



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

## **FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

LA REPÚBLICA CATÓLICA DIVIDIDA:  
ULTRAMONTANOS Y LIBERALES-REGALISTAS  
(LIMA, 1855-1860)

Tesis para optar el título de Licenciado en Historia que presenta el  
Bachiller:

**ROLANDO IBERICO RUIZ**

Asesor: DR. CRISTÓBAL ALJOVÍN DE LOSADA

Lima, Noviembre 2013

## Resumen

La presente investigación estudia los debates político-teológicos entre dos grupos católicos a mediados del siglo XIX en el Perú. Estos formaron parte de disputas transnacionales que cambiaron el rostro de la Iglesia católica universal. Los grupos fueron el ultramontano y el liberal-regalista. Ambos tenían posturas contrapuestas sobre la relación Estado-Iglesia y la participación de la Sede Apostólica en la Iglesia local. El ultramontanismo fomentó el proceso *romanizador* y buscó la firma de un concordato que legitimara la autoridad romana sobre la Iglesia peruana. Por otra parte, el liberalismo-regalista rechazó la autoridad jurídica y doctrinal del papado sobre la Iglesia local y consideró el Patronato eclesiástico como un derecho estatal.

La Revolución liberal de 1854 y la Constitución de 1856 generaron un fuerte rechazo entre los clérigos, los militares, y otros grupos de la sociedad. A pesar de ello, los ultramontanos triunfaron como los portadores del discurso auténticamente católico. Además, la política de Ramón Castilla, que evitó enfrentarse con la Iglesia y se desligó a fines de 1857 de los liberales, favoreció la victoria ideológica del ultramontanismo.

## Agradecimientos

Durante el proceso de investigación he adquirido tantas deudas que solo una indulgencia plenaria podría saldarlas. Quiero agradecer especialmente a Cristóbal Aljovín de Losada, mi asesor, quien me acompañó con exigencia y generosidad durante todo el proceso de investigación y redacción de la tesis. Sus comentarios y apreciaciones, siempre valiosos, acertados y cuestionadores, enriquecieron el estudio y han aportado decisivamente a mi formación como historiador.

El primer proyecto de la investigación surgió durante el curso “Seminario 3: Perú republicano” dirigido por Jesús Cosamalón, quien me ayudó a delimitar el tema de estudio. En esta primera etapa, Claudia Rosas contribuyó a elaborar el marco teórico sobre el uso de las fuentes periodísticas. A ambos profesores les estoy agradecido por sus valiosos comentarios y porque me alentaron a continuar el proyecto. La Comisión Organizadora del XXI Coloquio Internacional de Estudiantes de Historia (2011) me invitó a presentar los primeros resultados de la investigación. En dicho encuentro, los comentarios de Margarita Guerra y Fernando Contreras abrieron nuevas perspectivas para continuar la investigación.

En el 2012, recibí la beca “Riva-Agüero – Bustamante de la Fuente” otorgada por la Fundación M.J. Bustamante de la Fuente y el Instituto Riva-Agüero, Escuela de Altos Estudios de la PUCP, para el desarrollo de la tesis de licenciatura. Con dichos fondos financié la investigación en archivos y bibliotecas. Los primeros borradores de la tesis fueron leídos por Scarlett O’Phelan, Gabriela Ramos, Ricardo Cubas, Jeffrey Klaiber y Rafael Sánchez-Concha. Cada uno de ellos contribuyó con interesantes críticas e importantes observaciones que permitieron mejorar sustancialmente las ideas de la investigación y han abierto nuevos caminos por donde espero continuar. Agradezco a mi querido amigo Juan Miguel Espinoza quien, siempre atento al desarrollo de mi tesis, ayudó a corregir y mejorar el estilo de la redacción.

Durante el proceso de investigación, recibí siempre el apoyo académico y afectivo de muchos queridos amigos. María Lucia Valle, Sandy Miyagussuko, Víctor Álvarez, Diego Chalán, Jorge Lossio, Claudia Loayza, Juan Pablo Loayza, Pedro Velazco, Sonia Távara, Pablo Pons, Christian Orbegozo, César Castillo, Luz Delgado,

entre otras personas, me ayudaron en momentos distintos. Muy especialmente, quiero agradecer a Sandra Romero, su delicado amor y suave presencia han sido de enorme importancia durante el tiempo de la investigación.

Finalmente, agradezco profundamente a mis padres y hermanos, quienes han valorado mi vocación por las humanidades y la historia. Esta tesis está dedicada a mis padres, Rolando y Marizul, quienes son la fina caricia de Dios en mi vida, y a Carlos Castillo Mattasoglio, maestro y amigo, quien me ha enseñado a *sentire cum Ecclesia*.



## Índice de contenidos

Introducción	4
Capítulo 1. La Iglesia católica durante la primera mitad del siglo XIX: Europa, América Latina y el Perú	12
1.1. El catolicismo durante la época de la Ilustración europea: el caso de Francia, España e Hispanoamérica	13
1.2. Las consecuencias de la Revolución francesa sobre la Iglesia católica en Europa	22
1.3. Gregorio XVI y Pío IX: el triunfo del ultramontanismo	27
1.4. Independencia, república e Iglesia católica en Hispanoamérica: el Perú en perspectiva comparada (1800-1850)	33
Capítulo 2. Roma, la Iglesia peruana y el Estado: política y religión en conflicto (1855-1860)	48
2.1. La Iglesia católica amenazada: el reformismo liberal de la Convención Nacional (1855 – 1857)	49
Debates políticos entre católicos: del Estatuto Provisorio a la disolución de la Convención Nacional (1855-1857)	50
2.2. Roma y la Iglesia católica peruana: el sueño de la independencia eclesial	65
2.3. Estado e Iglesia católica: la Constitución de 1860 y el proyecto de Concordato con la Sede Apostólica	74
El proyecto de Herrera, el concordato y la Constitución de 1860	77
Capítulo 3. La Iglesia es Romana: el triunfo de la eclesiología ultramontana frente a la teología liberal-regalista	84
3.1. Eclesiologías en debate: Papado, episcopado e Iglesia católica	85
Ultramontanos y liberales-regalistas: entre la teología pro-romana y la postura conciliar-episcopalista	86
La Iglesia católica como la <i>societas perfecta</i> ultramontana	94
3.2. La <i>romanización</i> de la Iglesia católica en el Perú: la experiencia del catolicismo universal	100
La <i>romanización</i> las estructuras de la Iglesia católica en el Perú	105
Fidelidades en conflicto y elecciones episcopales	107
3.3. El triunfo ultramontano: educación, jubileos y devociones	110
Conclusiones	115

Fuentes bibliográficas	121
1. Fuentes primarias.	121
a. Archivos y bibliotecas.	121
b. Periódicos.	121
c. Impresos y otras fuentes documentales.	121
2. Fuentes secundarias.	123
Anexos	133
Ilustraciones	139



## Lista de cuadros e ilustraciones

### Cuadros

Cuadro 1. Sedes vacantes luego de las independencias hispanoamericanas	37
Cuadro 2. Resultados de la Reforma de regulares de 1826	39
Cuadro 3. Prensa extranjera de <i>El Católico</i> (1855-1860)	102
Cuadro 4. Documentos papales publicados en <i>El Católico</i>	103
Cuadro 5. Anuncios sobre educación en <i>El Católico</i>	112
Cuadro 6. Actividades devocionales publicadas en <i>El Católico</i>	113

### Ilustraciones

Ilustración 1. Roquete	139
Ilustración 2. Muceta	139
Ilustración 3. Capa pluvial	140
Ilustración 4. Palio arzobispal	140
Ilustración 5. Hábito coral completo	141
Ilustración 6. Canónigo de la Catedral de Lima, fines del siglo XIX	141



## Introducción

El 15 de noviembre de 1869, Mariano Felipe Paz Soldán, ministro de Justicia y Culto se dirigió al presidente de la República José Balta para solicitarle abrir juicio contra el obispo de Puno Juan Ambrosio Huerta y su vicario capitular José Dionisio Huerta. En la memoria, Paz Soldán informaba que

Desde poco más de veinte años alguna parte del clero peruano, con muy honrosas excepciones, trabaja con empeño en desconocer todo poder y autoridad que no sea la del Pontífice; niega el derecho de patronato; menosprecia el saludable y protector recurso de fuerza y desconoce otras muchas y muy importantes regalías nacionales.<sup>1</sup>

Los delitos imputados al obispo Huerta fueron la celebración de un sínodo y la asistencia al concilio Vaticano I (1869-1870), en ambos casos sin solicitar la autorización del poder civil. La actuación del obispo, un ultramontano desde sus años mozos cuando fue editor de *El Católico* y luego rector del Seminario de Santo Toribio, ejemplificaba los cambios acaecidos entre los miembros del clero católico en el Perú desde mediados del siglo XIX. El desconocimiento de la autoridad civil sobre sus prerrogativas eclesiásticas era un indicador del triunfo del ultramontanismo a nivel de los sectores del clero urbano de la Iglesia católica, especialmente de los miembros de las jerarquías.

La imposición del ultramontanismo cambió la realidad de las Iglesias católicas durante el siglo XIX. Las luchas que sostenía el papado contra los valores revolucionarios repercutieron en todo el mundo católico. Estos debates tuvieron un carácter transnacional, con matices locales en cada país. Las jerarquías y el clero urbano se apropiaron del discurso ultramontano, que representaba la postura oficial apoyada por el papado, y especialmente por Gregorio XVI (1831-1846) y Pío IX (1846-1878). El ultramontanismo iberoamericano se oponía a los principios del catolicismo ilustrado y liberal que recogía las doctrinas regalistas y galicano-jansenistas que consideraban la autoridad del Estado sobre la Iglesia y su independencia respecto de Roma. La victoria del ultramontanismo en el Perú implicó un proceso que se inició desde la década de 1840 durante el gobierno del arzobispo de Lima Francisco Javier de Luna Pizarro (1846-1855), y que alcanzó en la mitad de la década de 1850 su momento más álgido durante la coyuntura de la Revolución liberal de 1854. Esta investigación analiza los

---

<sup>1</sup> Citado en: García, 1993, p. 97.



debates que enfrentaron a ultramontanos y liberales-regalistas entre 1855 y 1860, los cuales definieron la estructura de la Iglesia católica decimonónica en su relación con Roma y el Estado.

Los orígenes del término ultramontano se encuentran en la Baja Edad Media cuando fue acuñado para denominar a los católicos franceses y alemanes que vivían en Italia. A partir de la Reforma protestante, el término adquirió un sentido peyorativo para referirse a todo fiel católico que vivía bajo la autoridad pontificia. Durante la Ilustración, se atribuyó el concepto a los defensores de los privilegios de la Sede Apostólica y de la supremacía doctrinal y jurídica del Romano pontífice contra los grupos las doctrinas galicanas y regalistas. El sentido despectivo de la palabra ultramontano no cambió durante el siglo XIX: más bien alcanzó su sentido actual, recogido por la Real Academia Española, de “partidario y defensor del más extendido poder y amplias facultades del Papa”.<sup>2</sup>

El ultramontanismo promovió la unidad dogmática y jurídica de la Iglesia católica en torno a la figura del Pontífice, quien era el garante de la independencia y autonomía de las iglesias locales frente a los poderes civiles. La construcción de la identidad católica moderna debe mucho al ultramontanismo, el cual se encargó de reforzar las devociones, especialmente el culto a la Virgen María, en la advocación de la Inmaculada concepción, y al Sagrado Corazón de Jesús, cuyas imágenes se encuentran en muchas de las casas católicas hasta el día de hoy. Los ultramontanos fomentaron la devoción al Papa, quien era presentado como el padre de todos los fieles católicos y garantía de la sacralidad de la Iglesia, y resaltaron el papel de la misa como símbolo de unidad de todos los creyentes, diferencia con otros cultos cristianos, y clericalidad eclesial.<sup>3</sup> Ello explica la centralidad de las devociones, jubileos, retiros y ejercicios espirituales como parte fundamental de la vida religiosa de los miembros de la Iglesia.

En el Perú, el ultramontanismo recogió las mismas ideas que sus pares europeos, pero hicieron hincapié en la necesidad de una República católica que protegiese los privilegios y la exclusividad del culto católico, así como la firma de un Concordato con Roma que reconociese la dependencia de la iglesia local con respecto al papado como único intermediario ante el poder civil. Por ello, los presupuestos teológicos y políticos de los ultramontanos peruanos mantuvieron los mismos registros que los sostenidos en

---

<sup>2</sup> Diccionario de la Real Academia de la Lengua. ([www.rae.es](http://www.rae.es)). Este mismo sentido también está presente en lenguas como el inglés, el italiano y el francés.

<sup>3</sup> Anderson Margaret, 2000, p. 32. La centralidad del ultramontanismo en la configuración de la historia de la Iglesia católica durante el siglo XIX es innegable. Consultar: Arx, 1998, pp. 1-2.

los debates europeos, pero orientados no solo contra el liberalismo, sino contra los rezagos del regalismo que estaban integrados en el discurso liberal.

Por su parte, los liberales-regalistas integraron las doctrinas jansenistas y galicanas, compuestas por la teología conciliarista y episcopalista, que sostenían la autoridad de los concilios sobre el papa y la independencia de los obispos respecto del obispo de Roma, respectivamente.<sup>4</sup> Este grupo abogó por una iglesia nacional, independiente de Roma y dependiente de la autoridad del Estado que detentaba el derecho del patronato. Para estos católicos, la república antecedió como “sociedad” a la Iglesia. Por ello, la autoridad del Estado, en temas disciplinares, estaba por encima a la de la institución eclesiástica, lo que implicó que los clérigos podían ser considerados como funcionarios estatales. Desde una perspectiva liberal, defendieron la tolerancia de cultos, la abolición de los fueros eclesiásticos y los diezmos, y de otros privilegios que retrasaban el “progreso” del país.<sup>5</sup> A pesar de la contradicción entre el liberalismo secularizador y el regalismo, estos grupos representaron la transformación de las ideas reformistas borbónicas y liberales en el tránsito entre las independencias y el establecimiento de la república.

El liberalismo de mediados del siglo XIX buscó la modernización del país a través de la implantación de reformas educativas, legislativas y electorales que pretendían terminar definitivamente con el legado colonial, elemento obstaculizador del desarrollo nacional. Sus principios eran la democracia, la ciudadanía, la propiedad privada, los derechos y protecciones individuales. Sin embargo, los liberales siempre se reafirmaron en la necesidad de “una cultura moralista y comunitaria”. La virtud y la moral fueron la base necesaria para la construcción de la república.<sup>6</sup>

Los ultramontanos calificaban como regalistas a los liberales defensores de las ideas reformistas ilustradas del XVIII y, por tanto, los consideraron como parte del movimiento liberal.<sup>7</sup> Los miembros más destacados del liberalismo-regalista fueron Francisco Javier Mariátegui, Francisco de Paula González Vigil, Benito Laso y los hermanos José y Pedro Gálvez. Estos intelectuales discutieron abiertamente con el

---

<sup>4</sup> Sobre la historia del conciliarismo, consultar: Oakley, 2003.

<sup>5</sup> Basadre, 1976, p. 53. Algunos liberales y regalistas como Francisco Javier de Luna Pizarro solicitaron la tolerancia de cultos en el Congreso de 1822. Casi dos décadas después, desde el bando ultramontano y como arzobispo de Lima, reformó el sistema educativo regalista del Seminario de Santo Toribio. Consultar: Rojas, 2007b. El autor explica que el abandono de las ideas liberales de Luna Pizarro como consecuencia del caos y la anarquía republicana.

<sup>6</sup> Sobrevilla, 2004, p. 225. No analizaremos la concepción republicana de los liberales, que la definieron básicamente como la búsqueda del bien común y la virtud cívica.

<sup>7</sup> “La Iglesia y el Estado”. *El Católico*. Tomo I, Año I, Números 45 y 46 (3 y 11 de noviembre de 1855).

ultramontanismo a partir de los presupuestos teológicos del siglo XVIII. Ante la nueva circunstancia en la que se encontraba la Iglesia católica en el siglo XIX, los ultramontanos consideraron el discurso liberal-regalista como desfasado. Sin embargo, algunos como Laso afirmaron que el cristianismo era

la Religión de la caridad, de la igualdad y de la libertad, [que] será la religión del mundo entero y que, entonces, no pudiendo los hombres ambiciosos dominar a las gentes por medio de la fuerza y del engaño, la verdad y la ley será el verdadero soberano de la tierra, verificándose de este modo que Jesús con su doctrina y sus virtudes estará con nosotros hasta el fin de los siglos<sup>8</sup>

Los años que comprenden este estudio se encuentran en el segundo ciclo doctrinario de mediados del siglo XIX.<sup>9</sup> La historiografía que ha estudiado a la Iglesia católica en el Perú decimonónico ha comprendido los debates políticos desde la clásica aproximación al conflicto entre los conservadores, donde se hallarían los ultramontanos, y los liberales, representantes de los nuevos intereses modernizadores. En este sentido, no se ha tomado en cuenta que el conflicto entre el mundo secular y el católico, en países mono confesionales como España, Francia o Austria, fue principalmente entre católicos ultramontanos y católico liberales.<sup>10</sup>

En el Perú, los primeros enfoques historiográficos escritos en la tradición positivista, estuvieron orientados a estudiar las historias de los clérigos más destacados del Perú y las coyunturas difíciles que la Iglesia católica afrontó durante el siglo XIX. Estos trabajos, sumamente eruditos y útiles por la profusión de datos, son muchas veces escasos en el análisis de las fuentes y en la interpretación del pasado eclesial.<sup>11</sup> En esta línea se ubica la *Historia de la Iglesia en el Perú* de Rubén Vargas Ugarte S.J. El autor presenta negativamente a los liberales, calificándolos de anticlericales por vulnerar los derechos al diezmo, las primicias parroquiales y los fueros eclesiásticos. Calificó a los miembros de la Convención Nacional de 1856 como católicos de nombre porque “tenían una idea completamente falsa de sus deberes como tales y no sabían reconocer los derechos de la Sociedad perfecta fundada por Jesucristo y de la cual se confesaban

---

<sup>8</sup> Laso, 1947 [1859], p. 59. Benito Laso no participó activamente durante los años que se ha estudiado, sin embargo lo consideramos como parte del grupo liberal-regalista.

<sup>9</sup> Basadre, 2000, pp. 86-104; Aljovín, 2010, p. 78.

<sup>10</sup> Nota a pie de página 1. En: Clark y Kaiser, 2003, p. 2.

<sup>11</sup> Vale destacar que los personajes como Bartolomé Herrera fueron elevados al Panteón eclesiástico por autores de enfoque positivista. Consultar: Ugarte, 1962, 1963; Leguía, 1929, 1939. Ambos autores estudiaron a Bartolomé Herrera. Para estudios sobre el obispo Goyeneche, consultar: Rada y Gamio, 1917.

súbditos”.<sup>12</sup> Es claro que su discurso corresponde a una lectura de la historia eclesiástica luego de la victoria ultramontana, que instauró la única interpretación válida del catolicismo. En un artículo de 1963, “Bartolomé Herrera y la lucha contra el liberalismo regalista”, Vargas Ugarte presentó a Herrera como el “paladín” de la defensa del catolicismo y como uno de los grandes personajes de la Iglesia católica del siglo XIX. Incluso, el autor manifestó abiertamente su desafecto con el liberalismo decimonónico. El historiador jesuita comprendió la historia eclesiástica desde una clave apologética, por lo que la lucha contra la “irreligión” era parte de una lucha mayor que la Iglesia sostenía contra los valores del mundo secular.

Luego del concilio Vaticano II (1962-1965), el nuevo ambiente teológico permitió el surgimiento de diversas corrientes de pensamiento como la Teología de la Liberación en los años setenta. En esta perspectiva, Jeffrey Klaiber S.J. presentó los debates políticos dentro del esquema del conflicto entre liberales y conservadores, pero introdujo en sus estudios la importante presencia de la Sede Apostólica en el progresivo proceso de *romanización* de las estructuras de las Iglesias católicas latinoamericanas.<sup>13</sup> La aproximación del autor explica la historia de la Iglesia como el proceso de transformación de una institución tradicional y conservadora, afianzada en el siglo XIX, en una moderna y abierta luego del Vaticano II (1962-1965).<sup>14</sup> Por lo dicho, la investigación de Klaiber abre muchas vetas para la investigación sobre la historia de la Iglesia peruana de los siglos XIX y XX.

