa trayectoria, encontraron puntos de convergencia con el proyecto político de la Izquierda Unida, que planteaba formas de organización asociativas y prácticas de autogestión popular como modelo de desarrollo para El Agustino. Sin embargo, las divisiones internas de la alianza política y las tensiones con otros actores de la política local llevaron al desgaste y derrota de su proyecto. En cambio, SEA capitalizó las coincidencias, pero sin caer en una relación de subordinación al municipio, conservando, más bien, su independencia para tejer vínculos con actores territoriales no suficientemente reconocidos por el partido de gobierno, como las organizaciones de mujeres y las asociaciones de empresarios locales. En tal sentido, sin desconocer sus coincidencias políticas con la izquierda y las limitaciones de su accionar, parece que SEA supo equilibrar su utopismo con una acción profesional y un contacto directo con la realidad que le permitió consolidar su rol en el espacio público local.

CONCLUSIONES

En este artículo se ha examinado las conexiones entre el activismo público de la teología de la liberación y los partidos políticos de izquierda en el Perú, a partir del caso de una ONG de la Compañía de Jesús y su relación con el gobierno municipal controlado por el frente Izquierda Unida entre 1980 y 1992. Las evidencias expuestas llevan a matizar la postura de Luis Pásara, para quien las coincidencias entre el catolicismo liberacionista y los grupos de iz-

quierda marxista se tradujeron en que el primer actor fue una plataforma de reclutamiento para el segundo. Según Pásara, el utopismo dogmático, el elitismo intelectual y la verticalidad fueron rasgos de la formación de los «católicos radicales», al punto de hacerlos propensos candidatos a la militancia de izquierda.

Más bien, el caso de Servicios Educativos El Agustino manifiesta que el activismo católico liberacionista se canalizó no solo a nivel de plataformas de protesta social y lucha por el poder, como los partidos políticos de izquierda, sino a través de las ONG fundadas por actores de la Iglesia católica. Esta vía institucional dio al activismo liberacionista un perfil autónomo con margen de acción propia y negociación frente a la izquierda militante. SEA en tanto ONG católica se construyó como un actor institucional de la sociedad civil local y, desde esa personalidad, gestó acciones profesionales con impacto público y generó conocimientos y propuestas técnicas a partir de su activismo.

Adicionalmente, desde la perspectiva del SEA y los dirigentes afines a esta organización, la tensión con el gobierno de la Izquierda Unida tuvo que ver con un estilo político vertical, autoritario y clientelista, que no se condecía con el discurso político favorable a la democratización de la gestión pública, las formas de organización autogestionaria y la centralidad de los intereses de los sectores populares. Quizás este punto puede comprenderse mejor a la luz de la cooperación, durante el velasquismo, entre los operadores políticos del gobierno militar y los activistas católicos, pero donde un punto de tensión era la acusación de que SINAMOS pretendía dominar y fidelizar a las organizaciones populares, en vez de respetar su autonomía y potenciar sus capacidades de agencia política. Algo similar se ve en la narrativa de SEA, donde se denuncia al colectivo en el poder de usar el poder estatal para su propia agenda, en deterioro de la democracia y los intereses populares. ¿Acaso esta postura expresa lo que Pásara describe como cierto intelectualismo y superioridad moral en el catolicismo liberacionista, donde la utopía aspira a cons-

truir sujetos heroicos que se pongan por encima de los conflictos de poder para defender al pueblo? ¿En qué medida, también, los discursos y las prácticas de los activistas católicos no planteaban sus propias contradicciones y su dificultad de navegar por las «sombras» de los juegos de la política? Probablemente, siguiendo a Gutiérrez, los activistas católicos en El Agustino argumentarían de que buscaron evitar la reducción de la fe a la política partidaria, para más bien apostar por la construcción de una sociedad nueva inspirada en los Evangelios. Sin embargo, pienso que esta interpretación heroica de lo que significa hacer política requiere mayor exploración.

