

LA ESCASEZ DE SACERDOTES EN EL PERÚ: UNA INTERPRETACION HISTORICA

Jeffrey Klaiber, S. J.
Pontificia Universidad Católica del Perú

Desde el tiempo de la Independencia, la Iglesia peruana ha padecido una profunda y creciente crisis institucional, que se ha manifestado sobre todo en dos síntomas notables: primeramente, una creciente escasez de vocaciones sacerdotales y religiosas, y al mismo tiempo, cierto estancamiento en su vida intelectual y pastoral. En 1820, en vísperas de la Independencia, había cerca de 3,000 sacerdotes en el Virreinato del Perú, para una población de 2'000,000 de habitantes, aproximadamente (Tibesar 1970: 349-350). Pero en el año 1973, en la misma área aproximada, se contó con 2,459 sacerdotes para una población de 13'000,000 (Secretaría Nacional del Episcopado, junio de 1974: 11). Esta creciente desproporción se puede observar claramente en el caso del Arzobispado de Lima, que tenía, aproximadamente, un sacerdote del clero secular por cada 510 habitantes en 1820 (Vargas Ugarte 1962: 3), y en 1973, un sacerdote de ambos cleros por cada 3,841 (Sec. Nac. del Episcopado, marzo de 1974: 7). En realidad, la crisis es más grave de lo que manifiestan estas estadísticas, porque el clero nativo ha ido disminuyendo desde la Independencia, mientras que el clero extranjero, que ha venido a llenar el vacío, ha ido aumentando. En 1901, por ejemplo, el 82o/o del clero en el Perú era nativo; pero en 1973, sólo el 38 o/o era peruano de nacimiento (Sec. Nac. del Episcopado, junio de 1974: 11). Por el contrario, el 61 o/o del clero en esa misma fecha era extranjero.

Es importante precisar cuándo comenzó a manifestarse esta escasez, para no llegar a conclusiones demasiado fáciles. Como se indicará más adelante, no había tal escasez, salvo en el caso de la sierra central y la selva, durante las primeras décadas de la época republicana. En 1948, el P. Rubén Vargas Ugarte, S.J., publicó el folleto *Un Gravísimo problema nacional*, en el que dio la voz de alarma acerca de esta crisis de disminución en el número del clero peruano. Según el P. Vargas, en 1865 la diócesis de Puno tenía 74 sacerdotes, en contraste con los 58 actuales, pero teniendo en cuenta que la población actual es mucho mayor (Vargas Ugarte 1948: 16). Se puede comprobar el mismo fenómeno en todas las demás ciudades grandes del Perú —Lima, Arequipa, Trujillo, etc.—.

Basta citar el caso de Arequipa para confirmar esta observación y para indicar cuál fue la situación pastoral en provincias.

En el departamento de Arequipa hacia 1847, con una población de 50,045 habitantes, había alrededor de 109 sacerdotes seculares y 82 regulares. Casi todos los religiosos estaban congregados en los grandes monasterios del centro de la ciudad de Arequipa, mientras que el clero secular se encargaba de las parroquias de la misma y de los pueblos en el campo. La proporción de sacerdote a habitante fue, en aquella época y en todo el departamento, la de 1 a 600, aproximadamente. Evidentemente, esta cifra no refleja la situación real pastoral, porque no toma en cuenta la dispersión de la gente, y la concentración de los sacerdotes regulares existentes en la misma ciudad de Arequipa, que tenía una población de 15,176. Por eso, es más realista indicar cuál fue la proporción en los pequeños pueblos alrededor de Arequipa (Miraflores, Cayma, Tiabaya, Characato, etc.), donde, aproximadamente, existía un sacerdote por cada 800-1,000 habitantes (*El Republicano*).

Otro índice positivo de contraste fue la situación de los seminarios. Después de un largo periodo de abandono a raíz de la Independencia, y la inestabilidad social y el empobrecimiento económico que resultaron, a mediados del siglo los obispos lograron restaurar los seminarios. El ejemplo más notable fue el de Santo Toribio en Lima, restaurado por el Arzobispo Luna Pizarro en 1847. Luna Pizarro y las distintas cabezas de la Iglesia limeña que le sucedieron, procuraron nombrar rectores y profesores a hombres de alta calidad intelectual y moral. Entre ellos, se puede destacar los nombres de Juan Ambrosio Huerta, Manuel Teodoro del Valle, Manuel Antonio Bandini, Manuel Tovar y Pedro Manuel García. Todos ellos llegaron a ser más tarde obispos de prestigio nacional. Según el P. Vargas Ugarte, los años comprendidos entre 1847 y 1861 constituyeron una de las mejores épocas en toda la historia del Seminario. En el año 1864, había 45 estudiantes en el Seminario Mayor (Vargas Ugarte 1969: 84). A manera de contraste, en el año 1942 sólo había 14 estudiantes en el Seminario Mayor (Vargas Ugarte 1948: 14).

De todo esto se deduce que la Independencia en sí no fue directamente una causa de la escasez, como se afirma con frecuencia, sino otros factores inherentes a la realidad social y política del siglo XIX. Además, es importante poner de relieve la imagen positiva que proyectaba la Iglesia durante y después de la Independencia. Recientes estudios han establecido claramente que la mayor parte del clero secular en las postrimerías de la época colonial estaba conformada por criollos (Ganster 1974; Tibesar 1971). Aunque los peninsulares ejercían un

dominio excesivo sobre la Iglesia, los criollos habían llegado a ocupar algunos de los cargos más importantes en los cabildos eclesiásticos, y dos de los seis obispos eran criollos. Pero, más importante que su presencia numérica, fue la notable calidad intelectual y moral de este clero secular, así como su destacado celo en favor de la Independencia. Entre los sacerdotes criollos que apoyaron la Independencia, y luego desempeñaron un papel significativo en la formación del nuevo Estado republicano, figuran: Francisco Javier de Luna Pizarro, Presidente de la primera Asamblea Constituyente, y más tarde Arzobispo de Lima; Toribio Rodríguez de Mendoza, venerable precursor de la Independencia y formador de los primeros liberales que salieron de San Carlos; Francisco de Paula González Vigil, diputado por Tacna y Arica y destacado defensor de la libertad de conciencia. Por la calidad de su formación y su clara defensa del liberalismo, este clero criollo constituía una de las élites más progresistas de los comienzos del siglo XIX.