Otros importantes estudios, como los de Pilar García Jordán y los de Fernando Armas Asín, están orientados al análisis de la actuación política de la Iglesia peruana para defender sus “derechos inalienables” (diezmos, primicias, fueros) frente a las reformas liberales. García Jordán analiza la participación de la Iglesia católica en las luchas por el poder político y el control de la sociedad. De acuerdo con la autora, esta institución legitimó su relación con el Estado al crear un discurso nacional-católico que le permitió mantener espacios de poder dentro de la sociedad.<sup>15</sup> En este sentido, García Jordán sostiene que la Iglesia católica legitimó el dominio de las élites políticas peruanas, sin comprender el trasfondo de los cambios que el catolicismo atravesó

---

<sup>12</sup> Vargas Ugarte, 1962, p. 227. Los dos acápites de su obra dedicadas a este período (“Goyeneche, Luna Pizarro y Herrera” y “La lucha antirreligiosa”) están en relación a los personajes “destacados” que son los miembros del panteón eclesiástico que esta primera historiografía entronizó. La noción de la Iglesia como *Societas perfecta* forma parte de la interpretación histórica de la obra de Vargas Ugarte.

<sup>13</sup> Klaiber, 1988b.

<sup>14</sup> Armas, 1998b, p. 285.

<sup>15</sup> García, 1993.



durante el siglo XIX. Por ello, no considera los debates político-teológicos que fueron parte de su proceso de institucionalización. Por otra parte, Armas Así estudia el tema de la tolerancia de cultos en la relación entre la Iglesia y el Estado.<sup>16</sup> También estudia la relación entre el liberalismo y el catolicismo, pero no se detiene a examinar la interacción política-teológica dentro del catolicismo decimonónico y tampoco explora el discurso regalista de algunos grupos liberales decimonónicos. El análisis de estos fenómenos es uno de los objetivos de este estudio.

A finales de los años sesenta, Frederick Pike estudió cómo la Iglesia peruana enfrentó los cuestionamientos de los liberales a partir de la unidad otorgada por el ultramontanismo a la jerarquía y al clero.<sup>17</sup> El sector ultramontano, afirma Pike, se opuso a las reformas de los liberales a quienes calificaron como herejes y anticlericales con la finalidad de desautorizarlos en el debate sobre temas religiosos. El autor no destacó los elementos del catolicismo regalista en el discurso liberal. La difícil relación con el liberalismo muestra la problemática adaptación de la Iglesia católica a la nueva realidad política y a los nuevos valores del mundo republicano. La institución eclesiástica se opondrá, durante el largo siglo XIX, los cambios que implicase relevarla de su rol tutelar sobre la sociedad y el Estado.<sup>18</sup>

Las investigaciones reseñadas no abordan los debates teológico-políticos que formaron parte de las disputas internas del catolicismo decimonónico, y tampoco las interacciones a nivel global y regional propias de una institución como la Iglesia. El carácter universal del catolicismo se consolidó litúrgico, teológica y pastoralmente durante el siglo XIX bajo la égida de Roma. Este proceso implicó una centralización del poder alrededor del Papa y de la curia vaticana, los cuales cumplieron un importante papel en la configuración de las iglesias locales.

La coyuntura política que provocó la Revolución liberal de 1854 generó dentro de la Iglesia peruana una serie de debates político-teológicos entre los católicos que se agudizaron entre 1855 y 1856, cuando se promulgó la Constitución. Esta coyuntura debe entenderse dentro de una lucha global del catolicismo por adaptarse u oponerse a los valores de la modernidad y a la consolidación del Estado moderno. El triunfo del

---

<sup>16</sup> Armas, 1998a. El autor distingue entre tolerancia y libertad de cultos, donde la primera significa el respeto a otras religiones sin cuestionar la oficialidad del catolicismo como religión amparada por el Estado. La libertad de cultos implicaba la laicidad del Estado, con una auténtica libertad de credos.

<sup>17</sup> Pike, 1967, pp. 50-74.

<sup>18</sup> Saranyana (dir), Volumen II/2, 2008, pp. 29-82. Para la relación entre la Iglesia y la política en Europa, consultar: Burleigh, 2005. Una síntesis del conflicto entre la Iglesia y los nuevos valores modernos en Europa, consultar: Martina, III, 1974.

ultramontanismo implicó la imposición de un modelo eclesial del cual aún somos herederos en los aspectos teológicos, jurídicos y doctrinales.

Esta investigación tiene como objetivo central estudiar la configuración de la Iglesia católica en el Perú a partir del debate entre las dos tendencias teológicas decimonónicas, los ultramontanos y los liberales-regalistas. Esta polémica, se expresó en los ámbitos político y teológico durante la coyuntura abierta por la Revolución de 1854. El desenlace fue la victoria ultramontana a causa de su identificación con la política romana y de su vinculación con los intereses del gobierno de Ramón Castilla, quien buscó evitar conflictos con la Iglesia. De la misma manera, la tesis estudia el contexto histórico en el que surgen las ideas políticas y teológicas del ultramontanismo y del liberalismo-regalista, la relación con los debates eclesiales en Europa; así mismo, se analiza la *romanización* liderada por el Papado y las jerarquías locales.

Este estudio se basa en diversas fuentes ubicadas en archivos y bibliotecas de Lima. La documentación de archivo y la bibliográfica han sido tomadas del Archivo Arzobispal de Lima (AAL), el Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima (ACML), la Biblioteca Nacional del Perú (BNP), la Biblioteca del Instituto Riva-Agüero (BIRA) y la Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú. En el siglo XIX, el rol de la prensa como órgano de información moderna, no podía dejarse de lado en la investigación. Por ello, se han consultado fuentes periodísticas como *El Católico*, de tendencia ultramontana; *El Católico Cristiano*, de tendencia liberal-regalista, y *El Comercio*, donde se publicaron artículos de ambos bandos.

Las fuentes han sido abordadas a partir del enfoque metodológico del historiador inglés Quentin Skinner, quien destaca la importancia de la comprensión del lenguaje y la práctica políticos, empleados en un debate público, ubicándolos en una coyuntura histórica y temporal.<sup>19</sup> Skinner acuñó el término *convenciones* para definir el vocabulario, los principios y los problemas que forman parte del lenguaje político, religioso, social, etc., y que se encuentran anclados en un marco temporal. Estas *convenciones* pueden ser utilizadas por escritores o colectivos en textos y artículos para manipularlos con el objeto de crear una nueva ortodoxia, y para desacreditar a los opositores durante el debate. En algunos casos, la manipulación satisfactoria de los contenidos de una *convención* puede modificar las teorías y creencias sociales, las percepciones sociales y la conciencia de estos, y los valores y actitudes sociales durante

---

<sup>19</sup> Skinner, 1988, pp. 29-132.

una coyuntura histórica. Quentin Skinner propone desentrañar las intenciones del autor o autores de un escrito, pues detrás de ellas están las circunstancias que permiten el cambio y el surgimiento de valores nuevos mediante la manipulación o re-significación de las *convenciones* durante las disputas ideológicas. Además, los textos y sus intenciones revelan la relación entre el conflicto y la acción política, pues los momentos más álgidos generan interpretaciones diversas. Este fue el caso de los ultramontanos que entendieron la historia decimonónica como una lucha entre las fuerzas del bien, lideradas por el papa, y las del mal, donde se encontraban los masones, los ateos, los “indiferentistas” o agnósticos y por supuesto los liberales.

Por todo lo dicho, este estudio busca completar los vacíos que existen en la historiografía sobre la Iglesia católica a partir de la comprensión de las diferencias teológico-políticas dentro del catolicismo decimonónico entre 1855 y 1860. Estos debates se produjeron durante el proceso de *romanización* e institucionalización de la Iglesia católica peruana como dependiente de la política de la Sede Apostólica. Además, el surgimiento de una nueva identidad católica, devocional y clerical promovida por el ultramontanismo peruano entronizó al papa en el universo de las imágenes religiosas de los fieles. El enfoque de la investigación se inserta, como una primera aproximación, en la nueva historiografía sobre el pensamiento político propuesto por el historiador François-Xavier Guerra.<sup>20</sup> Los seguidores de esta línea historiográfica retoman la noción de región iberoamericana como un espacio en constante interacción política y teológica, y consideran el importante papel de Roma y del ultramontanismo en la configuración institucional del catolicismo. Además, estos debates tuvieron un carácter transnacional que ha sido considerado en estos estudios.<sup>21</sup>

Por tal razón, la investigación intenta llenar el vacío historiográfico sobre el proceso de adaptación del catolicismo decimonónico en el Perú que permita comprender el complejo proceso de institucionalización de la Iglesia católica peruana.

---

<sup>20</sup> *Modernidad e independencias. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*. México: Editorial MAPFRE. Fondo de Cultura Económica, 2000.

<sup>21</sup> Consultar: Sol Serrano. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008; Roberto Di Stefano. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.



## Capítulo 1. La Iglesia católica durante la primera mitad del siglo XIX: Europa, América Latina y el Perú

El movimiento ilustrado junto a la Revolución francesa reformularon la concepción y la estructura del poder en el Antiguo Régimen y obligaron a la Iglesia católica a redefinirse frente a este nuevo escenario político-religioso. El predominio del catolicismo fue puesto a prueba por el movimiento ilustrado que consolidó posturas teológico-políticas como el galicanismo y el jansenismo en Francia, y el regalismo en Iberoamérica. Estas tendencias ideológicas del catolicismo propugnaban la paridad jurídica y doctrinal entre el papa y los obispos, la primacía del concilio sobre el pontífice y la autoridad del Estado sobre la Iglesia. Las nuevas estructuras políticas surgidas de la Revolución francesa y las revoluciones de independencia no necesitaron de la Iglesia católica para legitimar sus sistemas políticos, sustentados en el principio de la soberanía del pueblo. Incluso, en Francia, la irreligiosidad y el anticlericalismo de los revolucionarios y reformistas había desechado cualquier rol público del catolicismo. Sin embargo, en las nuevas repúblicas latinoamericanas la Iglesia católica fue un baluarte para el control social y político mediante la conservación del Patronato como derecho político, administrativo y económico de los nuevos Estados.

Este primer capítulo analiza los cambios acaecidos en el catolicismo desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX. Durante este periodo, la Iglesia católica se transformó radicalmente en una institución centralizada alrededor del pontífice y la curia romana. Esto fue posible gracias a la expansión teológica, política y devocional promovida por el movimiento ultramontano que definió el significado de ser católico romano y logró, a través de los nuevos medios de comunicación como la prensa, que los católicos conocieran el nombre y el rostro del pontífice reinante.<sup>22</sup> De esta forma, las tendencias católicas dieciochescas discordantes con el nuevo orden teológico-político fueron deslegitimadas por los sectores ultramontanos al calificarlas como heréticas y protestantes. Este movimiento *romanizador* de las Iglesias católicas no solo dependió de la política de la Sede Apostólica, sino que también fue buscado por las propias iglesias nacionales que frente a los temores generados por las reformas liberales, buscaron en Roma resguardo político. Esta situación tuvo como consecuencia el

---

<sup>22</sup> O'Malley, 2008, pp. 57, 61.

aumento del protagonismo de Roma en las nuevas relaciones entre los Estados latinoamericanos y la Iglesia católica, así como de la consolidación de esta última como una institución universal que se autodenominaba teológicamente como una *societas perfecta*, una sociedad autónoma y distinta del Estado.

### 1.1. El catolicismo durante la época de la Ilustración europea: el caso de Francia, España e Hispanoamérica

La Ilustración fue un movimiento intelectual urbano que buscaba el progreso de la humanidad a partir de la confianza en la razón y del optimismo por la naturaleza humana. Los ilustrados sustentaban su nueva visión del mundo en el desarrollo de las ciencias y el progreso de la razón. El movimiento ilustrado tuvo diversas expresiones según la nación donde se instaló. Por ejemplo, en Francia desarrolló un carácter anticlerical y antirreligioso, mientras que en España y sus colonias adquirió características reformistas, filojansenistas-galicanas y fuertemente regalistas.

Los *philosophes* franceses desacreditaron la metafísica y la teología escolástica como aproximaciones válidas a la realidad divina. En su lugar consideraron la razón y el desarrollo de la observación científica como punto de partida para la comprensión de la inteligencia divina inmanente a la naturaleza.<sup>23</sup> Esta situación despertó reacciones diversas entre las iglesias cristianas de Europa (católica, anglicana y luterana fundamentalmente) que respondieron a estas novedades con movimientos hacia la tolerancia o hacia una espiritualidad más celosa. Ejemplos de este vuelco anti-ilustrado fueron el jansenismo católico en Francia y el metodismo en Inglaterra.<sup>24</sup> En este sentido, desde mediados del siglo XVII, surgieron diversos movimientos doctrinales dentro del catolicismo europeo. El primero de ellos fue el jansenismo cuyas proposiciones tomadas del libro *Augustinus* (1640) del obispo belga de Ypres, Cornelio Jansen, fueron dos: a) sin la gracia de Dios el cumplimiento de los mandamientos divinos son imposibles para los hombres; b) por tanto, el hombre está siempre determinado. De lo anterior se desprende que los jansenistas abogaron por una teología moral rigorista y se opusieron ferozmente contra el probabilismo jesuita.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Hampson, 1999, p. 268.

<sup>24</sup> Hampson, 1999, p. 276.

<sup>25</sup> El probabilismo fue una doctrina de la teología moral católica que afirmaba que ante casos de duda moral sobre determinadas acciones, se debe realizar la opción que menos riesgo de pecado signifique al creyente. A esta interpretación se opuso el moralismo extremo del movimiento jansenista. Ellos llegaron a

La eclesiología jansenista fue episcopalista, pues defendía la autoridad del obispo en su diócesis, y su independencia jurídica y doctrinal frente al papado. La condena de las 101 tesis del oratoriano Pascasio Quesnel, teólogo jansenista francés, por el papa Clemente XI mediante la bula *Unigenitus* en 1713<sup>26</sup>, forzó a los jansenistas a formar un frente común con los galicanos para sostener el episcopalismo, defender la autoridad absoluta del monarca, la autonomía del poder temporal, el deber de la obediencia y la sumisión de los eclesiásticos a la autoridad temporal.<sup>27</sup> La alianza con los galicanos permitió al jansenismo mantenerse en el debate teológico-político del siglo XVIII.

Otra corriente teológica fue el galicanismo que se formó bajo la influencia de los escritos del obispo francés de Meaux, Jacques-Benigne Bossuet (1627-1704), quien defendía la tendencia teológica conciliarista por la cual la autoridad en temas de doctrina y leyes de la Iglesia católica recaía en los concilios y no en el papa. La fuerza del galicanismo se expresó en la asamblea del 19 de marzo 1682. Bajo la presidencia de Bossuet, se reunieron 36 obispos y 34 diputados para definir los Cuatro Artículos Galicanos, en pleno conflicto entre el rey Luis XIV y el papa Inocencio XI sobre el nombramiento de obispos. El primer artículo negaba el poder del pontífice sobre los asuntos temporales y afirmaba que los reyes no estaban sujetos a la autoridad de la Iglesia en problemas civiles y temporales. El segundo retomaba los decretos del Concilio de Constanza (1414-1418) para reafirmar la autoridad de los Concilios generales sobre el papa. El tercero insistía en que las libertades de la iglesia galicana eran inviolables. El cuarto reivindicaba la autoridad de la Iglesia que volvía los decretos papales reformables. Si bien estos decretos fueron abolidos por el papa Alejandro VIII en 1690 y por el rey Luis XIV en 1693, fueron enseñados en las escuelas de teología de Europa por varias décadas.

En 1786, en Toscana (Italia) el obispo Scipio de Ricci, asistido por el teólogo y presbítero jansenista Pietro Tamburini, convocó un sínodo en Pistoia que ratificó los Cuatro artículos galicanos de 1682. El Sínodo desarrolló tres aspectos: el jansenismo político-eclesiástico, la eclesiología y el rigorismo moral. En el primer punto, se afirmó

---

afirmar que los niños de cuatro o cinco años podían ser culpables de lujuria por lo que los confesores debían preguntarle sobre esos temas. Para mayor información sobre el probabilismo en el Perú: Macera, 1963; Martel, 2007.

<sup>26</sup> Las condenas a la teología jansenista se dieron desde fecha muy temprana. En 1643 por Urbano VIII con la bula *In Eminentí*; en 1653 Inocencio X mediante la bula *Cum occasione*, y finalmente en 1656, Alejandro VII con la bula *Ad sanctam beati Petri sedem*.

<sup>27</sup> Sales, 2009, p. 205.

que el papa solo era la cabeza ministerial de la Iglesia cuya potestad la recibe de la Iglesia solo para asuntos espirituales. Por tanto, el pontífice no tenía autoridad para intervenir en asuntos de disciplina de las iglesias locales. Además, en Pistoia se afirmó la doctrina episcopalista como autonomía absoluta de los obispos del poder de Roma. Los aspectos eclesiológicos buscaron implantar la lengua vernácula en la misa y la reforma de la liturgia de las horas. Finalmente, en el plano moral se proscribió el culto al Sagrado Corazón de Jesús para optar por una apreciación minimalista del culto a la Humanidad de Cristo.<sup>28</sup> En 1794, por la bula *Auctorem fidei*, el papa Pío VI condenó todos los acuerdos del Sínodo de Pistoia.

La teología galicana de Bossuet puso énfasis en la plenitud del poder (plenitudo potestatis) del obispo sobre los sacerdotes, diáconos y fieles. Además, en la línea teológica desarrollada en el concilio de Trento, exaltó la imagen del sacerdote como sujeto sagrado y mediador entre Dios y los hombres. En esta perspectiva, el obispo representaba la plenitud del ministerio sacerdotal, por lo que su autoridad absoluta obligaba a los presbíteros a cumplir sus funciones en unión y dependencia de su autoridad como “depositario de lo divino entre los hombres”. Esta teología manifestaba una visión de la Iglesia como una “teocracia”.<sup>29</sup> Sin mencionar al papa, Bossuet afirmó que en la multitud de sacerdotes, predicadores, doctores y fieles siempre había un único centro: el obispo en “una diócesis y en una iglesia”.<sup>30</sup> Para jansenistas y galicanos el enemigo común no era el papa, sino la curia romana que encarnaba el poder y la usurpación de derechos legítimos que pertenecían a los obispos locales y a los monarcas. Ambas corrientes teológicas tuvieron una fuerte presencia a nivel político y teológico en Francia gracias a la difusión educativa de sus doctrinas y a la coincidencia de posturas político-religiosas.

En Francia, tanto los funcionarios civiles como los miembros del clero fueron educados en las doctrinas del jansenismo y el galicanismo. Por ello, la Iglesia católica y el Estado tuvieron fuertes vínculos y disputas políticas, en gran medida gracias a la consolidación, durante el siglo XVIII, del galicanismo como un movimiento teológico y político. Su principal planteamiento fue el de una Iglesia francesa sujeta a la autoridad civil, que identificó el galicanismo con lo auténticamente católico francés y que

---

<sup>28</sup> Saranyana, 2010, pp. 59-61.

<sup>29</sup> Régent-Susini, 2009, pp. 420-421. Bossuet afirmaba que la transmisión de la autoridad y la doctrina divinas se daban en el orden sincrónico (desde el obispo hacia los fieles) y en el orden diacrónico (desde los apóstoles hasta la época moderna).

<sup>30</sup> Régent-Susini, 2009, pp. 423.

colocaba al rey, en tanto cristiano, como autoridad absoluta sobre los asuntos temporales y espirituales. El papa no debía, por tanto, intervenir en los asuntos temporales del reino y en la vida de la Iglesia francesa.<sup>31</sup> Sin embargo, en paralelo el movimiento ilustrado buscó la autonomía de lo político, por ello intentó restringir la influencia de la Iglesia católica solo al ámbito de la predicación y la moralidad. En varias naciones católicas, la Iglesia fue coaccionada por las leyes civiles a abandonar propiedades y a reformar conventos y monasterios; la bulas y breves papales debían ser aprobados antes de ser publicados, y el Estado se atribuyó por derecho el patronato sobre la Iglesia y la elección de obispos y otros cargos de la jerarquía católica. Incluso, las monarquías utilizaban a los cardenales para vetar las elecciones papales como pasó en la de Benedicto XIV, tras seis meses de cónclave en 1740.<sup>32</sup>

La Ilustración francesa tildó a la Iglesia católica y a todo lo relacionado con el ámbito religioso como espacio de oscurantismo, despreció la teología, especialmente la escolástica, como aproximación válida a la realidad. Los *philosophes* criticaban la intolerancia, la censura, las riquezas y propiedades, y el sistema educativo escolástico del catolicismo. La oposición y la crítica a la religión de los grupos ilustrados no significaron que el clero no se educara en las ideas ilustradas, pero predominó entre los clérigos, especialmente los de órdenes religiosos, un espíritu apologético, escolástico y de censura. La crítica ilustrada tuvo su contraparte en un progresivo y constante proceso de descristianización en algunas regiones francesas.<sup>33</sup> Incluso para amplios sectores del alto clero francés, la Iglesia católica se había vuelto un espacio de poder, prestigio y privilegios. Esta situación fue demostrada por la actitud del obispo Charles Maurice Talleyrand, quien demandó la nacionalización de los bienes eclesiásticos y apoyó la *Constitución civil del clero* de 1790. Posteriormente, como muchos otros clérigos no convencidos de su fe, abandonó el estado eclesiástico y fue excomulgado por Pío VI en 1791.

