

**Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas**  
**Anuario de Historia de América Latina**

**61 | 2024 | 9-46**

---

**Fernando Armas Asín**

Universidad del Pacífico, Lima

**Favoreciendo el retroceso de la  
secularización. Catolicismo corporativo y  
Estado en el Perú, 1920-1945**



hosted by



Except where otherwise noted, this article is licensed under a  
Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0)

<https://doi.org/10.18716/ojs/jbla.61.2226>

# Favoreciendo el retroceso de la secularización. Catolicismo corporativo y Estado en el Perú, 1920-1945

*Fernando Armas Asín*<sup>1</sup>

**Abstract.** – This study outlines, for the period between 1920 and 1945 -marked by the global economic crisis, World War, authoritarianism or the increasing social control of the State-, how the corporatist vision existing within the hierarchy of the Peruvian Catholic Church and the presence of authoritarian governments allowed closer collaboration between the Church and the State in several fields, as opposed to their immediate past. This collaboration achieved the elimination or limitation of some existing secularizing norms and practices. The specific aspects of these changes are reviewed and their consequences are discussed. This study may help to provide a better understanding of the relationship between authoritarianism and religion in Latin America.

Keywords: Latin America, Clergy, State, Catholic Church, Church-State Relations.

**Resumen.** – El estudio plantea, para el periodo entre 1920 y 1945 -marcado por la crisis económica global, la guerra mundial, el autoritarismo o el creciente control social estatal-, cómo la visión corporativa existente dentro de la jerarquía católica peruana y la existencia de gobiernos autoritarios permitió una estrecha colaboración entre la Iglesia y el Estado en varios campos, a diferencia del pasado inmediato. Esta colaboración consiguió la eliminación o limitación de algunas normas y prácticas secularizadoras existentes. Se revisan los aspectos concretos de estos cambios, y se plantean sus consecuencias. El estudio puede servir para un mejor entendimiento sobre las relaciones entre autoritarismo y religión en América Latina.

---

<sup>1</sup> Profesor de la Universidad del Pacífico (Lima), doctor en Filosofía y Letras (Historia), con especialidad y posgrado en Historia de la Iglesia en América Latina. Es miembro de la Academia Nacional de la Historia del Perú, además de integrante de otras organizaciones. Tiene diversos libros y artículos ligados a los campos de los estudios de la religión y la historia económica.

Palabras clave: América Latina, clero, Estado, Iglesia católica, relaciones Iglesia-Estado.

## Introducción

Hacia mediados del siglo XX el Perú, como el resto de los países de América Latina, era de mayoría católica. Según el censo de 1940, el 98.5% de la población peruana lo era, existiendo apenas grupos minoritarios de evangélicos, adventistas y de otras religiones.<sup>2</sup> Esta realidad estaba acompañada de una legislación que, desde la época virreinal, aseguraba al catolicismo ser la única confesión del país y su Iglesia protegida por el Estado. La existencia de una religión e iglesia estatales se mostraba en múltiples aspectos de la vida cotidiana, y los políticos proclamaban el carácter católico del país, asegurando que la unidad entre el Estado y la Iglesia era esencial para el país, que “[era] católico”.<sup>3</sup> Algo en el que concordaban con clérigos como el arzobispo de Lima, Pedro Farfán de los Godos (1933-1945), quien, en 1941, en el *Te Deum* por la victoria en la guerra con Ecuador, manifestó: “Nosotros comprendemos la unión: Dios y Patria. Y donde levantemos un altar allí está la Patria”, subrayando que la paz de la patria se conquistaba con la guerra y la patria celestial con la guerra personal.<sup>4</sup> Incluso algunos políticos aceptaban una subordinación del campo político al religioso: el presidente Manuel Prado Ugarteche (1939-1945), reunido con el episcopado peruano en 1943, dijo que el mundo pagaba caro porque se había querido suplantar a Dios con el Estado, a la Divinidad con el partidismo político. Había que regresar a Cristo, único cimiento de la sociedad.<sup>5</sup>

Pero, esta confluencia de pareceres e interés por la unidad ¿siempre había sido así?, y de existir cambios, ¿qué había ocurrido para llegar a esta realidad?

---

<sup>2</sup> Manuel Marzal, “Religión y sociedad peruana del siglo XXI”: Gonzalo Portocarrero / Marcel Valcárcel (eds.), *El Perú frente al siglo XXI*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, pp. 364-378.

<sup>3</sup> Mensaje a la nación del presidente de la República. *El Amigo del Clero* (en adelante AC), Lima, 1399 (julio de 1940), pp. 28-29.

<sup>4</sup> *La Prensa*, Lima, (4-VIII-1941), pp. 4 y 8.

<sup>5</sup> *La Prensa*, Lima, (15-XI-1943), p. 6.

Los estudios que nos ayuden a responder a estas interrogantes son bastantes escasos para aquel periodo, y en general tienden a desarrollar ideas generales pues estuvieron guiados por otros objetivos. Como estudios referenciales, sin embargo, hay que recordar los trabajos de Jeffrey Klaiber, en particular su libro de 1988, que muestra para mediados del siglo pasado a una llamada Iglesia militante, marcada por el carácter conservador y por momentos ultramontano en sus prácticas.<sup>6</sup> En otros textos, precisará algunos datos adicionales, preservando este planteamiento al mostrar los años del gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930) o del general Óscar R. Benavides (1933-1939).<sup>7</sup> Con visiones más amplias están los textos de Luis Lituma y Armando Nieto, con intereses descriptivos.<sup>8</sup> Complementarios a ellos, hay otros estudios valiosos donde se tocan asuntos puntuales del periodo -las relaciones Iglesia-Estado en los años de Leguía, la labor episcopal, o los diversos movimientos eclesiales o laicos- pero no se plantean un análisis del periodo bajo este interés señalado.<sup>9</sup> Como resultado, existe poca exploración de la época, particularmente en los años de las décadas de 1930 y 1940.

De esta manera, el propósito del artículo es examinar, a partir de un análisis previo del periodo anterior a 1920 -marcado por la llamada República Aristocrática-, las características resaltantes de la relación entre el Estado y la Iglesia católica entre 1920 y 1945, un periodo de

---

<sup>6</sup> Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.

<sup>7</sup> Jeffrey Klaiber, "Los partidos católicos en el Perú": *Histórica*, 7: 1 (1983), pp. 157-177; "Iglesia Católica y Poder Político en el Siglo XX": Manuel Marzal / Catalina Romero / José Sánchez (eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 89-108.

<sup>8</sup> Luis Lituma, "La Iglesia Católica en el Perú durante el siglo XX": José Pareja (ed.), *Visión del Perú en el siglo XX*, Lima: Studium, 1963 (tomo 2), pp. 473-523; Armando Nieto, "La Iglesia en el Perú": Juan Mejía, *Historia del Perú*, Lima: Mejía Baca editor, 1980 (tomo XI), pp. 558-600.

<sup>9</sup> Jesús Ara, *La construcción de la Acción Católica en el Perú*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019; Ricardo Cubas, *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935). Faith, Workers, and Race before Liberation Theology*, Leiden & Boston: Brill, 2018; Jeffrey Klaiber, *Religión y revolución en el Perú*, Lima: Universidad del Pacífico, 1980; Juan José Ruda, *Los sujetos de derecho internacional: el caso de la Iglesia Católica y del Estado de la Ciudad del Vaticano*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

gobiernos considerados autoritarios que coincidió a nivel internacional con los años de entreguerras, el creciente autoritarismo estatal y la Segunda Guerra Mundial. Nos interesa analizar si este periodo se diferenció, en materia de desarrollo de algunas normas y prácticas secularizadoras de reciente vigencia o a punto de serlo -tolerancia religiosa, leyes educativas y económicas, matrimonio civil, entre otras-. Nuestra hipótesis de trabajo es que en estos años la Iglesia católica, con una particular visión corporativa de la vida política y social, consiguió no solo una cordial relación con los diversos regímenes, distinto en varios aspectos respecto al anterior, sino que logró hacer retroceder algunas de las medidas de secularización e inclusive patronales existentes. Y esto se debió al contexto álgido de la política peruana y a las peculiares características de los regímenes.

La investigación, cualitativa e histórica, trabaja sobre la base de material primario -libros, periódicos y otros documentos- apoyados por diversas fuentes secundarias, que sirven para el análisis y la interpretación en función de los objetivos. En la exposición textual, hemos dividido el trabajo en cuatro partes: en primer lugar revisamos el proceso previo, entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, marcado por medidas de secularización y tensión entre la Iglesia y el Estado; luego, en un segundo momento, revisamos los años de 1920, los cambios en la relaciones entre ambas instituciones bajo el régimen de Augusto B. Leguía y el giro en algunas normas dictadas; para, a continuación, en un tercer momento, analizar la década de 1930, de tensiones sociopolíticas y continuidad de regímenes autoritarios, donde otras medidas de secularización retroceden; para finalmente, analizar los años posteriores a 1940 y la continuidad en la legislación y los hechos favorables a la Iglesia católica. La conclusión recoge los resultados, recuerda las razones que llevaron a los cambios y trata de inscribir los hechos en un contexto regional mayor.

### **Corporativismo católico, relaciones Iglesia-Estado y proceso secularizador en el Perú de inicios del siglo XX**

El corporativismo católico, como manera de pensar el ordenamiento sociopolítico de la sociedad, había sido intrínseco a la realidad del catolicismo global y tenía entre los católicos peruanos una larga historia. Las ideas entre eclesiásticos y feligresía sobre cómo se concibe

la organización social y la acción política había sufrido una intensa reflexión y debates, por ejemplo, en el siglo XIX al calor de los acontecimientos trasatlánticos y locales. Se había pasado, a fines de ese siglo, de ideas de antiguo régimen a ideas ultramontanas mezcladas con ideas nuevas sobre el catolicismo social, la activa participación de los laicos en la vida pública y la necesidad de influir en el terreno político de manera innovadora.<sup>10</sup> Prolongaban visiones comunitarias de la Iglesia católica que se sintetizó en la propuesta del apologeta y obispo Bartolomé Herrera de una República Corporativa o las ideas de los obispos Ambrosio Huerta o Manuel Tovar sobre una República Católica, ahondando -en un contexto de republicanismo liberal- en el rol central que le planteaban al Estado para la persecución del bien común.<sup>11</sup> Para inicios del siglo XX, en general, primaba la concepción que la sociedad estaba formada por hombres católicos, agrupados en asociaciones y organizaciones que en el terreno de la esfera pública política buscaban influir en el Estado para que se procure ese bienestar común.<sup>12</sup> La influencia de la encíclica de León XIII, *Rerum Novarum* (1891), junto a la influencia de algunos pensadores europeos, delimitaron mejor la perspectiva de varios eclesiásticos sobre la materia.<sup>13</sup>

Sin embargo, hacia 1920 había diversas posiciones y matices al respecto, entre eclesiásticos como los obispos Mariano Holguín, Fidel Olivas Escudero, o Pedro Pablo Drinot, interesados en desarrollar una

---

<sup>10</sup> Cristóbal Aljovín, “República y conservadurismo católico: Perú, Ecuador y Colombia de mediados del siglo XIX a inicios del XX”: *Discursos Del Sur, Revista de teoría crítica en Ciencias Sociales*, 5 (2020), pp. 31-66; Cubas, *The Politics*, pp. 99-236; Rolando Iberico, “Política, sociedad y religión en Arequipa: una mirada desde el laicado católico militante (1885-1919)”: *Histórica*, 45: 1 (2021), pp. 111-151.

<sup>11</sup> Klaiber, *La Iglesia*, pp. 95-109. Sobre el concepto de República Católica y su carácter corporativo, véase Juan Carlos Nalvarte, *La cultura política de los católicos de Arequipa y sus cambios durante los episcopados de Mariano Holguín y Leonardo Rodríguez Ballón (1906-1980)*, Madrid: CEU Escuela Internacional de Doctorado, 2022 (tesis de doctorado).

