

Quinto Sol, vol. 30, n.º 1, enero-abril 2026, ISSN 1851-2879, pp. 1-25
<http://dx.doi.org/10.19137/qs.v30i1.8460>

Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons 4.0 Internacional. (Atribución-No Comercial-Compartir Igual)



Estado, Iglesia y discursos críticos. Monseñor Lissón, la alianza corporativa y los inicios de la ruptura secular (Lima, 1919-1932)

State, Church and critical discourses. Monsignor Lissón, the corporate alliance and the beginnings of the secular separation (Lima, 1919-1932)

Estado, Igreja e discursos críticos. Monsenhor Lissón, a aliança corporativa e os primórdios da ruptura secular (Lima, 1919-1932)

Fernando Armas Asín

Universidad del Pacífico. Departamento Académico de Humanidades

Perú

Correo electrónico: armas_fa@up.edu.pe

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7050-1423>

Resumen

En este artículo se investiga el momento en que la separación de la Iglesia católica y el Estado pasó a considerarse como factible en el Perú, al final del régimen autoritario de Augusto B. Leguía (1919-1930). Se estudia la fuerte alianza corporativa que existió entre ambas instituciones, representada en las figuras del presidente y del arzobispo de la ciudad de Lima, Emilio Lissón, en contraposición a las fricciones políticas que habían existido en años anteriores. También se analizan las críticas que se generaron y que pusieron en entredicho el modelo político-pastoral desarrollado, tras el derrumbe del gobierno en 1930. Este estudio puede servir para discutir la importancia de los cambios en las relaciones Iglesia-

Palabras clave

Iglesia
Estado
secularización

Estado, su viabilidad en el contexto de la sociedad de inicios de ese siglo, así como las críticas a un orden corporativo de unidad como fundamento para proyectos seculares.

Abstract

This article investigates the moment when the separation of Church and State became considered feasible in Peru, at the end of Augusto B. Leguía's authoritarian regime (1919-1930). It examines the strong corporate alliance that existed between the State and the Catholic Church, represented by the president and the Archbishop of Lima, Emilio Lissón, in contrast to the political frictions that had existed in previous years. It also analyzes the criticisms that emerged, which questioned the political-pastoral model developed after the collapse of the government in 1930. This study can contribute to discussions on the importance of changes in Church-State relations, their viability in the context of early 20th-century society, and the critiques of a corporate order of unity as the foundation for secular projects.

Keywords

Church
State
secularization

Resumo

Este artigo investiga o momento em que a separação entre a Igreja Católica e o Estado passou a ser considerada viável no Peru, no final do regime autoritário de Augusto B. Leguía (1919-1930). Estuda-se a forte aliança corporativa que existia entre ambas as instituições, representada pelas figuras do presidente e do arcebispo da cidade de Lima, Emilio Lissón, em contraposição às fricções políticas que haviam existido nos anos anteriores. Também são analisadas as críticas que surgiram e que colocaram em dúvida o modelo político-pastoral desenvolvido, após a queda do governo em 1930. Este estudo pode servir para discutir a importância das mudanças nas relações entre Igreja e Estado, sua viabilidade no contexto da sociedade do início daquele século, bem como as críticas a uma ordem corporativa de unidade como fundamento para projetos seculares.

Palavras-chave

Igreja
Estado
secularização

Recepción del original: 15 de julio de 2024.

Aceptado para publicar: 8 de abril de 2025.



Estado, Iglesia y discursos críticos. Monseñor Lissón, la alianza corporativa y los inicios de la ruptura secular

(Lima, 1919-1932)

1. Introducción

Durante la mayor parte del siglo XIX, el liberalismo más doctrinario promovió determinadas normas que buscaron la secularización en las relaciones políticas y sociales, consiguieron ciertos resultados con el Código Civil de 1850 y las reformas económicas y judiciales en los debates de la Convención Nacional de 1855, además de otras leyes; aunque estos planteamientos de ningún modo cuestionaron el carácter oficial y protegido del catolicismo, amparado en un viejo regalismo que continuó vigente (Klaiber, 1988). De lo que se trató fue de reorganizar las relaciones con la Iglesia y la religión en un contexto republicano y moderno, no de debatir el control estatal —que se ejercía a través del patronato— y menos el rol religioso como integrador social (García, 1991; Armas Asín, 2006; Iberico, 2016).

Bajo la influencia del radicalismo liberal europeo, el 48 francés, las obras de Francisco Bilbao y de otros pensadores románticos, se cambió lentamente dicha perspectiva (Armas Asín, 1998; Bilbao, 2007). En el debate constitucional de 1867, Fernando Casós y una decena de parlamentarios quisieron evitar que la religión católica se declarase como oficial o que el Estado la protegiese (Basadre, 1983). Estos planteamientos continuaron, luego, en los escritos de José María Químpper (1888), quien propugnaba la separación de estas instituciones. Para fines de ese siglo e inicios del XX, dichas ideas fueron retomadas y profundizadas por radicales y liberales limeños, como Abelardo Gamarra o Manuel González Prada, el partido Unión Nacional (1891), o liberales sureños como Mariano Lino Urquieta y Francisco Mostajo, además de varios positivistas. Más adelante también lo hicieron librepensadores, anarquistas y anarcosindicalistas, como Christian Dam, Manuel Caracciolo y los diversos medios de corte anticlerical; además de *La Protesta*, *Los Parias*, *El Oprimido* y los semanarios satíricos como *FrayKbezón*. A los cuales se pueden añadir los escritos indigenistas del *Deber Pro-Indígena*, y las ideas de Dora Mayer y Pedro Zulen (Pareja, 1978; Kapsoli, 1980; Machuca, 2006; Velázquez, 2019). Todos ellos cuestionaron esta unión entre Iglesia y Estado, denunciando, en muchos casos, los privilegios eclesiásticos.

Si bien es cierto que algunas de estas críticas eran muy académicas o de escasa repercusión social, con los años, la influencia de la prensa y los escritos anarquistas y anarcosindicales penetraron en las capas urbanas populares, tanto como la indigenista y la radical lo hizo en los sectores medios. Sin embargo, la separación de la Iglesia y el Estado —es decir, el final del carácter oficial y protegido del catolicismo, y del patronato— se produjo en el Perú en 1980 al entrar en vigor la Constitución de 1979, negociada entre los grupos políticos y la jerarquía eclesiástica (Armas Asín, 2024). Llama

pues la atención el largo proceso que debió esperar la cristalización de un ideal pensado por estos grupos sociales de la modernidad, a diferencia de otros países de la región, como Chile, Brasil, México o Uruguay. Sin embargo, en ese proceso, ¿en qué momento pasó a considerarse factible la separación de la Iglesia del Estado?

Partiendo de esa pregunta, el interés de este trabajo se centra en analizar, para la década de 1920, y más aún tras el derrumbe del régimen de Augusto B. Leguía (1919-1930), las diversas razones y los hechos que podrían haber formado un consenso inicial —político y social— hacia el cambio de las relaciones político-religiosas. Como hipótesis de trabajo, creemos que fue la construcción de una alianza corporativa entre ambas instituciones tras años de gobiernos liberales, en particular, entre el arzobispo de Lima, Emilio Lissón y el presidente Leguía, lo que permitió el inicio de este consenso, en el cual se destacó la importancia de los militantes del Partido Aprista Peruano (comúnmente denominado Apra), un partido de centroizquierda de entonces, así como de los socialistas y otros grupos ideológicos.

Hay que advertir que existe una carencia de estudios que hayan explorado, en perspectiva histórica y para estos años de las décadas de 1920 y 1930, este enfoque desde las relaciones Iglesia-Estado. Merecen sí especial atención los textos que analizaron el desempeño de la Iglesia católica y su relación con la política, como los trabajos de Jeffrey Klaiber (1980, 1988, 2000) que enfatizan la relación con el aprismo y la izquierda al estudiar los comportamientos religiosos; o las investigaciones más amplias y descriptivas de Luis Lituma (1963) y de Armando Nieto (1980), interesados en presentar algunos hechos políticos relevantes. Igualmente, aunque trabajaron otros aspectos de la vida católica de estos años, son valiosos los aportes de Ricardo Cubas Ramacciotti (2018, 2019) o de Jesús Ara (2019) en torno a las características del laicado militante o la gestación de la Acción Católica. Desde un enfoque del derecho, Juan José Ruda (1995) ha analizado en las constituciones de la época las relaciones Iglesia-Estado. En el ámbito de las críticas a la religión desde los grupos de la modernidad, aparte de los estudios mencionados sobre anarquismo, liberalismo o anarcosindicalismo, destacamos los aportes de William Stein (1989) sobre la prensa sensacionalista y de Imelda Vega Centeno (2008) respecto a la religiosidad popular aprista. De modo, pues, que hay una cierta lejanía temática respecto de nuestros propósitos.

La investigación aquí presentada se basa en la revisión de diversos materiales primarios, como periódicos, revistas, diarios de debates y libros publicados en la época; de la misma manera, recoge distintos trabajos secundarios, sean libros o artículos, que profundizan en nuestro tema de interés. En el orden del desarrollo y la exposición de ideas, primero trabajaremos los años previos a 1919, marcados por los gobiernos civilistas y algunas confrontaciones públicas, que permitirán entender mejor el creciente activismo católico y las discusiones sobre cómo influir en la vida pública. Luego, abordaremos los años del Oncenio de Leguía y revisaremos la fuerte alianza entre el presidente y el arzobispo Emilio Lissón, para analizar los fundamentos corporativos en que se basó dicha unión. Será un momento para presentar los hechos que permiten entender la intensa crítica que se fue gestando respecto a lo que se consideraba una unión entre ambas instituciones, aspecto que se explorará en la tercera parte a partir de un acontecimiento que se produjo. Después, en un cuarto momento, revisaremos los años de la caída del régimen de Leguía, la crisis política desatada y el debate propiciado

por algunos actores para conseguir una ruptura secular. Las conclusiones, finalmente, recogerán los aportes conseguidos y plantearán algunas reflexiones, en función al objetivo planteado.