En España, el sentimiento de pertenecer a las naciones retrasadas de Europa provocó la asimilación de los ideales ilustrados entre los hombres de letras de ambos estados, el civil y el religioso.<sup>34</sup> La ilustración católica podría entenderse como la vinculación de políticas reformistas e ilustradas de los Borbones y las tendencias

---

<sup>31</sup> Hampson, 1999, pp. 282, 289; Perreau-Saussine, 2010, p. 153.

<sup>32</sup> McManners, 2001, pp. 279-280; Hampson, 1999, p. 282.

<sup>33</sup> Consultar: Vovelle, 1997 y 2001.

<sup>34</sup> Pensadores como Pedro Rodríguez Campomanes y Gaspar Melchor de Jovellanos expresaron su malestar por el atraso económico y cultural de España respecto a otras naciones europeas.



teológica-políticas reformistas como el jansenismo dentro del catolicismo español.<sup>35</sup> En la Iglesia española convivieron dos sectores importantes que se encontraron en constante tensión frente a la política regalista del Estado borbónico. Por un lado, los ilustrados españoles enfatizaron la autoridad del obispo diocesano y el conciliarismo, y difundieron el antirromanismo y el rigorismo moral, mientras que en el otro sector, los tradicionales abogaban por la libertad de la Iglesia para definir sus asuntos internos o de disciplina. La teología política era el regalismo que concedía al rey el control sobre la Iglesia católica, pues la Corona detentaba el patronato sobre la Iglesia.<sup>36</sup> Los ilustrados españoles consideraron necesario emprender una reforma eclesial profunda por lo que fueron muy críticos con el desprestigio moral de miembros de la jerarquía y de los clérigos regulares que llevaban una vida más próxima a las virtudes del siglo que a las del evangelio.<sup>37</sup> También fueron objeto de crítica las excesivas propiedades y riquezas que poseía la Iglesia española, así como el desmesurado número de presbíteros regulares que alejaban del trabajo “útil” a muchos jóvenes. Muchos sectores de la élite eclesiástica reconocían la necesidad de reformar las estructuras eclesiales, buscaban reducir la influencia política de la Iglesia, criticaban las costumbres barrocas de los sectores populares por alejarse de la racionalidad caracterizada por la austeridad y la sencillez propias del cristianismo.<sup>38</sup>

En este sentido, el monje benedictino Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro (Orense, 1676-1764) abogó por el abandono de la concepción barroca de las costumbres y prácticas católicas. Las obras de Feijóo, que llegaron a América desde mediados de 1730, tuvieron una influencia muy importante en la formación de las élites civiles y religiosas en España y sus colonias, pues criticaban duramente el espíritu supersticioso, la excesiva credulidad de los fieles y su fanatismo. Feijóo defendía un retorno a la pureza de la doctrina católica a través de la austeridad y la simplicidad del culto religioso. Sin embargo, estas discusiones no afectaron las prácticas barrocas de las jerarquías medias, como párrocos y doctrineros, a los miembros del clero regular y

---

<sup>35</sup> Schmidt, 2011, p. 11.

<sup>36</sup> Brading, 2003, p. 534; Luque, 2005, p. 6.

<sup>37</sup> Brading, 2003, p. 508. Antonio de Ulloa menciona el escándalo que producía la conducta inmoral del clero colonial incapaz de guardar el voto del celibato.

<sup>38</sup> Sarrailh, 1981, pp. 623-625, 633, 644; Brading, 2003, p.532. Las élites ilustradas buscaron el retorno de la Iglesia a sus modestos orígenes propios de la pureza evangélica. Brading menciona que la oposición a la piedad barroca generó una profunda fisura entre los prelados “ilustrados” y la feligresía.

secular y a los feligreses. Ellos conservaron sus prácticas de fe tradicionalmente barrocas asociados a cultos regionales o locales.<sup>39</sup>

A nivel teológico, el giro hacia el jansenismo produjo una separación de los jesuitas que defendían el probabilismo y el “internacionalismo” de la Iglesia católica pues constituían, para muchos pensadores, una orden religiosa pro romana que cuestionaba la autoridad del Estado sobre la Iglesia y defendían la autoridad absoluta del papado sobre el Estado.<sup>40</sup> Sin embargo, el jansenismo español no se embarcó en grandes debates teológicos sobre la gracia y el libre albedrío como había sucedido en Francia, sino más bien estuvo vinculado a las obras galicanas de Bossuet, a la historia eclesiástica del galicano Claude Fleury (1640-1723) y al derecho canónico de Zeger Bernhard Van Espen (1646-1728) y Juan Nicolás de Hontheim (1701-1790), conocido como Febronio. Junto a la tradición regalista hispana criticó duramente la monarquía papal. Por ello, los regalistas, filo-jansenistas e ilustrados sospecharon de los jesuitas que formaban un cuerpo internacional y prestaban un cuarto voto de obediencia al pontífice, y que desafiaba la autoridad de la Corona sobre la Iglesia católica.<sup>41</sup> La expulsión de los jesuitas en 1767 por mandato de Carlos III (1716-1788) fue la máxima expresión de la política regalista de la monarquía hispánica que buscaba convertir a la Iglesia católica en una institución estatal.<sup>42</sup>

El jansenismo del siglo XVIII promovió una piedad más interior y el abandono de las muestras barrocas en el culto. Por ello, recomendaba a los estudiantes la lectura de los Padres de la Iglesia, el conocimiento de la historia eclesiástica y las actas de los concilios con la finalidad de profundizar en la sencillez del cristianismo. Estas exigencias produjeron un movimiento de reforma y renovación en el catolicismo dieciochesco, en el que estaban juntos fanáticos, moderados y segundones, unidos por el rechazo a la cultura religiosa del catolicismo barroco postridentino.<sup>43</sup> A pesar de ello, las reformas al interior de la Iglesia tuvieron diferentes efectos en España e Hispanoamérica. Las iglesias española e hispanoamericanas eran distintas, ya que los monarcas solo tenían derecho al patronato ilimitado en la diócesis de Granada y en el

---

<sup>39</sup> Brading, 1994, p. 184; Brading, 2003, p.533; Pietschmann, 2011, p. 86. Este autor destaca la persistencia de los rituales barrocos entre los fieles y miembros inferiores del clero regular y secular que los distanciaba de la crítica ilustrada al barroquismo del culto católico propio de las jerarquías eclesiásticas y civiles.

<sup>40</sup> Brading, 2003, pp. 542, 544; Pietschmann, 2011, p. 92. La teología jesuita incluía la doctrina del tiranicidio.

<sup>41</sup> Brading, 2003, p. 538.

<sup>42</sup> Pietschmann, 2011, p. 97.

<sup>43</sup> Brading, 2003, p. 539.



resto de Hispanoamérica, lo que significó el control de los diezmos y la designación de los cargos jerárquicos.<sup>44</sup> Sin embargo, en 1753, con la firma del concordato entre el rey Fernando VI y el papa Benedicto XIV, la Corona logró el control sobre toda la Iglesia peninsular. En Hispanoamérica, la distancia fortaleció la relación entre las élites coloniales y los miembros de la jerarquía eclesiástica, especialmente los pertenecientes al Cabildo catedralicio, cuyos cargos estaban, casi en su totalidad, en manos criollas. Por ello, las reformas sobre la Iglesia colisionaron con los intereses de las elites cuyas inversiones estaban ligadas a las fundaciones económicas que garantizaron la pervivencia de la riqueza familiar. Muchos primogénitos de familias importantes, como en Río de la Plata, ingresaban al clero secular para estar exentos de los votos de pobreza y obediencia, y con ello poder administrar los bienes familiares con pleno derecho.<sup>45</sup>

Tras la expulsión de los jesuitas, el rey Carlos III, mediante el Tomo Regio del 21 de julio de 1769, convocó a concilios provinciales en América y Filipinas con la intención de promover la teología regalista y jansenista. En México, se reunieron en 1771 bajo la presidencia del arzobispo de México Francisco Antonio de Lorenzana. Los debates tuvieron dos tendencias: la ilustrada, liderada por los obispos que eran jóvenes y educados en el regalismo y en las doctrinas jansenistas; y la tradicionalista, cuyos obispos eran ancianos y deseaban obtener mayor libertad para la Iglesia. Los ilustrados acudieron a autores prohibidos como el jesuita Juan de Mariana (1536-1624), al regalista Feijóo, a los galicanos Bossuet, Noël Alexandre (1639-1724), Serry y Martene, al rigorista quietista François de Salignac (1651-1715), conocido como François Fénelon, y el jansenista Van Espen. En contraposición, los tradicionales apelaron a la autoridad de los escolásticos.<sup>46</sup> El concilio defendió el episcopalismo pero reconoció la primacía papal sin definirla, acogió el rigorismo moral frente al probabilismo jesuítico y, además, solicitó la extinción de la Compañía de Jesús en dos cartas enviadas al rey Carlos III y al papa Clemente XIV.<sup>47</sup>

Un año después en Lima, en 1772, se celebró en cumplimiento del Tomo Regio, el VI Concilio Limense cuyo objetivo trazado por el gobierno era la condena de la teología moral jesuita y la aceptación oficial del regalismo. A pesar de los intentos del virrey Amat por cumplir las normas reales, el clero se opuso a las propuestas anti-probabilistas, incluido el asesor teológico del virrey, el franciscano Juan de Marimón,

---

<sup>44</sup> Pietschmann, 2011, p. 82

<sup>45</sup> Di Stefano, 2004, p. 51.

<sup>46</sup> Luque, 2005, pp. 19-20.

<sup>47</sup> Luque, 2005, pp. 29, 33, 44.

quien luego fue desterrado a Chiclayo. Ese mismo año, el gobierno auspiciaba la publicación de Miguel Durán, teólogo del concilio limense, quien contestaba a Marimón haciendo suyas las doctrinas jansenistas del teólogo Van Espen y proclamando la independencia de los obispos frente a la curia romana.<sup>48</sup> El intento de Amat fracasó aunque en los años posteriores el gobierno virreinal aseguró la difusión del regalismo a través de la educación. Además, la política de Carlos III, que había hecho propia la teología política del jansenismo, defendía la autoridad absoluta del monarca sobre la Iglesia católica cuya única vía obligatoria a Roma era Madrid.

Los católicos ilustrados reconocieron que la educación era el mejor espacio para transmitir sus ideas. Por tal razón, se realizaron diferentes reformas educativas en los diversos centros de enseñanza a lo largo del Imperio español. En el Perú, en 1787 Toribio Rodríguez de Mendoza (1750-1825), rector del Convictorio de San Carlos, reformaba el plan de estudios según el modelo ilustrado. Para ello, en materias de Historia sagrada introdujo a autores jansenistas como François-Philippe Messenguy (1677-1763) y al benedictino francés Antoine Augustin Calmet (1672-1757), mientras que en Historia eclesiástica se contaban autores galicanos como Alexandre y Fleury, y otros autores romanos como el dominico Giuseppe Agostino Orsi (1692-1761). En Teología moral, al igual que los jansenistas, Rodríguez de Mendoza tuvo una postura bastante férrea, pues quería que sus alumnos lograran memorizar “los nombres respetables de los Petavios, Sirmondos, Tomasinos, Bossuet, Gotti, Calmet, Berti, etc.” para oponerse a todo rezago del probabilismo predicado por los jesuitas.<sup>49</sup> En Derecho, se introdujo los textos de Johann Gottlieb Heineche (1681-17441), conocido como Heinecio, que buscaba conciliar lo antiguo con lo moderno.<sup>50</sup> En México, el arzobispo de México, Alonso Nuñez de Haro y Peralta (1772-1800) incluyó en el seminario, además de la cátedra de lenguas aborígenes, la de historia eclesiástica que recomendaba como autoridad al galicano Fleury. También incluyó las obras de San Agustín, de San Carlos Borromeo y las declaraciones del clero galicano.<sup>51</sup>

Los intentos reformistas de los ilustrados católicos fracasaron con la muerte de Carlos III. Muchos de los cambios se revirtieron o no se sostuvieron en el tiempo, pues

---

<sup>48</sup> Peralta, 1999, p. 189.

<sup>49</sup> Valle, 2006, pp. 68-69.

<sup>50</sup> Garavito, 1989, p. 36. Heinecio consideraba que el derecho natural estaba constituido por normas promulgadas por Dios a los hombres, por medio de la razón, pero se requería siempre de la actividad racional para poder conocer estas normas dadas al hombre.

<sup>51</sup> Brading, 2003, p. 540.

sus sucesores fueron incapaces de continuar el espíritu ilustrado y reformista.<sup>52</sup> Las prácticas barrocas se mantuvieron hasta finales del siglo XVIII en casi todo el espacio colonial. Las procesiones, las cofradías y las fiestas religiosas fueron parte de la religiosidad católica barroca. Sin embargo, durante el reinado de Carlos IV, los privilegios y las riquezas del clero secular fueron el principal objeto de reforma. Por Real Decreto de Consolidación de 1804 se obligó a las catedrales, parroquias, conventos masculinos y femeninos, juzgados de capellanías y obras pías, cofradías, hospitales y colegios, entre otras, a desprenderse del dinero líquido, de los bienes raíces y capitales de inversión que poseían y a depositarlo en la Tesorería Real. En el caso de México, el 40% del total de fondos aportados a la Consolidación entre 1805 y 1809 provino de diversas instituciones pertenecientes o vinculadas a la Iglesia católica.<sup>53</sup> A diferencia de este caso, en el virreinato del Perú, el decreto de consolidación fue aplicado con ciertas reservas a causa de las ambiguas gestiones del virrey marqués de Avilés, por lo que solo se recaudó 1 478 093 pesos, el 10% de lo depositado en la Tesorería Real.<sup>54</sup>

En una carta de 1804, el arzobispo de México Lizana y Beaumont acusaba a los ministros del rey, incluido a Manuel Godoy, como “libertinos” que buscaban destruir las “jerarquías”, a pesar de que “los americanos han sido y son fieles a Dios y al Rey por medio principalmente del clero regular y secular”.<sup>55</sup> Además, según Wobeser, en el caso de México, muchos de los dirigentes de la insurgencia de 1810 fueron clérigos desilusionados del estado borbónico que había convertido a la Iglesia en un botín. A pesar de ello, las reformas ilustradas lograron reducir y limitar la influencia del clero en la vida política y social en España e Hispanoamérica mediante el sometimiento de los curas párrocos a la autoridad real representada por los alcaldes mayores y otros funcionarios coloniales.

A pesar de ello, bajo la influencia del jansenismo, las reformas configuraron un nuevo ideal de cura ilustrado caracterizado como sumiso, humilde, dedicado al aspecto espiritual, a la salvación de las almas y ajeno a sacar provecho económico de su cargo.<sup>56</sup> Además, el cura secular era pieza fundamental en la aplicación de las reformas

---

<sup>52</sup> Hampson, 1999, pp. 292.

<sup>53</sup> Wobeser, 2006, p. 382; Brading, 2003, p. 551.

<sup>54</sup> Wobeser, 2006, p. 379. En este mismo artículo se menciona el aporte de cada una de las colonias hispanoamericanas.

<sup>55</sup> Brading, 2003, p. 552; Lynch, 2012, p. 105.

<sup>56</sup> Rangel, 2003, pp. 125-126.

borbónicas en tanto agentes civilizadores y evangelizadores.<sup>57</sup> En cierto sentido era un regreso a los ideales sacerdotales tridentinos, pero con un clero secular que tenía casi el rol de funcionario estatal.

## 1.2. Las consecuencias de la Revolución francesa sobre la Iglesia católica en Europa

Las Iglesias católicas de Europa, al igual que sus símiles protestantes, se regían bajo el sistema de regalías que detentaban los Estados monárquicos. Las iglesias tenían sus propias dinámicas internas y sus propios privilegios otorgados por Roma. Tal como era el caso de la Iglesia católica francesa donde dominaba la teología galicana o la existencia de la Canonjía magistral en los Cabildos catedralicios de las Iglesias católicas de España e Hispanoamérica. La uniformidad litúrgica, administrativa y jurídica, afirmada en el concilio de Trento, fue totalmente impuesta en el siglo XIX por Roma, como consecuencia de la progresiva entronización del papado y la curia romana como centros administrativos del conjunto de la Iglesia universal.

La estructura de poder del Antiguo Régimen tenía su justificación teológico-política en la sacralidad de la autoridad que dependía de la exégesis hecha de la epístola de Pablo a los Romanos 13, 1-7.<sup>58</sup> La Iglesia católica sustentaba teológica y políticamente la alianza entre el Trono y el Altar como signo de la unidad de lo secular y lo religioso. La vinculación entre la Iglesia y el Estado, moldeada en el siglo XVIII mediante la progresiva subordinación de la primera, privó a las monarquías del fundamento divino de su poder. Los intentos por secularizar los fueros eclesiásticos, las propiedades y algunas prácticas disciplinares obligaron a la Iglesia católica a redefinir su lugar político, y reafirmar su estatus privilegiado con el argumento de la unidad

---

<sup>57</sup> Di Stefano, 2004, pp. 68-89. La intención de las reformas borbónicas era reestructurar el modelo sacerdotal tridentino, dedicado solo a los roles litúrgicos y apartado de mundo, y volver al clero un agente civilizador, según los paradigmas ilustrados.

<sup>58</sup> “Que toda persona se someta a las autoridades que presiden, pues no hay autoridad a no ser bajo la acción de Dios, y las que existen han sido constituidas por Dios; de manera que el que opone resistencia a la autoridad se opone a la disposición de Dios, y los que se oponen recibirán su condena; pues los jefes no son de temer cuando se hace el bien, sino cuando se hace el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Haz el bien, y recibirás de ella alabanzas, pues la tienes como ministro de Dios para el bien; pero si haces el mal, teme, pues no en vano lleva la espada, pues es ministro de Dios, castigador que pone penas al que obra el mal. Por eso es obligación someterse, no sólo por la pena, sino también por conciencia; pues por esto también pagan tributos, pues son funcionarios de Dios, dedicados asiduamente a eso mismo. Paguen las deudas a todos: al que deben el tributo, páguenle el tributo; al que deben el impuesto, páguenle el impuesto; al que deben el respeto, el respeto; al que deben el honor, el honor”. En adelante las citas son tomadas de la *Sagrada Biblia* (1979); Uertz, 2011, p. 55.



religiosa.<sup>59</sup> Este proceso fue interrumpido bruscamente por la Revolución francesa (1789-1799) que produjo profundos cambios en el lenguaje y las prácticas políticas, los cuales destruyeron por completo la legitimidad del Antiguo Régimen. Con la Revolución ingresaron a la política nuevos valores como la razón, la libertad, el individualismo y la tolerancia de cultos. En este escenario, instituciones tradicionales como la Iglesia católica perdieron progresivamente el poder político, cultural, económico y social como consecuencia de una nueva legitimación secular del poder político que se transmitió desde Francia hacia el resto de Europa.<sup>60</sup>

En pleno movimiento revolucionario, el 12 de junio de 1790, la Asamblea Nacional francesa decretó la *Constitución civil del clero* que “no era una simple intervención estatal en los asuntos internos de la Iglesia, como había ya sido repetidas veces en el pasado. Esta era un importante acto en la reorganización revolucionaria de la sociedad francesa en general”.<sup>61</sup> Unos meses después, el 30 de octubre los obispos franceses contestaban, en la *Exposición de Principios sobre la Constitución del clero por los obispos diputados a la Asamblea Nacional*, que ellos reconocían la potestad de la Asamblea nacional aunque buscaban el mantenimiento de las propias leyes y estructuras eclesásticas según el modelo galicano, inspirado en el Antiguo Régimen, de simbiosis entre la Iglesia y el Estado. Este hecho provocó la intervención de Pío VI quien, en el Breve *Quod aliquantum* de 1791, repudiaba la *Constitución* así como la *Exposición de Principios* porque ambas iban contra los derechos divinos de la religión católica y la potestad papal sobre las Iglesias locales, por la cual tenía la jurisdicción de elegir a los obispos, y recibir de ellos la obediencia canónica y el control de la disciplina eclesástica. El pontífice deslegitimaba la defensa hecha por los obispos galicanos y con ello buscaba retomar el control romano de la disciplina externa e interna de la Iglesia católica francesa. El Breve apelaba a la doctrina de la *societas perfecta*, elaborada por el cardenal Belarmino (1542-1621), cuya esencia era la alianza entre la Iglesia y el Estado, cada una con sus responsabilidades y poderes legales, pero con la supremacía moral, jurídica e institucional de la Iglesia católica en tanto era una sociedad perfecta y autárquica.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Rangel, 2003, p. 128

<sup>60</sup> Uertz, 2011, p. 56.