<sup>12</sup> Cubas, *The Politics*, pp. 169-236; Carlos M. Rodríguez López-Brea, “El catolicismo político: una nueva presencia en la política española (1922-1936)”: *Historia Contemporánea*, 69 (2022), pp. 399-434.

<sup>13</sup> Aparte de las cuestiones ideológicas y políticas, la última reflexión corporativa católica había sido una reacción a la llamada cuestión social, que en el Perú se concretó en la problemática obrera y urbana, y sobre todo en las discusiones sobre el medio rural y la población indígena.

presencia partidaria de los católicos, necesaria según ellos para conseguir los propósitos de una sociedad católica, o la posición de Emilio Lissón, obispo de Huánuco y desde 1918 arzobispo de Lima, contrario a la participación de los católicos en partidos confesionales. Los laicos organizados, que componían el mosaico de asociaciones y que buscaban hacer realidad el ideal de la recristianización o el llamado Reinado Social de Cristo -en círculos de obreros católicos, periódicos locales, u otras organizaciones de participación social- seguían, más o menos esas tendencias delimitadas.<sup>14</sup>

De esta manera el Estado y sus propósitos, tanto como la organización de la sociedad, eran una preocupación entre los católicos peruanos. En los inicios del siglo XX las relaciones entre la Iglesia y el Estado estaban ancladas en la figura del llamado Patronato republicano que el papa Pío IX en 1874 había concedido, modificando la historia previa de acuerdos tácitos en que los nombramientos de autoridades eclesiásticas y otras prerrogativas estatales se realizaron. Durante el siglo XIX estas relaciones habían pasado por un proceso bastante complejo. Tras la independencia peruana (1821), el regalismo de muchos hombres públicos produjo algunas fricciones entre el Estado con el clero local y con Roma, básicamente en torno a nombramientos de autoridades episcopales, concursos a curatos, delimitación de diócesis, medidas desamortizadoras de bienes o pases de documentos pontificios.<sup>15</sup> No se produjo, sin embargo, un acuerdo que norme el conjunto de relaciones entre la Santa Sede y el Estado, a pesar de los esfuerzos de la jerarquía católica, en varios momentos, para impulsarlo.<sup>16</sup>

Durante la llamada República Aristocrática (1895-1919), en la cual el partido Civil -agrupando a la élite liberal- y sus aliados gobernaron el país, las ideas de economía de mercado, iniciativa individual, reforma

---

<sup>14</sup> Ara, *La construcción*, pp. 27-103; Klaiber, *La Iglesia*, pp. 116-138; Nalvarte, *La cultura*, pp. 65-147.

<sup>15</sup> Klaiber, *La Iglesia*, pp. 95-116; Pilar García, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*, Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1991.

<sup>16</sup> Julio Abanto, "Diplomacia, Iglesia y lazos familiares. Las relaciones diplomáticas entre el Perú y la Santa Sede (1859-1887)": *Argumentos*, 1: 2 (2020), pp. 115-142; García, *Iglesia y poder*. Para comprender el interés de la Santa Sede en el periodo, Jaime Bonet, "La relevancia internacional de la Iglesia católica": *Anuario de Derecho Canónico*, 3 (2014), pp. 185-215.

institucional y rol menor del Estado primaron, tanto como una visión positivista sobre la relación entre religión y sociedad. Por lo que, en el Congreso de la república hubo una tendencia de secularismo liberal muy marcada, con algunos enfrentamientos con autoridades eclesiásticas, permitiendo que se aprobaran medidas de secularización social como el matrimonio de no católicos (1897), la tolerancia religiosa (1915), y en el senado el matrimonio y divorcio civil (1918).<sup>17</sup> Estas medidas no eran aisladas en el parlamento, pues se correlacionaban con el ideal de algunos por lograr una sociedad liberal, con un nulo o disminuido rol religioso en ella -expresado en las ideas de Manuel B. Pérez, Mariano H. Cornejo, Alberto Secada, Manuel Jesús Urbina o Manuel Químper-. Incluso en el plano económico, aunque en 1903 se aprobaron leyes que permitían a las instituciones religiosas disponer de sus bienes, estas se complementaron con la ley de 1907 que facilitó la venta de bienes de instituciones públicas, incluyendo de cofradías y hermandades, y la ley de 1911, que permitió la eliminación de enfiteusis, y todas ellas ampliaron el mercado de compra y venta de bienes.<sup>18</sup>

El parlamento de ese periodo no solo fue generando progresivamente diversas leyes secularizadoras, sino también tuvo algunos enfrentamientos con el alto clero. Por ejemplo, en 1906 con el arzobispo de Lima, Manuel Tovar (1898-1907), quien se negó a una oración fúnebre por la muerte de Cesáreo Chacaltana, reconocido líder civilista, recibiendo la censura de los congresistas, una petición para que le nombren un coadjutor, y diversas amenazas para acelerar la aprobación de otras leyes secularizadoras, entre ellas la de tolerancia religiosa. Cuando al año siguiente murió el prelado, el parlamento

---

<sup>17</sup> Diario de Debates (en adelante DD), Diputados (1918), pp. 700-706 y 1269; DD. Senadores (1918), pp. 445-456. El debate de esta última ley se dio en la Cámara de Diputados, pero fue interrumpido por los acontecimientos políticos del final de la República Aristocrática.

<sup>18</sup> Fernando Armas, *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú*, Lima: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales –Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero – Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, 2010.

maniobró para nombrar como su sucesor a Pedro García Naranjo, un eclesiástico enfrentado a él.<sup>19</sup>

Aunque es bueno decirlo, estas actitudes no se divorciaron de la disposición del parlamento a apoyar al clero en otros aspectos, como aprobar partidas económicas para construir templos, sostener misiones, exoneraciones de impuestos, o subrayar en el discurso el carácter católico del país. El clero, en tanto asalariado del Estado, merecía su protección, así como la religión.

Junto al parlamento, una institución particularmente celosa de la defensa de las atribuciones estatales en el patronato republicano, y que a veces igualmente propició enfrentamientos con los clérigos, fue la Fiscalía. En 1902 hubo un *impasse* entre el arzobispo Manuel Tovar y el obispo de Arequipa, Manuel Segundo Ballón, por un lado, y el ministro de Justicia y Culto y el fiscal de la república por el otro. En el caso de Tovar por no pedir autorización para la reunión de la asamblea episcopal de ese año, ni someter al *exequator* (pase) la documentación para la misma; y Ballón por ausentarse de su ciudad sin autorización. Aunque se solucionó el problema, durante un tiempo las asambleas episcopales evitaron notificar al gobierno y los obispos solo comunicaban sus ausencias, para no someterse al *exequator*. Más que un problema con el gobierno era con este organismo de la judicatura, pues con los años las asambleas episcopales se realizaron con conocimiento del ministerio de Justicia y Culto.<sup>20</sup>

También algunos jueces y otros fiscales, a lo largo del siglo XIX y a inicios del siglo XX, durante la irrupción constante de predicadores protestantes que contrariaban la prohibición a los cultos públicos no católicos, conseguían preservar el principio de libertad de comercio y de pensamiento, desarrollando una jurisprudencia sobre el culto privado, por sobre los aspectos condenatorios, en sus informes y fallos.

---

<sup>19</sup> DD, Diputados (1906), pp. 251-252; DD, Congreso (1907), pp. 43-49. Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL). Comunicaciones 39. 273, 274 y 278; AC, Lima, 606, 22-XI-1906, pp. 829-832.

<sup>20</sup> Josep-Ignasi Saranyana / Fernando Armas, *La Iglesia contemporánea en el Perú (1900-1934). Asambleas Eclesiásticas y Concilios Provinciales*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero, 2010, pp. 41-47.

Por lo que las denuncias del clero contra los predicadores -como en el caso de Francisco Penzotti, en 1891- fueron desestimadas.<sup>21</sup>

Sin embargo, en el ámbito gubernamental hubo una relación más fluida, pues este mostró su interés de colaboración con el clero, y vio con aprecio la expansión de escuelas y colegios católicos, así como la presencia de misiones católicas en la Amazonia. La necesidad de unir el territorio y afirmar las fronteras, entre otros hechos, llevó a colaboraciones estrechas, incluyendo los apoyos económicos que daban las leyes para muchas de estas obras, además de reforzar el discurso público que afirmaba la importancia de una Iglesia -cuasi parte del Estado- unida a los ideales de construcción nacional republicana.<sup>22</sup> Bajo esa premisa, algunas leyes fueron moderadas por la acción gubernamental. Por ejemplo, las leyes de instrucción pública de 1901 y 1905 permitieron una ausencia, en el plan educativo de las escuelas públicas en 1906, de las materias religiosas, lo cual hizo que el clero lo criticara por ser un plan "laicista". Sin embargo, durante el gobierno del presidente Guillermo Billinghurst (1912-1914) se dieron dos normas, en 1913, que establecieron las asignaturas de Religión y de Historia Sagrada en las escuelas, y un curso de religión en las escuelas normales.<sup>23</sup>

De todas maneras, ante la compleja realidad el clero trató de influir en el curso de los acontecimientos, no solo reaccionando con movilizaciones de laicos, cartas pastorales y actas de protestas, sino buscando cambios institucionales, como sacar del ámbito del parlamento el nombramiento de los obispos. Sin embargo, la propuesta del ministro de Justicia y Culto, en 1894, para permitir que los propios eclesiásticos propusieran al Estado sus candidatos a obispados fue desechada por el Congreso.<sup>24</sup> También el clero buscó un concordato que regulara las relaciones, más allá del patronato, pero igualmente fracasaron los esfuerzos -en el parlamento, en 1892 se rechazó una por

---

<sup>21</sup> Juan Fonseca, *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002; Carlos Ramos, "Francisco Penzotti: víctima del sectarismo religioso": *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 34 (2007-2008), pp. 84-100.

<sup>22</sup> García, *Iglesia y poder*, pp. 218-219 y 306.

<sup>23</sup> Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, Lima: Editorial Universitaria, 1983 (tomo IX), pp. 28-29.

<sup>24</sup> García, *Iglesia y poder*, p. 313.

considerarse no beneficiosa para el Estado, y en 1903 otra que llegó de Roma<sup>25</sup>-.

A inicios del siglo XX, desde los obispados y las asambleas episcopales se animaba -como en todo el mundo católico- a una mayor presencia católica en el espacio público, a través del asocianismo, la prensa católica, la educación y otros mecanismos propios de un catolicismo social. En el Concilio provincial de Lima de 1912, en sus sinodales, se reguló un juramento antimodernista -obligatorio desde 1910- para los católicos, y se apoyó a asociaciones como la Unión Católica, los círculos de obreros católicos, los centros de la juventud católica, entre otros. La polémica que trajo la persecución a los adventistas en Puno en 1913, por parte del obispo local, Valentín Ampuero, hizo que el parlamento en 1915 establezca la tolerancia religiosa, en medio de movilizaciones católicas, cartas pastorales y otras reacciones.<sup>26</sup> El acontecimiento apremió el interés del episcopado y clero por una acción más decidida en la esfera pública. Ese mismo año fue denunciado, en medio de escándalo, el director protestante de la Escuela Normal, por tergiversar, en la asignatura de religión que dictaba, el sentido católico del decreto de 1913 sobre la materia.<sup>27</sup>

Ante la tolerancia, la asamblea episcopal de 1915 discutió ampliamente un memorial del obispo de Huánuco, Pedro Pablo Drinot, relativo a impulsar una acción social católica -en el ideal de reafirmar una sociedad religiosa, de corte corporativo-, a través de la prensa católica, la educación escolar, la creación de una universidad, escuelas normales, la labor pastoral indígena, etc., denunciando el control del Congreso, la educación pública o la prensa a manos del modernismo.<sup>28</sup> Los siguientes años recrudecieron más los enfrentamientos: la creación de la universidad Católica en 1917 chocó con la oposición de la universidad de San Marcos, espacio del positivismo intelectual; y en septiembre de ese año, al morir el arzobispo García Naranjo, hubo una disputa entre el clero y el parlamentario Manuel Químper sobre sus

---

<sup>25</sup> DD, Diputados (1902), p. 313.