En resumen: una Iglesia que en el momento de la Independencia tenía sacerdotes nativos en relativa abundancia, se convirtió un siglo después en una Iglesia de misiones. Y en el mismo plazo de tiempo, la Iglesia, que también se caracterizaba por sus aportes creativos a la cultura y al pensamiento, se transformó en una institución identificada con posiciones cada vez más conservadoras frente al cambio social y político.

Entre otras causas posibles, queremos señalar tres que probablemente tuvieron especial importancia en esta crisis de la Iglesia peruana: en primer lugar, la “romanización” de la Iglesia como consecuencia del empeño de la Santa Sede en establecer dominio sobre la Iglesia en toda América Latina tras el largo período del Patronato Real; en segundo lugar, las distintas reformas liberales a lo largo del siglo XIX que socavaron algunas de las bases coloniales sobre las que descansaba la Iglesia, sobre todo el apoyo económico que venía de los diezmos; y en tercer lugar, la falta de creatividad pastoral e intelectual de parte de la Iglesia frente a las distintas crisis eclesiales y sociales que le venían afectando a lo largo de la época republicana, sobre todo con respecto a las clases populares.

Aunque analizaremos brevemente cada una de estas causas, conviene anticipar nuestras conclusiones para afirmar que probablemente la tercera fue la más importante de todas. En todo el siglo XIX, y hasta tiempos recientes, la Iglesia no trató seriamente de crear una “Iglesia popular”, o de incorporar elementos valiosos dentro de su seno de una Iglesia popular ya existente. Por “Iglesia popular” entendemos una en que las clases populares tengan una participación real en la dirección de la Iglesia local, y concretamente, que los representantes oficiales de la Iglesia vengan del mismo pueblo. Además, una Iglesia es

“popular” si el templo, la liturgia y otros elementos relacionados con la práctica de la religión, reflejan los valores culturales y artísticos más auténticos del pueblo local. Se puede afirmar que una Iglesia popular existe cuando las clases populares perciben la Iglesia como suya, es decir, como una encarnación de su cosmovisión religiosa, que con frecuencia viene a ser una síntesis de valores regionales o nacionales, y los valores cristianos más universales.

Después de la Independencia, la Iglesia en el Perú seguía siendo una institución dirigida por representantes de las clases medias blancas. En algunos casos, desde luego, los curas de provincias llegaron a penetrar en el mundo psicológico del campesinado indígena, y siempre había sacerdotes y religiosos, que por su labor desinteresada y su caridad personal, fueron acogidos por el pueblo sin reservas. La crítica que se plantea aquí se refiere, más bien, a una uniformidad cultural por la que los moldes culturales de una clase media occidental predominaba en el clero, mientras que los elementos culturales más indígenas o “populares” fueron relegados al mundo de la religiosidad popular. Los seminarios seguían siendo lo que siempre habían sido en la época colonial: los equivalentes en el mundo eclesiástico a los colegios y las universidades que formaban las élites políticas y económicas. Con frecuencia, cumplían la misma función: Santo Toribio en Lima y San Carlos y San Marcelo en Trujillo formaban a los hijos de las mejores familias, unos para ser sacerdotes, y otros para seguir una carrera universitaria. En un país donde la inmensa mayoría de la población era analfabeta, la educación superior fue, hasta mediados del siglo XX, una meta simplemente inalcanzable. Por eso, los sacerdotes en el Perú, antes y después de la Independencia, han venido generalmente de las clases medias, las que, a su vez, representaban un porcentaje muy pequeño de la población nacional.

Por lo tanto, nuestra primera tarea consiste en explicar por qué, durante la segunda parte del siglo XIX en adelante, estas clases medias dejaban de enviar a sus hijos al seminario. Cuando ya no se presentaban candidatos de estas clases en números suficientes, la Iglesia por fin se vio obligada a aceptar representantes de las clases más populares. Pero esta medida no resolvió la crisis, porque las clases populares no estaban preparadas para entregar en los seminarios, en parte por el nivel de estudios que se exigía, pero sobre todo, por el dominio de moldes culturales occidentales en la formación del sacerdote, no solamente en el Perú, sino también en todo el mundo católico de ese entonces.

Antes de entrar en un análisis más detallado de la crisis vocacional entre

las clases medias, es preciso hacer una aclaración importante: nuestro tema se refiere principalmente al clero secular, no al clero regular o religioso. En contraste con el clero secular, que gozaba de considerable prestigio social y que experimentaba un notable auge a mediados del siglo XIX, el clero religioso se encontraba en un estado de decadencia desde largo tiempo antes de la Independencia. Además, a diferencia del clero secular, que se conformaba principalmente de criollos, el clero regular, que incluía a muchos peninsulares, fue seriamente afectado por la Independencia y después por el advenimiento del régimen liberal. Conviene examinar, brevemente, el caso del clero religioso, con el fin de distinguirlo de la situación de los diocesanos.

El Clero Religioso

Se puede comprobar esta declinación en la vida religiosa mediante comparaciones estadísticas. Según una fuente confiable, en 1790 había 711 sacerdotes religiosos en Lima. Pero en el año 1857 esta cifra había bajado a 155 (Fuentes: 1858, 413). Aún tomando en cuenta el hecho de que muchos religiosos de origen español tuvieron que abandonar el Perú con motivo de la Independencia, esta baja en números no deja de llamar la atención. Y esta crisis siguió ahondándose en la segunda parte del siglo. Aunque el número total de religiosos, sacerdotes y religiosos no sacerdotes (hermanos), aumentó hacia fines del siglo, sobre todo debido a la presencia creciente de misioneros extranjeros, el número de peruanos en la vida religiosa siguió bajando. De los 271 religiosos, sacerdotes y no sacerdotes, en Lima en 1908, sólo 130 eran peruanos (Ministerio de Fomento: II, 920-921).

Las causas de esta crisis en la vida religiosa fueron varias y complejas. Un factor clave fue la imagen que proyectaban las órdenes religiosas en el ocaso de la época colonial: cada vez más, simbolizaban para muchos liberales, todos los males del coloniaje. Tal como había ocurrido en la Europa medieval, los grandes conventos de hombres tendían a convertirse en refugios para los "segundones" que no encontraban un lugar en el mundo secular, o en el caso de las mujeres, la vida religiosa ofrecía una salida decente para las hijas de familias acomodadas que no podían arreglar un matrimonio satisfactorio para sus intereses. Asimismo, muchas familias veían en la Iglesia una extensión de sus pretensiones económicas y sociales.