2. Orden civilista y catolicismo partidizado

Tras la independencia del Perú (1821), las relaciones entre la Iglesia y el Estado pasaron por un proceso bastante álgido. Inicialmente, el patronato fue ejercido *de facto* por el Estado hasta 1880, cuando entró en vigencia la bula de concesión del papa Pío IX, aunque nunca se firmó un concordato que regulara las relaciones entre ambos, por lo tanto, en distintos aspectos las relaciones fueron guiadas por la fuerza de la tradición y las leyes republicanas. Esta realidad y las tendencias regalistas de varios hombres públicos, provocaron diversos problemas en torno al nombramiento de los obispos: delimitación de circunscripciones eclesiásticas, dificultades en el *exequator* (pase) de la documentación, desamortización de bienes eclesiásticos, eliminación de diezmos, entre otros aspectos (Klaiber, 1988; García, 1991; Ruda, 2002; Abanto, 2020). Sin embargo, las autoridades estatales procuraron en todo momento continuar las buenas relaciones con los cuerpos eclesiásticos, considerados quasi parte del Estado, a los cuales se les protegía y promovía.¹ La nación era católica “por instituciones y por hábitos”, y nadie osó cuestionar este ideal (Morales, 1827, p. 5). El Código Penal de 1863 y su procesal sancionaron los delitos contra la religión, mientras que las leyes de imprenta del período regularon igualmente los contenidos de los impresos en la materia. De allí que proyectos como el de tolerancia religiosa, discutido en el Congreso de la República varias veces, nunca vio la luz en ese siglo (Armas Asín, 1998).²

Lo cual, como expresamos, no quiere decir que, en la cambiante esfera pública urbana, las voces liberales, socialistas y librepensadoras crecientes no propugnarán leyes secularizadoras a finales del siglo.³ Sin embargo, no fue sino hasta la llamada República Aristocrática (1895-1919) cuando se pudieron visualizar cambios, un período donde una élite social y económica controló el Estado, representada por el Partido Civil y sus aliados políticos. Entonces, desde el parlamento surgieron diversas voces liberales positivistas que impulsaron nuevas visiones respecto al rol de la religión en la vida pública —Manuel B. Pérez, Mariano H. Cornejo, Alberto Secada, Manuel Jesús Urbina y Manuel Químper—, de ese modo, se fueron concretando varias medidas de secularización social: matrimonio de no católicos (1897), tolerancia religiosa (1915), e incluso, en el Senado de la república se aprobó en 1918 una ley de matrimonio y divorcio civil, que quedó sin tramitarse tras el derrumbe del civilismo en 1919 (García, 1991).⁴

¹ Según la Constitución de 1860, vigente hasta 1920, el Estado protegía a la iglesia católica, además de reconocer al catolicismo como religión oficial. La nueva constitución, creada por Leguía y su entorno en 1920, mantuvo estos conceptos.

² Para un análisis con otros procesos latinoamericanos del período, véase Di Stefano (2011); Mauro (2016a); Stuven (2014).

³ Para una revisión del concepto de secularización y sus implicancias en las diversas formas de laicidad y de secularización en el continente, ver: Dobbelaere (1994); Blancarte y Galindo Juárez (2008); Di Stefano (2008); Baubérot (2010); Mauro (2016b).

⁴ Diario de Debates (DD). Diputados, 1918, pp. 700-706 y 1269; DD. Senadores, 1918, pp. 445-456. Congreso de la Repùblica, Lima, Perú.

A pesar de las cordiales relaciones con los gobiernos, que continuaron con el tradicional apoyo al clero en sus misiones en la Amazonía, en la fundación de escuelas y en los actos protocolares; y del propio parlamento que les proporcionaba recursos para la obra material de los templos o exoneraba de impuestos su labor pastoral, prosiguieron en esos años proyectos congresales que chocaron con ciertos pareceres eclesiásticos: por ejemplo, la reforma educativa de 1901 y 1905 generó roces en torno al contenido de las asignaturas religiosas. Un plan educativo posterior, que eliminó diversas materias religiosas, generó críticas de las autoridades eclesiásticas, al acusarlo de "laicista", y llevó al gobierno de Guillermo Billinghurst (1912-1914) a la reintroducción de estas (Basadre, 1983).⁵ Igualmente, hubo problemas entre las autoridades eclesiásticas y civiles en torno a los privilegios patronales. En 1906, se dio una conocida controversia entre el parlamento y el arzobispo de Lima, Manuel Tovar, por una ceremonia protocolar que conllevó amenazas parlamentarias para aprobar la tolerancia religiosa, que se discutía de manera intermitente.⁶ También hubo discusiones con la Fiscalía y el Ministerio de Justicia y Culto por los permisos de salida de los obispos de sus circunscripciones, así como por el *exequatorde* de documentos. De hecho, en las asambleas episcopales celebradas en Lima a inicios de siglo, se advertía como respuesta que no se debía pedir permiso al gobierno para dejar sus territorios, solo notificarlo (Saranyana Closa y Armas Asín, 2010).

Todos estos hechos llevaron a algunos católicos a considerar que el laicismo se había instalado en el país, que las ideas modernistas —liberalismo, socialismo y racionalismo— estaban destruyendo los fundamentos de la sociedad. En este punto, es bueno recordar el proceso de revitalización que se estaba viviendo en el catolicismo global y regional, no solamente con la participación activa de los obispos y del clero en la vida pública, sino también de los laicos organizados. Desde fines del siglo anterior se había fundado la Unión Católica (1886), así como diversas asociaciones de mujeres, obreros y jóvenes, no siempre centralizadas y de dimensiones nacionales, pero que representaban el asociacionismo laico en su labor activa. Influidos por los ideales del movimiento de la democracia cristiana, inspirado en la encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII y de otros documentos de inicios del siglo, la presencia católica fue evidente en ámbitos tan diversos como la prensa, la educación o el mundo laboral. Para este catolicismo social, la necesidad de participación e influencia en la vida política era igualmente esencial (Cubas Ramacciotti, 2018; Ara, 2019).

Sin duda, los hechos ocurridos, como la aprobación de la tolerancia religiosa (1915), las controversias en torno a la creación de la Universidad Católica (1917), la discusión parlamentaria del matrimonio y el divorcio civil (1918), los debates periodísticos —la prensa católica frente al resto— en torno a la libertad artística a propósito del escándalo de la bailarina Norka Rouskaya (1917) que hirió los sentimientos católicos (Stein, 1989), intensificaron este debate. Para obispos como Pedro Drinot y Piérola, de Huánuco; Mariano Holguín, de Arequipa; Pedro Pascual Farfán de los Godos, del Cusco; o Fidel Olivas, de Ayacucho; la participación pasaba por la fundación de partidos católicos que debían defender los intereses cristianos. Para Emilio Lissón y Cháves (1872-1961), obispo de Chachapoyas en ese momento, pasaba más bien por

⁵ *El Amigo del Clero*, Lima, (803), 1-V-1913, pp. 209-210. Biblioteca Catedral de Lima, Lima.

⁶ DD. Diputados, 1906, pp. 251-252; *El Amigo del Clero*, (606), 22-XI-1906, pp. 829-832; Expedientes 273, 274 y 278, 1907, Legajo 39, Comunicaciones. Archivo Arzobispal de Lima, Lima.

renovar la tradicional estrategia de acercarse al poder político e influirlo internamente. En la asamblea episcopal de 1917, en un memorial planteó claramente que no se debía fundar partidos políticos (Saranyana Closa y Armas Asín, 2010; Ara, 2019). Su punto de vista, es bueno remarcarlo, se alineaba con la posición tradicional de la jerarquía global, pues el Concilio Plenario Latinoamericano (1899) había sido claro al respecto, y también la doctrina papal posterior.⁷ Había que apoyar a políticos católicos, no partidarizar al catolicismo público.

La posición de Lissón fue favorecida, primero, con su nombramiento como arzobispo de Lima en 1918, promovido por el parlamento con el beneplácito de Roma; y, luego, con la caída de la República Aristocrática al año siguiente.⁸

3. El orden corporativo de Lissón y Leguía: 1919-1930

Emilio Lissón,⁹ en el arzobispado de Lima (1918-1931), desarrolló un planteamiento pastoral basado en la organización de los laicos con eje en la vida en las parroquias, visto en tanto comunidad organizada como núcleo principal de la Acción Católica que se quería desarrollar. Además, apoyó diversas obras sociales en favor de los obreros y las familias más necesitadas (Benito, 2008; Ara, 2019). Sin embargo, más allá de sus labores pastorales en el arzobispado, interesa comprender sus ideas en el plano político, que justificó su alianza con el leguismo y supuso un ajuste en la lógica de la participación católica en el poder.

Lissón compartió con sus contemporáneos la noción de una sociedad basada en las ideas corporativas respecto a la organización de los individuos. En una Instrucción Pastoral, en 1919 planteó que, siendo el Perú una nación de católicos, convenía no partidarizar su participación política —“no es posible que abandone su rol de nación católica para tomar el de un partido político”—, pues de lo que se trataba era de participar en la vida pública como católicos: “el espíritu del catolicismo debe [dirigir] los actos del magistrado, del funcionario, del que tiene autoridad y poder”.¹⁰ Explicó mejor el sentido de sus palabras en una Carta Pastoral de 1921, al señalar que 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.¹¹

⁷ Decía el Concilio, en el capítulo X titulado “De la sociedad civil”, que había que participar en la vida pública para llevar a los gobiernos hacia el bien común (Concilio, 1906, p. 63).

⁸ *El Amigo del Clero*, (911), 15-XI-1917, pp. 549 y 554.

⁹ Para aspectos biográficos de Emilio Lissón, véase Linares (1933); Benito (2008). Nació en 1872 en Arequipa e ingresó de joven a la Congregación de la Misión. Viajó a Francia en 1892 y, tras ordenarse sacerdote, regresó al Perú en 1895. Fue profesor en los seminarios de Arequipa y Trujillo, trabajos que alternó con los propios de la Congregación. En 1909, fue designado obispo de Chachapoyas, se dedicó arduamente a la catequesis con la población local, formó al clero local e implementó diversas obras para la promoción social de los indígenas locales.