<sup>26</sup> Fernando Armas, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa*. Perú, siglo XIX, Cusco y Lima: Centro Bartolomé de las Casas y Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, pp. 185-204.

<sup>27</sup> Basadre, *Historia*, (tomo IX), p. 29 y (tomo XI), p. 40; Fonseca, *Misioneros*, p. 205.

<sup>28</sup> Saranyana /Armas, *La Iglesia*, pp. 110-115.

exequias y su afectación a la salud pública.<sup>29</sup> Fue entonces que se hizo evidente en el episcopado el debate sobre crear partidos para defender los intereses católicos. Había una larga historia en ese deseo, sobre la participación del católico en la vida política y el cambio en la relación con el Estado, aunque las ideas predominantes eran más bien evitar los partidos. La posición de Roma era clara, y el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 lo subrayó, como el llamado del papa León XIII en 1902 a la unión de las fuerzas católicas, por lo que uno de los acuerdos de la asamblea de ese año fue pedir a los feligreses que solo cuiden de votar a candidatos católicos.<sup>30</sup> En la asamblea episcopal de 1917, el obispo de Chachapoyas, Emilio Lissón y Chávez, presentó un memorial para que no se formen partidos católicos en el Perú.<sup>31</sup> Fue su respuesta a la reacción de sectores católicos del sur -como el obispo de Arequipa, Mariano Holguín- proclives a la acción partidaria,<sup>32</sup> y así comenzó una dura lucha de pareceres en la iglesia peruana, que se prolongó varios años. El 27 de octubre de 1917 el Congreso, según ley, nominó a Lissón como nuevo arzobispo de Lima, para ser presentado al Romano Pontífice.<sup>33</sup>

Sin embargo, el matrimonio y divorcio civil (1918) hizo recrudecer el enfrentamiento con el parlamento, evitando una posible tranquilidad en las relaciones. La reacción eclesiástica fue rotunda en su rechazo, ya escarnecida por la tolerancia religiosa: se movilizaron los obispos y distintas organizaciones católicas en Lima y ciudades del interior, cuestionando a los “politiqueros” del Congreso: “después vendrá la separación de la Iglesia del Estado i la persecución descarada i la ruina moral i material del Perú”.<sup>34</sup> El arzobispo electo Lissón visitó al presidente José Pardo y le entregó un memorial de rechazo, firmado por el clero y laicos. Pero inmediatamente estalló un escándalo mediático, que enfrentó más las posiciones: la prisión de la bailarina Norka Rouskaya, acusada de profanar con su baile el cementerio de Lima. Enfrentó a la prensa católica contra la liberal, mientras en el parlamento

---

<sup>29</sup> AC, Lima, 911 (15-XI-1917), p. 558.

<sup>30</sup> AC, Lima, 388 (23-X-1902), p. 675.

<sup>31</sup> Ara, *La contrucción*, pp. 72-82; Saranyana / Armas, *La Iglesia*, pp. 128-129.

<sup>32</sup> García, *Iglesia y poder*, pp. 324-330.

<sup>33</sup> AC, Lima, 911 (15-XI-1917), pp. 549 y 554.

<sup>34</sup> AAL. Comunicaciones 40. 351-353 y 356.

se discutió ampliamente del tema. Liberada, el clero de Lima organizó una ceremonia de rechazo.<sup>35</sup>

En suma, los años de la República Aristocrática estuvieron cargados de enfrentamientos entre el clero y parte de los poderes estatales, a pesar de las buenas relaciones con los gobiernos. Como se dijo desde la jerarquía eclesiástica, cuando en 1894 se desechó el intento de cambiar las normas en el nombramiento de obispos, había un “espíritu que inspiraba á la mayoría ...hostil”, y que era un deseo por establecer una sociedad liberal.<sup>36</sup> Cuando en 1897 se aprobó el matrimonio de no católicos, algunos católicos militantes vieron, junto a otro proyecto sobre redención de enfiteusis presentado, que era parte de una acción concertada, a la cual seguiría pronto la “libertad de cultos”.<sup>37</sup> Tuvieron razón y además tras la tolerancia le siguió el matrimonio y divorcio civil. Todo ello generó, particularmente entre 1915 y 1918, una fuerte politización y la necesidad entre algunos de generar un catolicismo partidarizado, para enfrentar al orden republicano, en especial a los civilistas. Lo que ocurrió, sin embargo, fue distinto.

### **El proyecto de la Patria Nueva de Leguía y las nuevas relaciones con la jerarquía eclesiástica (1919-1930)**

Para algunos en el clero, el periodo anterior había permitido la realidad de una Iglesia sometida por un Congreso que dominaba los nombramientos episcopales; una tolerancia religiosa que ampliaba la presencia evangélica, particularmente en la educación; un matrimonio y divorcio que cuestionaba a la familia y a la sociedad. Siendo todo parte de los males del nuevo siglo, que irían destruyendo las bases de la sociedad católica y que se graficaba en el creciente individualismo y en la relajación de la moral y las costumbres. Pronto, sin embargo, habría una transformación de perspectiva respecto a los poderes públicos, pues dentro del Estado se operó un abrupto cambio.

La República Aristocrática terminó en 1919. Diversas causas llevaron al derrumbe de este régimen: su fuerte carácter elitista, en un escenario de creciente participación de las clases medias y masas urbanas en la vida pública, que exigían mayor presencia política; los estragos

---

<sup>35</sup> William Stein, Mariátegui y Norka Rouskaya, Lima: Biblioteca Amauta, 1989.

<sup>36</sup> AAL. Comunicaciones 37. 163.

<sup>37</sup> AAL. Comunicaciones 37. 367.

económicos y sociales de la Primera Guerra Mundial; la crisis social local; y los propios enfrentamientos entre los políticos de esta élite.<sup>38</sup> Lo cierto es que el final de este régimen de tendencia parlamentaria abrió las puertas a un control del Estado distinto<sup>39</sup>.

La caída del civilismo dio paso al régimen de Augusto B. Leguía, o también llamado el Oncenio (1919-1930). Leguía capturó el control del Estado, y desmontó el poder del civilismo, expulsándolo sucesivamente del gobierno, el congreso y las municipalidades, centralizando el poder. Su discurso, cargado de un fuerte populismo, dirigido a las clases medias y sectores populares urbanos, buscó no solo cuestionar al civilismo sino afianzar el ideal de una Patria Nueva, un proyecto de país donde todas las clases sociales acepten un Estado reformado, con nuevas funciones y atribuciones, que conduzca a la nación hacia la modernización y el desarrollo, con la colaboración de los capitales extranjeros -particularmente norteamericanos-. A través de obras públicas, ampliación de la burocracia y nuevas funciones sería realmente un Estado representativo.<sup>40</sup> La nueva Constitución de 1920 graficó en parte este ideal, planteando la descentralización administrativas -con congresos regionales-, la defensa del indígena -con el Patronato de la Raza Indígena- y funciones intermediadoras y de bienestar para los trabajadores -leyes de salario mínimo, arbitraje en conflictos sociales, seguros, entre otros-. La retórica y acción gubernamental marcó, como ha referido Caravedo, dos momentos: uno hasta 1922 donde avanzó en estas medidas obteniendo la neutralidad o pasividad de los sectores medios urbanos, indigenistas y organizaciones obreras; y otro marcado por el reeleccionismo del presidente -quien reformó su propia constitución y se reeligió en 1924 y 1929-, la persecución y su creciente autoritarismo.<sup>41</sup> También fue una etapa de mayor corrupción, derivado del crecimiento del Estado y las obras públicas.

---

<sup>38</sup>Basadre, Historia, (tomo IX), pp. 219-234; Carlos Contreras / Marco Cueto, Historia del Perú contemporáneo, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2007.

<sup>39</sup> Pedro Planas, La República Autocrática, Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1994.

<sup>40</sup> Basadre, Historia, (tomo IX), pp. 375-415; Manuel Burga / Alberto Flores Galindo, Apogeo y crisis de la República Aristocrática, Lima: Rickchay Perú, 1991.

<sup>41</sup> Baltasar Caravedo, Clases, lucha política y gobierno en el Perú, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

Esta construcción del nuevo Estado -por lo cual Cotler denominó a Leguía como fundador del estado moderno-<sup>42</sup> aparte de garantizarle la permanencia en el poder, era necesaria para su proyecto de Patria Nueva, pero necesitaba a su vez del concurso de la Iglesia católica, o por lo menos de parte del clero. En un país tan fragmentado y polarizado por los enfrentamientos, su presencia facilitaba también la publicidad de su ideal de estabilidad y desarrollo. La posibilidad de hacer viable la armonía de una sociedad católica donde se procure el bien común llevó al arzobispo Emilio Lissón (1918-1931), y a buena parte de la jerarquía católica, a la colaboración. Lissón fundó su apoyo en que, dado que la nación era católica, era deber del clero y las asociaciones laicas influir en la sociedad y el orden político para conducirlos hacia ese bienestar.<sup>43</sup> Claramente era una fundamentación basada en un ideal de catolicismo corporativo, distinto del que propugnaba garantizar el bienestar a través de un catolicismo político partidario.<sup>44</sup> En este sentido Estado e Iglesia, cada uno con sus propios intereses y enfoques, coincidieron sin miramientos en una colaboración más fluida y tangible.

---

<sup>42</sup> Julio Cotler, *Clases, Estado y nación en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1986 (1978), pp. 185-193.

<sup>43</sup> AC, Lima, (15-II-1919), 938, pp. 50-51; Saranyana / Armas, *La Iglesia*, pp. 148-149. Como lo expresó en una Carta Pastoral de 1921: la sociedad cristiana, no era de individuos, sino “un cuerpo, un edificio, una familia, y, como el cuerpo humano se compone de células vivas que con su propia vida hacen la vida del conjunto, así los cristianos animados de la vida divina cada uno, hemos de formar la vida del conjunto”, una comunidad superior que resuelva cuantos problemas sociales y políticos existan. AC, Lima, (1-III-1921), 982, pp. 113-114.

<sup>44</sup> Influenciado por la doctrina social, las directrices romanas, la experiencia y oportunidad local, no exento de cierto tradicionalismo. El distanciamiento con cualquier postura partidista ocurría también, bajo otras circunstancias, en Chile y Colombia. Andrea Botto, *Catolicismo chileno: controversias y divisiones (1930-1962)*, Santiago: Universidad Finis Terrae, 2018; Francesco Ferrari, “De la alianza clérigo-conservadora al paralelismo católico. Los obispos y el debate político colombiano entre 1902 y 1945”: *Allpanchis* 50: 92 (2023), pp. 145-172. Hay que recordar que en esos años Pío XI promovía en Europa, incluso, una Acción Católica que evitase involucrarse en la política. Feliciano Montero, “Orígenes y evolución de la Acción Católica española”: Julio de la Cueva / Ángel Luis López (coords.), *Clericalismo y asociativismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y en consiliario*, Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha, 2005, p. 135.

