

*Quinto Sol*, vol. 30, n.º 1, enero-abril 2026, ISSN 1851-2879, pp. 1-7  
<http://dx.doi.org/10.19137/qs.v30i1.8986>

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



## Dossier

# Relaciones Iglesia-Estado en América Latina, siglo XX. Entre los mutuos intereses y la autonomía política

**Fernando Armas Asín**

Universidad del Pacífico. Departamento Académico de Humanidades  
Perú  
Correo electrónico: [armas\\_fa@up.edu.pe](mailto:armas_fa@up.edu.pe)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7050-1423>

Hacia 1970 —fecha que marca el final de los años dorados de la posguerra mundial—, la confesión católica seguía siendo mayoritaria y casi monopólica en los distintos países de América Latina. Una rápida revisión de los censos de población nos hace apreciar, con todas las dificultades metodológicas de los diseños, que el catolicismo era profesado por un 80 a 90 % de los habitantes (Guadalupe y Grundberger, 2019). Ciertamente, tomando en cuenta la realidad de nuestros países, solo en unos pocos existía una separación entre la Iglesia y el Estado, como en México, Uruguay, Chile, Brasil, entre otros. En los pequeños países de Centroamérica y en los países andinos —descontado Ecuador—, sobre todo, todavía se conservaba la vieja ligazón de raigambre colonial, que hacía que los Estados fuesen confesionales, al declararse católicos y protectores de este credo. El patronato, con sus peculiaridades nacionales, estaba muy presente en las leyes y las prácticas públicas.

## Nacionalismo, símbolos y relaciones estrechas

Al margen de la naturaleza jurídica del catolicismo y, por correlación, de la Iglesia católica, al ser la confesión nacional y masiva, le daba al clero local una enorme influencia

en el espacio público y en particular en el campo político, una constante a lo largo de los siglos, desde el XVI. En el espacio público su presencia era evidente en las expresiones de piedad, como los oficios, procesiones, peregrinaciones, congresos eucarísticos y otros; a través de la actividad de la jerarquía y de las instituciones laicas —como cofradías, hermandades y diversas asociaciones modernas—; o mediante los medios de comunicación y otras formas directas de formación de opiniones públicas. En el campo político su influencia se hacía efectiva a través de la acción de la jerarquía eclesiástica, de los clérigos, de los grupos políticos confesionales o cercanos a ellos, además de la propia prensa, para mantener sus privilegios republicanos, influir en diversos aspectos relacionados a la marcha del sistema político o conseguir normativas que los favorecieran, entre otros beneficios. Esta, por supuesto, es una mirada bastante simple de su influencia político-social pero hace entrever otros aspectos igualmente interesantes, como la necesidad en ciertas coyunturas y circunstancias de reforzar la vieja alianza de unidad que la relación podía proyectar.

Y es que, para el Estado y las élites políticas vinculadas a este, también la relación era beneficiosa por múltiples motivos. Visto desde la perspectiva nacional, permitía subrayar los intereses por la homogeneización social. Al depender de los intereses concretos, ya sea ante factores complejos como la diversidad étnica, geográfica, la migración u otros, las élites veían al catolicismo, a veces reforzado por sus propias convicciones religiosas, como un elemento esencial de las políticas públicas. Al mismo tiempo, fortalecía implícitamente la idea de una estrecha colaboración entre instituciones, envuelta en ocasiones en un discurso de visión corporativa de la sociedad.

De aquí se desprende que las historiografías nacionales hayan explorado para ciertos países, por un lado, el discurso corporativista de unidad emanado del Estado —mayormente en manos de regímenes autoritarios— o a veces emanado de algunos clérigos. Por ejemplo, en Argentina se subrayó la estrecha relación de la Iglesia católica con los regímenes de mediados del siglo XX, particularmente con el peronismo. Se ha mencionado la presencia de una especie de corporativismo católico y estatal muy relacionados, y los estudios sobre la cultura católica, en especial los intelectuales del periodo o el laicado militante, no han hecho más que acentuar este rasgo. Los estudios abarcan los años treinta, la época del primer peronismo y la colaboración eclesiástica con las tendencias conservadoras posteriores (Mallimaci, 1996; Zanatta, 1996, 1999; Zanca, 2005; Caimani, 2010; Di Stefano y Lanatta, 2010; Bertolotto, 2020). En Brasil se estudiaron los vínculos entre la Iglesia y el presidente Getulio Vargas, y en Colombia las relaciones de poder de los obispos con el Estado (Arias, 2003; Lynch, 2012). Es interesante ver que los estudios en esta perspectiva se han desarrollado más en Argentina o Brasil para el periodo de entreguerras, marcados por la peculiaridad de experiencias que provenían de sistemas políticos autoritarios y que volvieron a estrechar fuertes lazos de unidad en esos años.