¹⁰ *El Amigo del Clero*, (938), 15-II-1919, pp. 50-51.

¹¹ *El Amigo del Clero*, (982), 1-III-1921, pp. 113-114.

Subrayó, pues, la idea de una comunidad superior que incluyera a los políticos y participara en el Estado, para resolver cuantos problemas sociales y políticos existieran. Era un enfoque de la sociedad propio del pensamiento cristiano tradicional que, en el siglo XIX, fue recreado en Europa y América por los acontecimientos políticos y sociales.¹² En el Perú republicano, se había revitalizado gracias al pensamiento político de Bartolomé Herrera, Ambrosio Huerta y otros, quienes propugnaban el ideal de una República Católica y que, tras la encíclica *Rerum Novarum* (1891) y las ideas sobre la Acción Católica, se había renovado bajo los ideales del llamado catolicismo social (Klaiber, 1988; Nalvarte, 2022).¹³ Este pensamiento de Lissón era compartido en parte por prelados —como los ya mencionados— y otros que, partidarios de una decisiva actividad política de los laicos en la vida pública, ya sea a través de los partidos o de la organización de la Acción Católica, aceptaban sin embargo, la colaboración estrecha entre Iglesia y Estado en la comunidad política peruana, que era esencialmente creyente.¹⁴

Leguía, por su parte, significó una ruptura respecto al orden liberal y de régimen parlamentario que representó la República Aristocrática y la Constitución de 1860. Durante la campaña presidencial de 1919, prometió una *Patria Nueva*, basada en un modelo de Estado moderno que realmente esté presente en todo el ámbito nacional, a través de normativas, de una mayor burocracia y de la realización de obras públicas (Cotler, 1986; Burga y Flores 1991). Tras tomar el poder por medio de un golpe de Estado en 1919, procuró no solo eliminar al civilismo y sus aliados del gobierno, del parlamento, los municipios y de otros espacios públicos, sino que se dio a la tarea de expandir el Estado, convirtiéndolo en el intermediador frente a los conflictos sociales y garante del bienestar. La nueva Constitución de 1920 fue expresión de este deseo, a través de nuevas leyes laborales que establecieron el arbitraje estatal, una mayor capacidad de intervención en la vida económica —para resguardar a los ciudadanos contra la especulación y la escasez de bienes—, la protección a la “raza indígena” y el establecimiento de los congresos regionales, que serían complementarios al parlamento nacional. A este intervencionismo estatal se le unieron ciertas reminiscencias corporativas, presentes por ejemplo en el Patronato de la Raza Indígena (1922), con participación destacada de la Iglesia católica que protegería a esta población e intermediaría en sus conflictos con el gamonalismo serrano —que representaban los poderes locales o regionales existentes— (Basadre, 1983; Burga y Flores, 1991).¹⁵ También se puede mencionar al Banco de Reserva (1922), entidad monetaria compuesta por fuerzas económicas —banca, gremios productivos y el Estado—.

En general, Leguía sintetizó una concepción estatal peculiar que permanecería vigente durante el siglo XX en el Perú y que, al decir de Alfred Stepan (1978), hundía sus raíces en la tradición hispana y católica, en las tendencias autoritarias y en la influencia de diversos intelectuales que aspiraban a convertir al Estado en un regulador, un ordenador y, a veces, en único representante político que procuraría el bien común. En

¹² A nivel político hundía sus raíces en el conservadurismo católico del siglo XIX (Aljovín de Losada, 2020).

¹³ Sobre el corporativismo en las ideas de democracia cristiana que desarrolló el catolicismo global, véase Correa (2008).

¹⁴ Por ejemplo, puede verse esto en las ideas sobre dios y patria que desarrolló el obispo de Ayacucho, Fidel Olivas y Escudero (Olivas, 1924a, 1924b).

¹⁵ A manera de una Defensoría contemporánea, el patronato estaba encargado de recibir denuncias y emitir informes.

el proyecto de Leguía, la Iglesia o por lo menos la jerarquía eclesiástica era fundamental, dada la importancia de la religión en la vida comunitaria nacional y el poder disuasivo e integrador del discurso eclesiástico.

De modo que el presidente se relacionó rápidamente con Lissón, quien ya instalado en el arzobispado, representaba al poder religioso en la capital. Recordemos que él, como el resto de la jerarquía, veía como peligro el incremento del laicismo: el proyecto de matrimonio y divorcio civil, la tolerancia religiosa, que estaba animando la presencia protestante particularmente en la educación y, en general, la creciente desacralización de la vida social. Hay varios hechos que nos dan luces de que la alianza dio resultados inmediatos para el clero.

En primer término, aunque en el nuevo Congreso la ley de matrimonio y divorcio civil culminó su trámite y fue aprobada, el presidente la observó gracias a la intervención del mismo Lissón, quien además había escrito diversos textos críticos al respecto; en tanto que el parlamento no volvió a interesarse en el asunto y permaneció así por una década.¹⁶ Como justificó Leguía, en esos días: "no puede haber leyes sin espíritu religioso".¹⁷ En segundo lugar, Lissón y la jerarquía católica trabajaron para hacer realidad un cambio en el proceso de elección de los obispos —que las nominaciones no recayeran en el Congreso, debido a las experiencias pasadas—, aunque el concordato o el proyecto de ley de Pedro Rada y Gamio —político leguista y católico notable— en la materia no prosperaron.¹⁸ Esto se consiguió por medio de leyes sancionadas en 1926 y 1927 en el siguiente Congreso leguista: sería el presidente de la república el encargado de las nominaciones, además de tener el derecho de pase de la documentación pontificia, no el legislativo.¹⁹ En tercer término, en el campo educativo, la presión católica fue en el sentido de asegurar su presencia en la educación pública y contener la actividad protestante —que abría escuelas en distintos lugares, según denunciaban—. La jerarquía eclesial logró participar activamente con el gobierno en el diseño normativo y conseguir la ley de instrucción de 1920, que garantizó y amplió la enseñanza católica en las escuelas primarias y secundarias, aunque respetando ciertas exenciones para algunos centros no católicos. Sin embargo, una ley de 1929 exigió la enseñanza del curso de religión católica en cualquier escuela sujeta al programa oficial, e hizo complejas las exoneraciones individuales a la medida (Kessler, 1987).²⁰

En general, el gobierno apoyó bastante a la Iglesia, le entregó dinero para la construcción de los templos y consolidó las misiones en la Amazonia; en el caso específico de Lissón, se reconstruyó el palacio arzobispal en el contexto de las obras públicas en Lima en ocasión de las celebraciones por el Centenario de la Independencia (1921). También, en 1926 se sostuvieron los esfuerzos por reforzar la catolicidad del país,

¹⁶ En 1918 Lissón escribió una carta de protesta al presidente José Pardo; en 1919 una carta pastoral; en 1920 un memorial al presidente Leguía en conjunto con el Cabildo Eclesiástico; luego, diversas cartas al diario *La Crónica*. En todas ellas cuestionó la ley, la acusó de atacar a la Iglesia y fustigó que dicho matrimonio tuviera preeminencia sobre el católico. *El Amigo del Clero*, (930), 1-IX-1918, p. 465; (938), 15-III-1919, pp. 48-56; (971), 15-IX-1920, pp. 414-415; (972), 1-X-1920, pp. 437-446; (976), 1-XII-1920, pp. 540-547.

¹⁷ *El Amigo del Clero*, (972), 1-X-1920, p. 438.

¹⁸ Expedientes 499 y 503, 1920, Legajo 41, Comunicaciones.

¹⁹ Leyes n.º 5464 y 5855. Sobre la historia de los hechos (Ara, 2019, pp. 118-119). Aunque lo último era controversial, era formal y aceptable para Lissón antes que la figura anterior.

²⁰ *El Amigo del Clero*, (95), 7-VII-1929, pp. 1306-1308.

al solicitarle al papa la canonización del beato fray Martín de Porres; además, a lo largo de esos años, se apoyó la proyectada construcción de una basílica en honor a Santa Rosa.²¹ En contrapartida, Lissón y la jerarquía eclesiástica colaboraron con el régimen: los obispos participaron en el Patronato de la Raza Indígena —Lissón en Lima como presidente de la Junta Central, Pedro Pascual Farfán de los Godos en Cusco y Fidel Olivas en Ayacucho, también presidieron las juntas departamentales, entre otras acciones—. Esa institución fue un órgano propagandístico del gobierno. En el caso de Olivas, presidió además la Comisión del Centenario de la Batalla de Ayacucho (1924) y, en las pampas de la Quinua, destacó la unión de Dios con la Patria en la construcción nacional (Olivas, 1924b).

4. La primera grieta laicista a la alianza corporativa

Por cierto, todo ello generó muchos resentimientos entre los políticos opositores, tomando en cuenta que el régimen derrochaba autoritarismo al procurar perpetuarse en el poder, pues en 1922 se produjo la reforma constitucional que posibilitó la reelección del presidente. Además, el influyente diario *La Prensa* fue expropiado y aumentaron las detenciones y los exilios para los críticos del régimen (Basadre, 1983). Sin embargo, Lissón confiaba en el gobierno, por ende, decidió organizar una ceremonia oficial para la Consagración del Perú al Sagrado Corazón el 29 de mayo de 1923 —era el Día del Carácter y remitía a un aniversario del abortado golpe de Estado contra Leguía en 1909, sacralizado por el leguiísmo—. En la ceremonia, según las palabras de Lissón, Iglesia y Estado se fundirían, pues Leguía tendría una decidida participación como patrono de la Iglesia; de esta manera, permitiría consagrar “La República peruana, católica por convicción, por tradición y por la Constitución” (Basadre, 1983, IX, p. 295). Ante las críticas de los periódicos *El Comercio*, *La Crónica* o *Variedades* por el carácter político de la ceremonia, Lissón la defendió manifestando que la actividad era propia de una nación católica.²² Un columnista de *La Crónica* sintetizó la crítica al plantear que era una ceremonia que le correspondía a la asociación de católicos y no al Estado, que era el representante de la asociación política de los peruanos, de la nación. Era “ridícula e inoportuna”, propia del pasado, y causaría “la desdeñosa sonrisa de todos los países extranjeros”.²³ Bien sabemos que la ceremonia se frustró, merced al estallido social que se produjo con la participación de los estudiantes y de los obreros, adscritos a las universidades populares y a la Universidad de San Marcos, destacándose la figura de Víctor Raúl Haya de la Torre (Klaiber, 1980).²⁴

²¹ *El Amigo del Clero*, 13-X-1926, p. 153. Sobre la frustrada Basílica, véase Reaño (1928); Armas Asín (2017).