Se puede rastrear ello en medidas concretas que el clero procuró conseguir en lo inmediato. En la llamada Asamblea Nacional de 1919, que redactó la nueva constitución, inicialmente los parlamentarios oficialistas laicistas -como Mariano H. Cornejo o José Antonio Encinas- buscaron continuar con algunos cambios, por lo que la acción de Lissón y otros eclesiásticos fue neutralizarlos, valiéndose de algunos parlamentarios marcadamente católicos, como el arequipeño Pedro Rada y Gamio, ferviente militante e intelectual -escribió una obra sobre el obispo José S. de Goyeneche-.<sup>45</sup> Mucho más importante fue que, reviviendo el enfrentamiento por la ley de matrimonio y divorcio civil (1918), en la cámara de diputados del Congreso en 1920 se aprobó la norma, por lo que las autoridades eclesiásticas presionaron para evitar su promulgación.<sup>46</sup> Leguía efectivamente la observó, cuestionando que se pretendiera contravenir a una nación católica, por lo que el parlamento de mayoría leguista se desentendió del tema, quedando sin promulgar durante más de una década.<sup>47</sup> Dentro del leguismo se fueron imponiendo voces como la Pedro Rada y Gamio, quien como legislador impulsó otro reclamo de los prelados católicos: eliminar los nombramientos episcopales a manos del parlamento -el recuerdo de las actitudes de los representantes civilistas estaba vivo-. Su proyecto consistió en que fuera el Poder Judicial el encargado de elevar al presidente una terna de candidatos, para de allí escoger y pedir a Roma su nombramiento. Los obispos apoyaron con cartas la gestión, incluso comunicándose con el presidente y el canciller Melitón Porras.<sup>48</sup> Pero el Congreso no lo consideró. La jerarquía y Rada insistieron, al incluirlo en un frustrado intento de concordato que se intentó negociar con el gobierno, junto con la preservación del matrimonio católico y la enseñanza católica en las escuelas.<sup>49</sup> Finalmente, entre 1926 y 1927 en

---

<sup>45</sup> AAL. Comunicaciones 41. 456. 1919. La novedad en materia religiosa de la Constitución, haciendo caso a un sector del clero bajo, fue establecer que para los cargos eclesiásticos había que ser peruano, aunque permitía la rápida nacionalización de extranjeros. Ara, La construcción, p. 67.

<sup>46</sup> AC, Lima, (1-X-1920), 972, p. 442 y (15-IX-1920), 971, pp. 414-415.

<sup>47</sup> AC, Lima, (1-XII-1920), 976, pp. 540-547. Como dijo Leguía, en esos días de intensa presión católica: "no puede haber leyes sin espíritu religioso". AC, Lima, (1-X-1920), 972, p. 438.

<sup>48</sup> AAL. Comunicaciones 41. 499 y 503. 1920.

<sup>49</sup> Ara, La construcción, pp. 118-119.

la etapa autoritaria del régimen, el órgano legislativo aceptó que fuera el presidente el único encargado de los nombramientos, además que adquirió el poder de decidir el *pase* de la documentación pontificia.<sup>50</sup>

El campo de la educación y la cultura fueron también objetos de colaboración. Más allá del apoyo gubernamental a las misiones en la amazonia, o la colaboración estatal para el desarrollo de escuelas católicas, preservar la enseñanza de la religión católica y controlar las escuelas evangélicas -como las de Lima, la sierra central o la obra adventista en Puno- era esencial para el clero. Su participación fue activa en las comisiones educativas del ministerio del ramo, y si bien no entorpeció la apertura de escuelas privadas en Lima y provincias, lo que impulsó el trabajo de los evangélicos, si se consiguió que la ley de instrucción de 1920 ratificara y ampliara la enseñanza católica en las escuelas primarias y secundarias, aunque respetando a las que profesaran otras creencias; pero un decreto ley en 1929 exigió no solo se enseñara el curso de religión católica en cualquier escuela sujeta a programa oficial, sino que hizo poco menos que imposible el trámite para las exoneraciones individuales a la medida.<sup>51</sup> Fue el corolario a un pedido constante del clero, pues durante la República Aristocrática, como ya se dijo, se había pasado de una norma que no preveía el dictado de materias religiosas a disposiciones que reintrodujeron la enseñanza religiosa.

Por otro lado, en el terreno de la vigilancia, a las normas que prohibían las críticas a la religión en los medios impresos -la ley de imprenta y el Código Penal con su procesal- se unió la vigilancia sobre un nuevo medio, el visual -el cine mudo- que se desarrolló en esa década. El control sobre la producción fílmica en el espacio público se unió con el propio deseo del régimen de evitar las voces críticas. Haciendo caso a los reclamos católicos, en 1926 se creó una Junta Censora de filmes mudos exhibidos en el país, para evitar “los efectos

---

<sup>50</sup> Leyes números 5464 y 5855.

<sup>51</sup> AC, Lima, (7-VII-1929), 95, pp. 1306-1308. La norma acusaba al protestantismo de usar las escuelas para la propaganda y la destrucción de la unidad nacional - argumento símil a lo esgrimido por el clero-. Sobre sus efectos, Juan Kessler, Historia de la evangelización en el Perú, Lima: El Inca, 1987, pp. 204, 210 y 301-302.

perniciosos de las películas inmorales”.<sup>52</sup> Como caso evidente *La Dama de las Camelias*, de Fred Niblo, estuvo a punto de ser prohibida.

Durante el Oncenio, así como el gobierno y parlamento facilitaron ayudas y donaciones para la construcción de templos, el palacio arzobispal o escuelas católicas, y se exoneró de tributos a varias obras pastorales, también se colmó de halagos y reconocimientos a Lissón, y este apoyó a Leguía en forma activa, aún a costa de algunas críticas por su excesiva cercanía al presidente. Un caso conocido fue el fallido intento de Consagración del Perú al Sagrado Corazón (1923), una ceremonia religiosa en que Leguía iba a ser una figura central. Provocó revueltas en Lima, organizadas por sindicatos de obreros y la Federación de Estudiantes, ya en pugnas contra el régimen autoritario. Aunque el nuncio aconsejó a Lissón cancelar la ceremonia este continuó adelante, deteniéndose solo tras la violenta represión y muerte de personas.<sup>53</sup> Tras el episodio, Lissón continuó con su apoyo: en un homenaje que el episcopado le hizo al presidente en 1927, al término del VIII Concilio provincial de Lima, le llamó Depositario de la Suprema Autoridad Divina mientras este ratificaba que gobernaba bajo la misericordia divina, en un esfuerzo por mostrar la unidad política en una nación católica. En 1929 Leguía fue nombrado Caballero de la Suprema Orden Militar de Cristo.<sup>54</sup> Igualmente, otro ejemplo fue el esfuerzo de Lissón por edificar una Basílica en honor de Santa Rosa de Lima, resaltada en esos años no solamente como ejemplo de santidad sino también de la catolicidad del Perú. Promovió una suscripción nacional para construir el edificio:

“A la obra pues hermanos, ...¡Quien sabe si al colocar la última piedra del querido santuario, que vendrá a ser como el hogar de la patria, suene al fin la deseada hora, y ocupe el Perú el lugar que en el rol de las naciones le tiene asignada la providencia”.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Ricardo Bedoya, *Cien años de cine en el Perú: una historia crítica*, Lima: Universidad de Lima-Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992, p. 51.

<sup>53</sup> Klaiber, *Religión y revolución*, pp. 148-175, *La Iglesia*, pp. 148-175.

<sup>54</sup> Fausto Linares, *Monseñor Lissón y sus derechos al arzobispado de Lima*, Lima: Minerva, p. 57.

<sup>55</sup> Emilio Lissón, *Invitación Pastoral que el Ilmo. Mons. Emilio Lissón arzobispo de Lima dirige a sus feligreses para la Suscripción Nacional para el Santuario de Santa Rosa*, Lima: Sanmartín, 1918, p. 7.

El gobierno no solo convirtió a Lissón en presidente del Patronato Indígena, sino que apoyó los esfuerzos del arzobispo de reforzar la catolicidad del país, pidiendo -por ejemplo- al papa la canonización del beato fray Martín de Porres.<sup>56</sup> Esto explica que contra el arzobispo se fueran sumando voces críticas de políticos de oposición, y probablemente voces internas dentro del episcopado. Cuando el régimen, víctima de la crisis económica de 1929 y su autoritarismo, se derrumbó, la figura del arzobispo Lissón quedó en entredicho. Renunció a su cargo en 1931.

Pero, es bueno decirlo, no fue la única voz eclesial que apoyó al régimen. Un caso notable fue Pedro Pascual Farfán de los Godos, obispo de Cusco (1918-1933). Con un acento de la época, defendía que la Iglesia no se oponía a los avances técnicos, sociales y políticos de la modernidad, sino a sus formas cuestionadoras del orden católico, vale decir la educación laica, el comunismo, el laicismo liberal, el protestantismo, entre otros.<sup>57</sup> Su actitud de considerarlos avanzada del capitalismo “depravado” le ganó aplausos de Roma, y en el Cusco en los años veinte se enfrentó a medios de prensa e instituciones socialistas e indigenistas locales, críticos del régimen.<sup>58</sup> Con respecto al indio planteó que había que convertirlo en un ciudadano cristiano, antes que el socialismo le inocule sus ideas, siendo una “grande obra nacional”.<sup>59</sup> De modo que sus ideas se cruzaron con el indigenismo populista que el régimen enarbolaba, al buscar incorporarlo, bajo dirección del Estado, en el proyecto nacional. Como los otros obispos -en una prueba de unidad y colaboración- fue presidente del Patronato de la Raza Indígena-Sección Cusco, mostrando, a pesar de las denuncias campesinas contra los terratenientes, poco deseo de superar sus estrechos márgenes para-estatales. Incluso cuando otros se retiraron del organismo, continuó hasta el final (1930). Por su lado, Fidel Olivas y

---

<sup>56</sup> AC, Lima, (13-X-1926), p. 153.

<sup>57</sup> Archivo Arzobispal del Cusco (en adelante ACC). Sección Republicana. Fondo Vega- Centeno Farfán. Colección de Cartas Pastorales y Documentos Episcopales, tomos I, II y III.

<sup>58</sup> AAC. Sección Republicana. SR. Fondo Vega-Centeno Farfán. Colección de Cartas Pastorales y Documentos Episcopales, tomo VIII. Carta del 6-I-1933; Verdades, Lima, 16-XII-1933, p. 7.

<sup>59</sup> Pedro P. Farfán, Exhortación Pastoral sobre Protección a la raza indígena, Cuzco: Tip. Luz Sagrada, 1920.

Escudero (1850-1935), obispo de Ayacucho, escribió diversos textos trasluciendo un sentimiento de la época por consolidar la ansiada unidad de Dios y Patria, como en su obra monográfica sobre Huamanga, publicada en el contexto de las celebraciones nacionales y regionales por el Centenario de la Batalla de Ayacucho (1924).<sup>60</sup> No fue extraño pues que, en el marco de estas, fuera presidente del Comité Pro-Centenario, y en su discurso de aniversario, en la Quinua, ante las autoridades civiles y la población ayacuchana, dijo que en esas pampas se había fundido la nación y la libertad: “El mismo Maestro nos dá la más elocuente prueba de patriotismo i del amor que debemos a la Patria”.<sup>61</sup> Volvió a colaborar con el gobierno luego, en 1928, a propósito de la inauguración del monumento al mariscal José Antonio de Sucre.<sup>62</sup>

De modo pues que, más allá de los discursos retóricos, es evidente que el populismo leguista y su nueva visión de la acción política significó una primera ruptura frente al orden precedente, y la jerarquía eclesiástica vislumbró un contexto favorable para hacer realidad su ideal social.<sup>63</sup>

### **La relación de la Iglesia y el Estado en los años treinta y el mayor repliegue de los ideales laicistas**

El derrumbe del régimen de Leguía en 1930, unido a la crisis económica mundial iniciada en 1929, abrió las puertas primero a una fuerte desestabilización de la sociedad peruana y luego a una sucesión de otros regímenes autoritarios. En 1931 se organizaron elecciones a la presidencia y al congreso -que fue además constituyente-, que fueron muy polarizadas, compitiendo en ellas los nuevos partidos de masas: el

---

<sup>60</sup> Fidel Olivas, Apuntes para la Historia de Huamanga o Ayacucho, por el Ilmo. Y Rvdmo. Mons. Fidel Olivas Escudero... con motivo del primer centenario de la batalla, Ayacucho: Imp. Diocesana, 1924.

<sup>61</sup> Fidel Olivas, Alocución pronunciada en el Centenario de Ayacucho... en la capilla de Quinua, el 9 de diciembre de 1924, Ayacucho: Imp. Diocesana, 1924.