<sup>61</sup> Karl Dietrich Erdman. *Volkssouveränität und Kirche*. Köln: Kölner Universitätsverlag, 1949, pp. 199, 237, 294. Citado en: Uertz, 2011, p. 59.

<sup>62</sup> Uertz, 2011, p. 63. Este esquema doctrinal de la Iglesia católica como *societas perfecta* se mantuvo hasta el nuevo planteamiento eclesiológico elaborado durante el Concilio Vaticano II (1962-1965).

En 1799, mientras la Iglesia católica francesa se encontraba en una situación delicada, Roma entraba en un complicado cónclave donde dos grupos de cardenales se enfrentaron ideológicamente sobre cuál debería ser el rumbo del pontificado. Los dos grupos eran los *politicanti* y los *zelanti*. Los primeros eran favorables hacia un camino de entendimiento con los nuevos valores seculares; en cambio, los segundos buscaban un retorno al esquema político de la alianza entre el Trono y el Altar. Del conclave salió elegido, tras un consenso político entre ambos sectores, el cardenal Barnaba Chiaramonti, quien tomó el nombre de Pío VII (1799-1823).<sup>63</sup> Este pontífice firmó el 15 de julio de 1801 un concordato con Napoleón Bonaparte que mantenía la sujeción de la Iglesia al Estado y reconocía el culto público del catolicismo. Con este acuerdo, la Sede Apostólica inició un proceso de reforma del episcopado galicano con la intención de ubicar en la dirección de las diócesis francesas, obispos fieles a Roma y que reconocieran su jurisdicción sobre el conjunto de la Iglesia católica.<sup>64</sup> La Iglesia francesa pasó de 135 diócesis, antes de la Revolución, a 60 (diez arzobispados y cincuenta obispados). Durante la renovación del episcopado, cuarenta y ocho obispos dimitieron. Sin embargo, treinta y siete se negaron a hacerlo, debido a que habían sido designados por la corona y dimitir sería reconocer la alianza entre la Iglesia católica y la Revolución. A pesar de ello, Pío VII declaró vacantes sus sedes y la mayoría no tuvo más que aceptar la disposición papal.<sup>65</sup> La reorganización del episcopado galo, dividido entre obispos nombrados en época borbónica y los del período de la *Constitución civil del clero*, fue una manifestación de ejercicio de la autoridad papal sobre dicha iglesia nacional que abría una nueva era en la historia del papado y de la Iglesia católica occidental. Con la renovación episcopal se desmontó la antigua resistencia de la jerarquía católica francesa a la autoridad pontificia.<sup>66</sup> En adelante, los intentos galicanos y jansenistas serían esfuerzos de laicos y clérigos no vinculados a las jerarquías católicas pro romanas, destinadas a la larga al fracaso.

A pesar del concordato, en 1809, Napoleón Bonaparte ordenó la prisión del papa Pío VII quien fue conducido a Francia donde permaneció hasta 1814. Los maltratos de Bonaparte contra el papa mostraron la absoluta debilidad del poder temporal del papado, sin embargo, en estas circunstancias su imagen se transformó en la de un pastor

---

<sup>63</sup> Jedin, Tomo VII, 1978, pp. 117-118.

<sup>64</sup> Jedin, Tomo VII, 1978, pp. 122-132.

<sup>65</sup> Duffy, 1998, pp. 207-208. Un pequeño grupo de obispos formó una *petite église* cismática y galicano que persistió el resto del siglo, aunque no fue desafío para el poder papal.

<sup>66</sup> Duffy, 1998, pp. 207-208.

sufriente, perseguido y moralmente digno.<sup>67</sup> El papa, ante la presión napoleónica para cerrar los puertos italianos, afirmó: “Somos el Vicario de un Dios de paz, lo que significa paz para todos, sin distinción entre católicos y herejes”.<sup>68</sup> La vulnerabilidad del papado reveló la necesidad de ejercer la plena posesión de los Estados Pontificios para conservar la libertad de Roma frente a los poderes seculares. La indisoluble relación entre el gobierno monárquico del papa-rey sobre los Estados Pontificios y el ejercicio de la autoridad episcopal sobre la Iglesia universal fue arduamente defendida por los pontífices durante el resto del siglo XIX como respuesta al mundo moderno.<sup>69</sup> Esta situación impulsó al pontífice a restaurar la Compañía de Jesús en 1814 con la finalidad de enfrentar a los nuevos enemigos del catolicismo pos revolucionario: los masones y los liberales. Los jesuitas se convertirán, durante el siglo XIX, en los mayores defensores ultramontanos de la infalibilidad doctrinal y la supremacía jurídica del papado.

En 1815, luego de la caída de Napoleón, el papado logró que los Estados Pontificios se reconocieran en el nuevo escenario internacional. El concordato firmado con la Francia napoleónica fue tomado como modelo para abordar las relaciones con los demás Estados, pues para revivir las iglesias católicas en Europa se necesitaba llegar a acuerdos que garantizaran el apoyo y la protección de las monarquías y repúblicas europeas. Por ello, el siglo XIX fue la era de los concordatos que permitió el fortalecimiento de Roma como intermediaria entre las iglesias locales y los Estados. Se firmaron concordatos con Baviera y Cerdeña en 1817, con Bélgica en 1827, con Suiza en 1828 y 1845, con el reino de las Dos Sicilias en 1834, con Bolivia en 1851, con Austria en 1856 y con otras naciones. Muchos de estos concordatos reconocían el derecho del Patronato como una concesión pontificia al Estado que controlaba las elecciones episcopales de la Iglesia. En algunos casos la designación episcopal estaba en manos del papa como en Rusia, Grecia y Albania; en otros, la elección de los obispos recaía en los Cabildos catedralicios como en Estados Unidos, Bélgica, Suiza o Alemania prusiana.<sup>70</sup>

Los años de la Restauración, luego de la caída de Bonaparte, estuvieron signados por la alianza entre religión y reaccionarismo. Por estos años, el pensador saboyano Joseph De Maistre publicaba el libro *Du Pape* (1819) que sentó las bases del

---

<sup>67</sup> Duffy, 1998, p. 208.

<sup>68</sup> Citado en Duffy, 1998, p. 211.

<sup>69</sup> Duffy, 1998, p. 214; Collins, 2009, p. 468.

<sup>70</sup> Duffy, 1998, p. 215.



movimiento ultramontano pos Revolución francesa. De Maistre afirmó que la base verdadera de la sociedad recaía en la autoridad que tomaba dos formas: la espiritual presente en el papa y la temporal encargada a los monarcas. El papado era la fuente histórica de todas las autoridades temporales de imperios y monarquías, pues estas habían nacido de él.<sup>71</sup> El pontífice era el más alto soberano de la tierra, y solo el papado era el garante de la autoridad y del orden social contra las tendencias liberales del mundo secular. Esta exaltación de la figura del papado como centro del catolicismo se tornó con los años en la corriente dominante del pensamiento católico. Las ideas de De Maistre tuvieron una influencia ambivalente, pues la doctrina de la infalibilidad desarrollada por el concilio Vaticano I se alejó de su interpretación de la absoluta autoridad pontificia. Sin embargo, hay paralelos entre sus ideas y las expuestas por el papa Pío IX en 1864 en el *Syllabus errorum* que condenaba las demandas liberales.<sup>72</sup> El pensador saboyano fue citado, defendido o criticado por diversos autores católicos. Uno de ellos fue el abad francés Guillaume-André-René Baston quien criticó el libro *Du Pape* por oponerse a los dogmas católicos y a la teología de la revelación. Por su parte, el presbítero guayaquileño José Ignacio Moreno en su libro *Ensayo sobre la supremacía del Papa* (1831) reconocía la importancia del pensamiento de De Maistre en la defensa del Papado.

Los papas de la Restauración fueron León XII (1823-1829) y Pío VIII (1829-1830). El primero fue elegido por los *zelanti*, a quienes ubicó en la cúspide de la curia romana desde donde intentaron convertir a la Iglesia católica en el eje ideológico, político y sagrado del proceso de restauración de la Santa Alianza.<sup>73</sup> Mientras que con Pío VIII volvieron al poder los *politici* que reconocieron la revolución liberal de Francia de 1830 que llevó al trono al monarca liberal Luis Felipe de Orleans. La devoción al papa surgida durante el pontificado de Pío VI, alimentó la cada vez mayor exaltación de la figura del papado como centro y corazón de la Iglesia. Por otra parte, la *romanización* de las iglesias locales había sido desatada por los ideales políticos y culturales de la Revolución, los cuales despojaron, a lo largo de Europa, a las iglesias y sus clérigos de la autonomía respaldada en los privilegios, costumbres y derechos locales. Por tal razón, tuvieron que recurrir con mayor frecuencia a Roma en busca de protección. Además, los grandes obispados-principados de Alemania y la jerarquía

---

<sup>71</sup> Duffy, 1998, p. 216. Esta argumentación será luego retomada, y adaptada a la república, por los ultramontanos peruanos en las páginas de “El Católico”.

<sup>72</sup> Uertz, 2011, p. 72-73.

<sup>73</sup> Duffy, 1998, p. 217; Hilaire, 2003, pp. 387-388.

galicana de Francia fueron abolidos durante la coyuntura revolucionaria, poniendo fin a los baluartes de la resistencia episcopal al poder pontificio.<sup>74</sup>

### 1.3. Gregorio XVI y Pío IX: el triunfo del ultramontanismo

En 1831, fue elegido papa el austero monje Mauro Cappellari, quien tomó el nombre de Gregorio XVI (1831-1846). Era cercano a los cardenales *zelanti* con quienes compartía un fuerte lenguaje contrarrevolucionario. Buscó lograr la independencia de la Iglesia católica y la centralización administrativa, política y teológica en Roma. Siendo aún monje camaldulense, en plena crisis del papado, había publicado, *El triunfo de la Santa Sede y de la Iglesia contra el asalto de los innovadores* en 1799. En esta obra defendía la suprema autoridad e infalibilidad del papa, quien podía declararse sobre cuestiones relativas a la doctrina y la conducta de toda la Iglesia católica.<sup>75</sup> El mismo año de su elección se produjo una revuelta en Italia cuyo fin era crear un estado italiano unificado, y que fue controlada por la intervención austriaca. Dicho acontecimiento demostró la incapacidad del papado para afrontar la insurrección y la necesidad de protectores externos para mantener la soberanía sobre los Estados Pontificios.<sup>76</sup> Esta experiencia radicalizó la actitud contrarrevolucionaria del pontífice y dificultó el apoyo del gobierno austriaco que pedía reformas en el sistema administrativo para romper el monopolio clerical de la estructura administrativa y política de los Estados Pontificios.<sup>77</sup> Su política represiva y reaccionaria lo llevó a rechazar toda innovación en los territorios papales como el ferrocarril al que llamó “máquina infernal”.<sup>78</sup>

El papado de Gregorio XVI se caracterizó por su férrea oposición al liberalismo, al indiferentismo religioso y al naturalismo racionalista, ya que consideraba que estos valores modernos quebraban el orden sobrenatural encarnado por la Iglesia. La actitud pontificia de rechazo a la democracia y el liberalismo obligó a muchos católicos a buscar caminos de reconciliación entre el catolicismo y el mundo moderno. Este fue el origen del catolicismo liberal que rechazó la alianza entre el trono y el altar como fórmula de la tiranía, y cuyos ideales se pusieron en práctica en la Revolución de Bélgica de 1831 donde católicos y liberales lucharon por la independencia nacional y

---

<sup>74</sup> Duffy, 1998, p. 216.

<sup>75</sup> Jedin, Tomo VII, 1978, p. 427; Duffy, 1998, p. 218; Collins, 2009, p. 453.

<sup>76</sup> Collins, 2009, p. 475.

<sup>77</sup> Collins, 2009, pp. 474-475.

<sup>78</sup> Duffy, 1998, p. 219.

aceptaron la separación entre Estado e Iglesia.<sup>79</sup> El catolicismo liberal no solo buscaba la reconciliación entre la Iglesia y el mundo moderno, sino que afirmaba que los valores e ideales liberales y democráticos eran totalmente compatibles con el mensaje del Evangelio y la tradición de la Iglesia.

Entre los diversos grupos católicos liberales había quienes también buscaban mayor participación laical, un acercamiento de la iglesia a la sociedad y a los jóvenes, y el relajamiento de la autoridad papal, mas no su paridad con los obispos.<sup>80</sup> A pesar de la diversidad de los católicos liberales, en Francia los editores del periódico *L'Avenir*, cuyo lema era “Dios y Libertad”, y el presbítero Felicité de Lamennais (1782-1854), quien había abandonado el ultramontanismo, encabezaron el movimiento bajo el pedido de una clara separación entre el trono y el altar y de una “Iglesia libre en un Estado libre”.<sup>81</sup>

Sin embargo, Roma no veía con buenos ojos las iniciativas de sectores del catolicismo liberal. El 15 de agosto de 1832, Gregorio XVI publicó la encíclica<sup>82</sup> *Mirari vos* que condenaba las enseñanzas de Lamennais y del periódico católico liberal *L'Avenir*.<sup>83</sup> En este documento, Gregorio XVI expresaba su gratitud a Dios porque liberaría a la Iglesia de sus enemigos, en una clara alusión al movimiento restaurador y afirmaba que solo la “fidelidad y la sumisión a los príncipes” manifestaban el respeto de “los santísimos preceptos de la religión cristiana”. *Mirari vos* exhortó a la restauración de disciplina eclesiástica, la observancia de las enseñanzas sobre los sacramentos y la moralidad, el respeto por la ley de la Iglesia y la ley natural, y la subordinación al magisterio eclesial, particularmente a la autoridad del papa. Gregorio XVI consideraba que la Iglesia vivía una lucha contra los “poderes de la oscuridad” para defender la fe y al papa, guardián de la verdadera doctrina. En este sentido, el pontífice lamentaba la batalla contra “la divina autoridad de la Iglesia”, la hostilidad hacia la Santa Sede, el rechazo de la autoridad de los obispos, y toda clase de nuevas ideas y sociedades como las masónicas.<sup>84</sup> El papa criticaba duramente la doctrina “protestante” de la libertad

<sup>79</sup> Jedin, Tomo VII, 1978, pp. 433-435; Duffy, 1998, p. 219.

<sup>80</sup> Jedin, Tomo VII, 1978, pp. 433-435.

<sup>81</sup> Duffy, 1998, p. 219.

<sup>82</sup> Las encíclicas eran documentos papales enviados a una determinada región y que buscaban responder a algunas cuestiones doctrinales. El actual sentido de encíclica como una carta del pontífice para orientar a obispos, presbíteros y fieles es el resultado de las transformaciones de la Iglesia católica durante el siglo XIX.

<sup>83</sup> Duffy, 1998, p. 220. El 25 de junio de 1834, Gregorio XVI publicó la encíclica *Singulari nos* en la que condenaba explícitamente el libro *Paroles d'un croyant* (1834) escrito por Lamennais.

<sup>84</sup> Uertz, 2011, p. 68; *Mirari Vos*, n. 13-17.

como pretensión de separar la Iglesia y el Estado, la libertad de conciencia, religión y pensamiento, y la desobediencia de las autoridades legítimas. Incluso, reafirmó que solo había salvación de las almas por la profesión de la religión católica y del compromiso del Estado con ella. Esta alianza evitaba que los valores del mundo secular, conducentes al indiferentismo, causasen anarquía.<sup>85</sup> El papa deslegitimó, con sus documentos doctrinales, toda pretensión católica por acercarse al liberalismo, pues identificaba estos intentos con el protestantismo y la herejía.

Las encíclicas de Gregorio XVI determinaron el registro y los temas de los pronunciamientos magisteriales de su sucesor Pío IX. De esta forma, el papado se encerró en una actitud de total desconfianza y rechazo a la situación posrevolucionaria. La situación ideológica dentro de la Iglesia católica propició una progresiva *romanización* del conjunto de las iglesias nacionales. Durante su pontificado, Gregorio XVI creó más de setenta nuevas diócesis y vicariatos y nombró a 195 obispos misioneros que dependían exclusivamente de la Santa Sede. Como afirma Duffy, un número cada vez mayor de iglesias no europeas debían su organización interna y liderazgo al papado que se consolidó como autoridad jurídica y doctrinal de carácter universal.<sup>86</sup>

En 1846, tras un cónclave breve de dos días, era elegido papa el cardenal Giovanni Maria Mastai-Ferreti que tomó el nombre de Pío IX (1846-1878). El papado se encontraba en un proceso irremediable de pérdida del poder temporal sobre los Estados Pontificios, pero a su vez extendía con mayor fuerza su presencia entre las Iglesias locales gracias a la moralidad y espiritualidad que transmitía el papa. La autoridad y el poder pontificios se transformaban y reorientaban en nuevas líneas que daban una nueva forma organizativa a la Iglesia católica. Pío IX mantuvo la postura de su predecesor en temas de fe, y afianzó su autoridad jurídica y doctrinal sobre las iglesias nacionales. Pío Nono, como era conocido mundialmente, inició su gobierno con algunas reformas como la introducción del ferrocarril, la instalación de iluminación callejera en Roma, la creación de un instituto agrícola para mejorar la producción, entre otros cambios que dieron una muy buena impresión entre los gobiernos europeos. Además, asumió con fuerza el rol pastoral, no frecuente entre sus antecesores, pues visitaba escuelas y hospitales, confirmaba niños, predicaba y daba la comunión en las capillas e iglesias más pobres de Roma. El papa inició reformas políticas, no sin ciertas

---

<sup>85</sup> Uertz, 2001, p. 69.

<sup>86</sup> Duffy, 1998, pp. 220-221.

reservas, que permitieron a los laicos asumir roles gubernativos en los Estados Pontificios. Este cauteloso abandono de la política contrarrevolucionaria de su predecesor, convirtió a Pío IX en un papa muy querido por la Europa liberal.<sup>87</sup>

La luna de miel duró poco tiempo. En 1848, se alzaron los nacionalistas romanos que inspirados en el *Risorgimento*, instauraron la República de Roma en febrero de 1849. El papa, vestido de presbítero, y su curia huyeron hacia Gaeta, al sur de Roma. La revuelta terminó por la intervención de las potencias católicas de Austria, España, Nápoles y Francia, que ocuparon y derrotaron a los rebeldes en 1850. Pío IX se había desengañado del nacionalismo italiano y manifestó que no podía oponerse a ninguna nación católica, pues él era el padre de todos los fieles como pastor universal de la Iglesia.<sup>88</sup> Desde ese momento hasta 1870, los Estados Pontificios, incluida Roma, se conservaron gracias a la protección de Napoleón III.<sup>89</sup>

El conflicto contra los nacionalistas italianos, cuyo líder era el monarca piemontés Víctor Manuel II, se interpretó como una guerra santa donde las fuerzas del bien eran dirigidas por el papa, mientras que las fuerzas de la oscuridad eran conducidas desde Turín. Este conflicto tenía su expresión global en la lucha sostenida por el catolicismo contra la modernidad y el liberalismo. Pío Nono se vio progresivamente acorralado en Italia, a la par que extendió su autoridad espiritual y moral como líder del catolicismo mundial. A pesar de ello, los cardenales y miembros de la curia, consideraron que era necesario conservar el poder temporal para que el pontífice cumpliera su rol espiritual y moral, siempre que todas las decisiones (cónclaves, designaciones episcopales) y comunicaciones entre Roma y las jerarquías locales fueran realizadas sin presión política ni censura de alguna potencia católica, especialmente de Turín.<sup>90</sup>

Para muchos católicos, la tensa situación entre el Roma y Turín era un reflejo del conflicto que enfrentaba a la verdad revelada por Dios contra el espíritu anticristiano de la Ilustración y la Revolución. La sensación de persecución que sentía la Iglesia católica rodeó al papa de un halo místico, el cual fue aprovechado por los ultramontanos para reforzar el imaginario católico mediante una revolución en el campo de las devociones católicas: el abandono de los intentos ilustrados por un catolicismo sobrio para

---

<sup>87</sup> Duffy, 1998, p. 222.