²² *El Amigo del Clero*, 1-VI-1923, p 250.

²³ Enfrentado a un columnista de *La Prensa* proclive a apoyar la consagración, quien argumentó que, si se consultara a la gente, la apoyaría; el redactor adujo que podía hacerse, pero solo entre personas “conscientes”, y “prescindiéndose, naturalmente, del voto femenino, ante todo sentimental”. *La Crónica*, Lima, 16-V-1923, p. 2. Biblioteca Nacional del Perú, Lima.

²⁴ En las universidades populares confluyeron intelectuales jóvenes como el socialista José Carlos Mariátegui, anarquistas, liberales y reformistas. Haya de la Torre era por entonces presidente de la Federación de Estudiantes del Perú (Klarén, 2004; Vega Centeno, 2008). Posteriormente, en México fundaría la Alianza Popular Revolucionaria Americana. En 1931, creó un partido local derivado, teóricamente, del anterior.

En todo caso, aparte de la cancelación de la ceremonia, lo relevante del hecho fue que estos grupos opositores hicieron saber su exigencia: aprobar diversas normas secularizadoras. Así, en el comunicado de la Universidad Popular del 19 de mayo sobre defensa de la libertad de conciencias y contra el llamado clericalismo, pidieron la separación del Estado de la Iglesia y la laicización de la instrucción pública.²⁵ Asimismo, en la Declaración de Principios de los estudiantes de San Marcos, del 23 de mayo de 1923, se planteó la separación entre Iglesia y Estado, mediante una reforma constitucional que reconociera la libertad de cultos (no solo la tolerancia) y que la Iglesia no fuera protegida por el Estado. También solicitaron una reforma educativa que suprimiera asignaturas religiosas de carácter obligatorio, la introducción del matrimonio civil —con prescindencia de cualquier otro— en el nuevo Código Civil que estaba en discusión, la eliminación de los fueros privativos eclesiásticos y de los delitos contra la religión del Código Penal, entre otros pedidos.²⁶ Como se ve, era un programa secularizador que el civilismo había dejado pendiente, e incluso, estaba en retroceso —como en el tema educativo o en el matrimonio civil—. De paso, se atacaba sutilmente la insistencia de Lissón y de otros eclesiásticos que deseaban que el matrimonio religioso tuviera fuerza de ley, inclusive si se aprobara el civil.²⁷ También es interesante el pedido amplio de la separación de la Iglesia del Estado. En la base de estas ideas, no solo estaba la coyuntura política y la unión de poderes que a muchos irritaba; sino también que era la síntesis de un pensamiento que había anidado a lo largo de décadas, a partir de los planteamientos de los intelectuales y de los grupos de la modernidad existentes.²⁸ Lo remarcable fue volver a hacerlo público y de manera consensuada en este contexto.

Sin embargo, a pesar del conato que terminó en una represión violenta del régimen contra estos opositores, seguida por la prisión y los exilios (Haya de la Torre fue expulsado, radicándose en México), y pese a que dentro de la Iglesia se tejía una fuerte oposición contra el arzobispo,²⁹ Lissón persistió en mantener la alianza con el régimen,

²⁵ *El Tiempo*, Lima, 21-V-1923, p. 2. Biblioteca Nacional del Perú.

²⁶ *El Tiempo*, 24-V-1923, p. 4. Sobre la Comisión Reformadora del Código Civil, ver Actas de la Comisión (1928).

²⁷ Sobre las ideas de Lissón en torno al tema, consultar *El Amigo del Clero*, (971), 15-IX-1920, pp. 414-415; (972), 1-X-1920, pp. 437-446; (976), 1-X-1920, pp. 534-539.

²⁸ La vida intelectual y política fue afianzando más la crítica y el debate público. El anarquismo, el socialismo y el creciente reformismo en Lima eran notables. La obra de José Carlos Mariátegui se plasmó en la década con la colaboración de las universidades populares; luego, en *Amauta, Claridad y Labor*, y con su trabajo en núcleos intelectuales y proletarios. Así como en Lima con Pedro Zulen y Dora Mayer, en el sur andino la labor del indigenismo llevó sucesivamente a la formación de núcleos socialistas en las voces de Luis E. Valcárcel, Uriel García, entre otros, graficado en la revista *La Sierra, Koskoy Kuntur*; mientras que Ezequiel Urviola fundó la Asociación Pro-Indígena Tawantinsuyo, y también en los congresos indígenas de 1923 y 1924 se clamó por la separación de la iglesia y del Estado (Aquézolo, 1987; Kapsoli, 2010). En mayor o menor grado, en todos estos espacios se denunciaron los privilegios eclesiásticos, aunque Mariátegui (1977) reconociera la importancia de la religión en la construcción de la conciencia popular. Es decir, el estallido de 1923 y las discusiones sobre temas religiosos, fueron parte de una preocupación mayor en ciertos núcleos ideológicos.

²⁹ La oposición provenía del nuncio, de los jesuitas y de algunos obispos, contrarios a diversas otras acciones pastorales que Lissón realizaba. Eran críticas a su interés por desarrollar un cierto modelo de la Acción Católica, sus acciones en torno a la gestión económica del arzobispado y otros asuntos pastorales o doctrinales. Sus opositores fueron, entre otros: Drinot y Piérola, miembro del cabildo eclesiástico; los jesuitas Valentín Sánchez y Manuel Abreu; y el nuncio Gaetano Cicognani. Además, veladamente, Mariano Holguín, obispo de Arequipa; o Farfán de los Godos, de Cusco (Ara, 2019).

convencido de que era el mejor camino para influir directamente dentro del Estado y conseguir los propósitos de una mayor influencia católica en las políticas públicas.

Tras el VIII Concilio Provincial de Lima (1927), donde volvió a arremeter contra los prelados que propugnaban la creación de los partidos católicos, Lissón le rindió un homenaje corporativo a Leguía. Allí lo llamó "Depositario de la Suprema Autoridad Divina", recordándolo como "Patrón y protector" de la religión católica en el Perú, y todo lo que hacía por ella.³⁰ El presidente, por su lado, ratificó que gobernaba bajo la misericordia divina, mostrando la unidad política en una nación católica.³¹ En 1929, además, Leguía fue nombrado Caballero de la Suprema Orden Militar de Cristo (Linares, 1933).³² Por cierto, ya vimos que el gobierno cambió varias normativas referidas a la elección de los obispos y entre 1926 y 1927 se tomó otras atribuciones; además, en 1929 sancionó la norma educativa que cuestionaba la labor proselitista protestante y restringía su desempeño en la educación.³³

5. La caída de Leguía y Lissón, la crítica pública y el debate Iglesia-Estado

Pero 1929 también fue el año del inicio de la crisis económica mundial —la Gran Depresión—, que comenzó a sentirse en sus meses finales. Su manifestación, en la caída de la producción, el desempleo masivo en Lima y en las zonas más desarrolladas del país, y la parálisis del Estado, hizo que el clima social se volviera tenso. Finalmente, en agosto de 1930, estalló un levantamiento militar y civil en la ciudad de Arequipa, que rápidamente se propagó por el país, constituyéndose en Lima una Junta de Gobierno bajo la conducción del comandante Luis M. Sánchez Cerro. Leguía fue interceptado mientras huía en una nave de guerra rumbo a Estados Unidos, turbas de exaltados asaltaron e incendiaron su casa y las de otras personas vinculadas al régimen. Liberados de la censura, la prensa comenzó a fustigar el pasado régimen, los grupos políticos se rearticularon (antiguos civilistas, liberales, independientes y organizaciones de izquierda) y pronto se estableció un Tribunal de Sanción para castigar los crímenes —mayormente de corrupción— de los involucrados, comenzando por Leguía (Basadre, 1983; Klarén, 2004; Contreras y Cueto, 2007).

En los meses siguientes de 1930, se vivió una especie de ajuste de cuentas y ahí la prensa tuvo una actuación destacada. Lissón, según el nuncio Gaetano Cicognani (1928-1936), se salvó de ser víctima de cualquier agresión al encontrarse de visita eclesiástica fuera de la ciudad de Lima al momento de la caída del régimen (Ara, 2019). Pero su situación era delicada. Si seguimos a la prensa, podemos notar el cambio de ánimo. Después del derrumbe del régimen, la revista *Variedades* inicialmente dio una crónica pormenorizada de lo acontecido y repudió los asaltos a las residencias de Leguía y de sus allegados; no obstante, unos meses después, consideraba a los leguiístas

³⁰ Por ejemplo, en esos días, se había reunido con él y con el ministro de Hacienda para aumentar los salarios del clero, un cuerpo que el mismo Lissón denominaba como de "empleados públicos" (Saranyana y Armas Asín, 2010, p 168).

³¹ *El Amigo del Clero*, (143), 6-XI-1927, pp. 144-146.

³² Tuvo además otras condecoraciones, como la Gran Cruz de Brillantes de la Orden del Santo Sepulcro y la Gran Cruz de Orden Piana de la Santa Sede (Reaño, 1928).