Estos fenómenos afectaban al clero secular, también, pero llamaban más la atención entre los religiosos. Los críticos de la vida religiosa se escandalizaban no solamente por el número de religiosos, sino también por el número y tamaño de los grandes conventos, que ocupaban cuadras enteras en el centro de cada

ciudad. Sobre todo, cuestionaban la razón de ser de estos monasterios-pueblos, porque no venían con claridad cuál era su función social y su utilidad pública. Mientras el clero secular predicaba e instruía a la gente, los religiosos vivían apartados del mundo, formando, como decía Manuel Lorenzo de Vidaurre, “unos asilos de la ociosidad” en pleno centro de Lima (Vidaurre 1823: 98). Así, la decadencia en la vida religiosa fue resultado, en parte, del mismo carácter medieval del Perú colonial.

Otro factor fue la ingerencia continua de la Corona en la vida religiosa con el fin de reformarla. Pero con frecuencia, las medidas reformistas adoptadas por la Corona aceleraron el proceso de decadencia. Un ejemplo fue la “alternativa”, que fue un arreglo impuesto por el Rey por el cual los criollos tenían que alternar el gobierno de su respectiva orden con un superior español. Evidentemente, la alternativa no fue vista como una “reforma” en América porque fue motivo de numerosas y escandalosas peleas entre frailes criollos y peninsulares en los siglos XVII y XVIII (Tibesar 1955). Pero el ejemplo máximo de la ingerencia de los Borbones en la vida religiosa fue la expulsión de los Jesuitas de América hispánica en 1767. Estas y otras medidas (el “recurso de fuerza”, etc) servían para proyectar la política en el seno de los monasterios y conventos, lo cual aumentó el grado de desmoralización general que ya existía.

Además, como una consecuencia importante de esta intromisión real, ciertas órdenes y ciertas casas religiosas adquirían una imagen distintivamente española. Por eso, mientras el clero secular, que fue criollo en su mayoría, se identificaba con el liberalismo que derribó el poderío español, el clero religioso se asociaba en la imagen popular con el antiguo régimen. En el momento de la Independencia, muchos religiosos fueron expulsados, o ejecutados, principalmente porque eran españoles que apoyaron la causa realista. En 1824, Bolívar cerró el gran centro misional de Santa Rosa de Ocopa y deportó a los misioneros franciscanos que usaban el monasterio como su base para evangelizar la montaña y la selva. El historiador liberal Mariano Felipe Paz Soldán dio como explicación para esta medida el hecho de que Ocopa era un “establecimiento puramente de españoles” (Paz Soldán 1874: II, 166).

Más tarde, en 1836, Ocopa fue restablecido, y vinieron nuevos misioneros, casi todos españoles, para tomar cargo de su antiguo centro. Aunque su venida suscitó una polémica entre algunos liberales, que temían que los misioneros esparciesen ideas anti-liberales entre los fieles, los padres franciscanos que restauraron Ocopa se entregaron con celo a su tarea. Pero no eran tan numerosos como antes, y apenas podían cubrir ni una mínima parte de la vasta región de la montaña y la selva oriental que sus antecesores, deportados en 1824, y los Je-

suitas, expulsados en 1767, habían atendido. Así, la escasez sacerdotal se sentía en esas regiones de la sierra mucho antes que en el resto del Perú.

Por fin, el mismo liberalismo peruano, que había sido profundamente influido por el regalismo y el galicanismo, hizo de la vida religiosa un blanco especial de su campaña reformista. El ejemplo más notable fue el Decreto sobre Reforma de Regulares, expedido en 1826. Entre otros artículos, el Decreto declaraba que no podía haber más que una sola casa de cada Orden en toda población determinada. Sólo los franciscanos, y algunos grupos especiales, fueron exonerados de este artículo. Como consecuencia, aproximadamente 39 conventos de hombres fueron suprimidos en todo el Perú (Taurel 1855; I: xii). No se sabe con exactitud cuál fue la suerte de los religiosos afectados por ésta y otras semejantes medidas. El gobierno ofreció facilitar el proceso de pasar de la vida religiosa al clero secular para los que lo pidieran. Sólo en Lima alrededor de 535 religiosos pidieron la secularización. Por otra parte, los conventos y monasterios de mujeres no fueron afectados por esta reforma.

Así, la declinación de la vida religiosa, que había comenzado tiempo atrás en la época colonial, se aceleró en los albores de la República. Con la reapertura de Ocopa y la venida de religiosos extranjeros en numerosos considerables hacia la segunda mitad del siglo, la vida religiosa en el Perú experimentó una notable revitalización.

Con esta pequeña digresión, podemos regresar al tema central: la crisis vocacional que experimentó el clero secular comenzando en la segunda parte del siglo XIX. A pesar de todos los problemas que afectaban a los religiosos, desde la perspectiva de mediados del siglo, habría sido difícil pronosticar un futuro sombrío para el clero secular: tenía sacerdotes en abundancia en todas las ciudades y todos los pueblos principales; su nivel intelectual y moral fue alto; y los seminarios estaban repletos con jóvenes de futuro prometedor. Sin embargo, este cuadro positivo cambió radicalmente en un plazo de más o menos 30 ó 40 años. En orden cronológico, la primera de las causas de esta crisis fue lo que hemos llamado, la "romanización" de la Iglesia peruana.

La "Romanización" de la Iglesia

Como consecuencia de la Independencia, casi todos los obispos tuvieron que abandonar sus respectivas diócesis. Bolívar, y los sucesivos gobiernos en el Perú, intentaron asumir el derecho del Patronato sobre la Iglesia y nombrar a los nuevos obispos para llenar las mitras vacantes. Roma, por su parte, rechazó el intento de crear un patronato nacional y no hizo caso de los nombramientos,

con el propósito de recuperar dominio sobre su propia Iglesia. Como resultado de esta pugna entre la Santa Sede y los primeros gobiernos en el Perú, casi todas las diócesis quedaron vacantes durante largos períodos: Lima, 1821-1835; Trujillo, 1820-1836; Huamanga (Ayacucho), 1821-1842; el Cuzco, 1826-1843; Mainas (mas tarde Chachapoyas), 1821-1836. La única diócesis no afectada fue Arequipa, donde José Sebastián Goyeneche, obispo desde 1818, logró desafiar los intentos de destituirlo, y permaneció a la cabeza de su diócesis hasta 1860, cuando fue nombrado Arzobispo de Lima.