Por otro lado, a partir de las expresiones de piedad social —como las devociones específicas—, se ha explorado el interés por la creación de elementos nacionales de identidad, que a veces lograron cristalizar y en otras fueron meros usos coyunturales. Por ejemplo, los estudios sobre las devociones marianas están muy desarrollados en Argentina y Brasil, enfatizando los usos de estas devociones por parte de la jerarquía eclesiástica o el Estado, y las tensiones con las comunidades locales y los constantes

procesos de recreación de identidades (Mauro, 2021; de Moura, 2023). En este marco, el estudio de Roberto Di Stefano que se incluye en este *dossier*, referido a la devoción a la Inmaculada Concepción y su uso político, se engarza muy bien con estos trabajos. El autor sostiene que su culto incidió en la laicidad argentina, al relacionar los colores blanco y celeste del manto de la Virgen con la bandera del país, generando una identidad nacionalista, usada por políticos y la jerarquía católica en momentos históricos importantes. Luego pasa revista a la actitud del régimen oligárquico de 1904, que usó las celebraciones de la bula *Ineffabilis Deus* para su exaltación nacional y también le sirvió a la jerarquía eclesiástica para bloquear el camino a la laicización. En el centenario de la bula en 1954, se utilizó para manifestar el rechazo al gobierno peronista y, a fines del siglo XX, la gestión del presidente Carlos Saúl Menem usó el culto en la campaña antiaborto, ratificando su relación con la tradición argentina. Así, piedad e identidad nacional se irguieron como elementos esenciales de las relaciones entre dichas instituciones.

No obstante, respecto a cómo se relacionó la Iglesia con el Estado en el siglo XX, vale la pena recordar las experiencias más prosaicas en las cuales ambas instituciones sacaron beneficios concretos. Hay algunos estudios que lo han planteado, de manera algo indirecta y, en este *dossier*, se recoge nuestro trabajo que plantea para el caso de Perú, en el contexto del régimen autoritario de Augusto B. Leguía de los años veinte, que, a cambio de apoyarlo, la jerarquía obtuvo para el catolicismo varios privilegios en materia educativa y en los mecanismos patronales. Incluso, ya en la década de 1930, en una coyuntura política muy difícil y bajo el telón de la amenaza del partido aprista y de los comunistas, apoyaron a los regímenes autoritarios con un fuerte discurso corporativo y obtuvieron otros privilegios, aunque contribuyeron a la gestación de un conglomerado de fuerzas que, en el terreno público, cuestionaron estas alianzas políticas y reclamaron la separación entre Iglesia y Estado.

### **La Iglesia como intermediadora y políticamente autónoma**

Sin embargo, estas relaciones tan estrechas en los contextos nacionales, y también tomando en cuenta los intereses del catolicismo global, que buscó influir —desde una óptica tradicional— hasta antes de 1960 para consolidar un campo social y político profundamente cristiano, tienen otros matices por considerar, como la autonomía relativa que la institución eclesiástica procuró en los distintos países desde el siglo XIX. El discurso de Roma tras las revoluciones, tendiente a afirmar su control doctrinal y jurídico sobre las iglesias nacionales, se fue cristalizando lentamente a través de encíclicas como *Quanta Cura*, el Concilio Vaticano I y, ante todo, de la política de los papas desde Pío VIII, a través de los delegados y nuncios apostólicos, los concordatos y otros tratados con los gobiernos. A nivel de las iglesias nacionales, la afirmación programática romana permitió una homogenización doctrinal muy evidente desde mediados del siglo XIX en adelante, ratificado con el creciente activismo católico en la vida pública, cuyo rasgo más evidente fue el llamado catolicismo social.