<sup>88</sup> Duffy, 1998, p. 223.

<sup>89</sup> La protección francesa de los Estados Pontificios y Roma terminó en agosto de 1870 con el estallido de la guerra entre Francia y Prusia. Esta situación fue aprovechada por las tropas piemontesas que anexaron el conjunto de los territorios papales y convirtieron a Roma en la capital del nuevo reino de Italia.

<sup>90</sup> Duffy, 1998, p. 224. Se temía que el gobierno de Víctor Manuel II comunicara y aislara al papado.



robustecer la liturgia romana, las devociones a los santos y a la Virgen María,<sup>91</sup> y la reverencia al Papa, pastor y mártir.<sup>92</sup> El centro del pensamiento y acción ultramontanos se encontraba en Francia donde pensadores como el dominico Jean-Baptiste Henri Lacordaire (1802-1861) o el laico Louis Veuillot (1813-1883), y el periódico *L'Univers* marcaron la pauta teológica y política. En Inglaterra, el clérigo inglés Edward Henry Manning (1808-1892), convertido del anglicanismo en 1851, fue otro gran promotor del ultramontanismo.

Las nuevas devociones, especialmente la mariana, estaban ligadas al papado. Gregorio XVI había promovido la devoción a la Inmaculada Concepción, y Pío IX señalaba haber sido curado de la epilepsia por intervención de la Virgen María. Ante el entusiasmo de muchos católicos, especialmente los ultramontanos, el 8 de diciembre de 1854, Pío Nono declaraba solemnemente en Roma el dogma de la Inmaculada Concepción. Este hecho, si bien había sido consultado con anterioridad a los obispos, era un ejercicio pleno de la única, absoluta e infalible autoridad del papa sobre la Iglesia católica universal.<sup>93</sup> Con esta declaración, Pío IX colocaba su autoridad y su poder doctrinal y jurídico por encima de los concilios y de las posturas galicano-jansenistas. En otras palabras, reafirmaba el discurso ultramontano pro infalibilidad que sería ratificado en 1870 por el concilio Vaticano I.<sup>94</sup> Otra devoción de igual fuerza la constituyó el Sagrado Corazón de Jesús, llamada “cardiolatría” por los jansenistas en el siglo XVIII, que se convirtió en una poderosa devoción a la naturaleza humana de Jesús. Detrás de esta devoción yacía, cierto contenido político pues se identificó la devoción con la lucha del catolicismo contra el mundo secular. El papa Pío IX extendió la fiesta del Sagrado Corazón y la introdujo como fiesta de guardar en el calendario universal de la Iglesia católica en 1856; adicionalmente, en 1864, beatificó a Margarita María Alacoque, iniciadora del culto en el siglo XVII.

El papa Pío IX, no solo favoreció, sino que defendió a los ultramontanos. Lo hizo, por ejemplo, con Veuillot, ferviente periodista ultramontano y editor de *L'Univers*,

---

<sup>91</sup> Esta fue la época de las apariciones marianas como las de Catherin Labouré en 1830 que dio origen a la “Medalla milagrosa”; la de 1846 en La Salette (Saboya); y la más importante en 1858 en la gruta de Massabielle, en Lourdes.

<sup>92</sup> Duffy, 1998, p. 225. La piedad ultramontana logró la progresiva uniformización romana que el Concilio de Trento había intentado imponer.

<sup>93</sup> Duffy, 1998, p. 227. El dogma de la infalibilidad papal aún no había sido definido.

<sup>94</sup> Hubo quienes se opusieron a la declaración dogmática de la infalibilidad pontificia como el presbítero alemán e historiador Johann von Döllinger, quien fue excomulgado en 1871. El cardenal británico Henry Newman se opuso a la declaración dogmática por considerar que su formulación se hacía en momento inoportuno.

a través de la encíclica *Inter multiplices* de 1853. Veuillot criticaba abiertamente a algunos obispos franceses por discutir la propuesta sobre la infalibilidad papal. De hecho, muchos miembros del episcopado consideraban al editor de *L'Univers* como intransigente y peligroso a los intereses de la Iglesia católica en Francia. El pontífice no condenó la conducta de Veuillot, a quien el gobierno de Bonaparte obligó a cerrar su periódico en 1859 por publicar la encíclica *Nullis certe* sin permiso gubernamental. También permitió que en Italia los jesuitas italianos de la *Civiltà Cattolica* criticaran a obispos.

El largo pontificado de Pío IX de 32 años consolidó el poder papal sobre las iglesias locales al lograr el control del nombramiento canónico de los obispos, la imposición de la disciplina romana y la centralización progresiva de la administración eclesial en la Curia romana. Si bien el papado perdió el protagonismo político sobre los asuntos políticos europeos, se reconvirtió el poder político en poder moral, ético y espiritual sobre el conjunto de los fieles. Esta nueva realidad convirtió a la Iglesia católica en baluarte de la moralidad, el orden, las buenas costumbres y signo de la unidad nacional. El movimiento ultramontano fortaleció este proceso mediante devociones, la defensa de doctrinas como la infalibilidad papal y la centralidad de Roma en el corazón de la Iglesia, así como una dura oposición contra los valores del mundo moderno.<sup>95</sup> La conjunción de estos factores, más el sentimiento anticlerical de sectores liberales, fortalecieron el clericalismo dentro de la Iglesia católica. Finalmente, la tendencia *romanizadora* se consagró en el concilio Vaticano I (1869-1870) convocado por Pío IX, que declaró como dogma la infalibilidad del papa.

Los años de pontificado de Gregorio XVI, y sobre todo de Pío IX, obligaron a la Iglesia católica a ubicarse, en el nuevo contexto surgido tras la Revolución francesa, en el frente de batalla teológico-político. En este juego político, el movimiento ultramontano permitió contar con un baluarte teológico, pero sobretudo pastoral y educativo, a través de la promoción de devociones y prácticas *romanizadoras* en las iglesias locales. El discurso contrarrevolucionario de ambos pontífices instauró un lenguaje teológico-político para el conjunto de la institución. Ambos pontífices se esforzaron en *romanizar* las estructuras eclesiales locales, y se aseguraron la primacía jurídica y doctrinal sobre todo el orbe católico.

---

<sup>95</sup> Duffy, 1998, p. 228. La amplia presencia ultramontana en la Iglesia católica llevo a decir a John Henry Newman que esta tendencia iba a crear una “iglesia dentro de la iglesia”.

#### 1.4. Independencia, república e Iglesia católica en Hispanoamérica: el Perú en perspectiva comparada (1800-1850)

En Hispanoamérica, los virreinos de Nueva España y del Perú eran los más organizados administrativa y políticamente. En consecuencia, los arzobispados de México y Lima eran los más consolidados, y de ambos dependían varias diócesis sufragáneas a nivel administrativo y económico. Esto contrastaba con la debilidad administrativa y económica de iglesias como la de Chile y Río de la Plata cuyos procesos de institucionalización se llevaron a cabo, en paralelo con el Estado, durante la primera mitad del siglo XIX. La política borbónica buscó consolidar el poder del clero secular a través de cédulas como la del 4 de octubre de 1749 que ordenó que las parroquias y las doctrinas de las diócesis de México y Lima pasasen del clero regular al secular. En los años siguientes, los seculares fueron consolidando su prestigio al amparo de la expulsión de los jesuitas en 1767 y las intervenciones progresivas de la Corona en las órdenes regulares. El monarca se aseguró que los obispos hispanoamericanos proviniesen del clero secular español, lo que transformó la organización de las iglesias locales en función de los intereses peninsulares y seculares. Como consecuencia de ello, entre 1750 y 1850 los obispos seculares representaron el 72.3% del total de obispos nombrados.<sup>96</sup>

En 1808, con la captura del monarca Carlos IV y su heredero Fernando de Borbón por orden de Napoleón Bonaparte, se produjo una profunda crisis de autoridad y legitimidad en todo el Imperio español. La crisis permitió la irrupción de un nuevo lenguaje político en España y sus colonias, lo que produjo la ruptura del conjunto del Imperio hispánico en múltiples estados soberanos en menos de veinte años. François-Xavier Guerra afirma que los cambios no se restringen al plano social o económico, sino que se va constituyendo una nueva consciencia entre los actores que sentían afrontar una nueva era, donde se estaba forjando un nuevo hombre, una nueva sociedad y una nueva política. Las revoluciones hispánicas permitieron el surgimiento de un individuo, desligado de los vínculos corporativos y estamentales del Antiguo Régimen; una nueva sociedad que surgió del pacto social; y una nueva política donde la soberanía popular legitimaba el sistema de poder.<sup>97</sup> Un mundo nuevo estaba emergiendo bajo la égida de la razón, la libertad, la igualdad, la representatividad, que junto a las prácticas

---

<sup>96</sup> Castañeda, 1992, p. 72.

<sup>97</sup> Guerra, 2000, p. 13

y discursos trastocaron la estructura tradicional del Antiguo Régimen.<sup>98</sup> Este proceso significó para la Iglesia católica redefinir su relación con la sociedad y el Estado. Muchos obispos estaban identificados con los intereses de la monarquía y su política regalista, cuyos nombramientos habían sido bajo el sistema del patronato regio.<sup>99</sup>

La nueva política implicó un cambio en el modelo de legitimidad que emanaba de Dios y requería a la Iglesia católica como sustento político-teológico. En este contexto de emergencia de una nueva legitimidad, las corrientes regalistas y jansenistas proveyeron el lenguaje político-teológico conciliarista para interpretar la profunda crisis de 1808. El conciliarismo que relativizaba la autoridad papal a favor de la comunidad de fieles era comparable con la reasunción de la soberanía del pueblo a causa de la *vacatio regis*. A partir de allí, era posible refundar una nueva legitimidad política.<sup>100</sup> El nuevo sistema depositaba su legitimidad en la noción de soberanía popular expresado en los ciudadanos, donde Dios ni la religión eran necesarios para salvaguardar la nueva configuración del poder y de la autoridad civil. A pesar de esta nueva configuración del poder, “las repúblicas se formaron en contra de España, no en contra de una Iglesia identificada con la monarquía católica como en Francia”.<sup>101</sup> Por ello, la Iglesia católica tuvo que reubicar su rol en las nuevas repúblicas latinoamericanas.

En 1820, en vísperas de la independencia del virreinato del Perú, la Iglesia estaba organizada en una arquidiócesis cuya sede era Lima, y cuyas sufragáneas eran Trujillo, Maynas, Ayacucho, Cuzco y Arequipa. También, eran sedes sufragáneas del arzobispado limense, los obispados de Santiago de Chile, Concepción, Quito, Panamá, Charcas y Cuenca. En dicho momento, solo había dos obispos criollos, José Sebastián de Goyeneche en Arequipa y José Calixto Orihuela en Cuzco; los otros eran peninsulares, incluido el arzobispo de Lima, Bartolomé María de las Heras. En Lima, la Iglesia percibía alrededor de 2 294 999 pesos y contaba con alrededor de 680 presbíteros seculares.<sup>102</sup> Era no solamente una institución importante en el plano económico, sino también en el social, pues ejercía influencia entre la población a través de los sermones y prédicas en las parroquias, y sobre todo a través de la educación.

Por lo dicho, la situación iniciada en 1808 obligó a los diversos sectores de la iglesia a definirse. Los obispos eran fieles al sistema colonial, mientras que las

---

<sup>98</sup> Aljovín, 2000, p. 17.

<sup>99</sup> Bethell, 1991, p. 204.

<sup>100</sup> Calderón y Thibaud, 2010, p. 129-130. Los autores consideran que parte del lenguaje político surgido durante la crisis de 1808 tuvo raíces teológicas.

<sup>101</sup> Serrano, 2008, pp. 17-18

<sup>102</sup> Tibesar, 1970, p. 349.



jerarquías menores (miembros del Cabildo, párrocos, curas doctrineros y clérigos seculares y regulares) tenían diversas posturas sobre el proceso de independencia. Los clérigos apelaron al lenguaje teológico para justificar su apoyo o su oposición a la emancipación. Este fue el caso del dominico arequipeño Pedro Loayza quien en 1811 afirmaba que a Juan José Castelli, el patriota rioplatense, había que “despojarlo del carácter de christiano [...] porque este no se compone el espíritu de insubordinación”.<sup>103</sup> En este sentido, el cristiano era quien respetaba el orden establecido por Dios expresado en el sistema estamental y monárquico. Once años después, Andrés Figero, cura de Cotaparaco de la arquidiócesis de Lima, en una proclama dirigida a sus feligreses y “compatriotas” afirmaba que la obra emancipadora no solo era justa sino que necesitaba “para su perfeccion, la prueba del amor, que es la exhibicion de la obra: porque el patriotismo no se prueba por los hombres sean los que fuesen, el hombre si, por su patriotismo”. En este sentido, la emancipación era un símil de la redención de la esclavitud que significó la cruz de Cristo. Por ello, invitó a sus feligreses a poner en “obra” su amor por la patria, pues para obtener la independencia

[...] es preciso saber, que el trancito de la esclabitud, al de libertad, es obra mui grande, y que por tanto exige repetidos sacrificios: el mismo Dios há sido el Maestro de esta aceveracion [...] se anonadó hasta hacerse Ombre, padecer, y sacrificar su Vida en el Madero Santo de la Cruz. Ahora bien, generosos Parroquianos, el valiente, y temido egercito defensor de los sagrados derechos de la Patria se halla en acción para terminar nuestra independencia; es llegado pues el tiempo de manifestar por la obra vuestro amor; y que ¿habrá Patriota de corazón tan indolente, que no extienda su mano liberal para el socorro, de un tan digno exercito, que solo aspira á la seguridad de nuestra libertad, vidas, y vienes?<sup>104</sup>

La jerarquía episcopal del virreinato del Perú afrontó el proceso emancipador en dos momentos: los tiempos de lealtad (1808-1820) y los tiempos de ruptura (1821-1824).<sup>105</sup> Durante el primer momento, los obispos jugaron el rol legitimador de la política contrarrevolucionaria iniciada por el virrey Abascal, siempre en clave religiosa; la guerra en la península se entendía como parte de un castigo divino por la inmoralidad de España y sus colonias. Frente a ello, Abascal y la jerarquía católica defendían la unidad del imperio hispánico y la lealtad y respeto a la sacra autoridad del monarca, y salvaguardaba el orden estamental de la sociedad.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> Citado en: Aljovín y Velásquez, 2011, p. 226. La oración de Pedro Loayza fue publicada en Lima por el Cabildo Metropolitano de la Catedral.

<sup>104</sup> García, 1982, p. 143.

<sup>105</sup> En este punto seguimos la división planteada por Aljovín y Velásquez, 2011.

<sup>106</sup> Aljovín y Velásquez, 2011, pp. 218, 222, 223.



Las ideas provenientes de la modernidad política, plasmadas en la Constitución de Cádiz de 1812, provocaron la condena sistemática del nuevo lenguaje político. Un ejemplo de ello fue la Carta pastoral de 1820 “sobre las obligaciones del cristianismo, y la oposición de este al espíritu revolucionario de estos últimos tiempos” del obispo cusqueño Calixto de Orihuela. El prelado condenaba a los rebeldes y su nuevo vocabulario político cuyos términos como la libertad, la independencia, la soberanía y la igualdad general eran las causantes de la rebelión y el desorden, y “tan contrarios á Dios nuestro Señor, á su Ley, y á su Evangelio, como sus maquiavélicas y pudendísimos [sic] principios de pacto social soñado: de pueblo soberano ininteligible y derechos imprescriptibles del hombre libre”. Sin embargo, en 1825, Orihuela identificó catolicismo y patriotismo. En este nuevo contexto, los clérigos eran “patriotas por excelencia” que solo buscaban el “bien jeneral” a partir de “la religión, alma y sostén del estado”.<sup>107</sup> Dentro de esta lógica patriótica, las esferas civiles y religiosas debían permanecer unidas, pues la religión justificaba el sistema político y al estado. En estos años, la Iglesia católica se vio forzada a negociar con la cambiante realidad civil a través de las cartas pastorales y los sermones. En el fondo, los prelados y el clero estaban jugando por mantener su primacía en la nueva realidad política que estaba surgiendo.

En el caso de Chile, la adaptación al nuevo sistema político también generó conflictos. Un ejemplo fue el obispo de Santiago, José Santiago Rodríguez Zorrilla, quien publicó en 1810 un decreto sobre los males de la revolución. El texto del prelado fue desaprobado por algunos miembros del Cabildo catedralicio, que intentaron despojarlo de su investidura. El conflicto concluyó con la transferencia de la autoridad episcopal del obispo Rodríguez Zorrilla a su par Rafael Andreu y Guerrero por obra del Senado, en continuidad con el regalismo borbónico.<sup>108</sup>

Durante el período de las revoluciones de independencias, el papado mantuvo su alianza con la Corona. El 30 enero de 1816, Pío VII publicó la encíclica *Etsi longissimo* en la que obligaba a los obispos y a los clérigos de Hispanoamérica a explicar las funestas consecuencias de la rebelión contra la autoridad legítima y sagrada. Sin embargo, la Sede Apostólica mantuvo una posición bastante neutral durante los años siguientes, debido a la solicitud de reconocimiento que pidieron Chile y Colombia. En 1822, el gobierno chileno envió a Roma una misión a cargo del canónigo santiaguino

<sup>107</sup> Citado en: Aljovín y Velásquez, 2011, pp. 229, 235.

<sup>108</sup> Martí, 2000, p. 239. El obispo Rodríguez fue desterrado por O’Higgins en 1817, pero retomó su sede episcopal en 1822 y juró la Constitución dos años después. Fue nuevamente desterrado en 1825. Murió en España en 1832.

José Ignacio Cienfuegos que obtuvo del papado el envío de una misión a Buenos Aires y a Santiago de Chile en 1823.<sup>109</sup> La misión estaba formada por el Vicario apostólico, el obispo Giovanni Muzi, el canónigo Giovanni Maria Mastai-Ferreti, futuro Pío IX, y el presbítero Giuseppe Sallusti. La misión Muzi buscaba “reavivar la fe en la supremacía de la Santa Sede y del Sumo Pontífice” y de “conservar la comunión con la Santa Sede y el derecho de la Iglesia a su independencia”.<sup>110</sup> La delegación papal fracasó en sus propósitos a causa de la persistencia de ideas regalistas y jansenistas entre el clero local y las elites civiles. Sin embargo, la misión fue signo de la preocupación de Roma por retomar las relaciones con las nuevas repúblicas y con las iglesias locales para configurarse como intermediario entre estas y los nuevos estados. Paradójicamente, un año después, el 24 de setiembre de 1824, León XII publicó la encíclica *Etsi iam diu* que era un ofrecimiento de respaldo del papado al monarca español y a los realistas de las colonias.<sup>111</sup> El documento tuvo poco impacto, y tampoco causó daño político a la iglesia pues en esta convivían diversos sectores teológicos que no veían como última palabra los mandatos del pontífice. La supremacía del papado estaba aún por construirse.

La Iglesia católica sobrevivió a las revoluciones de independencia sumamente debilitada en el plano intelectual e institucional. El nuevo lenguaje político no necesitaba de la teología para ser legitimado y, además, quedaron vacantes muchas sedes episcopales durante periodos muy largos, ya que muchos obispos regresaron a España. Esta situación debilitó la posición institucional de la Iglesia católica a inicios de la república, pero también significó el compromiso político de los obispos con la corona.

### Cuadro 1. Sedes vacantes luego de las independencias hispanoamericanas<sup>112</sup>

Diócesis vacantes	Periodo de vacancia
Lima (Arquidiócesis)	1821-1835
Trujillo	1820-1836
Huamanga (Ayacucho)	1821-1843
Cusco	1826-1843

<sup>109</sup> Bethell, 1991, p. 205.

<sup>110</sup> Martí, 2001, p. 284.

<sup>111</sup> Bethell, 1991, p. 205.

<sup>112</sup> Elaboración propia.

Maynas	1821-1836
México (Arquidiócesis)	1824-1839
Michoacán	1810-1831
Bogotá	1818-1827
Buenos Aires	1813-1833
La Plata	1816-1834

La exclusión de la teología católica como sustento del poder político, no significó la exclusión del catolicismo del ámbito público. A través de sus miembros, la Iglesia se adaptó a la nueva realidad política como fuente de la unidad nacional, cuya presencia debía ser reconocida con exclusividad frente a otros credos. Esta primeras décadas, luego de la emancipación, son denominadas por Sol Serrano como el período de las Repúblicas Católicas. Estas se pueden definir como repúblicas “donde el catolicismo era la religión del Estado con exclusión o restricción de otros cultos religiosos”<sup>113</sup>. Dicha exclusividad del catolicismo fue ratificada por las constituciones y leyes que daban protección a la Iglesia para que cumpla con su rol tutelar de la moralidad y la unidad nacional.