En un artículo brillante sobre este tema, el P. Antonine Tibesar, O.F.M., ha demostrado cómo la Santa Sede por fin logró imponer su voluntad sobre la Iglesia en el Perú (Tibesar 1970). Frente a las insistencias del gobierno peruano, Roma concedió al gobierno el derecho de nombrar candidatos para llenar las diócesis vacantes, pero bajo una condición importante, y obvia: el candidato tenía que ser un hombre aceptable a la Santa Sede. Uno de los criterios claves que se usaba para aprobar o desaprobar un candidato fue su actitud acerca de la supremacía papal en la Iglesia, y al mismo tiempo, su parecer acerca de las distintas tendencias liberales en la Iglesia y en la política en general. Por eso, aunque todos los primeros obispos nombrados en Lima, y confirmados por Roma, eran peruanos de intachable patriotismo, y sacerdotes de reconocidas cualidades, también todos resultaban ser ultramontanos y conservadores, políticamente.

A su vez, los nuevos obispos se dedicaron a reorganizar la Iglesia, comenzando con los seminarios, que pronto sentían este cambio de orientación. Además, la Iglesia consiguió que vinieran al Perú los primeros misioneros desde la Independencia, con el fin de evangelizar la sierra central y la selva. Así, vinieron los misioneros franciscanos que abrieron Ocopa de nuevo, en 1837. Por su mentalidad anti-liberal, ellos ayudaron afianzar el dominio de Roma en la Iglesia en aquellas partes del Perú donde trabajaban. Por fin, un solo hombre, Bartolomé Herrera llegó a ser el portavoz más destacado del ultramontanismo en el Perú, y el arquitecto principal de la "romanización" de la Iglesia peruana. Por estos distintos medios, concluye el P. Tibesar, la Santa Sede estableció su presencia firmemente en el Perú, y a la vez reformó la Iglesia peruana según su propia imagen.

Esta reforma tuvo consecuencias ambiguas y no siempre benéficas para la misma Iglesia. Los sacerdotes de tendencia liberal, tales como Luna Pizarro, Vigil o Juan Gualberto Valdivia, se vieron obligados a escoger entre su liberalismo y su lealtad a Roma. Cada uno se enfrentaba a este dilema de conciencia según su propia manera. Luna Pizarro renunció al liberalismo de su juventud y

años después llegó a ser el Arzobispo conservador de Lima, 1843-1855. Por su parte, Vigil no aceptó la orientación que se estaba dando a la Iglesia, y en 1851, fue excomulgado por el Papa Pío IX. En un caso célebre, en 1856, la Convención Nacional eligió a Juan Gualberto Valdivia, ilustre liberal durante los años después de la Independencia, para ser obispo del Cuzco. Aunque Valdivia ya se había retractado de muchas de sus ideas avanzadas, inclusive una defensa que había hecho en su juventud a favor del derecho del clero a casarse, ésto no fue suficiente, y Roma rechazó el nombramiento.

Así, una generación de sacerdotes liberales comenzaba a desaparecer de las filas del clero. Sin embargo, sería precipitado afirmar que este proceso de "romanización" fuera el único factor en la crisis de vocaciones. En primer lugar, aunque el clero que llegó a predominar en la Iglesia fue más bien conservador, no fue por eso menos culto o capaz. Y en segundo lugar, la plena restauración de la Iglesia se realizó bajo este clero ultramontano. Bajo el liderazgo ilustrado de obispos tan preclaros como Bartolomé Herrera (Arequipa), Ambrosio Huerta (Puno y Arequipa) y Teodoro del Valle (Huánuco), los seminarios florecían, la prensa católica prosperaba, y los curas gozaban de la estima pública.

No obstante, en medio de este breve renacimiento religioso, un fenómeno salta a la vista: el carácter cada vez más uniforme de la Iglesia, en su mentalidad, en la formación del clero, y en la composición social de los fieles. El pluralismo que había caracterizado la Iglesia durante y después de la Independencia (pues hubo curas realistas, liberales y moderados), se extinguió en gran parte, y fue suplantado por un unidimensionalismo intelectual frente a la religión y la política. Al romper tajantemente el diálogo con el liberalismo, la Iglesia también marginó de su seno a ciertos sectores importantes de las clases altas y medias. A partir de mediados del siglo, se comenzaban a identificar los términos, "católico" y "conservador", por un lado, y por el otro, "liberal" y "anticlerical".

La nueva burguesía costeña que emergía durante esta época tendía a identificarse con el liberalismo, y con su sucesor ideológico, el positivismo. En cambio, la pequeña burguesía, las clases medias de provincias, y las familias antiguas de la clase alta que no se vinculaban con la gran oligarquía costeña, se identificaban con el catolicismo. Uno puede defender la postura adoptada por Roma en los siglos XVIII y XIX como una necesidad impuesta por los mismos liberales, que con frecuencia contradijeron su propio liberalismo con actitudes sumamente intolerantes, sobre todo con respecto a la Iglesia. Sea lo que fuere el saldo histórico de este tema, una cosa es cierta: la Iglesia se volvió más sectorial y excluyente en toda América Latina, y como consecuencia, restringió sus propias

posibilidades para atraer a candidatos al sacerdocio.

Factores Económicos

Todavía no se ha estudiado, ni medido, cómo fue el impacto sobre la Iglesia ante la supresión de los diezmos, y la eliminación o reducción de otras fuentes de ingreso que ésta percibía desde la época colonial. Sólo nos limitaremos a establecer aquí, a base de distintos testimonios del período estudiado, una relación entre la apretada situación económica de la Iglesia a fines del siglo y la crisis de vocaciones. En realidad, comenzando con la expulsión de los Jesuitas y luego las guerras de la Independencia, la Iglesia ya había perdido considerables bienes y propiedades, y a lo largo del siglo iban disminuyendo muchas de sus fuentes de ingreso. La Ley de Desvinculación de 1829 terminó con el sistema de manos muertas. En 1833 los bienes de los conventos suprimidos fueron nacionalizados. En 1865 los bienes de las cofradías pasaron a la administración de la Beneficencia Pública. En 1911, la ley de Enfiteusis significó para la Iglesia la pérdida de muchas de sus propiedades rústicas y fincas urbanas.