³³ *El Amigo del Clero*, (95), 7-VII-1929, pp. 1306-1308.

auténticas "ratas", y valoraba la importancia del Tribunal de Sanción.³⁴ Al mismo tiempo, publicó que Mariano Holguín, obispo de Arequipa, había asumido el cargo de administrador apostólico de Lima por renuncia de Lissón. En otro número, la revista expresó que este último fue llamado a Roma "para que esclareciera [sic] sus actividades políticas durante el fallecido régimen", habiendo renunciado a bordo del barco en el cual viajaba.³⁵

El importante diario *El Comercio*, que había sufrido la persecución de Leguía —Antonio Miró Quesada tuvo que exiliarse y su hermano Miguel fue obligado a hacer lo mismo—, tras la caída del régimen no solo lo censuró incriminándolo como corrupto, sino que recogió noticias de otros medios que lo acusaron de reprimir, robar y de haber destruido la normalidad política;³⁶ además criticó especialmente a quienes lo apoyaron, al parlamento y a sus amigos. En el caso de Lissón, señaló su actividad tras la promulgación de la ley de matrimonio civil por el nuevo gobierno (1930) —emitió una carta crítica—, y luego el periódico narró su embarque hacia Roma, a continuación, la noticia de su renuncia "que no fue pedida por el Vaticano", para clarificar que debía "informar al papa sobre sus actividades políticas, en las que se dice no desempeñó papel muy lúcido".³⁷

Por su lado, la revista *Mundial* hizo un recuento tras el derrocamiento de Leguía, subrayó que pasó a ser un personaje repudiado y sancionado por la historia, al igual que sus allegados, políticos, familiares, amigos cordiales y vasallos incondicionales, que luego huyeron o se escondieron como cobardes.³⁸ Como se puede apreciar en la prensa nacional, Emilio Lissón fue vinculado con el grupo de incondicionales a Leguía y, como tal, se relacionó su renuncia a su comportamiento en ese régimen.

Es cierto que desde 1928, por lo menos, las críticas internas habían escalado contra Lissón, articuladas por los nuncios, particularmente por Cicognani. Varios estudios han analizado las causas que motivaron su renuncia (Linares, 1933; Basadre, 1983; Benito, 2008), pero, como advierte Ara (2019), se pueden resumir en los asuntos de la gestión interna de la arquidiócesis, su poca ortodoxia en temas pastorales y doctrinales —como su concepción sobre la Acción Católica— y su sobreexposición con el gobierno caído, que no solo lo hizo presa de la prensa, sino también de manifestaciones donde su nombre fue vociferado; además, se sumaba la posibilidad de ser juzgado (Ara, 2019). En verdad, si bien a ojos de Roma o de la Iglesia el primer motivo al parecer fue el más importante, su vinculación a Leguía era el más evidente en términos públicos.³⁹ En todo caso, a Lissón se lo obligó a renunciar al arzobispado y embarcarse con destino a Roma en enero de 1931. Como ya se mencionó, Mariano Holguín se hizo cargo como

³⁴ *Variedades*, Lima, (1173), 27-VIII-1930, s. p. Biblioteca Nacional del Perú.

³⁵ *Variedades*, (1196), s. p.

³⁶ *El Comercio*, Lima, 29-VIII-1930, p. 5; 30-VIII-1930, p. 7; 31-VIII-1930, p. 1. Biblioteca Nacional del Perú.

³⁷ *El Comercio*, 21-I-1931, p. 4; 23-I-1931, p. 15; 31-I-1931 (tarde), p. 1.

³⁸ *Mundial*, Lima, (1196), 4-II-1931, s. p. Biblioteca Nacional del Perú.

³⁹ Hacia 1933, solitariamente, el canónigo Fausto Linares lo defendió, sostuvo que fue su deber relacionarse con el gobierno para proteger los intereses de la Iglesia y sacar el máximo beneficio de ello en su condición de arzobispo: "porque admitida la unión de la Iglesia y del Estado y a fin de mantener entre ambos relaciones de perfecta cordialidad, era forzoso y absolutamente necesario que los representantes de las dos supremas potestades, la eclesiástica y la civil, marchasen siempre armónicamente y se prestasen mutuo auxilio para la consecución de sus fines respectivos y la realización de un mismo común ideal: el orden, el bienestar espiritual y material de la colectividad" (Linares, 1933, p. 25).

administrador apostólico. Pero, más allá del hecho puntual, la caída de Leguía y de Lissón avivó el debate secularizador, en el ánimo de cuestionar el orden corporativo vivido.

Después de agosto de 1930, el país entró en una desestabilización política con constantes levantamientos y huelgas, algunos espontáneos, otros promovidos por fuerzas divergentes, entre ellas los comunistas, que fueron sofocados por la Junta de Gobierno con gran cantidad de muertos. Un acuerdo político, en marzo de 1931, permitió que una nueva Junta de Gobierno, presidida por el abogado David Samanez Ocampo, procurase estabilizar la economía, al mismo tiempo que convocaba a elecciones presidenciales y a un Congreso Constituyente que cumpliera la promesa de establecer una nueva constitución.

Irrumpieron, entonces, los nuevos partidos de masas, no tanto los comunistas sino el Partido Aprista Peruano fundado por Haya de la Torre, de tendencia centroizquierda y reformista, y la Unión Revolucionaria (UR) del excomandante Sánchez Cerro, nacionalista y de derecha. Ambas expresiones eran populistas en sus planteamientos, ya que uno prometía la reforma agraria y nacionalizar empresas extranjeras, mientras que el otro proponía el control autoritario del país para frenar la violencia. También surgieron los descentralistas, un frente amorfo de agrupaciones políticas de las provincias. La campaña se polarizó y los sucesos pasados llevaron a que el Apra —por la propia formación socialista y anarcosindicalista de la dirigencia y de las bases— planteara en su Plan Mínimo la separación de la Iglesia del Estado.

Entonces, los medios católicos se mezclaron en el debate, recordaron el estallido por la Consagración del Perú al Sagrado Corazón y el programa laicista que se esbozó. *La Colmena* de Arequipa tildó al Apra de antirreligioso y vinculado al caos, contrario a la UR, asociada al orden.⁴⁰ El semanario *Verdades* no solo señaló al partido como enemigo de Cristo y de Dios, sino que llamó al alzamiento si ganaba las elecciones. Apoyarlos era una falta de "lesa patria y lesa religión".⁴¹ Es cierto que las bases apristas, con fuerte raigambre anticlerical, en un Congreso en Huancayo expresaron no solo la necesidad de la separación del binomio Iglesia-Estado, también la libertad de cultos, la expulsión de los sacerdotes extranjeros, la nacionalización del clero⁴² y la expropiación de los bienes de los religiosos. Sin embargo, la dirigencia nacional —con los intelectuales Luis Alberto Sánchez y Manuel Seoane— moderó el discurso y en el Plan Mínimo solo se pidió la separación. Haya de la Torre, por su parte, ante los ataques de la prensa católica y la de masas —*El Comercio*, *La Prensa*, *La Crónica*— controlada por la élite, reiteró una y otra vez que no eran antirreligiosos. Obispos como el de Puno o *El Amigo del Clero* de Lima, aconsejaron no apoyarlos.⁴³ Finalmente, en las elecciones, Sánchez Cerro ganó la presidencia por escaso margen y Haya de la Torre quedó en segundo lugar. *El Heraldo* de Puno dijo que había triunfado "el orden sobre el desorden".⁴⁴

⁴⁰ *La Colmena*, Arequipa, 5-IX-1931, p. 1. Biblioteca Nacional del Perú.

⁴¹ *Verdades*, Lima, 8-VIII-1931, pp. 1-2; 3-X-1931, p. 2. Biblioteca Nacional del Perú.

⁴² Era parte de una discusión que en el siglo XIX envolvió a un sector del clero bajo local, y a voces regalistas. En el siglo XX continuó, y la Constitución de 1920 estableció que había que ser peruano para los cargos eclesiásticos. En el debate se cruzaban denuncias de corrupción, disputas por los puestos con los clérigos peruanos y desconfianzas nacionalistas.

⁴³ *El Heraldo*, Puno, 10-XII-1931, p. 2. Biblioteca Nacional del Perú.

⁴⁴ *El Amigo del Clero*, (202), junio 1933, p. 125; (203), julio 1933, p. 161. Véase también Klaiber (1980, pp. 176-181).

En el Congreso Constituyente —donde la UR era la primera fuerza—, estuvo presente el Apra así como los descentralistas y otros grupos minúsculos. En el aprismo, siguió predominando la idea de la separación entre la Iglesia y el Estado, a pesar del reconocimiento social que tenían hacia el clero y su labor. Igualmente, algunos urristas se inclinaron a este postulado, como los antiguos civilistas y liberales que integraban sus filas. Lo mismo ocurrió entre los descentralistas, algunos de ellos indigenistas y anticlericales. De los cuatro socialistas en la asamblea, todos eran partidarios de este laicismo.⁴⁵

Así, para muchos católicos, los acontecimientos siguieron siendo dramáticos. El pensamiento católico se había revitalizado bajo el influjo de la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931) del papa Pío XI, que penetró en los ambientes del laicado militante, impregnando de visiones corporativas a la sociedad, aunque estas también fluyeron con la labor de dos intelectuales prominentes: José de la Riva-Agüero y Víctor Andrés Belaúnde. El primero se distinguió por sus ideas de regeneración de la vida política, basado en la necesidad de que el país fuera conducido por una élite moral e intelectual superior, con un Estado corporativo autoritario y nacionalista. Cuando Luis M. Sánchez Cerro fue elegido presidente constitucional (diciembre de 1931) lo apoyó, al considerar que era el único que podía frenar al aprismo y al comunismo (Klaiber, 1988). Belaúnde, por su lado, planteó un reformismo corporativo católico, partiendo de la realidad de una nación mestiza unida por la religión y otros lazos, que buscaba el bien común. Sus ideas, que estuvieron en la base del pequeño partido Unión Popular —partido de intelectuales católicos rápidamente refundido en el descentralismo—, plantearon reformar el Estado para convertirlo no solo en uno corporativo, con un Senado donde se representen los distintos cuerpos laborales, sino en uno que intervenga fuertemente en la economía y la sociedad, con el fin de buscar el bienestar general (Klaiber, 1988).⁴⁶

En el fondo, eran respuestas organicistas a la situación crítica del país, que apelaron a los sentimientos de unidad nacional valorando la importancia del catolicismo para la consecución del proyecto nacional. Y este fue un argumento central para combatir las tendencias favorables a la separación de la Iglesia del Estado en el Congreso y, en general, para combatir la ampliación de las normativas laicas en la vida social.