<sup>62</sup> Fidel Olivas, Alocución pronunciada por el Ilmo. y Rvmo. Mons. Obispo de la Diócesis... con motivo de la solemne inauguración de la estatua ecuestre erigida al Gran Mariscal Sucre, Ayacucho: Imp. Diocesana, 1928.

<sup>63</sup> Promoviendo el matrimonio católico, el control educativo y la vigilancia social, con un gobernante guiado bajo “la Divina Providencia”. Para el régimen, hábilmente, era reconstruir “Una Patria materialmente próspera y espiritualmente grande”. AC, Lima, (7-VII-1929), 95, pp. 1306-1307.

APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) y la Unión Revolucionaria (UR). El APRA era una organización de centroizquierda liderada por Víctor Raúl Haya de la Torre, que prometía una reforma agraria, la nacionalización de varias empresas extranjeras, la industrialización y la implementación de un Estado representativo de las clases medias, los obreros y los campesinos que, junto al capital, orienten a la sociedad hacia el desarrollo. El Congreso Económico fue la mejor expresión corporativa de ese reformismo de izquierda.<sup>64</sup> Por el pasado anticlerical y la influencia socialista de muchos de sus líderes, el partido propugnaba, sin embargo, la separación de la Iglesia del Estado. Estas visiones cautivarían a parte de los sectores populares urbanos y las clases medias, en particular a los trabajadores de las regiones más desarrolladas del país -costa norte, sierra central, puertos-, reduciendo las posibilidades electorales de otras organizaciones de izquierda. Frente a la zozobra que generaba en las élites estas irrupciones de nuevas fuerzas y planteamientos políticos, el discurso radical, populista, nacionalista y conservador de la UR, fue al parecer su opción. El partido del comandante Luis M. Sánchez Cerro prometió en la campaña de 1931 la unión nacional, bajo el orden estatal y una crítica xenófoba a los migrantes extranjeros. Se impuso de manera ajustada en las elecciones frente al APRA, ganando en Lima, las ciudades del sur y las zonas más tradicionales, con el apoyo de diversos sectores de la ciudadanía.

Así el líder de la UR fue electo presidente, y estos partidos estuvieron presentes en el nuevo congreso.

En esos años las ideas corporativistas, en materia política, se ahondaron entre los eclesiásticos y laicos católicos -como en otros países de la región-, estimuladas por la encíclica del papa Pío XI *Quadragesimo Anno* (1931), pero sobre todo bajo la influencia efectiva de los intelectuales laicos como Víctor Andrés Belaúnde o José de la Riva-Agüero, diferentes entre sí, pero con concepciones organicistas de la sociedad y política, convencidos del rol constituyente de la Iglesia católica y el Estado para conseguir el bienestar general. Belaúnde planteó un reformismo católico, partiendo de la realidad de una nación mestiza unida por la religión y otros lazos, que buscara el bien común. El Estado tenía un deber conductor en ella, organizado corporativamente con un senado que representaría a sindicatos,

---

<sup>64</sup> Cotler, *Clases, Estado*, p. 238; Víctor R. Haya de la Torre, *El antiimperialismo y el APRA*, Lima: Amauta, 1972 (1936).

gremios empresariales, instituciones sociales, etc., y una cámara de diputados elegida por sufragio universal.<sup>65</sup> Sus ideas eran diferentes a las de Riva-Agüero, que planteó la necesidad de una regeneración nacionalista, bajo la impronta de una élite moral e intelectual superior, con un Estado corporativo autoritario. Eran respuestas, sin duda, a la situación crítica del país, apelando a los sentimientos de unidad nacional, y valorando la importancia de una estrecha unión de los católicos para la consecución del proyecto nacional. Riva-Agüero apoyó la presidencia del comandante Sánchez Cerro en 1931 al considerarlo como el único capaz de contener al comunismo y al aprismo, y luego apoyó al gobierno dictatorial del general Óscar R. Benavides.<sup>66</sup> En este contexto hubo un pequeño partido, Unión Popular, que participó en las elecciones de 1931 por iniciativa de varios núcleos católicos sureños, muy influenciado por Belaúnde y otros, que se acercó también a esta perspectiva, al plantear reformar el Estado para convertirlo en uno corporativo, con un senado donde se representen los distintos cuerpos laborales, y unas atribuciones para una fuerte intervención en la economía y sociedad, buscando el bienestar general -ideas parcialmente incluidas en la Constitución de 1933-.<sup>67</sup> Ese partido, sin embargo, no tuvo mucho apoyo ciudadano, quedó subsumido en un frente político y solo tuvo tres representantes al parlamento, uno de los cuáles fue Belaúnde. Las ideas de algunos eclesiásticos sobre la importancia de los partidos afines al catolicismo, mostró su fracaso.

En medio de la crisis económica y la polarización social -el APRA no aceptó la victoria de Sánchez Cerro siendo el inicio de una serie de levantamientos populares que salpicaron la década, especialmente en 1932-, el apoyo de sectores eclesiásticos al gobierno fue más que evidente,<sup>68</sup> mostrando claramente su agenda política y su apuesta por

---

<sup>65</sup> Klaiber, *La Iglesia*, pp. 320-327. Belaúnde se mostró como intermediador de las enseñanzas de la doctrina social, incluyendo la encíclica de Pío XI. Sobre el corporativismo en estas ideas, Sofía Correa, "El corporativismo como expresión política del socialcristianismo": *Teología y vida*, 49: 3 (2008), pp. 467-481.

<sup>66</sup> Klaiber, *La Iglesia*, p. 328.

<sup>67</sup> Klaiber, *La Iglesia*, pp. 308-309. La Constitución estableció un senado funcional, un Consejo de Economía Nacional representado por la sociedad organizada, y diversos gremios y corporaciones.

<sup>68</sup> Desde 1930, la relación de Holguín, de Arequipa, y de Farfán de los Godos, obispo entonces de Cusco, con Sánchez Cerro fue bastante estrecha. Ricardo Cubas, "La Iglesia frente a la crisis de la década de 1930 en Perú: catolicismo social,

la unidad. En la *Carta Pastoral* del episcopado peruano de 1931, plantearon que la sociedad era católica, por lo que era inadmisibles pensar la política bajo otra fórmula que no sea la de un Estado católico coherente con el resto del edificio social. Por lo que cuestionaron las pretensiones del APRA de separar el Estado de la Iglesia, y menos de establecer la no confesionalidad del Estado y la libertad religiosa, pues la religión verdadera era una -decían-, prediciendo que lo contrario era la decadencia moral. Asimismo, rechazaron el divorcio y matrimonio civil y cuestionaron la preminencia de este sobre el católico.<sup>69</sup> Ciertamente para los sectores católicos, un peligro eran los deseos aporistas por promover la separación entre instituciones, apoyados por algunos parlamentarios, otroras civilistas, y algunos socialistas presentes ahora en el Congreso. Por su lado, el gobierno mostró su apoyo decidido a la jerarquía eclesiástica y sus requerimientos. Así, la primera expresión de esta relación se dio en las discusiones sobre la redacción de la Constitución de 1933.

Durante la discusión del artículo sobre la permanencia de la confesionalidad del Estado, Mariano Holguín, administrador apostólico de Lima (1931-1933) tras la renuncia de Lissón, se entrevistó con Sánchez Cerro y varios parlamentarios para que el artículo quedara como él sugería, y luego tuvo otra entrevista con el presidente en la víspera de su discusión en el Congreso, prometiendo el gobernante el apoyo de sus parlamentarios.<sup>70</sup> La influencia del clero fue determinante como la prédica de Víctor Andrés Belaúnde, la actitud de otros parlamentarios militantes católicos, y la acción de la gran prensa limeña, consiguiendo se mantuviera la confesionalidad estatal y la enseñanza libre. Pero no lograron evitar que se incluyera la tolerancia religiosa -libertad de ejercicio- que deseaban revertir, que se vuelva a incluir -al eliminarse la constitución leguista- los nombramientos episcopales a cargo del poder legislativo, ni tampoco que en 1930 se

---

movimientos revolucionarios y cambio constitucional”: Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe, 29: 2 (2019), p. 18.

<sup>69</sup> Episcopado Peruano, *Carta Pastoral del Episcopado Peruano a los Venerables Cabildos, Clero y fieles de la república, sobre peligros de orden político y social*, Lima: Imp. La Providencia, 1931. Fue un documento ampliamente difundido entre los feligreses, según se sabe.

<sup>70</sup> Igualmente, el nuncio fue muy activo. Cubas, “La Iglesia”, p. 28; Nalvarte, *La cultura*, p. 77.

confirmara el matrimonio y divorcio civil, que tras una década finalmente fue promulgada. Tampoco que se regulara la participación sociopolítica del clero -debían ser peruanos, y no podían ni votar ni ejercer de representantes-.<sup>71</sup> Entre otras razones, porque incluso entre la UR hubo algunos parlamentarios y funcionarios laicistas. Ellos, más los viejos liberales, los apristas y los socialistas hicieron la diferencia.

Sin embargo, a la movilización del clero y feligresía para mantener la confesionalidad del Estado, le siguió un serio esfuerzo para buscar influir en el gobierno de Sánchez Cerro (1931-1933) y en la UR. La posición de la jerarquía, ante las crecientes amenazas de los partidos de izquierda o los grupos secularizadores, fue muy clara. Rechazó las ideologías modernas, como el liberalismo, el comunismo y otras, centrandó su esfuerzo en influir en el campo político. La crítica a los grupos modernos llevó a la crítica permanente al comunismo y al APRA. En ese sentido el folleto del padre Vargas Ugarte, *¿Aprista o Católico?*, sintetiza la posición de un sector de la Iglesia ante el secularismo de este partido y de sus seguidores.<sup>72</sup> Tras la aprobación de las normas ya vistas por el Congreso, la lucha se trasladó entonces a combatir la tolerancia religiosa y limitar la preminencia del matrimonio civil, temas que la Carta del episcopado de 1931 había señalado igualmente como esenciales para el ideal social católico.

La progresiva polarización de la política peruana, en medio de los levantamientos de 1932, la depuración en el parlamento de apristas y socialistas, y el asesinato del presidente en abril de 1933, permitieron un creciente fascismo dentro de la UR, con un discurso virulento antiaprista, anticomunista y xenófobo, y una defensa cerrada de Dios, Patria y Familia, como se empezó a leer en la publicidad urrista. Las fuerzas de Camisas Negras, paramilitares de la organización, eran fe de

---

<sup>71</sup> Se prohibió al clero participar en el congreso, la presidencia y los ministerios (art. 100, 137 y 161) y los cargos episcopales debían ser ocupados por peruanos (art. 235). Sobre la prohibición, las constituciones de 1860 y de 1920 solo lo limitaron para el parlamento a los servidores públicos eclesiásticos que pretendiese representar a la jurisdicción donde trabajaran. El argumento fue la dedicación espiritual exclusiva, anclado en las viejas doctrinas regalistas sobre el funcionario público. Era un costo, para una religión protegida y considerada estatal.

<sup>72</sup> Rubén Vargas Ugarte, *¿Aprista o católico?*, Lima: Alfama, 1934.

esa creciente radicalización.<sup>73</sup> La colaboración a este discurso y acción partidarizado se dio por parte de varios clérigos, más no hubo un apoyo público de la jerarquía episcopal al proyecto fascista. El obispo arequipeño Mariano Holguín, encargado del arzobispado limeño, junto a otros prelados, evitó un apoyo explícito, y el nuevo arzobispo Farfán de los Godos (1933-1945), en términos discretos en 1932, ante el pedido de colaboración de Sánchez Cerro para integrar una Junta de Defensa Social creada contra los partidos de masas de izquierda, apoyó la iniciativa, pero planteó que todas las fuerzas favorables debían formar un partido conservador, quitando así legitimidad a la UR como único representante.<sup>74</sup>

De todas maneras, Farfán apoyó el nacionalismo ascendente del régimen, sobre todo tras el inicio de la guerra con Colombia (1932-1933). Enfatizó su amor por la Patria y el servicio que le debían los católicos a ella.<sup>75</sup> Sin embargo, la colaboración más visible y cotidiana se ahondaría con los años, basado en la necesidad de la paz y la estabilidad política y social.