Las élites gobernantes, formadas en las ideas regalistas y jansenistas, consideraron a la Iglesia católica como una institución del Estado que se podía reformar y dirigir de acuerdo a los intereses mayores de la república. Durante los primeros años, las reformas fueron continuación de las planteadas durante el periodo borbónico. Tal fue el caso del decreto del Gobierno peruano de 1826 que solicitaba al Gobierno eclesiástico de Lima reducir los días festivos religiosos “pues lejos de practicarse actos píos y religiosos en aquellas fechas se advierten el ocio, la inmoralidad y los vicios”.<sup>114</sup> El 28 de setiembre del mismo año, Andrés de Santa Cruz decretó la reforma de las órdenes religiosas. La reforma había sido impulsada por *los carolin*os liderados por Francisco Javier Mariátegui, amigo de Rodríguez de Mendoza y González Vigil, a quienes se opusieron fray Francisco Sales de Arrieta, futuro arzobispo de Lima, José Ignacio Moreno, fray Pedro Bravo, fray Polo y el deán de Lima Francisco Javier Echagüe.

El decreto abolía el cargo de superior de cada orden y colocaba a los religiosos bajo la autoridad del obispo local; las casas con menos de ocho miembros deberían

<sup>113</sup> Serrano, 2008, p. 19.

<sup>114</sup> AAL. Cabildo eclesiástico. Legajo VII: 60. 23 de octubre de 1826.

suprimirse y los edificios ser usados como bienes públicos; finalmente, se les abría el camino hacia la secularización a los regulares.<sup>115</sup> En el fondo, la reforma retomó los anhelos borbónicos por transformas la disciplina eclesiástica. Un año antes, en junio de 1825, el deán del Cabildo y Vicario capitular del arzobispado de Lima, Francisco Javier Echagüe, escribió al papa solicitando ayuda ante los intentos de reforma de las órdenes regulares, en especial sobre el asunto de la secularización de religiosos.<sup>116</sup> El tema era delicado desde el punto de vista canónico, pues solo la Iglesia podía secularizar a los religiosos previa autorización de la Sede Apostólica como había pasado en 1824 en Chile durante la visita del obispo Muzi, quien tenía rescripto papal para secularizar. El gobierno aseguró que tenía el derecho a secularizar, sin hacer referencia a la “Corte de Roma”, pues en palabras de Mariátegui: “el Gobierno Peruano puede ejercer el más alto y sagrado derecho de incumbencia para determinar todos los aspectos de las temporalidades que los religiosos gozan y las maneras en que ellos deben vivir en el seno de la República”.<sup>117</sup> Echagüe informó a Roma en 1828 que el Congreso mantuvo en pie el decreto por lo que buscó una fórmula legal en concordancia con los lineamientos canónicos promulgados en tiempos de Benedicto XIV (1740-1758). Los resultados fueron desastrosos para las órdenes religiosas como se puede apreciar en el cuadro.

**Cuadro 2. Resultados de la Reforma de regulares de 1826<sup>118</sup>**

	<b>Frailes</b>	<b>Monjas</b>
<b>Número de religiosos y religiosas en 1826</b>	656	441
<b>Solicitudes de secularización hasta 1830</b>	231	---
<b>Conventos y Monasterios supresos</b>	39	3

Durante estos años, la Sede Apostólica intentó ganar diversos espacios de poder dentro de las iglesias locales. El 5 de agosto de 1831, Gregorio XVI mediante la constitución apostólica *Sollicitudo Ecclesiarum* decretó que

<sup>115</sup> Tibesar, 1982, pp. 230-231.

<sup>116</sup> Tibesar, 1982, p. 229.

<sup>117</sup> Nota a pie de página 78. En: Tibesar, 1982, p. 229.

<sup>118</sup> Información tomada de Tibesar, 1982.

cuando la Santa Sede afirma que trata de asuntos eclesiásticos con Gobiernos temporales cuyo dominio se halla en estado contestación o disputa, no entiende sino reconocer el hecho, prescindiendo de toda disquisición sobre el derecho y con el único objetivo de que no se retrasen, por consideraciones puramente temporales, políticas o mundanas, las providencias del ministerio apostólico dirigidas a la salvación de las almas.<sup>119</sup>

De esta forma, Roma se eximía de las discusiones sobre la legitimidad política de los nuevos estados y si era lícito o no entablar relaciones con ellos, y desde luego con las iglesias locales. A nivel político, Gregorio XVI en 1835 reconoció oficialmente a Nueva Granada; en 1836 a México; en 1838 a Ecuador; y en 1840, a Chile.<sup>120</sup> Además, en 1840 dividió América del Sur en dos sectores apostólicos: el primero lo constituía Nueva Granada, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia cuyo intermediario fue el internuncio apostólico establecido en Bogotá desde 1836;<sup>121</sup> y el segundo comprendía Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay con los que estuvo relacionado a través del nuncio apostólico en Río de Janeiro.<sup>122</sup> Esta estrategia buscaba generar lazos de comunicación entre las iglesias locales y la Sede Apostólica a través de los nuevos diplomáticos papales. Por la intermediación de estos funcionarios, se confirmaba o rechazaba a un candidato al episcopado, llegaban normas y directrices romanas y se mantenía comunicación sobre los acontecimientos políticos y religiosos de cada iglesia nacional.

La otra estrategia seguida por Gregorio XVI fue garantizar que los obispos nombrados acreditaran su fidelidad política y doctrinal a la Silla Apostólica. Fue el caso de, Sales de Arrieta, clérigo que se opuso a la Reforma de regulares en 1826 y que, en mérito a ello, fue aprobado canónicamente para arzobispo de Lima en 1840. La presencia del internuncio en Bogotá desde 1840 afianzó la presencia romana, pues él recibía los informes, cartas y solicitudes de consulta sobre diversos temas canónicos, jurídicos y doctrinales. La cercanía diplomática de Roma con las iglesias locales de Hispanoamérica permitió el fortalecimiento del sector ultramontano que buscó en el papado protección y legitimidad doctrinal y jurídica de sus presupuestos político-

---

<sup>119</sup> Citado en: Suárez y Fernández (ed.), 1989, vol. 15, p. 120; Saranyana (dir.), 2008, Volumen II/2, p. 44.

<sup>120</sup> No hubo reconocimiento oficial del Perú por parte de la Santa Sede. Sin embargo en 1858 el Gobierno peruano designó a Luis Mesones como primer representante diplomático acreditado y reconocido oficialmente por la Sede Apostólica. En 1874, el papa Pío IX reconoció por la Bula *Inter Beneficia* el privilegio del patronato al Presidente de la República.

<sup>121</sup> Un Internuncio es el encargado de una legación papal con los mismos poderes que un nuncio apostólico. En casos excepcionales, un internuncio podía tener poderes extraordinarios para resolver problemas eclesiásticos locales. A nivel jerárquico ocupa la escala más baja de la carrera diplomática vaticana. Baumgarten, vol. 8, 1910.

<sup>122</sup> Suárez y Fernández (ed.), vol. 15, p. 121; López, 2004, p. 355.



teológicos. Este sector se opuso a los intentos reformistas de corte liberal que contenían aspectos típicos del regalismo y jansenismo dieciochesco.

En el Perú, el presbítero guayaquileño José Ignacio Moreno (1767-1841) fue de los primeros en defender la primacía del papa. Se había formado bajo los cánones ilustrados en el Seminario Conciliar de Santo Toribio de Lima y luego en el Real Convictorio de San Carlos. Incluso colaboró con Rodríguez de Mendoza en la reforma del Convictorio donde fue nombrado vicerrector. En 1816, ingresó como racionero al Cabildo catedralicio de Lima. Más adelante, en 1827, obtuvo el rango de maestrescuela, y, en 1831, fue elevado a la calidad de arcediano. Hacia la mitad de la década de 1820, empezó a acoger la crítica contrarrevolucionaria francesa contra el liberalismo. Ante la falta de una monarquía, según afirmaba De Maistre, solo se podía recurrir al papado para que, como única y verdadera monarquía universal, garantizara la preservación de los valores tradicionales y restaurara el orden.<sup>123</sup> En 1831, Moreno publicó su *Ensayo sobre la supremacía del Papa* que era una defensa teológica y política de la autoridad y poder universal del Papado sobre el conjunto de las iglesias locales, así como la importancia de los pontífices en la defensa de los valores y la moral. En dicho libro, Moreno polemizó con el anónimo autor “El Desengañador”, quien había publicado en el periódico *Miscelánea* un artículo donde defendía la idea de una iglesia nacional subordinada al Estado, según los principios regalistas y jansenistas. El canónigo guayaquileño cuestionaba a estos católicos, que llamaba *reformistas*:

¿Como es pues que algunos de los que se dicen adictos á esta religión [la católica], que pretenden hallarse en su seno, y se glorian de ser *católicos*, son los únicos que desconocen esta verdad, en que á excepción de ellos está de acuerdo el género humano, es decir, los amigos y enemigos de la religión católica, los que quieren conservarla y destruirla?<sup>124</sup>

Para Moreno, “El Desengañador” pretendía persuadir erróneamente al pueblo peruano de la igualdad entre los obispos y el papa bajo los principios teológicos jansenistas y regalistas que había extraído de pensadores europeos como Tamburini, Mr. de Pradt y Villanueva. Todos ellos defensores de la autoridad episcopal frente a la pontificia y que abogaban por una iglesia local no subordinada a la autoridad administrativa de Roma. Moreno estaba en abierto debate con aquellos autores y por su defensa de la supremacía papal era descalificado como ultramontano. Sin embargo, él consideraba al “*ultramontanismo* la fé de todos los siglos, y quedan ufanos con

<sup>123</sup> Altuve-Febres, 2008, p. 144, 147, 149.

<sup>124</sup> Moreno, Tomo I, 1831, p. I. Cursiva en el original.

pronunciar esta palabrita inventada modernamente por la ligereza francesa, y repetida hoy á propósito para embobar necios”.<sup>125</sup> El ultramontanismo, en palabras del canónigo, estaba ligado a la verdadera defensa de la “fé de todos los siglos” cuya base era la supremacía absoluta del Romano pontífice sobre las iglesias locales. El papado era la garantía de la libertad de las iglesias locales de las injerencias del poder civil contra el “realismo eclesiástico” que las nuevas repúblicas americanas se atribuían para reformar la iglesia; e incluso, era la ortodoxia contra las doctrinas que afirmaban la igualdad jurídica de los obispos y el papa.<sup>126</sup> El paradigma de la Iglesia galicana, liberada del papado pero “esclavizada” por el gobierno monárquico, servía para ilustrar el camino a donde conducían el jansenismo y el regalismo eclesiástico.

En el importante asunto de las designaciones episcopales, Moreno reconocía la única potestad de Roma y, por tanto, negaba cualquier aspiración estatal en esta materia. A nivel teológico y jurídico cada obispo tiene la potestad del *orden* y la de *jurisdicción*. Los prelados “reciben en su *consagración* la primera potestad inmediatamente de Dios juntamente con el carácter episcopal, y que reciben la segunda inmediatamente del Papa en su *confirmación* y *diputación* á su iglesia particular”.<sup>127</sup> De esta forma, los obispos dependían jurisdiccionalmente del Romano pontífice quien portaba la suprema jurisdicción de toda la Iglesia católica. Moreno sustentaba su postura en la exegesis bíblica y patristica ultramontana del evangelio de san Mateo 16, 15-19<sup>128</sup> que menciona las “llaves del reino de los cielos” otorgadas al apóstol Pedro. De esta forma, san Pedro, al confesar la divinidad de Jesucristo, recibió el poder de jurisdicción y doctrina sobre el resto de los apóstoles, y esta era transmitida a sus sucesores. También, en el evangelio de san Juan 21, 15-17,<sup>129</sup> continuaba Moreno, Jesús resucitado confirmó el encargo a san Pedro de “apacentar sus corderos” y “apacentar sus ovejas” por lo que

no son ya solamente sus corderos los que le encomienda, sino también sus ovejas, las madres de los corderos; no son solamente los simples fieles los que

<sup>125</sup> Moreno, Tomo I, 1831, p. II.

<sup>126</sup> Moreno, Tomo I, 1831, p. 210.

<sup>127</sup> Moreno, Tomo I, 1831, p. 20.

<sup>128</sup> “Y ustedes. ¿quién dicen que soy yo? Simón Pedro respondió así: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo». Jesús le respondió así: «¡Feliz de ti, Simón Barjoná! Porque no te lo reveló la carne y sangre, sino mi Padre que están en los cielos». Y yo por mi parte te digo: «Tú eres Pedro, y sobre esta peña edificaré mi Iglesia, y las puertas del averno no podrán contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos, y lo que ates en la tierra, quedará desatado en los cielos»”.

<sup>129</sup> “Conque, cuando almorzaron, dice Jesús a Simón Pedro: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que a estos?». Le dice: «Sí, Señor, tú sabes que te quiero». Le dice: «Cuida mis corderos». Le vuelve a decir por segunda vez: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?». Le dice: «Sí, Señor, tú sabes que te quiero». Le dice: «Pastorea a mis ovejas». Le dice por tercera vez: «Simón, hijo de Juan, ¿me quieres?». Pedro se entristeció porque le había preguntado por tercera vez «¿me quieres?», y le dice: «Señor, tú sabes todo, tú sabes que te quiero». Le dice: «Cuida a mis ovejas»”.

entrega á su cuidado, sino también los pastores mismos, sobre los que debe extender su pastoral vigilancia.<sup>130</sup>

Por tanto la autoridad del papa era de carácter divino y se extendía al conjunto de los obispos y de la Iglesia católica como garantía de “vigilancia” de la doctrina y la jurisdicción. En este sentido, era inadmisibles – según el razonamiento ultramontano de Moreno – que las repúblicas se reservaran el derecho de patronato y de intervención en la disciplina externa de la Iglesia.<sup>131</sup>

A pesar de los esfuerzos del canónigo guayaquileño por defender la autoridad del papado sobre las iglesias locales, las ideas políticas regalistas y la teología política jansenista, ligadas con el liberalismo, estaban vigentes entre los actores políticos del siglo XIX. Por ejemplo, en 1830, Manuel Lorenzo Vidaurre (1773-1841) publicó su *Proyecto del Código Eclesiástico*, calificado como un “proyecto detestable por el cardenal romano Albani”,<sup>132</sup> en el cual abogaba por una iglesia nacional. Así mismo, rechazaba los concordatos por ser firmados con la curia romana, aunque aceptaba el primado ministerial del papa, pero a su vez, negaba la sucesión apostólica de los obispos.<sup>133</sup> En esos años, entre 1831 y 1832, se discutió en el Congreso sobre el cambio de sede de la diócesis de Maynas de esa ciudad a Chachapoyas, lo que provocó la reacción del sector ultramontano encabezado por Moreno. El Cabildo catedralicio de Lima publicó un Informe, redactado por Moreno, en el que objetaba la autoridad del Estado para reorganizar la Iglesia, pues esta solo era potestad del papa. En este contexto, Moreno escribió un folleto titulado *Abuso del poder contra la libertad de la Iglesia* donde expresó que “el gobierno, sin consulta al papa, declarándose titular de facto del patronato, no podía trasladar ni desmembrar diócesis”.<sup>134</sup>

Rápidamente, Mariátegui respondió a Moreno en su escrito *Refutación al papel titulado Abusos del poder contra la libertad de la Iglesia escrita por un verdadero católico*. El libro era una defensa de la autoridad del Estado para erigir la diócesis de Chachapoyas, sin contar con la venia de Roma, que en realidad era la curia romana.

<sup>130</sup> Moreno, Tomo I, 1831, p. 14. La argumentación completa se encuentra entre las páginas 5 y 20. Esta argumentación teológica se mantuvo en los tratados teológicos y en las catequesis hasta la nueva comprensión teológica del primado y la iglesia desarrollados por el concilio Vaticano II (1962-1965).

<sup>131</sup> Moreno alegaba que solo “a la *disciplina* pertenece establecer canones, reglar el culto, los misterios, los ritos, ceremonias, los oficios y beneficios, formas sus juicios – en una palabra – todo cuando compone el plan de la Iglesia católica; y todo ello *exterior*, todo *publico*, solemne, y visible, como que la *visibilidad* es uno de sus caracteres esenciales”. Moreno, Tomo I, 1831, p. 169.

<sup>132</sup> Tibersar, 1970, p. 362.

<sup>133</sup> Saranyana (dir.), Volumen II/2, 2008, p. 450.

<sup>134</sup> Saranyana (dir.), Volumen II/2, 2008, p. 449. El escrito de José Ignacio Moreno fue publicado en 1831.

Cabe destacar que Mariátegui se autodenominara “verdadero católico” como una forma de validar sus argumentos, y, sobre todo, como legitimación de su comprensión del catolicismo desde la teología jansenista y regalista. Las mismas ideas político-teológicas eran compartidas por Laso y Vigil; hacia la mitad del siglo se les unirán los hermanos José y Pedro Gálvez. Estos hombres liberales-regalistas eran creyentes y se consideraban, como ya lo había hecho Mariátegui, “verdaderos” católicos frente a los ultramontanos. Estos hombres representaban el tránsito de las ideas ilustradas a las ideas liberales. El debate sobre la identidad del “verdadero católico” madurará hacia la mitad del siglo XIX cuando la revolución de 1854 planteó el tema en dos frentes: la relación de la Iglesia peruana con Roma y con el Estado.

Los impases entre el Estado peruano y la Iglesia católica se repitieron en algunas ocasiones más, pero ninguno de estos episodios tuvo el impacto determinante en la configuración teológica ni política del catolicismo decimonónico como de la Revolución de 1854. Dos situaciones referentes a las elecciones episcopales de Jorge de Benavente y fray Francisco Sales de Arrieta a la sede de Lima ilustran el proceso *romanizador* de las relaciones con el Estado y con la Iglesia limeña. En 1834, el papa Gregorio XVI instituyó canónicamente a Jorge de Benavente como arzobispo de Lima, luego de su presentación por el Gobierno, y del envío a Roma, mediante el nuncio en Río de Janeiro Monseñor Ostini, de un informe sobre el estado de la arquidiócesis redactado por Goyeneche y el mismo Benavente.<sup>135</sup> Las bulas de institución canónica obtuvieron el pase, o aprobación, del Gobierno el 23 de julio de 1835. Sin embargo, ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, Manuel Ferreyros, dejó constancia de que la Santa Sede no reconoció explícitamente el derecho del Patronato de la República. Además, informó que la Sede Apostólica actuó de igual forma en la provisión episcopal de otras naciones. Consideraba Ferreyros que la actitud podía deberse a un intento de Roma por defenderse de los que abogan por que los obispos sean instituidos por el Metropolitano sin el concurso del pontífice.<sup>136</sup> En todo caso, para el ministro era claro que el papado buscaba *romanizar* las estructuras de las iglesias locales de las nuevas repúblicas. En cierto sentido, tenía razón pues el arzobispado Benavente informaba al internuncio Cayetano Baluffi, instalado en Nueva Granada, sobre los asuntos de la

---

<sup>135</sup> Vargas, Tomo V, 1962, p. 115; Tibesar, 1970, p. 365.

<sup>136</sup> AAL. Notas del Supremo Gobierno. Legajo V: 3c. 23 de julio de 1833.



arquidiócesis.<sup>137</sup> De todas maneras, el Perú como otros gobiernos de la región conservó la facultad de presentar a los obispos para las sedes vacantes.

A la muerte del arzobispo Jorge de Benavente en 1839, el Gobierno designó al franciscano Sales Arrieta quien tomó las riendas administrativas del arzobispado. La Bula de institución canónica fue expedida el 13 de julio de 1840. Sin embargo, dos días después, según consta en carta enviada a través del internuncio, el secretario de la Sagrada Congregación Consistorial de la curia romana, Lorezo Simonte, informaba al arzobispado de la ilegítima toma administrativa de la diócesis por el electo obispo, pues no había sido instituido canónicamente por Roma. La situación era una flagrante violación de la “antigua y constante disciplina de la Yglesia Romana” por lo que se declaró

de ningún valor todo lo que se hubiese practicado por los que hayan de ser promovidos á las Iglesias Catedrales, no habiendo obtenido aun del Romano Pontifice la confirmación é institución canónica, y sin haberse espedido, y presentado al Capitulo [el Cabildo Catedralicio] las Letras Apostólicas de la probación cometidas á el para su cumplimiento [...] advirtiese que todos los actos que emanaron ilegítimamente de la predicha administración de la Yglesia de Lima, adolecen del vicio de nulidad<sup>138</sup>.