Por su lado, Mariano Holguín (1931-1933), como administrador apostólico llevó a cabo una reorganización del arzobispado —sobre todo en el ámbito financiero y pastoral—, para desmontar la obra de Lissón con el apoyo de la curia y del nuncio, además del asesoramiento de laicos como José de la Riva-Agüero. Más importante fueron las buenas relaciones políticas que estrechó. De hecho, intervino como facilitador e intermediario entre la caída de la Junta de Gobierno de Sánchez Cerro, en marzo de 1931, y el nombramiento de la Junta de Ricardo Leoncio Elías, que no duró mucho, hasta que Samanez Ocampo ocupó el cargo (Basadre, 1983). Estas relaciones le permitieron tener luego un rol preponderante en la búsqueda de la limitación de los nuevos vientos secularizadores.

La preocupación con respecto al laicismo estatal había comenzado con la caída de Leguía. La Junta de Gobierno inicial de Sánchez Cerro, mediante dos decretos del 8

⁴⁵ Eran 67 congresistas de la UR, 27 apristas, 20 descentralistas, 4 socialistas y 27 independientes.

⁴⁶ Dado que Belaúnde tuvo una destacada participación en la redacción de la Constitución de 1933, se incluyó la noción de un Senado funcional, representativo de los cuerpos sociales.

de octubre de 1930 retiró las observaciones que Leguía hizo a la ley de matrimonio y divorcio civil, la promulgó y la reglamentó. Esta medida ocurrió en medio del ambiente antileguista de esos meses (Basadre, 1983). Por ello, Lissón que había logrado detener durante años la ley, buscó primero que el nuevo gobierno la reglamentara mejor para conciliarla con el matrimonio católico —como siempre, procuró la preeminencia de este en algunos casos—, pero, al no conseguirlo antes de embarcarse a Roma, emitió una carta pastoral cuestionadora.⁴⁷ No hubo mayor deseo de apoyar la tesis católica y durante la Junta de Gobierno de Samanez Ocampo, en agosto y septiembre del año siguiente, a través de otros decretos se hicieron precisiones a la parte del matrimonio civil obligatorio, aunque sin recoger la propuesta del clero. La situación se complicó más cuando se reunió el Congreso Constituyente, los apristas, socialistas y viejos liberales mostraron sus puntos de vista respecto a la separación de la Iglesia y el Estado y el final de la confesionalidad estatal.

Ante este clima, en 1931 los obispos reunidos en asamblea aprovecharon para emitir una carta pastoral, ahí recurrieron a la tesis corporativa y a la unidad nacional, subrayaron que la sociedad era católica, por lo tanto, era inadmisible pensar que la política no fuera coherente con ella. Indicaron que el Estado debía ser fiel a esta realidad, es decir, de ningún modo podía cuestionar el edificio social. Así, criticaron el deseo de separación —que conllevaba el final de la confesionalidad estatal, la protección y el patronato—, como también el querer establecer la libertad religiosa, pues era imposible, dado que la religión verdadera era una. Lo otro era la decadencia moral. Asimismo, rechazaron el divorcio, el matrimonio civil y cuestionaron la preminencia de este sobre el católico (Episcopado Peruano, 1931).⁴⁸

Finalmente, entre el 23 y 26 de agosto de 1932, el debate de las distintas propuestas se dio en el Congreso Constituyente, donde se mostró, por un lado, a los congresistas urristas, independientes y a algunos descentralistas, vinculados al laicado militante —como Víctor Andrés Belaúnde—, defendiendo la continuidad del orden constitucional en la materia. Por el otro, a socialistas, descentralistas, apristas y a algunos urristas que querían la separación entre el Estado y la Iglesia, como Ricardo Feijoo, Otto Wieland, Luciano Castillo Colonna, Alberto Arca Parró, Saturnino Vara Cadillo y Manuel Frisancho. En los debates se destacó Belaúnde, quien argumentó a favor de los artículos redactados en mayoría —bajo la inspiración de Carlos Chirinos Pacheco y de él mismo— que, si bien reconocían la libertad de creencia y de conciencia respetando a la mayoría católica, se planteaba que el Estado protegía a la religión católica, ejercía el patronato y anunciaba —como antaño— la regulación futura de las relaciones Iglesia-Estado a través de un concordato (Basadre, 1983).⁴⁹ Este enunciado ganó la votación de manera ajustada: 37 contra 32 parlamentarios.

En el debate fueron interesantes los argumentos de los socialistas, sus destacadas intervenciones y la participación de los descentralistas a favor de la separación, amparados en los postulados del pensamiento socialista y liberal, en las experiencias políticas y en lo que ellos consideraban que era seguir el sentido común. Sin embargo,

⁴⁷ *El Comercio*, 21-I-1931, p. 4. El gobierno trató mal a Lissón al comprarle un boleto de segunda clase en el barco que lo condujo al exilio. Los pasajeros hicieron una colecta para ubicarlo en primera (Basadre, 1983).

⁴⁸ La reacción episcopal fue frente a la campaña electoral de 1931 y, en específico, al programa aprista.

⁴⁹ Título XIV, artículos 232, 233 y 234.

se filtró lo que sucedió con Leguía y Lissón. En ese sentido, Ricardo Feijoo defendió la laicidad del Estado y recordó que “los errores del pasado nunca pueden impedir las reformas del presente”, en clara alusión a la alianza que hubo. Mientras que Juan Arce conmemoró a los muertos del estallido social contra la Consagración del Perú al Sagrado Corazón de 1923 —“se sacrificaron por... la libertad”—, planteó que Lima era partidaria de la separación y que durante el levantamiento de Arequipa en 1930 contra la dictadura, se produjo la quema del periódico católico *El Deber*, debido a que “el catolicismo quemó más incienso a Leguía que al Señor de los Milagros”.⁵⁰ Incluso, un moderado como Alberto Solís recordó que Leguía fue como un prelado “algo así como el Supremo Pontífice; y el clero católico y el clero de todo el Perú alentaron los actos del expresidente”.⁵¹

Hoy día se sabe que monseñor Mariano Holguín, que tenía buena amistad con Sánchez Cerro, maniobró —igual que el nuncio— para cambiar el curso de los acontecimientos. Se entrevistó con el jefe de Estado y varios parlamentarios, sugirió el contenido de los artículos y, antes de la votación, tuvo otra entrevista con Sánchez Cerro para conseguir el apoyo de los parlamentarios oficialistas (Cubas Ramacciotti, 2019; Nalvarte, 2022). Estas gestiones, las intervenciones parlamentarias de Víctor Andrés Belaúnde y de otros militantes católicos, así como la acción de la gran prensa limeña —*El Comercio* y *La Prensa*—, ayudaron a mantener la confesionalidad estatal. El congresista socialista Arca Parró denunció cómo la UR y Sánchez Cerro, que originalmente habían mostrado su posición laicista —con el tema del matrimonio civil y cuando “se [inició] una campaña con el Jefe de la Iglesia Católica [Lissón] por ciertas concomitancias con el régimen pasado”—, ahora eran cooptados al apoyar la idea de “Un Perú Católico, de un Perú a los pies de un Jefe nato con sus inquisidores y tribunales”, vislumbrando los años siguientes.⁵²

Más adelante, quedó para el clero influir en la regulación de la libertad religiosa, y el matrimonio y el divorcio civil. Además, según ellos, las acechanzas del mundo moderno y sus ideas siguieron palpables: comunismo, aprismo, liberalismo. En la confrontación política violenta que continuó durante el régimen constitucional de Sánchez Cerro (1931-1933), con levantamientos sucesivos del partido aprista —pronto ilegalizado como el Partido Comunista—, que se saldaría con el asesinato del presidente, la jerarquía católica apoyó a este gobierno y luego al de Oscar R. Benavides (1933-1939), el dictador que estabilizó la situación, y que continuó la persecución a los partidos de izquierda. Se habían instalado así en el poder, tras la crisis inicial de la década, regímenes autoritarios. De nuevo, Iglesia y Estado se unieron, se consiguió regular el matrimonio y el divorcio civiles —a través del Código Civil de 1936—, y se ratificó el monopolio católico en la enseñanza pública de la religión (Klaiber, 1988; Armas Asín, 2024).

Resentido, observador y exiliado en Quito (Ecuador), un aprista como el intelectual Luis Alberto Sánchez, cuestionó en *Aprismo y Religión* (1933) la labor de la jerarquía eclesiástica de acompañar al poder político. En ese texto, reaccionó a un artículo del sacerdote francés Miguel de d'Herbigny, reproducido en el diario *El Comercio*, defendió que el aprismo —como partido laico— quisiera una separación entre la política

⁵⁰ DD. Congreso Constituyente, 23-VIII-1932, pp. 3060, 25-VIII-1932, p. 3101.

⁵¹ DD. Congreso Constituyente, 23-VIII-1932, pp. 3055.