Pero el golpe más fuerte fue la abolición de los diezmos, decretada el 3 de mayo de 1859. Como es sabido, el Presidente Castilla propuso una fórmula para suavizar esta medida. Según su propuesta, que fue incorporada como una de las bases permanentes de los futuros convenios entre la Iglesia y el Estado, éste se comprometía a sostener a los prelados (y otras dignidades), y a los seminarios y hospitales. El Estado también aceptó pagar el presupuesto del clero durante un tiempo, tomando como base lo que el clero había percibido de los diezmos en los años 1852 y 1853. Pero este presupuesto fue reducido en 1887, y después eliminado (Tovar 1904-1907: III, 230-231). Posteriormente, en tiempo de Sánchez Cerro se estableció la práctica de subvenciones a las parroquias de frontera (Lituma 1962: 487). Por lo tanto, la supresión de los diezmos no significaba una reducción total de la ayuda estatal a la Iglesia.

Sin embargo, como una consecuencia de la abolición de los diezmos, y la disminución de otras formas de ingreso que normalmente recibía desde la época colonial, la Iglesia se vio obligada a sostenerse cada vez más a base de las limosnas de los mismos fieles, de los aranceles que fijaba por concepto de las misas, los sacramentos y los entierros. No es una coincidencia, por lo tanto, el hecho de que los obispos se mostraran cada vez más preocupados por el estado precario económico de la Iglesia después de la eliminación de los diezmos. Entre otros temas, los prelados peruanos se quejaron de que el Estado o había reducido la contribución oficial que había prometido, o había dejado de cumplir aun en lo más mínimo su promesa.

Sólo una década después de la abolición de los diezmos, se pudo observar su impacto sobre la Iglesia, sobre todo en la sierra. En 1868, Ambrosio Huerta, el obispo de la nueva diócesis de Puno, levantó su voz en protesta contra un proyecto de ley que proponía reducir drásticamente los derechos percibidos por los matrimonios y entierros. Según Huerta, el ingreso que se recibía de esas fuentes no se debía perder, porque, decía, “representa la compensación del diezmo” (Huerta 1869: I, 9). Todavía más elocuente fue el testimonio del obispo de Ayacucho José Ezequiel Moreyra, en 1867. En carta dirigida al Arzobispo Goyeneche, Moreyra se quejó de la renta miserable de “cuatrocientos ochenta soles mensuales” que el Estado pagaba a los curas de las parroquias más importantes. Según el prelado, esta renta era la misma de que gozaba “un portero de un Ministerio”. Peor aún: en algunos casos, el Estado había caído en incumplimiento legal. En su carta, Ezequiel señaló el caso de los racioneros del coro, que no habían recibido sus haberes “por el espacio de diez y siete meses”, y el capellán de la Merced que no había recibido su sueldo “en veinte meses” (Moreyra 1867: 38). Por fin, en una carta colectiva del año 1891, los obispos de todo el país hicieron referencia a la abolición de los diezmos y a otras leyes que habían mermado los ingresos de la Iglesia. Según los obispos, como consecuencia de estas medidas, ha habido una “sensible disminución en las rentas del clero, quien ya de ordinario no cuenta sino con recursos muy escasos e inciertos” (Episcopado Peruano 1867: 8).

Es evidente que la Iglesia se encontraba en una situación económica difícil. Es preciso, ahora, establecer una relación más directa entre este fenómeno y la situación vocacional. En su carta de 1867, citada arriba, el Obispo Ezequiel Moreyra advirtió que si no se mejoraba la situación económica de los curas, pronto se verificaría un abandono general de las parroquias, sobre todo en el campo. Porque, declaró el prelado, ni siquiera el Obispo “puede obligar a nadie a que muera de hambre” (Moreyra 1867: 26).

La profecía de Moreyra se cumplió. Hacia fines del siglo y comienzos del nuevo, el cuadro de los obispos y otros testigos presentaron de la Iglesia fue desolador. En todas partes, pero especialmente en el campo, se observaba un abandono general de las parroquias y doctrinas. En 1903, el Visitador Eclesiástico Esteban Pérez, misionero español, informó al Arzobispo Tovar acerca de la situación pastoral en Yauyos. En su informe, Pérez notó que la escasez de sacerdotes había llegado a tal extremo que algunas parroquias no habían visto a un párroco en cuatro años (Pérez 1904: 3-4). Además, la situación económica de los curas no podría ser peor. No solamente no recibían nada del Estado, señaló el Visitador, sino que para colmo el Estado les exigía a ellos una contribución por todos los sacramentos; matrimonios y entierros realizados. Además, los mis-

mos feligreses, que eran pobres, decía Pérez, “regatean los derechos del arancel eclesiástico” recurriendo a veces a entierros clandestinos para no pagar los derechos que correspondían a la Iglesia (Pérez 1904: 6).

En 1912, el Obispo de Puno Valentín Ampuero describió la situación apremiante de su clero en un informe al gobierno central. Según el prelado puneño, los curas de su diócesis, que vivían básicamente de los honorarios y estipendios de los matrimonios y las fiestas, recibían entradas tan insuficientes que muchos de ellos se habían visto obligados a “buscar la vida por otros medios, si bien lícitos, ajenos a su ministerio” (Ampuero 1912: 7). Ampuero concluyó su informe con la admonición sombría de que si el gobierno no remediaba esta situación del clero, dentro de pocos años ya no habría ningún “factor de civilización” entre los campesinos. En 1904, un “sacerdote cuzqueño” escribió acerca del “lastimoso abandono de muchos curatos” en el campo, aunque según este autor anónimo, tal situación no se debía tanto a la escasez del clero cuanto al hecho de que nadie quería trabajar en “doctrinas lejanas y pobres” (“Un Sacerdote Cuzqueño”: 16).

El impacto de la crisis económica se sentía también en los seminarios. Aunque ellos recibían una subvención del Estado, ésta nunca cubría más que algunos gastos generales. En 1880, el Rector de Santo Toribio en Lima, Manuel Tovar, presentó un informe acerca de la marcha del Seminario. El futuro Arzobispo advirtió que, debido a la estrechez económica de los tiempos, sería necesario reducir el número de becas en el Seminario a “las 31 de número, cerrando la entrada a todo supernumerario...” (Tovar 1904-1907: III, 170). Según Tovar, seis de las becas estaban costeadas por el Estado.