Frente a esta situación, el papa Gregorio XVI, manifestando su autoridad y evitando dilatar la problemática situación,

se dignó subsanar por clemencia [...] todos y cada uno de los actos que en el régimen de aquella Diócesis hubiesen sido practicados y se practicasen por el nombrado R.P. D. Francisco de Sales Arrieta antes de la Canónica institución y real posesión de la Yglesia de Lima los que se consideran nulos por defecto de legítima jurisdicción<sup>139</sup>.

El obispo solo podía asumir plenamente su función doctrinal, administrativa y jurídica luego de recibir la bula de institución canónica, antes de lo cual, según costumbre “romana” el Cabildo estaba encargado del gobierno de la diócesis. Después de este incidente, la Iglesia católica del Perú no volvió a repetir este mismo error jurídico, por más que el Estado hubiera designado un candidato.

La *romanización* de las estructuras canónicas y administrativas era promovida por Roma, pero también buscada por las jerarquías católicas locales. La educación del clero fue el vehículo más importante para la promoción del ultramontanismo. Todavía

<sup>137</sup> Existen algunas comunicaciones entre el Arzobispado de Lima con el Internuncio en Colombia informándole sobre la situación política y el problema de la Sociedad Bíblica de Londres. AAL. Notas del Supremo Gobierno. Legajo V: 226; Legajo VI: 101.

<sup>138</sup> AAL. Cabildo eclesiástico. Legajo VIII: 51.

<sup>139</sup> AAL. Cabildo eclesiástico. Legajo VIII: 51.



en 1831, en San Carlos se mantenía la enseñanza de autores regalistas y jansenistas como Heinecio.<sup>140</sup> Diez años después, en 1842, el presbítero ultramontano Bartolomé Herrera (1808-1864), nombrado rector del Colegio de San Carlos, convirtió la institución en un centro de formación ultramontana y escolástica, mediante la transformación del plan de estudio que desterró los fundamentos jansenistas y regalistas, para imponer autores ligados a la ortodoxia romana.<sup>141</sup> En 1847, el arzobispo de Lima Francisco Javier de Luna Pizarro (1846-1855) comenzó el proceso de reforma del Seminario de Santo Toribio, renovó la biblioteca con autores franceses ultramontanos, introdujo a autores como De Maistre, y reformó los cursos dedicados a la formación del clero secular limeño. Las reformas educativas también se dieron en países como Chile donde el obispo de Santiago, Manuel Vicuña Larraín, en la década de 1830, prohibió los textos jansenistas del Instituto Nacional, e, incluso, denunció a un profesor de herejía por enseñar la falibilidad del pontífice.<sup>142</sup>

Como se ha visto, la primera mitad del siglo XIX se caracterizó por la definición del nuevo papel que cumplía la Iglesia católica en la República. Las elites gobernantes, en continuidad con la política borbónica, consideraron como deber y derecho reformar las instituciones eclesiásticas para adaptarla a los intereses del Estado. La política regalista y jansenista del Estado y el sustento teológico-político que encontró en los pensadores tempranos de la república como Vidaurre, Mariátegui o Laso generaron el rechazo del partido ultramontano que fortaleció su presencia y autoridad gracias a las jerarquías eclesiásticas durante la primera mitad del siglo XIX.

En estas primeras décadas, los ultramontanos alimentaron la devoción y el imaginario católico gracias a la imagen del papa como padre y pastor misericordioso que acoge, acompaña y otorga indulgencias para librar a los fieles de las penas del purgatorio.<sup>143</sup> En el ámbito peruano, en 1833 se publicó en Lima la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI,<sup>144</sup> y en mayo de 1847 el arzobispo de Lima, Luna Pizarro, siguiendo las directivas de Roma, convocó a un Jubileo “para implorar el auxilio divino en el principio del pontificado de N.S.P. Pio IX para el régimen saludable de la Santa Iglesia Católica”. Además, el arzobispo recordó a los fieles que “en todos los tiempos es un

---

<sup>140</sup> Cubas, 2010, p. 40; Moreno, Tomo I, 1831, p. 159. Moreno afirmaba que era en “extremo doloroso” que la juventud se formara bajo los preceptos de dichos autores pues luego bajo esas “doctrinas anticatólicas” iban a dirigir los destinos del país.

<sup>141</sup> Tibesar, 1970, p. 367; Cubas, 2010, pp. 40-47.

<sup>142</sup> Serrano, 2008, p. 84.

<sup>143</sup> Serrano, 2008, p. 83.

<sup>144</sup> Lima: Imprenta de Manuel Corral, 1833.

deber nuestro orar por el supremo pastor de la Iglesia”.<sup>145</sup> El papado se volvió el símbolo de la unidad del catolicismo universal, del cual la Iglesia peruana solo era una parte. Sin embargo, fue a mediados del siglo XIX cuando el debate sobre la identidad católica y las relaciones Iglesia-Estado permitió la estructuración de la institucionalidad de la Iglesia católica peruana frente a Roma y al Estado.



---

<sup>145</sup> Taurel, Tomo I, 1853, pp. 231, 235.

## Capítulo 2. Roma, la Iglesia peruana y el Estado: política y religión en conflicto (1855-1860)

La Iglesia católica peruana heredó del periodo colonial una estructura sólida que le permitió compartir con el Estado roles administrativos, políticos y sociales. El Estado desplazó progresivamente algunas funciones sociales, estadísticas y administrativas a la Iglesia católica, no sin sus objeciones. A mediados del siglo XIX, con la consolidación económica del Estado gracias a los ingresos del guano, y la instauración de la “pax castillista”, el Estado expandió su presencia política y administrativa, por lo que se enfrentó inevitablemente a la resistencia de la Iglesia católica.<sup>146</sup>

En los años posteriores a la consolidación de la independencia, en la Iglesia católica subsistían dos grupos teológicos opuestos en cuestiones doctrinales y disciplinares. El primer grupo, cuyas raíces se encontraban en la política regalista borbónica, estuvo conformado por pensadores como Mariátegui, González Vigil, Laso, los hermanos Pedro y José Gálvez, el canónigo arequipeño Juan Gualberto Valdivia,<sup>147</sup> entre otros. Estos retomaban las ideas de autores regalistas, con influencias jansenistas y galicanas, y abogaban por una Iglesia nacional, autónoma del poder pontificio y curial, y sujeta al derecho del patronato estatal que podía reformar la disciplina eclesiástica. Del otro lado, se encontraban los denominados como ultramontanos, representados principalmente por Bartolomé Herrera, Pedro José Tordoya,<sup>148</sup> Francisco de Orueta, Manuel Antonio Bandini, Mateo Aguilar y los editores de *El Católico*: Juan Ambrosio Huerta, Francisco Solano de los Heros y Luis Guzmán. Este grupo, conformado mayoritariamente por jóvenes clérigos y formado en la tradición contrarrevolucionaria, era de tendencia *romanizadora* pues consideraba que el poder administrativo, político y espiritual dependía del pontífice, y a su vez abogaban por la independencia de los cánones de la Iglesia católica frente al Estado.

---

<sup>146</sup> McEvoy, 1997, p. 33. La “pax castillista”, 1845-1851, se sostuvo con el dinero del guano y la compra de compromisos políticos y lealtades que fueron conmovidas por la Revolución de 1854.

<sup>147</sup> El Dean Valdivia era un clérigo con pasado liberal-regalista que había publicado contra el celibato y la infalibilidad pontificia. En 1856 firmó la Constitución, y fue duramente criticado por los ultramontanos de *El Católico*, pero unos años después publicó cartas de rectificación de su conducta pasada en las páginas de *El Católico*.

<sup>148</sup> Pedro José Tordoya participó activamente en la revolución de 1854 e incluso el mismo presidente Echenique ordenó la suspensión de sus ingresos que le correspondían como miembro del Cabildo por su “reprehensible complicación” con la revolución. (AAL. NSG IX: 92). Tordoya pronto se desilusionó de los intentos de reformas liberales y se mostró partidario, abiertamente, del ultramontanismo de Herrera.

A mitad del siglo XIX diferentes sectores del liberalismo, desde los regalistas hasta los más radicales, buscaron el desarrollo de la República. Cada grupo tenía su propia agenda política en relación al Estado y a la Iglesia católica; esta última era vista por muchos liberales como una institución importante pero que debía ponerse al servicio del poder civil. La coyuntura de la Revolución liberal de 1854 preparó el terreno para los debates de las variadas ideas liberales y ultramontanas. La jerarquía católica, por otra parte, se había afianzado en su política *romanizadora*, pues en el Perú como otros países de la región la presencia de Roma se había fortalecido con la designación del Internuncio en Bogotá y con los nuevos obispos nombrados canónicamente por la Sede Apostólica. En este sentido, la eclesiología de la *societas perfecta* era la teología oficial del ultramontanismo que daba a la Iglesia autoridad moral y supremacía sobre el Estado al que antecedía en historia y en fundamentos, y cuyo centro estaba en manos del Romano Pontífice.

El conflicto entre los ultramontanos y los liberales-regalistas formaba parte de un debate transnacional en el mundo católico contra el liberalismo y la revolución. En este contexto, la definición del papel de la Iglesia católica frente al Estado significó el surgimiento de un catolicismo ultramontano que consideró a la Santa Sede como la única interlocutora válida para establecer una auténtica relación Estado-Iglesia. Por ello, el debate entre ambos sectores del catolicismo peruano resulta importante para comprender la posterior configuración institucional de la Iglesia católica en el siglo XIX.

### **2.1. La Iglesia católica amenazada: el reformismo liberal de la Convención Nacional (1855 – 1857)**

El 5 de enero de 1855, las tropas del presidente Rufino Echenique eran derrotadas por las de Ramón Castilla en la batalla de La Palma. La Revolución de 1854 se había organizado a partir de la alianza entre diversos grupos liberales y el poco ideologizado Castilla, quienes bajo el estandarte de la “moralidad” se alzaron en armas para capturar el poder. Los grupos liberales eran críticos de las instituciones republicanas, incluida la Iglesia católica y, por ello, plantearon un programa reformista para lograr el “progreso” nacional, lo que incluía principalmente la eliminación de los privilegios corporativos (diezmos, capellanías, fueros, etc.), la aprobación de la tolerancia religiosa y la subordinación de la Iglesia al Estado. En este sentido, las reformas plantearon la pregunta sobre qué lugar debía ocupar la Iglesia católica en la vida republicana. Las

respuestas las plantearon los liberales-regalistas, continuadores de las ideas reformistas liberales y con una comprensión eclesial regalista y jansenista, y los ultramontanos, miembros de las jerarquías de la Iglesia y claramente *romanizadores*. También se involucraron otros sectores liberales que se reconocían católicos,<sup>149</sup> y sectores minoritarios y radicales como el encabezado por el chileno Francisco Bilbao.

Tan pronto Castilla se declaró Presidente Provisorio, conformaron su gabinete tres importantes figuras del liberalismo: Pedro Gálvez en el ministerio de Justicia, Culto y Beneficencia; Domingo Elías en Hacienda; y Manuel Toribio Ureta, en Gobierno, Relaciones Exteriores e Instrucción. La victoria sobre Echenique se celebró el 5 de febrero de 1855 con una Misa de acción de gracias que simbolizaba la renovada, aunque complicada, alianza entre el nuevo régimen y la Iglesia católica. Unos días después, el 9 de febrero, fallecía el arzobispo de Lima, Luna Pizarro, muy respetado por los ultramontanos.

El Presidente provisorio y los grupos liberales convocaron a una Convención Nacional encargada de preparar una constitución que legitimara la revolución y expresara los ideales de progreso y desarrollo de los sectores liberales. El 14 de julio de 1855, Castilla declaró inauguradas las actividades preparatorias de los convencionales. En su discurso de apertura, Castilla afirmó que la Providencia había acompañado los deseos moralistas y reformistas que ahora debían ser llevados a la práctica y sancionar “la ley creadora del orden y de la paz” y “los principios de moral y de justicia”.<sup>150</sup> Entre los invitados estuvieron miembros del Cabildo catedralicio como el deán y Vicario capitular, Lucas Pellicer; el chantre Bartolomé Herrera; el canónigo y también diputado por Huarochirí, Pedro José Tordoya; el obispo arcediano, José Manuel Pasquel; y otros clérigos de la curia arzobispal. La primera tarea de la Convención fue la elaboración de un Estatuto provisorio que normara la nación mientras se discutía y preparaba la constitución.

### Debates políticos entre católicos: del Estatuto Provisorio a la disolución de la Convención Nacional (1855-1857)

La victoria liberal sobre el gobierno de Echenique generó un gran entusiasmo en entre los sectores liberales. En los meses previos a la instalación de la Convención Nacional

---

<sup>149</sup> Sobrevilla, 2004, p. 224.

<sup>150</sup> Mensaje del Presidente Provisorio del Perú, Gran Mariscal Ramón Castilla, a la Convención Nacional, el 14 de julio de 1855, p. 1.



publicaron artículos en diversos periódicos como “El Comercio”, así como folletos y libros, los cuales contenían los grandes lineamientos que debía seguir la Revolución. En lo económico consideraron la abolición del diezmo; en lo social la supresión de los privilegios eclesiásticos como el fuero; y en lo político, la sujeción de la Iglesia al Estado según los principios regalistas.<sup>151</sup> En esta coyuntura, el 5 de mayo de 1855 se publicó el primer número de *El Católico. Periódico religioso, filosófico, histórico y literario* cuyo objetivo era “sostener la causa santa del catolicismo, contra los furiosos ataques de que hoy es blanco”.<sup>152</sup> El diario nació como una respuesta frente al proyecto reformistas de los convencionales, quienes habían convertido la Asamblea, a los ojos del clero, en herética. El primer editor fue el presbítero José Jesús Ayllón, quien trabajaba en la Catedral como Maestro de Ceremonias y, además, era cura interino de San Lorenzo de Quinti (Huarochiri). En abril de 1856 solicitó permiso ante el Cabildo Metropolitano para dejar el cargo temporalmente por enfermedad y el 28 de octubre de ese mismo año fue nombrado como Capellán del vapor Apurímac. Sin embargo, a inicios de 1857 se involucró en la rebelión de Manuel Ignacio de Vivanco contra las reformas liberales. Servía a las tropas sediciosas como “Vicario del Ejército” en Arequipa.<sup>153</sup> Un claro compromiso político de sus ideales ultramontanos contra el liberalismo. Hacia fines de 1856, los nuevos editores fueron los presbíteros Luis Guzmán quien era cura rector interino de la parroquia de Santa Ana; Juan Ambrosio Huerta quien tenía el cargo de vice-rector del Seminario de Santo Toribio, y fue designado en 1864 como obispo de Puno; y Francisco Solano de los Heros quien estuvo ligado al periódico desde sus inicios, primero como administrador, y luego como editor. En junio de 1859 fue nombrado como Director Capellán de la Casa de Ejercicios Espirituales de Santa Rosa.<sup>154</sup>

*El Católico* aparecía para “vindicar á la Iglesia Católica de las calumnias que se la prodigan tal vez por hijos desnaturalizados. Nuestras armas seran pues las que sujere una sana filosofía, y que no se escandalice el que esto lea anatemizándonos como partidarios del *racionalismo*”.<sup>155</sup> Los “hijos desnaturalizados” de la Iglesia eran católicos que no compartían el ultramontanismo como defensa de los privilegios

<sup>151</sup> Garavito, 1989, pp. 106, 182-183.

<sup>152</sup> “Nuestra conducta”. *El Católico*. Tomo I. Año I. Número 1 (5 de mayo de 1855).

<sup>153</sup> Carta al Ministro del Mar al arzobispo Pasquel. AAL. NSG IX: 186A.

<sup>154</sup> La Casa de Ejercicios de Santa Rosa de Lima era el centro católico de espiritualidad más importante del siglo XIX limeño.

<sup>155</sup> “Nuestra conducta”. *El Católico*. Tomo I. Año I. Número 1 (5 de mayo de 1855). Resaltado en el origina.

eclesiásticos y la preeminencia de Roma para entablar relaciones con el Estado. El periódico no pertenecía al Arzobispado de Lima, administrado por el Vicario Capitular y deán del Cabildo Metropolitano Lucas Pellicer.<sup>156</sup> Sin embargo, sí contaba con su autorización tácita pues funcionaba en el local del Seminario de Santo Toribio con una imprenta traída por Bartolomé Herrera de su viaje diplomático a Roma entre 1852 y 1853. La aprobación del gobierno eclesiástico de Lima se mantuvo durante los cinco años de vida del periódico.

La Convención Nacional estaba liderada por diversos sectores liberales cuyo objetivo principal era elaborar una constitución; para ello, se creó una Comisión de Constitución compuesta por el canónigo arequipeño Valdivia, Miguel San Román, Pedro Gálvez, J.B. Mesa, A. de la Roca, Luis Mesones, Ángel Cavero, Manuel G. León, José María Hernando, J.B. Goyburo, Julio M. Portillo, José Barreto y Juan B. Zavaleta. La Comisión, el 27 de julio de 1855, promulgó el Estatuto Provisorio que no hizo explícito ningún artículo que reconocía como oficial la “Religión Católica”. Los editores ultramontanos, reunidos alrededor de *El Católico*, denunciaron que la Convención nacional había declarado al Perú “*constitucionalmente* ATEO”. En otras palabras, se obviaba el “vínculo sagrado” entre el Estado y la Iglesia, por el cual el primero protegía y garantizaba el culto único de la fe católica. La propuesta de declarar la tolerancia de cultos era el gran temor de los ultramontanos ya que, aunque era el símbolo liberal del progreso, constituía el mayor peligro para la disolución del país en la incredulidad y la anarquía política, social y religiosa. Por su parte, los liberales-regalistas como Vigil consideraban la tolerancia como sinónimo del progreso nacional, pues implicaría la entrada de extranjero con “sus capitales y su industria”.<sup>157</sup>

La situación devino en un serio conflicto entre el ministro de Culto, Pedro Gálvez, y José Jesús Ayllón quien denunció al Intendente de policía por ingresar en la imprenta y llevarse las carátulas del periódico.<sup>158</sup> El 4 de julio de 1855 *El Católico* publicó un artículo, escrito por Francisco Solano de los Heros, quien afirmó que su deber como sacerdotes era la defensa contra la impiedad que buscaba implantar la irreligión en el país. Solano representaba la voz del joven clero ultramontano limeño que consideraba la defensa y la protección de la religión católica como un deber

<sup>156</sup> El Arzobispo de Lima, Francisco Xavier de Luna Pizarro había fallecido el 9 de febrero de 1855. El gobierno eclesiástico recayó en manos del Cabildo Metropolitano de Lima que eligió al Dean Lucas Pellicer como Vicario Capitular el 13 de febrero de 1855.

<sup>157</sup> Klaiber, 1988a, p. 31. Sobre el debate alrededor de la tolerancia religiosa: Armas, 1998a.

<sup>158</sup> “¡¡ATENADO INAUDITO!! A ÚLTIMA HORA”. *El Católico*. Tomo 1, Año 1, Número 10 (30 de junio de 1855).

sagrado,<sup>159</sup> ligado a su sacerdocio, y que implicaba incluso la oposición abierta a las políticas del gobierno tal como sucedía a mediados de 1855. Este conflicto terminó con el cierre temporal de la imprenta de *El Católico*, ordenada por el ministro Gálvez, y con el encarcelamiento de Ayllón y de Solano. Frente a esta agresión, los clérigos afirmaron que el “Ministro se contradice en sus órdenes, cuando manda nuestra prisión, dejando libre la publicación de artículos y aun periódicos opuestos a nuestra fé [...]”.<sup>160</sup> Ayllón y Solano, también, escribieron que la prohibición de publicar el periódico solo podía venir de la autoridad eclesiástica, “único juez en estas materias”, pues el catolicismo “manda obedecer primero a Dios que a los hombres”. Para los ultramontanos Ayllón y Solano, estaba claro que el mundo de la religión era distinto al mundo del Estado y, por tanto, en el plano de lo religioso la última palabra la tenía la Iglesia. La sensación de estar amenazados estuvo muy presente entre los miembros del clero católico ultramontano durante los años de 1855 y 1856. La causa de esta percepción guardaba relación con el aumento descontrolado de publicaciones como folletos, periódicos, libros y pasquines que hablaban sobre las grandes reformas que debían implementarse para lograr el progreso nacional expresado en la tolerancia de cultos, la abolición de los diezmos y del fuero eclesiástico, e incluso el refuerzo del rol del patronato estatal sobre la Iglesia.