⁵² DD. Congreso Constituyente, 25-VIII-1932, p. 3106.

y la religión, aunque en sus filas tuviera miembros católicos. No existía contradicción, pues lo contrario era repetir lo ocurrido en el

reciente funesto ejemplo del Leguáto, [que] había dado elocuente lección: Leguía se sostuvo once años con la complicidad de la Iglesia. Leguía fué condecorado con la Orden de Cristo, cuya fórmula juramentaria es anticonstitucional. Leguía utilizó al Arzobispo en sus campañas y lo alió a sus negociados. Igual hizo con algunos Obispos. Leguía se valió de la plataforma religiosa para pretender consagrar la República al Corazón de Jesús. (Sánchez, 1933, p. 25)

Sánchez recordó, a través de las palabras de los también apristas Luis Heysen y Manuel Seone, que desde 1926 el Apra pedía la separación de la Iglesia y el Estado, también se criticaba el quasi monopolio católico en la educación privada, pero ello no implicaba ser antirreligioso. Acorde a sus convicciones seculares, expuso las razones de por qué era buena la separación entre la Iglesia y el Estado, tal como ocurría en Chile, Ecuador o Brasil, países que no arrastraban para sus impulsores el ser antirreligiosos. Más bien, se evitaba una manipulación de la Iglesia por parte del Estado, o al revés, como en el régimen pasado cuando —según él— se apoyó bastante a la Universidad Católica en desmedro de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Sánchez, 1933). Además, aprovechó para recordar que los ataques más feroces contra el aprismo provenían no solo de los políticos locales —como Belaúnde— sino de sacerdotes extranjeros y de la élite. Al respecto, señaló que en Arequipa supuestamente se escuchó decir a alguien “Apra sí, Cristo no”, o mencionar que Haya de la Torre tenía la nariz corva y las cejas agudas como Satanás. En tanto que otros pintaban carteles contra el partido anticipando, en las elecciones de 1931, el día del Juicio Final. Sánchez anteponía el alto clero —aristocrático o extranjero— al bajo clero —popular y simpatizante del partido—; de hecho, recordaba que un grupo de ellos se habían acercado para que se tomen medidas destinadas a reservar, por ejemplo, parroquias para los nacionales —se criticaba, además, que los extranjeros remesaban las limosnas a sus países— (Sánchez, 1933).⁵³ Sánchez anticipó ideas que luego desarrollaría en un ensayo referido a la generación del novecientos, en torno a los católicos de élites, muy estéticos en su religiosidad, jerárquicos y con dosis de intolerancia (Sánchez, 1973).

Esta postura de sectores del aprismo generó la respuesta del historiador jesuita Rubén Vargas Ugarte, entonces profesor de la Universidad Católica, en *¿Aprista o católico?* (1934). Comenzó diciendo que el catolicismo era la religión verdadera y el Apra un partido con “marcado sabor rojo” y, con velada crítica a las instituciones eclesiásticas, se dirigió a los católicos recordándoles los orígenes apristas en los sucesos de los años veinte —como la Consagración del Perú o el planteamiento de la separación entre instituciones—, para mostrar su carácter supuestamente anticatólico y antirreligioso.

⁵³ En el Congreso Constituyente hubo denuncias sobre religiosos llevados a Chachapoyas por Lissón cuando fue obispo, y que “se limitaron a explotar en forma escandalosa”, llevándose recursos; respecto a la libertad de enseñanza, se denunció a los salesianos y a otras congregaciones por maltratos graves. A menudo, se citó a sacerdotes locales en las denuncias. DD. Congreso Constituyente, 23-VIII-1932, pp. 3062 y 3065. La Constitución de 1933 reservó los cargos episcopales a los religiosos nacionales. El debate continuó, hubo un proyecto más amplio a mediados de 1930 y, en 1941, un proyecto legislativo para nacionalizar todas las funciones pastorales (Episcopado Peruano, 1941; Ara, 2019, p. 67).

Utilizó documentos, mencionó eventos realizados por el aprismo, citó las ideas de Seoane y Sánchez, cuestionó la propuesta de separación, así como la de establecer la escuela laica y universal, la igualdad de los derechos de la mujer y la nacionalización del clero. Para ello, recurrió a los postulados de Pío IX, Pío XI y al *Syllabus*. También se opuso al marxismo —promovido por “ese judío alemán”, “un judío y por tanto un enemigo jurado del nombre cristiano” (Vargas Ugarte, 1934, pp. 7 y 24)— como base del aprismo, así como el hecho de desligar a la religión de las escuelas. Tampoco acordó con darle derechos civiles a la mujer y acceso al mundo laboral, porque era contrario a los mandatos de Dios que la redujo “al matrimonio y la maternidad”.⁵⁴ Igualmente, rechazó las ideas específicas de Sánchez sobre el alto y el bajo clero, defendió al clero extranjero y no creyó en la existencia de sacerdotes que dialogaran con los apristas. En un sentido amplio, consideró imposible la separación de la religión y la política, pues la primera estaba llamada a guiar: “no [se] puede prescindir de ella”. Por último, supuso que Lissón renunció por asuntos internos y no por su compromiso político, si bien reconoció la reacción pública que se produjo en 1930 y 1931, atribuyéndola al “desborde de las pasiones contenidas hasta entonces y... las actividades de las sectas anticatólicas, masónicas y protestantes, siempre al acecho” (Vargas Ugarte, 1934, pp. 26, 30).

Se ha dicho que las ideas de Vargas Ugarte, de un tradicionalismo extremo, no fueron compartidas por todos los católicos. Frente a su texto, una persona anónima publicó en *Catolicismo y Aprismo* una reinvindicación del Apra y su objetivo común con la Iglesia de defender la justicia; también planteó que los críticos usaban estos temas para oponerse a un partido que quería transformar al país y eliminar privilegios (Klaiber, 1980).⁵⁵ Sin embargo, en los hechos, se vio el rechazo de la jerarquía eclesiástica a esas ideas y la colaboración con los regímenes que las combatieron, aunque buena parte de la militancia aprista fuese católica.

Así como pasó con los socialistas, los sucesos abrieron grietas entre algunos apristas y la religión —a las ideas de Sánchez, agreguemos las de Magda Portal, Manuel Seoane y otros apristas de la etapa inicial del partido— (Vega Centeno, 2008). Ellos, junto al resto de las izquierdas, los liberales y otros actores contribuyeron a favorecer la separación de la Iglesia del Estado.⁵⁶ También ayudarían a esa situación los cambios en la misma Iglesia que se produjeron tres décadas después, junto con otros sucesos en la sociedad y el espectro político. Aunque su concreción tardaría cinco décadas, tras el final de la era de los regímenes y proyectos autoritarios (Armas Asín, 2024).

6. Conclusión

En función a nuestro objetivo, hemos analizado cómo el derrumbe de la llamada República Aristocrática, un sistema político con predominio del parlamentarismo democrático que consiguió desarrollar ciertas medidas laicistas que favorecieron la

⁵⁴ Por lo que era rechazable “las pretensiones de aquellos que intentan extender a la mujer los mismos derechos de que goza el hombre”, pues anulaba el principio de autoridad “cuyo representante es el hombre” (Vargas Ugarte, 1934, pp. 13-14).

⁵⁵ Fue Carlos Rodríguez Pastor, congresista y amigo de Haya de la Torre.

⁵⁶ En 1942, el partido aprista abandonó el postulado de la separación de la iglesia del Estado. No obstante, pronto fue enarbolado por otros en el espectro de sectores de la izquierda.

secularización de los espacios sociales, dio paso a un régimen como el de Leguía. Este último se caracterizó por ser autoritario y populista, varias de las medidas anteriores se detuvieron o retrocedieron, producto de la fuerte unidad entre la Iglesia y el Estado bajo los ideales corporativos que compartieron tanto el arzobispo limeño como el régimen.

En esta colaboración de Lissón y Leguía, a través de diversas ceremonias públicas y actos, se destacó la fallida Consagración del Perú al Sagrado Corazón (1923). La crítica pública que se construyó con los años frente a dichos eventos, alimentada por el carácter autoritario del régimen y por los desarrollos propios de las ideas, contribuyó a la caída del arzobispo cuando Leguía fue derrocado, así como también el regreso con mucha fuerza del clima laicista previo a 1919, a través de distintos intelectuales y de hombres públicos. Si bien este clima fue controlado, tras fracasar los intentos de separar Iglesia y Estado en las elecciones generales de 1931 y en el Congreso de 1932, estos sucesos dejaron profundas huellas en muchos políticos del momento, particularmente entre socialistas, apristas y algunos liberales. Asimismo, en las siguientes décadas contribuyó junto a otros hechos y procesos a la lenta construcción de un ideal de Estado laico, no exento de sus propias peculiaridades y contradicciones.⁵⁷

Creemos que el trabajo nos permite apreciar el inicio de un cierto consenso entre algunos grupos políticos, más allá de los ámbitos focalizados, pero, al mismo tiempo, subraya la vigencia de un orden corporativo basado en alianzas de instituciones, un aspecto que tardaría bastante en desaparecer. Queda por comparar la experiencia peruana con otros estudios regionales, en los cuales se pueda apreciar, con las salvedades locales, la importancia de las alianzas institucionales, la capacidad movilizadora y transformadora católica y el despliegue de estrategias frente a rupturas laicistas que se propusieron o concretaron en el período examinado.⁵⁸ En todo caso, nos invita a seguir explorando para entender la construcción del pensamiento secular peruano así como la praxis del activismo católico.

Referencias bibliográficas

1. Abanto, J. (2020). Diplomacia, Iglesia y lazos familiares. Las relaciones diplomáticas entre el Perú y la Santa Sede (1859-1887). *Argumentos*, 7(2), 115-142. <https://revistaargumentos.iep.org.pe/index.php/arg/article/view/51>
2. Actas Comisión. (1928). *Actas de las sesiones de la Comisión Reformadora del Código Civil Peruano, creada por Supremo Decreto del 26 de Agosto de 1922*. Segundo fascículo. Segunda edición. Imprenta C. A. Castrillón.
3. Aljovín de Losada, C. (2020). República y conservadurismo católico: Perú, Ecuador y Colombia de mediados del siglo XIX a inicios del XX. *Discursos Del Sur*, (5), 31-66. <https://doi.org/10.15381/dds.v0i5.18142>

⁵⁷ Los procesos laicizadores son muy complejos, así como la importancia del dinamismo católico en su interrelación; véase al respecto Dobbelaere (1994); Berger (1999); Clark y Kaiser (2003); Casanova (2008); Taylor (2011).