Sobre el Seminario de San Carlos y San Marcelo en Trujillo la documentación es más amplia e ilustrativa. En una extensa crónica que compuso sobre dicho Seminario, el P. Conrado Oquillas, Rector del mismo entre los años 1919-1925, también encontraba una relación importante entre la disminución en el número de seminaristas y las dificultades económicas que afrontaba San Carlos. Como punto de referencia, citamos que en un solo año, 1848, 21 candidatos se presentaron para recibir órdenes sagradas (Oquillas 1925-28: II, 127). En contraste, entre los años 1883-1891, el total de jóvenes ordenados fue sólo 18 (Oquillas 1925-28: II, 278). Según el P. Oquillas, uno de los obstáculos principales para atraer a estudiantes a San Carlos fue de tipo económico. El número de alumnos ascendía o bajaba según el número de becas disponibles. En el año 1846, San Carlos había ofrecido 36 becas completas, aunque el promedio normal en esa época fue el de 18 becas completas anuales. Pero, hacia fines del siglo se observó un descenso notable en el número de becas: en 1898 se distribuyeron

12 becas; en 1899, 11, en 1900, 7 (Oquillas 1925-28: II, 305-306).

Aunque en los años siguientes el número anual de becas ascendía a un promedio de 12, ya se detectaba una baja notable en el número de alumnos. En 1892 había 14 estudiantes en el Seminario Mayor, y 58 en el Seminario Menor. Pero en el año 1918 el número total de alumnos en la "Sección Eclesiástica" bajó a 6 (Oquillas 1925-28: III, 81). Es necesario tomar en cuenta dos hechos que influyeron en algo en esta baja tan drástica. En 1908, Cajamarca se separó de la diócesis y creó su propio seminario, y en 1911 se formó el Seminario Central de Lima para todo el país. Sin embargo, estos dos acontecimientos no pueden explicar, por sí solos, la disminución en el número de candidatos para el sacerdocio en Trujillo.

Es revelador, en este sentido, analizar las razones del por qué hubo un aumento igualmente dramático en el número de alumnos en los siguientes años. Como respuesta a la crisis en San Carlos, los directores iniciaron una campaña para atraer a más jóvenes al Seminario. Una parte importante de su campaña consistía en buscar fondos y pedir más contribuciones de las parroquias en la diócesis. Como resultado de esta campaña, en los años 1923 y 1924 el número de estudiantes para la carrera sacerdotal subió a la cifra asombrosa de 34. Según el P. Oquillas, éstos alumnos "gozaban en casi su totalidad de becas completas". En cambio, los alumnos pensionistas (los que pagaban) prácticamente habían desaparecido. En 1906 hubo 15 pensionistas; pero en los años 1907-1908, ya no había ninguno. Exclamó satisfecho el P. Oquillas, porque él mismo había organizado la campaña:

"La organización de la sección eclesiástica y su sostenimiento costó muchos sacrificios económicos; pero se dieron por bien empleados, pues se veían en lontananza, resuelto el problema angustioso que se presentaron en gran número de pueblos que sucumbían moralmente por falta de sacerdotes..." (Oquillas 1925-28: III, 81).

La crisis económica que afectaba a la Iglesia no fue el único factor para explicar esta reducción en el número de estudiantes para el sacerdocio. Durante esta misma época (1850-1920), el Perú estaba en pleno proceso de transformación desde una sociedad colonial hacia una sociedad moderna y más capitalista, sobre todo en la costa. Con este cambio, la educación pública se ampliaba y se hacía más asequible, y al mismo tiempo, la educación profesional y superior se modernizaba, dando lugar a nuevas especialidades que correspondían a las exigencias de la época: la ingeniería, la agronomía, el comercio y la pedagogía, para llenar la demanda cada vez mayor de maestros. A diferencia de la época

colonial, cuando el sacerdocio fue una de las pocas carreras de prestigio que un criollo podía escoger, el Perú capitalista de fines del siglo y comienzos del siglo XX ofrecía un horizonte bastante más ensanchado de nuevas posibilidades para un joven de clase alta o media. Estos factores económicos y sociales son importantes, pero difíciles de medir. Lo más cierto es que, después de la supresión de los diezmos, la carrera sacerdotal en el Perú significaba entrar en una escala económica cada vez más baja, y vivir una vida de mayor inseguridad que en épocas anteriores.

Factores Sociales

Finalmente, es importante examinar el tema de las vocaciones sacerdotales en relación con las clases populares. Aunque las categorías de “clase” y “raza” no son totalmente adecuadas para aplicar a realidades coloniales, se puede decir en líneas generales que el clero secular en vísperas de la Independencia, en su mayor parte, venía del equivalente de la clase media, ni rica ni pobre. Racialmente, la mayoría eran criollos. En cambio, los mestizos y los indios desempeñaban un papel relativamente insignificante en la Iglesia oficial. Por distintos motivos históricos, desde el siglo XVI la Corona y la Iglesia habían adoptado una política de no ordenar a los indios, y a los mestizos a menos que cumplieran con ciertas normas severas, tales como limpieza de sangre, no ser hijo natural, y tener “buenas costumbres”, etc. (ver Lopétegui 1943). En el siglo XVII en adelante la Corona suavizó esta política, y en distintas Reales Cédulas mandó a los seminarios a ofrecer cierta cuota de becas a los mestizos e indios. En general, sin embargo, esta reforma no se respetaba y pocos fueron los mestizos que se ordenaron, y todavía menos, indios (Vargas Ugarte 1969: 57).

Esta realidad social y racial no cambió radicalmente con la Independencia, y hasta muy avanzada la segunda mitad del siglo XIX, la mayor parte del clero secular venía de las clases medias de las ciudades o de los pueblos de provincias. Hacia fines del siglo, sin embargo, se observa un cambio en la composición social del clero, que comenzaba a venir en números mayores de una clase más popular. Sin precisar demasiado los conceptos de “clase media” y “clase popular”, basta citar informes y juicios de la época que están de acuerdo, según sus propios criterios, de que las filas del clero secular se estaban engrosando con jóvenes de clase media y clase media popular, y raras veces de la clase alta. Al mismo tiempo, los obispos y rectores de los seminarios comenzaron a expresar su preocupación por una creciente baja en el nivel de formación del clero.