Finalmente, el caso analizado invita a un análisis más riguroso de la interacción entre el discurso político-teológico y la práctica pública de los colectivos liberacionistas. El modelo del «catolicismo radical» de Pásara, que resalta el dogmatismo, la verticalidad y la protesta, a mi juicio, cae en una generalización difícil de sostener cuando se documentan las experiencias locales de activismo católico. Los activistas de la ONG jesuita en El Agustino demostraron una cierta flexibilidad para posicionarse en su contexto territorial y concebir fórmulas nuevas a partir de realidades sociales emergentes. De tal manera que el utopismo y el lenguaje político-teológico van siendo permeados por el conocimiento del terreno a partir de los anteojos profesionales. Este punto solo aúna en la necesidad de profundizar sobre la historia de la teología de la liberación como activismo político católico desde trayectorias personales, comunitarias e institucionales particulares, que nos permitan tener un retrato más integral y complejo de uno de los movimientos más relevantes del siglo XX latinoamericano.

AGRADECIMIENTOS

Este texto es fruto de una investigación financiada por el rectorado de la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Oficina de Archivo y Patrimonio de la Compañía de Jesús - Provincia del Perú.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2023, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

ADRIANZÉN, Alberto (ed.) (2011). *Apogeo y crisis de la izquierda peruana: Hablan sus protagonistas*. Lima: IDEA Internacional, Universidad Antonio Ruíz de Montoya.

ALMEIDA, Paul (2011). *Olas de movilización popular: Movimientos sociales en El Salvador, 1925-2010*. San Salvador: UCA Editores.

ÁLVAREZ CALDERÓN, Jorge (1973). *Así comenzamos: una experiencia de evangelización liberadora*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

AMES, Rolando (1981). Movimiento popular y construcción de la democracia. En: Henry Pease (ed.). *América Latina 80: democracia y movimiento popular*. Lima: DESCO, pp. 311-338.

ANDES, Stephen y Julia YOUNG (eds.) (2016). *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*. Washington: Catholic University of America Press.

ANGULO, Nedda (1999). *Organización social y empresa. Experiencias de las Centrales de Comedores Populares de El Agustino y Santa Anita*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.

ARA GOÑI, Jesús (2019). *La construcción de la Acción Católica en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- ARELLANO-YANGUAS, Javier (2014). Religion and Resistance to Extraction in Rural Peru: Is the Catholic Church Following the People? *Latin American Research Review*, núm. 49, pp. 61-80.
- BAIOCCHI, Gianpaolo (ed.) (2003). *Radicals in power: The worker's party (PT) and experiments in urban democracy in Brazil*. Londres: Zed Books.
- BEIGEL, Fernanda (2011). *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.
- BENAVIDES, Arturo (1988). Poder político y religión en el Perú. *Márgenes: encuentro y debate*, vol. 2, núm. 4, pp. 21-54.
- BERRYMAN, Phillip. (1984). *The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- BIDEGAIN, 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*, núm. 7, pp. 92-109.
- BROOKS, Sarah (1999). Catholic Activism in the 1990s: New Estrategies for the Neoliberal Age. En: Christian Smith y Joshua Prokopy (eds.). *Latin American Religion in Motion*. Nueva York: Routledge, pp. 67-89.
- BÜSCHGES, Christian, Andrea MÜLLER y Noah OEHRl (eds.) (2021). *Liberation Theology and the Others: Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*. Lanham, MD: Lexington Books.
- CALDERÓN COCKBURN, Julio (1980). *El Agustino: 33 años de lucha*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- CHAMBERLAIN, Francisco (1992). Parroquia y movimiento sociales. Una experiencia. En: *La Nueva Evangelización. Reflexiones, experiencias y testimonios desde el Perú*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 177-196.