Sin embargo, el hecho de que desde Roma se establecieran relaciones con tantos Estados, a veces con intereses contradictorios, llevó a su vez a la generación, en contextos modernos y democráticos, de mecanismos y doctrinas internacionales que asegurasen

la estabilidad de las naciones y propendieran a la justicia y la paz internacional. Estudios recientes para la región, nos hacen ver la importancia del rol romano en el siglo XIX, que fue creciente conforme se pasó al siglo siguiente: participó como árbitro en conflictos limítrofes o, a veces, buscó intermediar en enfrentamientos armados de naciones católicas. Ello permite apreciar una política internacional moderna en gestación. Además, en ocasiones determinó que hubiera tensión entre el discurso y las prácticas locales de un clero y los gobernantes proclives a las formas tradicionales de relaciones —como ya señalamos—. Asimismo, la posición romana procuró la neutralidad política entre dos o más naciones. Ejemplos concretos fueron la Guerra de la Triple Alianza, que involucró a Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay; o la Guerra del Pacífico, con la participación de Chile, Bolivia y Perú. Merced al exhaustivo estudio de los archivos romanos, trabajos más recientes permiten comprender el rol romano como entidad católica superior, que buscó erguirse por encima de las disputas de los Estados y las iglesias, afirmando un discurso universal de paz y armonía (Valle, 2024).

Al cambio de siglo, esta posición estaría más consolidada y, en ese marco, el estudio de Ricardo Cubas Ramacciotti desarrolla la política vaticana en el conflicto entre Chile y Perú por Tacna y Arica, entre 1892 y 1929. Frente a los deseos chilenos de crear un Vicariato Apostólico en la zona ocupada y cercenarla de la diócesis de Arequipa, la posición fue de rechazo, sin entrar en conflicto con las autoridades chilenas por la política secularista previa de este país. Pero tuvo igualmente un equilibrio respecto al Perú y, en todo caso, le interesó apoyar los esfuerzos para atender espiritualmente a la población local, evitando involucrarse en las disputas entre los Estados andinos. Es decir, adoptó una política de derecho internacional, a pesar del apoyo del clero chileno al accionar hostil contra los sacerdotes peruanos en la región.

Ahora bien, la posición de autonomía e intermediación política del clero local es más compleja de analizar. Una mirada general podría llevarnos a creer que, luego de 1960, los nuevos enfoques teológicos y pastorales —el Concilio Vaticano II y otros hechos— hicieron que se rompa esta manera tradicional de pensar la relación con las élites políticas, tal como lo hemos delimitado previamente. Sin embargo, de nuevo, es una mirada muy simple, pues hay bastantes pruebas en el siglo XIX de actitudes personales de obispos y clérigos tendientes a buscar la conciliación entre facciones políticas en lucha —al lado, por supuesto, de apoyos y compromisos de otros eclesiásticos—. Por ejemplo, en algunas guerras civiles entre caudillos hubo gestiones para que cesara la violencia o que se aceptara al vencedor. En el Perú, hacia 1895, luego de la guerra del Pacífico, cuando dos ejércitos de caudillos se disputaban el acceso al gobierno en las calles de Lima, la jerarquía eclesiástica intermedió para llegar a un acuerdo de paz y formar un gobierno de transición (Basadre, 1983).

Esto se hizo más evidente a mediados del siglo XX, es cierto, y ayudaron los acontecimientos regionales y mundiales. Así, para el caso de Colombia y Venezuela entre 1957 y 1959, el estudio de Andrés Agudelo González plantea cómo el episcopado en ambos casos dejó de apoyar a los regímenes dictatoriales de Rojas Pinilla y Pérez Jiménez, integraron coaliciones prodemocráticas que facilitaron el final de esos gobiernos y, además, avalaron los pactos entre partidos democráticos que crearon los sistemas políticos de democracia limitada que serían muy conocidos en los dos países. Estos casos son un buen ejemplo de roles autónomos y protagónicos en procesos de

transición, que luego ocurrieron en otros lugares de América Latina. Interesantes acontecimientos que sucedieron, como ya se dijo, mucho antes de que se afirmaran los nuevos enfoques internacionales en las relaciones políticas, resaltando cómo la situación interna llevó a la aceleración de estas funciones.

Esta situación tiene múltiples ejemplos después de 1960. La Iglesia adquirió su rol de garante de la estabilidad sociopolítica, referente moral y, en algunos casos, incluso de crítica al orden existente. En este punto, recordemos la posición de buena parte del episcopado en varios países en el contexto de la vida política de los años setenta, y la influencia de la teología de la liberación (Mainwaring, 1986; Klaiber, 1998; Botto, 2018; Touris, 2021; Díaz, 2024). En algunos casos, se denunció a gobiernos dictatoriales por atender contra los derechos humanos, la estabilidad pública y el diálogo.