Fue la dictadura de Óscar R. Benavides (1933-1939), tras la muerte de Sánchez Cerro, quien permitió esa mejor unión de la Iglesia y el Estado, dada la situación álgida de la década. Promoviendo la unidad nacional contra el aprismo y el comunismo, apelando a la idea de un cuerpo social unificado, el régimen dictatorial entendió su importancia, particularmente cuando el cargo de primer ministro y de ministro de Justicia y Culto recayó en José de la Riva-Agüero, entre 1933 y 1934. Cuando renunció, le siguió más tarde en los dos mismos cargos Carlos Arenas y Loayza, otro militante católico. La presencia de diversos ministros católicos, incluso miembros de la Acción Católica (fundada en 1935), permitió una relación muy estrecha con el Estado y la promoción de los ideales católicos.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Tirso Molinari, *El fascismo en el Perú. La Unión Revolucionaria 1931-1936*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.

<sup>74</sup> Klaiber, *La Iglesia*, p. 317. Era una concepción tradicional y decimonónica sobre el rol del conservadurismo, como puede apreciarse en otros ejemplos latinoamericanos.

<sup>75</sup> ACC. Sección Republicana. Fondo Vega-Centeno Farfán. Colección de Cartas Pastorales y Documentos Episcopales, tomo VIII. Carta del 20-I-1933.

<sup>76</sup> Sobre las buenas relaciones entre ambos, véase Ara, *La construcción*, pp. 285-289.

La estrechez de la relación se pudo apreciar en el hecho de que el gobierno apoyó al arzobispo Farfán en la realización del primer Congreso Eucarístico Nacional, en 1935, donde simbólicamente Benavides, su familia y soldados comulgaron ante el público, mientras los intelectuales católicos Belaúnde y Riva-Agüero denunciaban el modernismo y se evitaba cualquier crítica al régimen.<sup>77</sup> En esta dictadura -como en la relación de Lissón con el presidente Leguía- ni Farfán de los Godos ni ningún prelado cuestionaron las persecuciones y arbitrariedades que cometía el régimen. Por otro lado, cuando en 1936 se convocó a elecciones generales, estando el APRA y el Partido Comunista impedidos de participar, sobre la base de los únicos partidos permitidos, el arzobispo Farfán pudo decir complacido que: “había buenos cristianos en todos los partidos”.<sup>78</sup> La esposa de Benavides, por su lado, mostró su auspicio a diversas obras sociales y educativas católicas, mientras la nunciatura y el gobierno buscaron retomar la posibilidad de firmar un concordato.<sup>79</sup>

Esta coincidencia permitió conseguir otro de los puntos de la agenda del episcopado de 1931: limitar el matrimonio y divorcio civil. Aunque en 1934 el Congreso Constituyente ratificó el matrimonio y divorcio civil -provocando la renuncia de Riva-Agüero, siendo sustituido luego de unos meses por Carlos Arenas, y generando el rechazo de Farfán y el clero,<sup>80</sup> el nuevo Código Civil de 1936, obra relevante en el derecho peruano y que tuvo vigencia durante varias décadas, abolió la precedencia obligatoria del matrimonio civil sobre el católico, y dio a esta última ciertas condiciones para que tenga efectos civiles.<sup>81</sup> También se estableció que el mutuo disenso no sea una causa inmediata de divorcio, sino que habría de transcurrir dos años. Fue puesta en vigencia por el gobierno al año siguiente, y el episcopado elaboró tanto una Instrucción sobre la importancia del matrimonio, como luego un

---

<sup>77</sup> Klaiber, “Iglesia Católica”, p. 91.

<sup>78</sup> AC, Lima, 1350, (junio de 1936), p. 60

<sup>79</sup> Ara, La construcción, p. 286.

<sup>80</sup> AC, Lima, 1325, (mayo de 1934), pp. 6-21 y 68-90.

<sup>81</sup> Era un reclamo del clero, incluso anterior a la Carta de 1931. Véase las ideas de Lissón. AC, Lima, (15-IX-1920), 971, pp. 414-415, (1-X-1920), 972, pp. 438-440.

manual para los sacerdotes sobre cómo enfrentar el matrimonio civil en sus aspectos administrativos.<sup>82</sup>

Ese mismo Código Civil permitió también otro hecho que dio por tierra uno de los ideales de la secularización económica del siglo anterior: la desvinculación de bienes. En efecto, el Código Civil de 1852 había sido tajante en la prohibición de vincular bienes, permitiendo la enajenación, desarrollándose diversas normas desamortizadoras en aquel siglo que afectaron a las propiedades eclesiásticas. Sin embargo, el Código de 1936 buscó acomodarse a la realidad y se aceptó la figura de las fundaciones, permitiendo los bienes vinculados, el mejor desarrollo de las antiguas obras pías, y la regularización de ciertas herencias y obras sociales.<sup>83</sup> Aunque dichas obras de caridad quedaron reguladas por el Estado.

Eran triunfos de los ideales católicos y del episcopado, sin duda, aunque insuficientes. En 1938 este volvió a señalar en otra Carta Pastoral sobre algunos peligros religioso-sociales, su visión sobre la sociedad y la política. Rechazó el comunismo, el nacionalsocialismo, y las ideas laicistas, y planteó que sus derechos de intervención abarcaban no solo el plano espiritual, sino también, el económico, político o cultural, por lo que advirtió que podía pronunciarse sobre algún partido político, programa o acción que se opusiera al bien religioso o la moral. De allí que condenó el laicismo porque buscaba negarle a la Iglesia el presidir a la sociedad humana, planteando un estado laico o buscando nacionalizar bienes de la Iglesia; pero también cuestionó al socialismo, por plantear la redención material del indígena y la “socialización” de las tierras. También denunció la vida cotidiana, como el mal uso del cine, el nudismo o la pornografía.<sup>84</sup> Frente a esto la acción de los católicos, a través de sus asociaciones -como la Acción Católica-, debía tener como fin la restauración del orden cristiano.

Estos planteamientos eran síntesis de la lucha que en esos años se efectuaba: contra el APRA y el Partido Comunista, y sus propuestas de

---

<sup>82</sup> AC, Lima, 1363-1364, (julio-agosto de 1937), pp. 36-41, 1373-1374, (mayo-junio de 1938), pp. 12-19; Nalvarte, *La cultura*, p. 68.

<sup>83</sup> Carlos Ramos, *Una benefactora social del siglo XX: Ignacia R. Vda de Canevaro*. Lima: Canevaro, 2003, pp. 108-110. Fue influencia de la legislación suiza, y en el Perú, de Manuel Augusto Olaechea. Sobre la legislación del siglo anterior y sus efectos, Fernando Armas, *Patrimonio divino*.

<sup>84</sup> AC, Lima, 1375, (julio de 1938), pp. 15-26.

reformas agrarias, nacionalización de propiedades e instrucción laica, como bien se sabe -en 1934, en Lima, se había creado el Consejo de vigilancia contra el modernismo-. Pero también señalaba otra lucha: contra la inmoralidad pública que exigía, con el apoyo del gobierno, luchar contra las modas y las tendencias contemporáneas de la sociedad.

Así, si bien es cierto las leyes de imprenta de 1931 y 1939 ratificaron la censura sobre los medios escritos en cuestiones de religión y moral -incluyendo también a la radio, nuevo medio eléctrico-; y en 1935 la ley de 1929 de enseñanza de la religión católica fue renovada en virtud de la influencia del entonces primer ministro Carlos Arenas, la que junto con la ley de enseñanza de colegios privados de 1936 consolidó la influencia católica en las escuelas de todo el país,<sup>85</sup> la novedad fue el montaje de una auténtica cruzada contra la inmoralidad pública. Anteriormente, el concurso del Estado, a propósito de las faltas a la moralidad pública había sido esporádico -como el caso de Norka Rouskaya- pero en el régimen de Benavides adquirió una cierta consistencia. A pesar que el papa Pío XI, en *Vigilati Cura* (1936), planteaba no tener una posición defensiva sino ofensiva, promoviendo un cine católico, argumentándose que era necesario menos tijeras y más cámaras, en la práctica en países como el Perú la presión fue en otra dirección. La censura al cine, por transgredir la moral y catolicidad fue minuciosa, existiendo la censura previa a la exhibición en las salas públicas de las películas que llegaban al país. En 1937 el Patronato Nacional de Censura de Películas Cinematográficas, dependiente del ministerio de Justicia, Culto y Prisiones, había revisado la película mexicana *Monja, casada, virgen y mártir*, una historia de amor ambientada en el México colonial, con Inquisición y persecución incluidas. El patronato la censuró como “no recomendable para señoritas”, pero el arzobispo Farfán le envió un oficio al presidente del patronato, Alberto Benavides Canseco, para su prohibición total y este le contestó: “Acatando con todo respeto su solicitud, he ordenado que se suspenda la autorización concedida”.<sup>86</sup> Los productores protestaron,

---

<sup>85</sup> AAL. Notas de Supremo Gobierno 15A. 642. 1936; AC, Lima, (febrero de 1935), p. 8; Jeffrey Klaiber, “El laicado y la cuestión social en el Perú”: Historia General de la Iglesia en América Latina, Salamanca: Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, 1982 (t. VIII), p. 365.

<sup>86</sup> AAL. Notas de Supremo Gobierno 15A. 646. 1937.

dirigiéndose al arzobispo y al clero pidiendo que la visionen, pues estaban convencidos que actuaban sin hacerlo, ofreciendo cortar las partes que se considerara e incluso propusieron cambiarle de título al film, pero fue en vano.

Por otro lado, y debido al uso masivo en las playas de ropa de baño por hombres y mujeres, particularmente de clases altas y medias, así como de ropa ligera en los deportes, se redobló una lucha en 1938 contra el “nudismo” -el VIII Concilio provincial de 1927 ya lo había señalado-.<sup>87</sup> El episcopado en su asamblea de ese año estableció el marco de la lucha: presionar a la industria para que no venda esas prendas, al comercio para que no la importe o distribuya, a la prensa para que no la difunda, a la Acción Católica para que alerte a los fieles y a la juventud para que no se desvíen de sus responsabilidades religiosas. Era un pecado público, que privaba de los sacramentos y la sepultura católica.<sup>88</sup> Pero más importante, coordinó con el ministerio de Educación Pública la acción en la materia -prohibir estas “desnudeces” en las escuelas públicas y privadas-, bajo una aceptación entusiasta del ministro Ernesto Montagne:

“Mi despacho, atento siempre a las sugerencias del Episcopado Nacional, dictará las medidas eficaces y urgentes, destinadas a evitar que la cristiana modestia de la juventud sea ofendida con faltas de recato al pudor, que puedan originarse por innecesarias exhibiciones de desnudeces o por el uso de ropas excesivamente ligeras”.<sup>89</sup>

Este redoblado interés por construir una sociedad católica de valores -se luchaba también contra el rotarismo, aparte de los tradicionales masones y protestantes-, sin embargo, se contrapuso a enfrentamientos con el mismo Estado. Ocurrió en el campo de los bienes económicos.

Para el clero, la libertad personal tenía límites pero en el terreno patrimonial no, por lo que cualquier idea que se opusiera a la libertad absoluta de sus propiedades era mal vista. Esto se apreció en la crítica al Estado, por tratar de regular la existencia de las asociaciones en el país. El Código Civil de 1936, dispuso que las asociaciones y demás personas jurídicas tenían tres meses para inscribir en el registro

---

<sup>87</sup> También existía una lucha específica contra los vestidos de las mujeres. AC, (1-I-1921), 978, pp. 7-11.

<sup>88</sup> AC, Lima, 1376, (agosto de 1938), pp. 10-11.