- CHAMEDES, Giuliana (2015). The Catholic Origins of Economic Development after World War II. *French Politics, Culture & Society*, vol. 33, núm. 2, pp. 55-75.
- CLEARY, Edward L. (2004). New voice in religion and politics in Bolivia and Peru. En: Edward L. Cleary y Timothy. J. Steigenga (eds.). *Resurgent voices in Latin America: Indigenous peoples, political mobilization, and religious change*. New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 43-64.
- COTERA, Alfonso (2000). *Diálogo social para el desarrollo local. Una experiencia realizada en el distrito de El Agustino*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- CUBAS RAMACCIOTTI, Ricardo (2017). Notas sobre el catolicismo social cusqueño: El canónigo Isaías Vargas y sus Apuntes Críticos sobre Asuntos Indigenistas. *Revista del Instituto Riva-Agüero*, vol. 2, núm. 2, pp. 155-187.
- CUBAS RAMACCIOTTI, Ricardo (2018). *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935)*. Londres: Brill.
- DECHECO, Elena (ed.) (1995). *Hablan los dirigentes vecinales. Entrevistas a 27 dirigentes de El Agustino*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- ESPINOZA, Juan Miguel (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. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ESPINOZA, Juan Miguel (04.09.2017). Entrevista a Ofelia Montes. Lima.
- ESPINOZA, Juan Miguel (2021). Evangelization as Civic Activism: Discerning and Embodying the Jesuit Social Apostolate in the Urban Outskirts of Lima, Peru (1968-1990). En: C. Büschges, A. Müller y N. Oehri (eds.). *Liberation Theology and the Others: Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 141-159.

- ESPINOZA, Juan Miguel (2022). *Universidad en salida: catolicismo, ciudadanía y responsabilidad social en la historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Lima: Dirección Académica de Responsabilidad, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ESPINOZA, Juan Miguel y Rolando IBERICO (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, Josef (2021). Indigenous Theologies in Abya Yala: Its Repercussions on Progressive Policies in Latin America. En: Christian Büschges, Andrea Müller y Noah Oehri (eds.). *Liberation Theology and the Others: Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 117-138.
- FERNÁNDEZ, Marcos (2016). Sacerdocio y política: Fragmentos del debate político-intelectual en torno a Cristianos por el Socialismo. *Revista de Historia*, vol. 2, núm. 23, pp. 211-239.
- FERNÁNDEZ, Marcos (2017). La reconceptualización católica de la revolución: el pensamiento cristiano ante el cambio histórico, Chile (1960-1964). *Hispania Sacra*, vol. 69, núm. 140, pp. 735-753.
- FITZPATRICK-BEHRENS, Susan (2012). *The Maryknoll Catholic Mission in Peru, 1943-1989: Transnational faith and transformation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- FLORES GALINDO, Alberto (1987). La generación del 68: Ilusión o realidad. *Márgenes*, vol. 1, núm. 1, pp. 101-136.
- GARCÍA MOURELLE, Lorena (2023). The networks of the Economy and Humanism movement through the trajectory of Juan Pablo Terra, 1947-1957. En: Marta Busani y Paolo Valvo (eds.). *A Christian Revolution: Dialogues on Social Justice and Democracy Between Europe and the Americas (1945-1965)*. Roma: Edizioni Studium, pp. 133-152.

- GUTIÉRREZ, Gustavo (1990). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Séptima edición. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- IBERICO, Rolando (06.03.2017). Entrevista a Víctor Abregú. Lima.
- IBERICO, Rolando (2021a). Política, sociedad y religión en Arequipa: una mirada desde el laicado católico militante (1885-1919). *Histórica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. 45, núm. 1, pp. 111-151.
- IBERICO, Rolando (2021b). The Andean Pastoral Institute (IPA) and the Others: Social Science, Pastoral, and Liberation Theology in the Peruvian Highlands. En: Christian Büschges, Andrea Müller y Noah Oehri (eds.). *Liberation Theology and the Others: Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 49-67.
- IBERICO, Rolando (2022). Con los intereses del campesinado: Inserción religiosa y compromiso social en la misión jesuita de Quispicanchi (Cusco, Perú, 1968-1977). *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, núm. 16, pp. 129-153.
- IBERICO, Rolando y Juan Miguel ESPINOZA (01.01.2018). Entrevista a Francisco Chamberlain S. J. Lima.
- JO, Young-Hyun (2005). *Sacerdotes y transformación social en el Perú (1968-1975)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- KLAIBER, Jeffrey (1996). *La Iglesia en el Perú: Su historia social desde la Independencia*. Tercera edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- KLAIBER, Jeffrey (1997). El Perú (1980-1992): Sendero Luminoso. En: *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 233-278.
- KLAIBER, Jeffrey (2007). *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