El Obispo Ezequiel Moreyra, a quien aludimos antes, manifestó su temor de que, con la eliminación de fuentes seguras de ingreso, el nivel de cali-

dad del clero también bajaría. “Antes eran sacerdotes, los hijos de las primeras familias”, señaló el prelado ayacuchano, pero frente a un futuro tan inseguro económicamente, la carrera sacerdotal ya no atraería a estas familias. “De aquí es”, decía Moreyra, “que vendrán a entrar en la Iglesia, hombres ignorantes, de mala educación, que no habrán podido procurarse a cierta edad carrera alguna..” (Moreyra 1867: 28-29).

Sin avalar los juicios peyorativos que expresa el autor acerca del carácter y la motivación de los futuros sacerdotes, podemos decir que este vaticinio también se cumplió. En su informe de 1912, el Obispo Ampuero de Puno se lamentaba de que el clero de su diócesis no estuviera a la altura de su misión: “Ya por falta de preparación adecuada, ya por las condiciones pésimas del medio social en que actúan...” (Ampuero 1912: 6-7). El autor anónimo del Cuzco (1904) se refería a lo que él consideraba como una decadencia general en el clero de la diócesis, fenómeno que atribuía al hecho de que “diariamente se ordenan sacerdotes en el seminario aún sin la debida preparación (“Un Sacerdote Cuzqueño” 1902: 16).

En 1907, el Obispo de Huánuco, Pedro Pablo Drinot y Piérola, ofrecía una explicación más amplia por esta falta de “pastores idóneos”. Drinot echaba la culpa, en primer lugar, a la ignorancia religiosa en general. Pero, más concretamente, el prelado huanuqueño señaló la imagen equivocada que la gente tenía del sacerdocio. Con frecuencia, delcaraba Drinot, las familias empujaban a sus hijos hacia el sacerdocio porque lo veían como “una de tantas profesiones, como la más fácil, menos costosa y no poco lucrativa”. Por fin, el prelado andino hizo hincapié en la falta de medios para la formación del clero como otra causa importante (Drinot: 1907: 23-24). Es interesante notar que cuando Drinot describía la carrera sacerdotal como una que era “no poco lucrativa”, se refería a familias menos acomodadas para quienes dicha profesión representaba una categoría social y económica más alta.

Es conveniente ahora citar un testimonio más: el del mismo P. Vargas Ugarte, muchos años después. El folleto del P. Vargas sobre este tema, publicado en 1948, recoge y repite algunos de los mismos conceptos y juicios expresados por los observadores que habían sentido los primeros efectos de la crisis. El P. Vargas se lamentaba de una notable “debilitación del espíritu cristiano” en el Perú, que se debía sobre todo a “la escasez de buenos y celosos sacerdotes” (Vargas Ugarte 1948: 10). A su vez, la escasez sacerdotal la atribuía principalmente al empobrecimiento en la calidad del mismo clero, que venía cada vez más de los estratos populares. Por esta misma razón, el clero nacional carecía de una formación digna de su estado. Según el P. Vargas:

“Todo ello ha restado crédito e influencia social a nuestro clero e indudablemente, ha determinado también el que sean raros entre nosotros los sacerdotes procedentes de la clase alta y aun de la media de la sociedad” (Vargas Ugarte 1948: 22).

Por otra parte, el historiador jesuita no se opuso a que jóvenes de los estratos populares entrasen en los seminarios. El problema consistía, más bien, en que estas clases sociales no tenían la preparación adecuada para entrar en los seminarios, y muchos, sobre todo los “de la raza indígena”, carecían de la energía moral necesaria para soportar la disciplina que exigía la carrera sacerdotal. Con ésto, el P. Vargas propuso que se aplicaran normas más severas de admisión a los seminarios y que se exigiese más en la misma formación sacerdotal.

Este análisis que hace el P. Vargas nos lleva a formular una crítica no solamente de su enfoque, sino también de los demás testimonios anteriores. Nuestra crítica se refiere a la estrechez de criterios para explicar la crisis de vocaciones: el bajo nivel social del clero; la falta de formación religiosa de la gente; el factor económico; las nuevas oportunidades de carrera, etc. Todos estos factores seguramente han desempeñado un papel importante en la generación de la crisis. Pero nosotros pensamos que la crisis de vocaciones fue consecuencia, más bien, de una crisis más profunda en toda la Iglesia, y mientras se preocupaba sólo por la primera, no había lugar para pensar seriamente en la segunda.

Aunque la Iglesia se arraigó hondamente entre las clases populares desde el siglo XVI en adelante, también había excluído a estas clases de una participación más plena en la Iglesia, concretamente, del sacerdocio y por ende, del episcopado. No se debe exagerar esta exclusión, por otra parte, porque la Iglesia incorporó a estas clases en otras formas, otorgándoles honores y confiriéndoles cierto status en miras hacia una plena integración futura. Dentro del mundo jerárquico del catolicismo colonial, los indios y los mestizos desempeñaron una plétora de cargos y oficios: catequistas, alcaldes pedáneos, mayordomos, cantores, sacristanes, hermanos legos (San Martín de Porras), etc. En algunos casos excepcionales, un indio o mestizo podría llegar al sacerdocio, pero con poca expectativa de ascender mucho en la carrera eclesiástica.

Por lo tanto, la Iglesia necesariamente tenía que depender de las pequeñas élites culturales para engrosar las filas del clero: peninsulares, criollos y mestizos de cierta categoría en la época colonial, y las clases medias blancas en la época republicana. Cuando surgió la doble crisis de la “romanización” de la Iglesia peruana y la eliminación de los diezmos y otras formas de apoyo oficial, estas clases comenzaron a encontrar serios obstáculos para seguir la carrera sacerdotal.

Para los jóvenes de tendencia liberal, la Iglesia misma se había convertido en un estorbo para el cambio social y político. Para las familias más tradicionales, la carrera sacerdotal significaba un sacrificio económico demasiado difícil de asumir.

Frente a esta realidad, la Iglesia tuvo que enfrentar más seriamente la necesidad de promover a jóvenes de las clases populares para el sacerdocio. En realidad, en el siglo pasado siempre había obispos y rectores de seminarios que se empeñaban en ofrecer becas para los más necesitados. Pero, aun cuando bajaron el nivel de exigencia, el abismo cultural entre los seminarios y el mundo de muchos grupos de las clases populares era demasiado grande. Y estos grupos seguían percibiendo el sacerdocio como una carrera más propia de la clase media, por el nivel de cultura que se exigía y por los recursos económicos que se suponían para alcanzar este grado de cultura.