<sup>89</sup> AAL. Notas de Supremo Gobierno 15A. 657. 1938; AC, Lima, 1376, (agosto de 1938), pp. 20-22.

público sus escrituras y estatutos. La Iglesia respondió argumentando que no estaba incurso, pues el Código no había establecido un estatus jurídico especial para ella. Poco después se dio a conocer un Acuerdo de la Asamblea Episcopal sobre Bienes Eclesiásticos.<sup>90</sup> También se apreció, en una época de creciente conservacionismo, en la política estatal para la conservación de bienes culturales, que fue atacada por supuestamente querer nacionalizar los bienes de la Iglesia, al buscar “controlar” los bienes artísticos de ella. La política partía del hecho que eran bienes nacionales y deber del Estado era protegerlos, más allá de sus pertenencias privadas o no, por lo que se creó en los días finales del gobierno de Benavides, 1939, el Consejo Nacional de Conservación y Restauración de Monumentos Artísticos e Históricos, quien por ley debía realizar un inventario y catálogo nacional de bienes, declarándolos intangibles. La disposición, al limitar el control de los bienes de los propietarios privados, causó temor en la jerarquía.<sup>91</sup> El episcopado, había creado una Comisión Eclesiástica de Monumentos y Obras de Arte Religioso en 1938, y ahora el arzobispado de Lima respondió creando una Comisión Consultiva en asuntos de enajenación de bienes, integrado por católicos laicos y eclesiásticos.<sup>92</sup>

Así pues, los años treinta, en el contexto de la convulsión social, creciente autoritarismo, y proyectos de unidad nacional, le permitió a la Iglesia desarrollar algunos de sus ideales, propios de sus concepciones sociales. Ciertas leyes secularizadoras fueron limitadas y una campaña moral se desató. Pero el asunto de los nombramientos del episcopado por el Congreso y la tolerancia religiosa todavía quedaron pendientes.

---

<sup>90</sup> Episcopado Peruano, Acuerdos de la Asamblea Episcopal sobre Bienes Eclesiásticos, Lima: Talleres Gráficos Lumen 1938, pp. 6-7 y 9. El Congreso de 1931 discutió un proyecto que afectaba sus bienes y la Carta desarrolló algunos conceptos al respecto.

<sup>91</sup> Fernando Armas, *La invención del patrimonio católico. Modernidad e identidad en el espacio religioso peruano (1820-1950)*, Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2006, p. 144.

<sup>92</sup> AAL. Comunicaciones 48. 3A. 1941. AC, Lima, 1376, (agosto de 1938), p. 26.

## El gobierno de Prado y los últimos cambios

La tendencia autoritaria, nacionalista y de unidad católica, continuó durante el gobierno siguiente, de Manuel Prado Ugarteche, un gobernante civil pero apoyado por las élites propietarias peruanas. En su discurso de asunción al mando, ratificó que el Perú era “un país católico”, valoró el aporte del clero, y apoyó la iniciativa que existía en la cámara de diputados para realizar una reforma constitucional que permitiera “perfeccionar” el sistema de nombramientos episcopales, crear nuevos obispados y hacer posible un concordato. Para el clero, Prado “satisfacía un anhelo del catolicismo peruano”.<sup>93</sup>

Coincidió este gobierno con la Segunda Guerra Mundial, y dado que mostró simpatías por los Estados Unidos, en 1941 se dieron disturbios contra la población inmigrante japonesa, que culminaron al año siguiente con la ruptura de relaciones con los países del Eje. Hubo leyes nacionalistas en materia de migración, cambio de nombres extranjeros en instituciones privadas, entre otros. En ese clima, pero debido también a factores regionales, el senador Pedro Ruiz Bravo presentó en el Congreso, a inicios de 1941, un proyecto de ley para nacionalizar al clero, esto es, que solo personal peruano ejerza la labor pastoral. No eran extrañas estas ideas, que habían rondado los pensamientos de algunos anticlericales y era un reclamo de un sector del clero local en más de un siglo -en la época de Benavides, hubo un proyecto parlamentario, que no tuvo acogida-.<sup>94</sup> En una Carta Episcopal de ese año, los prelados lo rechazaron, como la insinuación de que los obispos favorecían a los extranjeros por sobre los nacionales, o eran racistas y corruptos. También rechazaron que se quiera nacionalizar al clero regular, que trabajaba por ejemplo en las misiones, lo cual era visto como una incomprensión de la problemática de la selva. También rechazaron ser considerados empleados públicos. Abogaron por una cordial relación Iglesia-Estado y una pronta resolución de conflictos vía un concordato que entonces se discutía. Por último, amenazaron con la excomunión a quienes votaran a favor del proyecto, si se persistía.<sup>95</sup> La

---

<sup>93</sup> AC, Lima, 1399, (julio de 1940), pp. 28-29.

<sup>94</sup> Ara, La construcción, pp. 286-287. La constitución de 1920 había ya afectado a la jerarquía. Ver nota 45.

<sup>95</sup> Episcopado Peruano, La voz del Episcopado Peruano ante un incalificable proyecto de ley sobre nacionalización del clero, Lima: Lib. e Imp. Gil, 1941, p. 11.

Acción Católica secundó también el rechazo.<sup>96</sup> En este punto, cabe precisar que, a diferencia del parlamento de la época de Benavides, resabio del viejo congreso de 1931 depurado de apristas, socialistas y algunos urristas; el de Prado, cuyo régimen practicaba una cierta apertura política, estaba representado por diversas organizaciones, muchos independientes, y varios comunistas y filo apristas. Se entiende así, que también existiera un proyecto del senador Ricardo Tizón y Bueno -que se desestimó-, para suprimir conventos con menos de veinte religiosos; o la posición laicista de algunos congresistas respecto a la ley de educación que entonces se discutía.<sup>97</sup>

Otro ejemplo de esta realidad fue cuando el Consejo Nacional de Conservación y Restauración quiso inventariar los bienes culturales, pidiendo autorización para ingresar a templos, conventos y monasterios de la república. Provocó una feroz resistencia del clero. En 1941, ante el pedido del senador Ruiz Bravo por un informe sobre la administración de los bienes de las iglesias, el obispo de Huánuco lo rechazó, y el episcopado en 1943 se excluyó del trabajo de inventario argumentando que la Iglesia administraba sola sus bienes.<sup>98</sup> Ante la insistencia del Consejo Nacional en la cámara de senadores se presentó un proyecto de ley donde se incluyó expresamente en el trabajo de inventario del organismo estatal a los bienes detentados por la Iglesia. Por cartas entre los obispos, se pretendió evitar la norma y pedir previamente el concordato para armonizar la inventarización.<sup>99</sup> El arzobispo de Trujillo incluso aseveró: “es el comienzo del despojo de los pocos bienes que le quedan a la Iglesia”.<sup>100</sup> A la larga el inventario no se

---

<sup>96</sup> La Prensa, Lima, (31-I-1941), pp. 4 y 9.

<sup>97</sup> AC, Lima, 1393, (enero de 1940), pp. 22-24, 1400-1401, (agosto-setiembre de 1940), pp. 85-86 y 1402-1403, (octubre-noviembre), p. 47 y ss.; La Prensa, Lima, (28-VIII-1940), p. 7. El ingeniero Ricardo Tizón y Bueno muere ese año. El general retirado Pedro Ruiz Bravo -autor del anterior proyecto de nacionalización-, en 1934 se le había considerado un oportunista y clerical, criticado por los apristas. La Voz, Chiclayo, (8-IV-1934), p. 1.

<sup>98</sup> AAL. Comunicaciones 47. 54. 1941. Huánuco; AAL. Notas Supremo Gobierno 15. 713. 1944.

<sup>99</sup> AAL. Comunicaciones 48. 158. 1944.

<sup>100</sup> AAL. Comunicaciones 48. 181. 1944.

concluyó.<sup>101</sup> Es más, en el terreno de los impuestos, se consiguió que se desgravaran los bienes de los monasterios limeños<sup>102</sup>.

Pero aparte de esta actitud de algunos parlamentarios, el gobierno, proclive a la apertura política y el consenso con las instituciones sociales influyentes, no cambió la dinámica en las relaciones entre el Estado y la Iglesia: por ejemplo, en el terreno de la cultura y educación -en 1940 la nueva ley de educación ratificó los privilegios de la ley de 1935-, o en la batalla contra la increencia y la vida mundana. El clero, por su lado, redobló sus esfuerzos en esa misma dirección. En los acuerdos de la Asamblea Episcopal de 1940 se ratificó el uso intensivo del catecismo; la lucha contra los protestantes utilizando las escuelas católicas, o la denuncia contra sus feligreses y predicadores - amparándose en las leyes de imprenta y de seguridad interior existentes (dada en la década anterior) contra las manifestaciones públicas-; además de denunciar el naturalismo, el materialismo y el laicismo. Se ratificó, además, la vigilancia de los espectáculos públicos como el cine o el teatro, o la condena a las publicaciones perniciosas, denunciando a los productores y alertando a los padres de familia. En el caso del cine, y ante la difusión de películas que debieran ser censuradas planteaba que los miembros de la Junta de Vigilancia fuesen más activos, que la Acción Católica y laicos vigilen el cumplimiento de la censura, y que se difunda un cine blanco, apoyando la labor de las Ligas de Decencia, Liga de Damas Católicas, y otras organizaciones que luchaban contra la inmoralidad. También se condenó el aborto, iniciando una acción de largo alcance en pro de la natalidad que trascendería las décadas.<sup>103</sup> Por su lado, el arzobispo Farfán reiteró la lucha contra la YMCA que, dedicada al fomento del deporte y las excursiones entre los jóvenes, preocupaba por tener una raíz evangélica.<sup>104</sup>

Todo esto se graficó en una intensificación de la acción de las organizaciones seculares en el espacio público. Como aseveró el presidente de la Acción Católica, Cristóbal de Losada y Puga, la cruzada era ante la amenaza, para la espiritualidad, de la “infiltración” protestante y la corrupción por la “exhibición de películas escandalosas,

---

<sup>101</sup> Armas, *La invención*, p. 146.

<sup>102</sup> *La Prensa*, Lima, (15-XI-1943), p. 6.

<sup>103</sup> AC, Lima, 1401, (enero de 1941), pp. 11-18.

<sup>104</sup> AC, Lima, 1422-1423, (julio-agosto de 1942), pp. 39-40.

difusión de publicaciones inmorales [u]...obscenas, generalización del divorcio".<sup>105</sup> Frente a ello en el caso del cine, y aunque el papa Pío XII tuvo una imagen positiva de los medios audiovisuales, la censura fue la respuesta.<sup>106</sup> El Secretariado Nacional de Moralidad de la Acción Católica organizó y publicó en su boletín listas de cintas con la evaluación sobre si eran recomendables o no. Estas eran reproducidas por las diversas publicaciones de otras organizaciones, particularmente de jóvenes.<sup>107</sup> También en el tema de los vestidos de playa, las modas o bailes, la cruzada fue intensa. Pío XII había indicado a las jóvenes que se estaba en una cruzada por la modestia y la pureza. Incluso a una católica, cuando le pidió la bendición, le resaltó la importancia de la castidad como uno de sus resultados.<sup>108</sup> De modo que la Acción Católica describió cómo debían ser las ropas de baño, se reiteró un no a la "desnudeces", a contrapelo de lo que querían las sociedades secretas, según un sacerdote. Incluso el 6 de junio de 1943 se colocó una imagen de la Virgen en la Bajada de Armendáriz, en Lima, camino de la playa, para custodiar la modestia, ceremonia que tuvo la asistencia del nuncio Fernando Cento y de las mujeres de las juventudes católicas.<sup>109</sup> Por lo cual, la activista Carmen Remy, en un artículo sobre las playas y las modas, les dijo a las mujeres que si no querían seguir las normas que dejaran el cristianismo. O como dijo el asesor agustino J. Delgado: frente a los enemigos de la gracia, que eran las ropas, el cine, los teatros o los bailes, había que obedecer a las autoridades, no ser parte del rebaño. "O Venus o Jesucristo. Escoged".<sup>110</sup>

En el contexto de esta activa participación pública de la Iglesia organizada, que tuvo su expresión en la celebración consecutiva de Congresos Eucarísticos Nacionales, con gran colaboración del Estado -

---

<sup>105</sup> La Prensa, Lima, (31-I-1941), p. 4.