- KONEFAL, Betsy (2021). Liberation in a Land of Eternal Tyranny: Catholic Activism and the Guatemalan Revolution(s). En: Christian Büschges, Andrea Müller y Noah Oehri (eds.). *Liberation Theology and the Others: Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 227-245.
- KRISTENSON, Olle (2009). *Pastor in the shadow of violence. Gustavo Gutiérrez as a public pastoral theologian in Peru in the 1980s and 1990s*. Uppsala: University of Uppsala.
- LANCASTER, Roger N. (1988). *Thanks to God and the revolution: Popular religion and class consciousness in the new Nicaragua*. Nueva York: Columbia University Press.
- LARREA, Enrique (1989). *Poblaciones urbanas precarias. Al derecho y el revés (el caso Ancieta Alta)*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- LÖWY, Michael (1999). El cristianismo liberacionista en Latinoamérica. En: *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 47-104.
- MACKIN, Robert (2017). Teología de la liberación y movimientos sociales. En: Paul Almeida y Allen Cordero (eds.). *Movimientos sociales en América Latina: Perspectivas, tendencias y casos*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 181-209.
- MONTES, Ofelia (1987). El comedor popular: De la gestión individual a la participación colectiva. En: R. Haak y J. Díaz Albertini (eds.). *Estrategias de vida en el sector urbano popular*. Lima: FOVIDA, DESCO, pp. 75-94.
- MONTES, Ofelia (1993). *Una experiencia de educación popular. La gestión del circuito metodológico en SEA*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- MUNICIPALIDAD DE EL AGUSTINO (02.1991). Proyecto político de autogobierno: Micro Áreas de Desarrollo. *Boletín Municipal de El Agustino*, año 8, núm. 35, pp. 2-3.

- PÁSARA, Luis (1986). *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*. Lima: Ediciones El Virrey.
- PÁSARA, Luis (2021). *Católicos, radicales y militantes: Cincuenta años de conflictos en la Iglesia Peruana*. Lima: La Siniestra.
- PELLETIER, Denis (2017). Entre expertise économique et pastorale catholique: Louis-Joseph Lebreton et la sociologie religieuse (1951-1958). *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 179, pp. 167-192.
- PEÑA, Milagros (1995). *Theologies and Liberation in Peru. The Role of Ideas in Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press.
- PÉREZ, Rolando (2018). Resistencias ciudadanas desde la religión: el rol de los agentes religiosos en contextos de conflictividad socioambiental en Perú. En: *Comunicación, ciudadanía y democracia: Para una vida plena y solidaria*. Quito: SIGNIS ALC, pp. 323-333.
- RAMÓN SOLANS, Francisco J. (2020). *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- ROMERO, Catalina (2009). Religion and Public Spaces. Catholicism and Civil Society in Peru. En: Frances Hagopian (ed.). *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 365-401.
- ROMERO, Catalina y Laura ELÍAS (2007). *Los padres columbanos en el Perú: 1952-2002*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- ROMERO, Fernando (1993). *Municipalidad y pobladores. El caso de las MIADES en El Agustino*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- SMITH, Christian (1991). *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

SOCIAL JESUIT SECRETARIAT (2005). *Jesuit Social Centres: Structuring the Social Apostolate*. Roma: Compañía de Jesús.

TAHAR, Malik (2007). La teología de la liberación: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, núm. 3, pp. 427-456.

TOVAR, Cecilia (ed.) (2006). *Ser Iglesia en tiempos de violencia*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

VEGA-CENTENO, Imelda (1993). *Pedro Pascual Farfán de los Godos: Obispo de Indios (1870-1945)*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

YCAZA, Ylse de, Sebastián PASTOR y Elizabeth ALANIA (06.2017). Entrevista a Jesús Valverde S. J. Lima.

Fecha de recepción: 27 de julio de 2023.

Fecha de evaluación: 7 de agosto de 2023.

Fecha de aceptación: 25 de septiembre de 2023.

Fecha de publicación: 1 de diciembre de 2023.