⁵⁸ Al respecto, cabe citar a autores como Mainwaring (1986); Zanatta (1996, 1999); Bianchi (2001); Blancarte y Galindo Juárez (2008); Castro (2015); Di Stefano (2011); Taylor (2011); Mauro (2016b); Botto (2018).

4. Aquézolo, M. (Ed.). (1987). *La polémica del indigenismo*. Mosca Azul.
5. Ara, J. (2019). *La construcción de la Acción Católica en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
6. Armas Asín, F. (1998). *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Centro Bartolomé de las Casas/Pontificia Universidad Católica del Perú.
7. Armas Asín, F. (2006). *La invención del patrimonio católico. Modernidad e identidad en el espacio religioso peruano (1820-1950)*. Asamblea Nacional de Rectores.
8. Armas Asín, F. (2017). Lima religiosa y devota. Del Santuario a la proyectada Basílica en honor a Santa Rosa. En M. Guerra y E. Guerra (Eds.), *Santa Rosa de Lima: miradas desde el cuarto centenario* (pp. 123-135). Pontificia Universidad Católica del Perú.
9. Armas Asín, F. (2024). A Severance of Union. Catholicism, Social Transformations, and State–Church Relations in Peru in the Late Twentieth Century. *International Journal Latin American Religions*, 8, 355-374. <https://doi.org/10.1007/s41603-024-00241-0>
10. Basadre, J. (1983). *Historia de la República del Perú*. Editorial Universitaria.
11. Baubérot, J. (2010). The Evolution of Secularism in France: Between Two Civil Religions. En L. Cady y E. Shakman (Eds.), *Comparative Secularisms in a Global Age* (pp. 57-68). McMillan.
12. Benito, J. A. (2008). Monseñor Emilio Lissón C. M. (1872-1961), XVII Arzobispo de Lima, desterrado y santo. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, (11), 19-60.
13. Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. En P. Berger (Ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (pp. 1-18). Ethics and Public Policy Center.
14. Bianchi, S. (2001). *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*. Prometeo.
15. Bilbao, F. (2007). *Francisco Bilbao. El autor y la obra*. Cuarto Propio.
16. Blancarte, R. y Galindo Juárez, B. (2008). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 26(76), 139-164. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/284>

17. Botto, A. (2018). *Catolicismo chileno; controversias y divisiones (1930-1962)*. Universidad Finis Terrae.
18. Burga, M. y Flores, A. (1991). *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Rickchay Perú.
19. Casanova, J. (2008). Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Relaciones Internacionales*, (7), 1-20. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2008.7.004>
20. Castro, M. (2015). Catolicismo y secularización política en la Argentina de la primera mitad del siglo XX desde una perspectiva comparada. *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, (129), 101-112. <https://bcn.gob.ar/uploads/Boletin-129.pdf>
21. Clark, Ch. y Kaiser, W. (2003). *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*. Cambridge University Press.
22. Cotler, J. (1986). *Clases, Estado y nación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
23. Concilio de la Iglesia Católica. (1906). *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América latina celebrado en Roma el año del señor de MDCCCXCIX*. Tipografía Vaticana.
24. Contreras, C. y Cueto, M. (2007). *Historia del Perú contemporáneo*. Instituto de Estudios Peruanos.
25. Correa, S. (2008). El corporativismo como expresión política del socialcristianismo. *Teología y vida*, 49(3), 467-481. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492008000200017>
26. Cubas Ramacciotti, R. (2018). *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935). Faith, Workers, and Race before Liberation Theology*. Brill.
27. Cubas Ramacciotti, R. (2019). La Iglesia frente a la crisis de la década de 1930 en Perú: catolicismo social, movimientos revolucionarios y cambio constitucional. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe*, 29(2), 15-39. <https://doi.org/10.61490/eial.v29i2.1579>
28. Di Stefano, R. (2008). Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX Iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. *Projeto História*, (37), 157-178. <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/3050>

29. Di Stefano, R. (2011). Por una historia de la secularización y la laicidad en la Argentina. *Quinto Sol*, 15(1), 1-31. <https://doi.org/10.19137/qs.v15i1.116>
30. Dobbelaere, K. (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*. Universidad Iberoamericana.
31. Episcopado Peruano. (1931). *Carta Pastoral del Episcopado Peruano a los Venerables Cabildos, Clero y Fieles de la República, sobre peligros de orden político y social*. Imprenta La Providencia.
32. Episcopado Peruano. (1941). *La voz del Episcopado Peruano ante un incalificable proyecto de ley sobre nacionalización del clero*. Librería e Imprenta Gil.
33. García, P. (1991). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Centro Bartolomé de las Casas.
34. Iberico, R. (2016). *La república católica dividida: ultramontanismo y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)*. Instituto Riva-Agüero y Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.
35. Kapsoli, W. (1980). *El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*. Centro Bartolomé de las Casas.
36. Kapsoli, W. (2010). *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía andina*. Asamblea Nacional de Rectores/Instituto José Antonio Encinas.
37. Kessler, J. (1987). *Historia de la evangelización en el Perú*. El Inca.
38. Klaiber, J. (1980). *Religión y revolución en el Perú*. Universidad del Pacífico.
39. Klaiber, J. (1988). *La Iglesia en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
40. Klaiber, J. (2000). Iglesia Católica y Poder Político en el Siglo XX. En M. Marzal, C. Romero y J. Sánchez (Eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio* (pp. 89-108). Pontificia Universidad Católica del Perú.
41. Klarén, P. (2004). *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
42. Linares, F. (1933). *Monseñor Lissón y sus derechos al arzobispado de Lima*. Minerva.
43. Lituma, L. (1963). La Iglesia Católica en el Perú durante el siglo XX. En J. Pareja (Ed.), *Visión del Perú en el siglo XX* (tomo 2, pp. 473-523). Studium.

44. Machuca, G. (2006). *La Tinta, el pensamiento y las manos. La prensa popular anarquista, anarcosindical y obrera-sindical en Lima 1900-1930*. Universidad de San Martín de Porres.
45. Mainwaring, S. (1986). *The Catholic Chuch and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford University Press.
46. Mariátegui, J. C. (1977). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta.
47. Mauro, D. A. (2016a). Los "liberales" argentinos y la cuestión religiosa: conflictos jurisdiccionales en la década de 1880. *Ariadna Histórica*, 5(10), 45-67.
48. Mauro, D. A. (2016b). Presentación. Catolicismo y secularización en Argentina y Uruguay: 1900-1950. Perspectivas y debates para una historia comparada. *Anuario*, (28), 5-14.
49. Morales, J. (1827). *Exposición del Secretario de Estado de Negocios Eclesiásticos al Congreso Nacional Constituyente*. Imprenta de la Libertad.
50. Nalvarte, J. C. (2022). *La cultura política de los católicos de Arequipa y sus cambios durante los episcopados de Mariano Holguín y Leonardo Rodríguez Ballón (1906-1980)* [tesis de doctorado, Centro de Estudios Universitarios-Escuela Internacional de Doctorado, tesis no publicada].
51. Nieto, A. (1980). La Iglesia en el Perú. En J. Mejía (Ed.), *Historia del Perú*. Tomo XI (pp. 558-600). Mejía Baca.
52. Pareja. P. (1978). *Anarquismo y sindicalismo en el Perú*. Ediciones Richay Perú.
53. Olivas, F. (1924a). *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*. Imprenta Diocesana.
54. Olivas, F. (1924b). *Alocución pronunciada en el Centenario de Ayacucho... en la capilla de Quinua, el 9 de diciembre de 1924*. Imprenta Diocesana.
55. Químpper, J. M. (1888). *El Liberalismo*. Imprenta. L. Busscher.
56. Reaño, J. (1928). *Historia del leguiísmo sus hombres y sus obras*. Ernesto E. Bacarezo.
57. Ruda, J. J. (1995). *Los sujetos de derecho internacional: el caso de la Iglesia Católica y del Estado de la Ciudad del Vaticano*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

58. Ruda, J. J. (2002). Las relaciones entre el Estado y la Iglesia a la luz de las constituciones peruanas del siglo XIX. *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, (24), 57-78.
59. Sánchez, L. A. (1933). *Aprismo y religión*. Editorial Cooperativa Aprista Atahualpa.
60. Sánchez, L. A. (1973). *Balance y liquidación del novecientos*. Editorial Universo S. A. (Original publicado en 1941).
61. Saranyana Closa, J. I. y Armas Asín, F. (2010). *La Iglesia contemporánea en el Perú (1900-1934). Asambleas Eclesiásticas y Concilios Provinciales*. Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero/Universidad de Navarra.
62. Stein, W. (1989). *Mariátegui y Norka Rouskaya*. Amauta.
63. Stuven, A. M. (2014). *La religión en la esfera pública chilena: ¿Laicidad o secularización?* Ediciones Universidad Diego Portales.
64. Stepan, A. (1978). *The State and Society. Peru in Comparative Perspective*. Princeton University Press.
65. Taylor, Ch. (2011). *Western Secularity*. En C. Calhoun, M. Juergensmeyer y J. Vananterpen (Eds.), *Rethinking Secularism* (pp. 50-51). Oxford University Press.
66. Vargas Ugarte, R. (1934). *¿Aprista o católico?* Alfama.
67. Velázquez, M. (2019). Las encrucijadas de la modernidad criollo-popular: la revista limeña "Fray K. Bezón" (1907-1910). *Reflexiones Marginales*, (51). <https://revista.reflexionesmarginales.com/ilas-enencrucijadas-de-la-modernidad-criollo-popular-la-revista-limena-fray-k-bezon-1907-1910/>
68. Vega Centeno, I. (2008). Aprismo y religiones. Apuntes de una relación compleja. En F. Armas, C. Aburto Cotrina, J. Fonseca Ariza y J. Ragas Rojas (Eds.), *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (pp. 275-307). Instituto Riva-Agüero.
69. Zanatta, L. (1996). *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en el origen del peronismo, 1930-1943*. Universidad Nacional de Quilmes.
70. Zanatta, L. (1999). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en el origen del peronismo, 1943-1946*. Sudamericana.