Así, la Iglesia peruana a mediados del siglo XX se encontraba en medio de una larga y seria crisis: pocos sacerdotes peruanos, y muchos de ellos sin un nivel adecuado de formación o de cultura, por lo menos según los criterios de la cultura occidental. En respuesta, la Iglesia comenzó a depender cada vez más del clero extranjero. Durante un tiempo, la presencia del clero extranjero aliviaba la crisis, pero también fomentaba la tendencia entre muchos de postergar el día para cuestionar más a fondo el rol de las clases populares en la Iglesia. En un famoso artículo publicado en 1967, "The Seamy Side of Charity", Ivan Illich planteó justamente este dilema: cuanto más clero extranjero, tanto menos necesidad de analizar los verdaderos problemas de la Iglesia" (Illich 1967).

Con la gran renovación que la Iglesia en toda América Latina ha experimentado comenzando en los años '60, el problema de la escasez de vocaciones se ha vuelto, irónicamente, menos apremiante. La razón es que, entre otros factores, la crisis de vocaciones ha tenido el efecto salusable de obligar a la Iglesia a reordenar sus prioridades y elaborar una acción pastoral más original y dinámica entre las clases populares. Para mucho personal de la Iglesia que trabaja en pueblos jóvenes, el problema de vocaciones ha sido relegado a un segundo plano en favor de tareas que ellos consideran más urgentes: la formación de adultos más conscientes de su cristianismo, o bien, la capacitación de padres de familia para que puedan formar mejor a sus hijos.

Paradójicamente, la creación de una Iglesia "desde abajo" fue la intención de los misioneros del siglo XVI. Pero, debido a una excesiva dependencia del poder político y de las élites dominantes, la Iglesia no terminó cabalmente este proceso. En este sentido, la crisis de la escasez de sacerdotes ha desempeña-

do un papel positivo en el despertar de esta antigua institución, que últimamente está dando señales de una creatividad pastoral semejante o aún mejor que en la época dorada de los primeros concilios limenses.

BIBLIOGRAFIA

MANUSCRITOS

AMPUERO, Valentín

1912 "Informe de la visita pastoral del Obispo Valentín Ampuero (Puno), al Supremo Gobierno". Archivo Arzobispal de Lima, Sección "Visitas", Legajo 25.

PEREZ, Esteban

1904 "Visita de la Provincia de Yauyos 1903". Archivo Arzobispal de Lima, Sección "Visitas", Legajo 25.

GENERAL

DRINOT Y PIEROLA, Pedro Pablo

1907 *Carta pastoral que el Obispo de Huánuco Mon. Pedro Pablo Drinot y Piérola dirige al clero y fieles.* Lima.

EPISCOPADO PERUANO

1891 *Mensaje del Episcopado peruano.* Lima

FUENTES, Manuel A.

1858 *Estadística General de Lima.* Lima.

GANSTER, Paul Bentley

1974 *A Social History of the Secular Clergy of Lima during the Middle of the Eighteenth Century*, Tesis doctoral inédita, University of California, Los Angeles.

HUERTA, Ambrosio

1869 *Informe que el Illmo. S.D.D. Juan A. Huerta obispo de Puno dirige al Illmo. S.D.D. José Sebastián de Goyeneche, dignísimo Arzobispo de Lima, sobre reducción de los derechos de matrimonios y abolición de cuartas funerales.* Colección Vargas Ugarte, *Obras de Huerta*, tomo I. Lima.

ILLICH, Ivan

1967 "The Seamy Side of Charity", *América*, 21 de enero, págs. 88-91.

LITUMA, Luis P.

1962 "La Iglesia peruana durante el siglo XX", en José Pareja Paz Soldán (ed), *Visión del Perú en el siglo XX*, tomo II, págs. 471-523. Lima.

LOPETEGUI, L.

1943 "El Papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispano-incaicos", en *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Volumen II, págs. 181-203. Roma.

MINISTERIO DE FOMENTO

1915 *Censo de Lima 1908*, 2 tomos. Lima

MOREYRA, José Ezequiel

1867 *Carta del Obispo de Ayacucho, Ezequiel Moreyra al Arzobispo Goyeneche sobre el proyecto de supresión de primicias y derechos*; Colección Vargas Ugarte, *Iglesia en el Perú*, No. 38, Lima.

OQUILLAS, Conrado

1925-1928 *Historia del Colegio Seminario de S. Carlos y S. Marcelo*, 3 volúmenes. Trujillo

PAZ SOLDAN, Mariano Felipe

1874 *Historia del Perú independiente*, tomo II (1822-27). Le Havre

EL REPUBLICANO

1847 Tomo XXI, No. 36, 22 de mayo. Archivo Arzobispal de Lima. Sección "Patrones", legajo 9.

"UN SACERDOTE CUZQUEÑO"

1904 *El Clero del Cuzco durante la administración del Ilmo y Rdm. Señor Obispo D.D. Juan Antonio Falcón*. Colección Vargas Ugarte, *Iglesia en el Perú*, No. 8 Lima.

SECRETARIA NACIONAL DEL EPISCOPADO

1974 *Iglesia en el Perú*. No. 16 (marzo); No. 19 (junio). Lima

TAUREL, R. M.

1855 *Colección de obras selectas del clero contemporáneo del Perú*, 2 tomos. París.

TIBESAR, Antonine

1955 "The Alternative: A Study in Spanish-Creole Relations in Seventeenth-Century Peru"

The America, Vol. XI, No. 3, Págs. 229-283.

1970 "The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II", *The Americas*, Vol. XXVI, No. 4, Págs. 349-375.

1971 "The Lima Pastors, 1750-1820: Their Origins and Studies as Taken from their Autobiographies", *The Americas*, Vol. XXVIII, No. 1. Págs. 39-56.

TOVAR, Manuel D.

1904-1907 *Obras*. 4 tomos. Lima.

VARGAS UGARTE, Rubén

1948 *Un Gravísimo problema nacional*. Lima

1962 *Historia de la Iglesia en el Perú*, tomo V (1800-1900). Burgos.

1969 *Historia del Seminario de Santo Toribio de Lima (1591-1900)*. Lima.

VIDAURRE, Manuel Lorenzo de

1823 *Plan del Perú*, Philadelphia.