Sin embargo, también continuaron intermediando en conflictos internos entre posiciones políticas enfrentadas, como fue el rol del episcopado chileno para ayudar a la transición democrática en tiempos del gobierno de Augusto Pinochet o, de manera más reciente, la actitud del episcopado colombiano en ayudar al proceso de paz en ese país (Cancino, 1997; Strassner, 2006; Ramírez, 2015).

Así pues, a lo largo del siglo XX existieron diversas aristas en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en su alcance local y global. A la dimensión tradicional de relaciones estrechas, a veces de mutua dependencia y construcciones simbólicas nacionales, se agregaron tendencias autónomas, fricciones con el Estado y las élites políticas, posiciones de independencia o de representación ciudadana en la solución de conflictos. La temática no se agota en la mirada jurídica, denota diversas maneras de aproximarnos a su estudio y eso se reflejan en los trabajos de este *dossier*.

## Referencias bibliográficas

1. Arias, R. (2003). *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales/Ediciones Uniandes/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
2. Basadre, J. (1983). *Historia de la República del Perú*. Editorial Universitaria.
3. Bertolotto, M. A. (2020). La Acción Católica Argentina ante la cultura de masas durante la década de 1930. *Quinto Sol*, 24(2), 1-25. <https://doi.org/10.19137/qs.v24i2.2628>
4. Botto, A. (2018). *Catolicismo chileno; controversias y divisiones (1930-1962)*. Universidad Finis Terrae.
5. Caimani, L. (2010). *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Emecé.
6. Cancino, H. (1997). *Chile: Iglesia y dictadura 1973-1989: un estudio sobre el rol político de la Iglesia católica y el conflicto con el régimen militar*. University Press.

7. De Moura, C. A. S. (2023). *"Não tenhas medo, eu sou a Graça": a invenção de uma cultura visionária mariana em Portugal e Brasil (1900-1936)*. Autografía.
8. Di Stefano, R. y Lanatta, L. (2010). *Historia de la Iglesia argentina*. Sudamericana.
9. Díaz, L. M. (2024). *Bendecir la revolución. Cristianismo de izquierda en Chile*. Pontificia Universidad Católica de Chile.
10. Guadalupe, J. L. y Grundberger, S. (Eds.). (2019). *Evangélicos y poder en América Latina*. Instituto de Estudios Social Cristianos/Konrad Adenauer Stiftung.
11. Klaiber, J. (1998). *Iglesia, dictaduras y democracias en América Latina*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
12. Lynch, J. (2012). *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Crítica.
13. Mainwaring, S. (1986). *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford University Press.
14. Mallimaci, F. (1996). Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica. *Revista de Ciencias Sociales*, (4), 181-218. <https://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1425>
15. Mauro, D. (Coord.). (2021). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad*. Prohistoria.
16. Ramírez, L. C. (2015). *Entre altares y mesas de diálogo: el episcopado colombiano en acercamientos con grupos armados al margen de la ley*. Universidad Nacional de Colombia/Penguin Random House.
17. Strassner, V. (2006). La Iglesia chilena desde 1973 a 1993: De buenos samaritanos, antiguos contraherentes y nuevos aliados. Un análisis politológico. *Teología y Vida*, 47(1), 76-94. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492006000100004>
18. Touris, C. (2021). *La constelación tercermundista. Catolicismo y cultura política en la Argentina (1955-1976)*. Biblos.
19. Valle Vera, M. L. (2024). Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884) [tesis doctoral, Universität Hamburg]. [https://ediss.sub.uni-hamburg.de/bitstream/ediss/10781/1/Doktorarbeit\\_MLValleVera\\_2024.pdf](https://ediss.sub.uni-hamburg.de/bitstream/ediss/10781/1/Doktorarbeit_MLValleVera_2024.pdf)
20. Zanatta, L. (1996). *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en el origen del peronismo, 1930-1943*. Universidad Nacional de Quilmes.

21. Zanatta, L. (1999). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en el origen del peronismo, 1943-1946*. Sudamericana.
22. Zanca, J. (2005). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*. Fondo de Cultura Económica.