<sup>106</sup> Años después el papa lo dejó claro en su carta *Miranda Prorsus* (1957).

<sup>107</sup> ACJFP, órgano de la Acción Católica de la Juventud Femenina Peruana, Lima, (24, diciembre, 1941), p. 23. Donde se destaca la importancia de esta Sección Cinema del Secretariado. Estas listas continuaron existiendo durante varios años. *Muchachas...!* Órgano de socias y aspirantes de la JFACP, Lima, 118-129, (1951), p. 34.

<sup>108</sup> ACJFP, Lima, (17, abril 1940), p. 8; FACP, órgano de la Juventud Femenina de la ACP, Lima, (25, febrero, 1942), p. 6.

<sup>109</sup> ACJFP, Lima, (16, diciembre, 1939), p. 4; JFACP, Lima, (33, mayo-junio, 1943), s.p.

<sup>110</sup> ACJFP, Lima, (16, diciembre, 1939), pp. 2-4 y 11, 23, (septiembre 1941), pp. 19-21 y 27.

el de Trujillo, en 1943, fue subvencionado, así como otros congresos diocesanos,<sup>111</sup> esta avanzó en la consecución de otros pedidos formales. Se consiguió del Estado su colaboración para que fuese elevado el arzobispado de Lima a sede primada, y Arequipa, Cusco, y Trujillo a arzobispados. Se crearon diócesis en Ica, Piura, Tacna, Huancayo o Huancavelica, en una activa relación entre el Estado, el Vaticano y la jerarquía peruana, complementada por el impulso a las misiones procedentes de los países del hemisferio norte, en apoyo a la labor pastoral peruana y latinoamericana, tarea animada por el mismo Pío XII.<sup>112</sup>

Pero mucho más importante fue que la jerarquía consiguió dos planteamientos muy queridos: el cambio en el mecanismo de nombramientos de los obispos y el control de la tolerancia religiosa existente. Sobre lo primero, por medio de una ley del 5 de setiembre 1940 se cambió la normativa sobre el mecanismo de nombramiento de obispos: antes correspondía al congreso efectuarlo -restituido tras la efímera reforma leguista-, ahora correspondía al presidente de la república.<sup>113</sup> Es más, al poco tiempo los obispos obtuvieron con beneplácito otro reclamo: se suprimieron los permisos para que se trasladaran fuera de sus diócesis. Aunque, como ya se dijo, solo informaban de sus viajes, igual lo consideraban una seria amenaza a su independencia y lastre del siglo XIX.

Sobre lo segundo, la tolerancia, Prado dio la medida del 4 enero de 1945, que prohibió el ejercicio público de cultos no-católicos, significando un serio retroceso a lo conseguido treinta años atrás. Desde 1930 las iglesias evangélicas adoptaron el método de predicación al aire libre, haciéndolo central en su trabajo -se salía a las calles a convocar jóvenes y luego invitarlos a actividades en el templo-: el trabajo de los llamados *Esfuerzos Cristianos* se hizo muy popular y fue adoptado por metodistas y la Iglesia Evangélica Peruana, entre otras. Pero este tipo

---

<sup>111</sup> Ley 9698 de autorización de gasto. Lima, Archivo Digital de Legislación del Perú. <https://www.leyes.congreso.gob.pe> (consultado el 1 de febrero de 2024).

<sup>112</sup> AC, Lima, 1429, (enero-febrero de 1944), pp. 92-99, 1441-1443, (junio-agosto 1945), p. 53 y ss. También Fernando Armas, "Pío XII en los Andes. Recepción de una figura entre los católicos peruanos": *Anuario de Historia de La Iglesia*, 33 (2023). <https://doi.org/10.15581/007.33.006> (consultado el 1 de febrero de 2024).

<sup>113</sup> Ley 9166.

de pastoral, chocó frontalmente con los sacerdotes de parroquias. De 1930 a 1945 fueron en aumento los enfrentamientos de sacerdotes con predicadores, en Lima o en provincias. En algunos lugares, como Yauyos, en 1942 y 1943, o en Huánuco, se les amenazó a los predicadores incluso con la muerte.<sup>114</sup> Lo cierto es que se exacerbó los ánimos y la Acción Católica presionó sobre el gobierno para regular el culto no católico. Así se emitió el decreto supremo del 4 de enero. Se aprovechó las bodas de oro sacerdotales del arzobispo Farfán de los Godos y la celebración de una asamblea episcopal.<sup>115</sup> En la catedral de Lima, en la misa y ceremonia nocturna del sábado 6, el público presente dio vivas a Prado por la medida. Víctor Andrés Belaúnde dijo, en el discurso de orden, que se trataba de un precioso regalo para el arzobispo Farfán.<sup>116</sup> Se prohibió así las ceremonias públicas no católicas, buscando poner término a las disputas callejeras. Aunque Prado y otros presidentes no se opusieron a la apertura de templos evangélicos y se autorizó la instalación del Instituto Lingüístico de Verano, en la selva central -que tendrá un rol posterior en la pastoral evangélica de la zona- la norma tuvo el aire de una medida propia de una sociedad tradicional católica.

Todo ello hizo comprensible el agradecimiento del episcopado a Prado, graficado en varios homenajes de la Asamblea Episcopal o del arzobispo Farfán, al proclamarlo además Presidente Cristiano e Hijo Predilecto de la Iglesia.<sup>117</sup>

## Conclusión

En 1945 muere Farfán de los Godos. Pero también en ese año se organizaron elecciones democráticas, luego de veintiseis años de autoritarismo en el Estado -a excepción de unos pocos meses de democracia plena entre 1931 y 1932-. Participó el APRA, el Partido

---

<sup>114</sup> Fernando Armas, "Libertad religiosa, violencia y Derechos Humanos en el Perú de fines del siglo XX": Manuel Marzal / Catalina Romero / José Sánchez (eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 109-137.

<sup>115</sup> AAL. Notas de Supremo Gobierno 15A. 743.

<sup>116</sup> AC, Lima, 1436, (enero de 1945), pp. 1-4; *El Comercio*, Lima, (6-I-1945) y (10-I-1945).

<sup>117</sup> *La Prensa*, Lima, (15-XI-1943), p. 6.

Comunista y diversas organizaciones independientes. En enero de ese año el episcopado advirtió de no apoyar al comunismo, volviendo a condenarla.<sup>118</sup> Pero los tiempos eran de cambio, y desde el laicado militante se miraba la democratización del país como una oportunidad también para el naciente democratismo cristiano. José Luis Bustamante y Rivero, católico y diplomático arequipeño, terminó encabezando un Frente Democrático Nacional, que unió al APRA, socialistas y diversas organizaciones independientes, derrotando a la Unión Revolucionaria – UR y que permitió la apertura política así como la aparición de una generación de católicos de la Acción Católica que pronto construirán una alternativa política democristiana en el país. El cómo se gestó ello escapa a este texto, pero en todo caso señalamos el final de una época.

Así, en los años revisados, entre los gobiernos de Leguía y Prado, y debido a particulares circunstancias -el populismo y la construcción nacional leguista, la crisis política y la lucha contra el aprismo y comunismo en los años 30, el autoritarismo militar y civil y su apelación a la unidad del país, o la fuerza movilizadora católica- se estrecharon los lazos entre el Estado y la Iglesia bajo ideales de unidad, y el clero consiguió limitar la actividad religiosa pública alternativa, fortalecer la enseñanza religiosa en las escuelas del país, liquidar la desvinculación, darle fuerza de ley al matrimonio religioso y limitar el divorcio civil, al mismo tiempo que consiguió un escenario más propicio para los nombramientos episcopales.<sup>119</sup> Todo ello complementado con su interés en articular una campaña contra los nuevos comportamientos sociales y las modas. Existió un ideal social católico que buscó imponerse, que apeló a que la sociedad estaba compuesta de asociaciones como la familia, las asociaciones profesionales o las instituciones políticas o sociales -Estado, escuela, entre otros- y que su perfeccionamiento religioso traería la restauración católica.<sup>120</sup> De allí la

---

<sup>118</sup> AC, Lima, 1437-1439, (febrero-abril de 1945), pp. 19-20.

<sup>119</sup> Quedó pendiente la abolición de las restricciones en la participación política de los sacerdotes. La ley 13739 de 1961 permitió la derogatoria de la mayor parte de ellas.

<sup>120</sup> Véase nota 43. Las cartas episcopales fueron fiel testimonio de ese ideal social corporativo. Era un pensamiento bastante subrayado en la época. Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981. En esa lógica debemos estudiar con más profundidad el reavivamiento católico global de entonces.

importancia de cada medida tomada, entendidas dentro de un panorama más amplio.<sup>121</sup> Aunque desde el lado de los regímenes, como acabamos de referir, existieron otras motivaciones para su aceptación, enmarcadas a su vez en la necesidad de la unidad nacional y las buenas relaciones políticas con el clero. En todo caso, lo resaltante fue un retroceso en las medidas secularizadas ya existentes.

En este escenario es interesante señalar, además, el hecho de que el común denominador de estos gobiernos fue no solo ser autoritarios, nacionalistas o populistas, sino además que contaron con congresos bastantes limitados en sus desempeños -salvo el efímero parlamento democrático de 1931-1932, o las voces divergentes en el leguismo o los de la década de 1940-, muy permeables a la autoridad ejecutiva.<sup>122</sup> Diferentes a los de la etapa anterior, signados -con sus límites- por el democratismo parlamentario. Lo que nos lleva a valorar, en sociedades con mayoría de una confesión y con regímenes de este tipo, la importancia que puede adquirir la Iglesia y religión, particularmente en contextos de crisis; así como valorar la fuerza movilizadora religiosa que, bajo ciertas circunstancias, consigue imponer una agenda determinada.

Todo lo cual debería servirnos para comprender los caminos que transitó la relación entre política y religión en América Latina, y específicamente entender cómo el corporativismo católico encontró auditorio en proyectos políticos diversos, pues al igual que en Perú algo análogo -aunque con sus peculiaridades- ocurrió en Argentina, Chile o Brasil.<sup>123</sup> No obstante, la velocidad del retroceso laicizador peruano

---

<sup>121</sup> La Carta del episcopado de 1931 vislumbra el sentido de cada medida de regulación -tolerancia, divorcio, moral, bienes entre otros-. Episcopado, Carta del Episcopado Peruano.

<sup>122</sup> Fernando Armas, "Political Action of the Catholic Hierarchy and the Use of Religion in Political Organizations (Peru, 1920–2021): Evidence and Long-Term Analysis": *Religions*, 13: 9 (2022), p. 861.

<sup>123</sup> Sobre el caso argentino: Lila Caimani, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires: Emecé, 2010; Loris Zanatta, *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en el origen del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1996; José Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1943-1955*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. Para Brasil, Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, Stanford: Stanford

sorprende. Es también de interés analizar la movilización pública católica para cristalizar, mediante campañas de moralidad, su ideal. Los trabajos actuales en otros lugares de la región, hacen ver la importancia del fenómeno y la necesidad de su estudio con mayor profundidad.<sup>124</sup>

---

University Press, 1986. Para Chile, Botto, *Catolicismo chileno*; Correa, "El corporativismo".

<sup>124</sup> Omar Acha, "Activismo y sociabilidad en las jóvenes de la Acción Católica de la ciudad de Buenos Aires (1930-1945)": *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, 12 (2011), pp. 11-33; María Bertolotto, "La Acción Católica Argentina ante la cultura de masas durante la década de 1930": *Quinto Sol*, 24: 2(2020), pp. 1-25.