En mayo de 1855, un grupo de liberales-regalistas inició la publicación de *El Católico Cristiano. Periódico patriótico, americano y humanista*. Este diario sirvió de plataforma para la promoción de la tolerancia y la libertad de cultos, así como para presentar propuestas regalistas sobre el tema de la relación entre la Iglesia y el Estado.<sup>161</sup> Los editores de *El Católico Cristiano* denominaban a su opositor *El Católico* como el “El Católico curial” por la defensa de la supremacía de la Iglesia respecto al Estado y de la incuestionable autoridad del Papa en los asuntos de toda la Iglesia.<sup>162</sup> El término curial, que proviene de curia romana, servía para descalificar a los

---

<sup>159</sup> Se debe destacar que en el mundo religioso del Perú del siglo XIX, el concepto de religión está asociado íntimamente al catolicismo, pues no se concibe otra Iglesia. El uso indistinto de religión católica, iglesia católica o catolicismo expresa esta realidad.

<sup>160</sup> “Nota de prisión. Para el editor y el administrador de “El Católico”. *El Católico*. Tomo I. Año I. Número 13 (18 de julio de 1855).

<sup>161</sup> Armas, 1998, p. 89. Armas Así considera que *El Católico Cristiano* reunió los intereses de los liberales radicales que buscaban “la tolerancia de cultos sin abandonar su sentido cristiano”. Sin embargo, su postura a favor de la tolerancia de cultos no significó que renunciaran al catolicismo como elemento central de la configuración nacional, por lo que considerarlos como radicales parecería más bien una exageración que reduciría el debate católico a uno entre conservadores y liberales.

<sup>162</sup> “Al Católico Curial el Católico Cristiano”. *El Católico Cristiano*. Año 1, Número 2 (19 de mayo de 1855).

ultramontanos como defensores de los intereses de otra nación: los Estados Pontificios cuyo monarca era el papa. Para los liberales-regalistas, la curia romana representaba a otra nación cuyo interés era usurpar las prerrogativas del Estado sobre la Iglesia, mientras que para los ultramontanos, la curia romana era el órgano del gobierno de una institución universal, no restringida por sus fronteras políticas y cuya autoridad suprema era el pontífice.

En el caso de los ultramontanos, la Iglesia y el Estado eran “dos sociedades diversas, porque los son sus fines, con la notable particularidad de que el fin de la primera por lo misma que es sin disputa, mas noble y mas elevado que el de la segunda”.<sup>163</sup> En este sentido, para los ultramontanos de *El Católico*, la Iglesia era concebida como una sociedad perfecta con sus propias leyes, instituciones, fueros y normas jurídicas y doctrinales que la volvían de mayor grado que el Estado, pues su fin era en sí mismo sagrado. De esta manera, los ultramontanos tenían clara la distinción entre los espacios eclesiales y estatales, que no debían confundirse, pero tampoco separarse; desde esta perspectiva, la Iglesia católica constituía el corazón de la nación y fuente de su unidad.

Por su parte, los liberales-regalistas, detrás de *El Católico Cristiano*, señalaron que la Iglesia no podía aspirar al poder político, pues la “doctrina de Jesucristo” consistía en que “SU REINO NO ES DE ESTE MUNDO”. Por tanto, consideraron que la autoridad del papa se restringía al ámbito espiritual, y defendieron la autonomía y la racionalidad propia de los Estados frente al poder jurídico del pontífice. La autoridad del papa era signo de retroceso y decadencia, mientras que el progreso se daba plenamente en los Estados autónomos de la intromisión romana.

¿Habría en el mundo libertad civil si debiésemos aprobar cuanto aprueba el Papa y condenar cuanto condena? No: porque la han condenado. ¿Habría caminos de fierro y pararrayos? No: porque Gregorio XVI declaró que se tentaba á Dios con los segundos, [...] No debemos condenar porque Roma condenó: ni aprobar porque Roma aprobó. Debemos aprobar lo bueno, cuando lo hallemos tal, aunque Roma lo condene: debemos condenar lo malo, cuando lo conozcamos, aun cuando Roma lo apruebe.<sup>164</sup>

En una república católica como la peruana, la Iglesia católica cumplía un rol de gran importancia, reconocido por ultramontanos y liberales-regalistas. Por ello, estos últimos no renunciaban a aceptar la autoridad de Roma en algunos aspectos, pero estos debían

<sup>163</sup> “El Católico al Católico Cristiano”. *El Católico*. Tomo 1, Año 1, Número 4 (16 de mayo de 1855).

<sup>164</sup> “Errores en el primer artículo del número 2° del Católico Curial (Continuación)”. *El Católico Cristiano*. Tomo 1, Año 1, Número 1 (15 de mayo de 1855).



regirse por el criterio liberal de lo que conduce a lo bueno o a lo malo, al progreso o a la decadencia del Estado. No todo lo que provenía de Roma contaba con el halo de sacralidad y el claro ejemplo era la actitud de Gregorio XVI contra el “progreso”. Por su parte, el sector ultramontano abogó por la conservación de la confesionalidad del Estado, pero a la misma vez buscó una mayor dependencia de Roma como única garantía de la libertad e independencia de la Iglesia local frente a las interferencias del Estado y los liberales.

A pesar de ello, el regalismo del gobierno se expresó en la decisión del presidente Castilla de setiembre de 1855. El ministro Gálvez informó al Cabildo del nombramiento como canónigo de Joaquín Jordán y del despojo de la silla al canónigo Miguel Bermejo, por traslado a Trujillo, quien había sido elevado a racionero en las postrimerías del régimen de Echenique en premio a sus “servicios”.<sup>165</sup> Bermejo afirmaba que se estaban vulnerando los derechos de la Iglesia, y que obedecía la orden de Castilla contra su voluntad. Era una medida política contra los enemigos del nuevo régimen, por lo que Herrera, a pesar de defender la autonomía eclesial y de su desacuerdo con la medida del ministro, no se opuso para “que no se le considerase como enemigo del Gobierno”.<sup>166</sup> Finalmente, la mayoría del Cabildo aceptó la decisión del gobierno, con excepción del canónigo magistral Tordoya y el penitenciario Rodríguez quienes consideraban que no se había procedido según las leyes de la Iglesia.

El gobierno arzobispal y el Cabildo metropolitano guardaron cierta cautela frente al régimen liberal. A pesar de las reformas liberales, nunca hubo un enfrentamiento abierto contra el gobierno de Castilla. Los ultramontanos buscaron lograr cierta armonía en la relación Iglesia y Estado, pues este autorizaba los pases de las Bulas papales, los nombramientos y destituciones de miembros de la jerarquía eclesial, y la protección política y económica de toda la institución. La relación con Roma y con el Papa dependía, muy a pesar de los ultramontanos, en buena parte de la buena relación con el Estado. Antes de asumir una defensa más agresiva de los intereses eclesiásticos, los ultramontanos tenían que descalificar completamente las oposiciones teológico-políticas de los liberales-regalistas que se oponían a la *romanización* y defendían el modelo regalista del patronato estatal sobre la Iglesia. A partir de mediados de 1855, el conflicto adquirió un cariz de mayor conflictividad y agresividad, a causa de la discusión y aplicación de las primeras reformas que afectaron a la Iglesia católica.

---

<sup>165</sup> ACML. Acuerdos capitulares, libro 20 (1850-1855). 28 de diciembre de 1854.

<sup>166</sup> ACML. Acuerdos capitulares, libro 20 (1850-1855). 7 de setiembre de 1855.



A pesar de ello, los liberales de la Convención, no buscaron separar el Estado y la Iglesia católica. Más bien, esta debía tener un carácter nacional y era fuente de la legitimidad moral del Estado. La Iglesia era, según la tradición regalista española, la base para una sociedad ordenada y civilizada. Por tanto, sus miembros debían estar bajo la autoridad del Estado<sup>167</sup> y, desde la óptica liberal, ella debía reducir su influencia social y económica. Por ello, el conjunto de las reformas liberales que afectaron a la Iglesia, conocidas como la cuestión religiosa,<sup>168</sup> buscaron eliminar los diezmos y el fuero eclesiástico para transformar las estructuras jurídicas y económicas del Estado.

*El Católico* publicó el 25 de julio de 1855 la primera defensa del derecho de la Iglesia a percibir los diezmos que siendo “establecidos por Derecho Divino en la ley antigua, fueron indicados aunque no declarados especialmente por el Salvador, y la Iglesia única que tiene ese derecho, los estableció de una manera terminante”. En consecuencia, solo competía a la Iglesia católica su definición, administración, modo de empleo más adecuado y “solo ella puede reformarla, variarla ó destruirla”, mas “el poder temporal no puede pues hacer innovación ninguna á este respecto sin acuerdo ó consentimiento del Soberano Pontífice”.<sup>169</sup> El periódico estableció los límites entre el poder eclesiástico y el poder temporal, así como la necesidad de que toda reforma de la disciplina tuviese la autorización del papa. En esta interpretación, la Iglesia como “sociedad debe vivir sin sujeción ni mediata ni inmediata á otro poder de la tierra”, ya que su independencia no es solo “un hecho divino y eclesiástico, sino civil y político”.<sup>170</sup> Por ello, para los ultramontanos de *El Católico*, el Estado tenía que acordar cualquier reforma del diezmo directamente con Roma, pues allí radicaba la potestad para autorizar cualquier reforma del ámbito disciplinar. La solución política era la firma de un Concordato, que el mismo Herrera había preparado en 1852 durante su misión diplomática a los Estados Pontificios.<sup>171</sup>

Los convencionalistas propusieron dos proyectos para abolir los diezmos. El primero, firmado por José Barreto, Pío B. Mesa, Juan Araos, Rafael Ostas, Juan Rosa Pérez, Mariano Pacheco y Mariano M. Zevallos, se extendía de los diezmos hasta las

---

<sup>167</sup> Klaiber, 1988b, pp. 91-92.

<sup>168</sup> El término “cuestión religiosa” hace referencia al debate sobre la abolición de los diezmos y el fuero eclesiástico que tuvo lugar en la Convención Nacional en 1855.

<sup>169</sup> “La Iglesia y sus diezmos”. *El Católico*. Tomo 1, Año 1, Número 15 (7 de julio de 1855).

<sup>170</sup> “El Católico á los liberales”. *El Católico*. Tomo 1, Año 1, Número 58 (19 de diciembre de 1855).

<sup>171</sup> Consultar: Iannettone, 2003. Este texto contiene un aporte documental valioso sobre los pormenores de la misión de Herrera en Roma. Desde una lectura a veces apologética, el libro incluye pormenores de la labor del clérigo ultramontano por lograr la firma de un Concordato entre el Estado peruano y la Santa Sede.

primicias parroquiales y otras contribuciones eclesiásticas, menos las que se creasen de común acuerdo entre el arzobispo de Lima y el Ejecutivo para el sostenimiento del clero. El segundo proyecto presentado por Pablo de Rivero, José Gálvez, Ignacio Escudero y M. M. del Portillo afirmaba que el diezmo impedía el desarrollo de la agricultura nacional, pero como los primeros, solicitaba una fórmula económica para el sostenimiento del clero.<sup>172</sup> Aunque, García Jordán considera el primer proyecto más radical por extender la abolición a toda contribución económica dirigida al clero, ambos grupos de legisladores consideraban que la manutención del clero era muy importante, pues el Estado debía velar, dentro de una perspectiva regalista, por el cuidado de la Iglesia y sus ministros.

Los cabildantes respondieron al tema de los diezmos con una “Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima á la Convención Nacional” redactada por Bartolomé Herrera. La “Exposición”, publicada también en *El Católico*, precisaba que la “Iglesia, porque es un poder soberano divino, ha promulgado las leyes que mandan pagar diezmos y primicias, y los derechos de los párrocos”; amenazar la propiedad sobre estos era negar el derecho de propiedad de la tierra de todos los ciudadanos, incluido el Estado.<sup>173</sup> Por tanto, no solo se debía reconocer la soberanía de la Iglesia católica con poder de legislar y juzgar independientemente en los asuntos eclesiales; más bien cualquier mella a los derechos eclesiales redundaría en un perjuicio sobre el Estado, pues la Iglesia católica garantizaba la estabilidad social y moral. Para los ultramontanos, existía una íntima relación entre la Iglesia y el Estado. Por tanto, no podían intervenir en sus respectivos fueros, pues Roma era el eje a partir del cual la Iglesia católica debía constituirse como una institución vinculada al Estado.

A pesar de la presión ejercida por la jerarquía eclesiástica sobre la Convención nacional, en las páginas de *El Católico* los ultramontanos denunciaron que

[El] cisma está consumado. Tomamos el *Comercio* del Sábado y vemos sancionada por una gran mayoría esta ley: artículo 1º “quedan derogadas las leyes civiles relativas a diezmos, primicias y derechos parroquiales;” y enseguida se procede a la formación del proyecto de dotación del clero. Está consumada la usurpación del derecho natural y divino, propio y exclusivo de la Iglesia, de legislar en orden a la mantención de sus ministros [...] Como cristianos están obligados a obedecer bajo pecado grave las leyes de la Iglesia relativas a diezmos, primicias y obviaciones parroquiales, y como ciudadanos a pagar la contribución que sobre esto se les imponga. Se ha puesto en lucha la

---

<sup>172</sup> García, 1993, pp. 110-111.

<sup>173</sup> “Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional”. *El Católico*. Tomo 1, Año 1, Número 25 (9 de setiembre de 1855).

Convención con el Gefe Supremo de la Iglesia, el Ejecutivo con los Obispos, los mandatarios de los pueblos con los curas, y los fieles con sus pastores.<sup>174</sup>

Para los editores de *El Católico*, los convencionales tenían la obligación de obedecer, como católicos, las normas de la Iglesia, y de hacer cumplir, como ciudadanos, estas normas que el Estado mismo reconocía. La abolición de las leyes de la Iglesia era competencia del papado. Por tanto, la decisión de la Convención iniciaba un conflicto entre la Iglesia católica y el Estado que involucraba en la práctica a los obispos y presbíteros contra las autoridades civiles. La ley de abolición de los diezmos incluía un proyecto de “dotación del clero”, que sería administrado por el Estado. La Iglesia rechazó absolutamente cualquier salario sustitutorio del diezmo que transformara al clero en funcionario estatal. El rechazo se debió no solo por temor a la insolvencia económica del Estado,<sup>175</sup> sino también evocaba el proyecto revolucionario francés de la “dotación del clero” de la *Constitución civil del clero* de 1790. En este sentido la lucha se comprendió como oposición al papado, desde propuestas que recordaban la Revolución.

El otro tema del debate fue el fuero eclesiástico. En diciembre de 1855, la Convención se propuso discutir el artículo 7° de la Constitución que no reconocía privilegios hereditarios, ni fueros personales, ni empleos en propiedad. El diputado ultramontano, y canónigo, Tordoya pidió la exclusión de la mención a la inmunidad eclesiástica contenida en el artículo, que hacía referencia “a las iglesias, a los bienes eclesiásticos, y a las personas que se emplean en la administración del culto divino”.<sup>176</sup> La inmunidad eclesiástica era el canon promulgado por todos los concilios, incluido el de Trento, que además era ley de Estado peruano, por lo que la Convención estaba llamada a hacer respetar dicha norma. *El Católico*, además, recordaba que la legislación canónica eclesial era de “más elevada gerarquía que una Convención no debe perder de vista cuando es compuesta de representantes católicos y [que] legislan para un pueblo católico también”.<sup>177</sup> Por tanto, los Convencionales estaban en la obligación, desde la perspectiva ultramontana, a obedecer y considerar los cánones eclesiales antes de legislar para una república y un pueblo católicos.

---

<sup>174</sup> “Convención cismática”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 118 (23 de julio de 1856).

<sup>175</sup> García, 1993, p. 113.

<sup>176</sup> *Diario de Debates. (1855-1856)*, p. 30.

<sup>177</sup> “El Católico á la Convención”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 62 (2 de enero de 1856). En el mismo artículo se mencionaba la defensa que habían hecho los diputados Tordoya, Águila y Caverro de la inmunidad eclesiástica.

El diputado José Gálvez argumentó a favor de la abolición del fuero a partir de la exégesis del dicho de Jesucristo: “mi reino no es de este mundo”. Consideraba que “los eclesiásticos deben someterse a la autoridad civil en todo lo temporal”, pues el mismo Redentor se había sometido a la autoridad civil al considerar que su autoridad era espiritual.<sup>178</sup> El diputado por Huanta Jervasio Álvarez confesaba ser católico, pero separaba lo “espiritual y lo temporal” con la competencia exclusiva del primero al clero.<sup>179</sup> Al igual que José Gálvez, respaldaba la eliminación del fuero, ya que el respeto a la autoridad civil viene del ejemplo de Jesucristo quien “obedeció las leyes civiles hasta el extremo de pagar las contribuciones que ellas imponían. Él no les dijo á sus apóstoles; sereis jueces, sereis príncipes; al contrario, les dijo «mi reino no es de este mundo»”.<sup>180</sup> Pedro Gálvez, también miembro de la Convención, denunciaba, desde una óptica puramente legal, el “privilegio infundado” que representaba el fuero eclesiástico. La argumentación liberal-regalista a favor de la abolición del fuero eclesiástico se podría resumir en la pregunta que planteaba José Gálvez a la Convención nacional,

¿Qué diferencia hay entre los clérigos y los seculares, para que exijan ellos tanto para sí? No hay otra sino que ellos son verdaderos pastores, y estos las ovejas. Pero si esto es cierto, y sólo en lo relativo a lo espiritual, también lo es que ellos nos deben dar, ante todo, bueno ejemplo; y no lo es menos que ellos son también, en cuanto a lo temporal, ovejas cuyos pastores son los jefes de la Administración pública.<sup>181</sup>

La exposición de Gálvez expresaba con claridad la conjunción de ideas liberales y regalistas. Por un lado, la eliminación de todo rezago de privilegios coloniales cuya expresión eran los fueros privados. Por otro lado, la noción regalista de la sujeción legal de la esfera religiosa a la civil. Además, Gálvez jugaba con la noción teológica de oveja y pastor que expresa la sujeción de los fieles a la autoridad eclesiástica, que interpretada desde la teología política regalista, la autoridad pública sometía al obispo a su obediencia, como este con el fiel, en el ámbito espiritual. Dos esferas, distinguidas y no separadas, pero sí con la sumisión de la Iglesia a la autoridad temporal, administrativa y legislativa, del Estado.

La presión ultramontana no impidió que, el 7 de enero de 1856, la Convención aprobase la abolición de los fueros personales, incluido el eclesiástico, por 48 votos a

<sup>178</sup> *Diario de Debates. (1855-1856)*, p. 30.

<sup>179</sup> El 18 de noviembre de 1856 fue elegido Ministro de Gobierno, Justicia y Culto por el presidente Ramón Castilla.

<sup>180</sup> *Diario de Debates. (1855-1856)*, p. 30.

<sup>181</sup> *Diario de Debates. (1855-1856)*, p. 49



favor y 19 en contra.<sup>182</sup> Once diputados – los miembros del Cabildo limeño Tordoya, Manuel Bandini, luego arzobispo de Lima, y José Antonio Terry, el canónigo arequipeño Valdivia, Espejo, Lizaraburu, Águila, Rodríguez, Huapaya, Río y Babilón – pidieron que constara en el acta su oposición al artículo aprobado. Los editores de *El Católico* afirmaron que los liberales habían “obtenido un nuevo triunfo sobre el sacerdocio católico” y con esto “la Iglesia ve menoscabada su independencia desde que se ha sancionado como ley constitucional la abolición del fuero eclesiástico”.<sup>183</sup> El sentimiento de estar acorralados se incrementó entre los miembros del clero ultramontano, que consideraron la abolición de los diezmos y del fuero como parte del proyecto liberal por extinguir el catolicismo en el Perú. Comparaban la situación de “persecución contra el catolicismo” como la que se había llevado a cabo contra Jesucristo. Los liberales, para los ultramontanos de *El Católico*, eran

Los partidarios de un progreso falaz, los hijos de la Reforma y discípulos de la Enciclopedia, los enemigos de la Iglesia y del sacerdocio católico, reunidos en concilio, como en otro tiempo, los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y magistrados de Israel para perder á vuestro Maestro, han jurado perderos también, y de su seno ha salido una voz fatídica como el rugido que anuncia la tempestad, voz que clama vuestra destrucción, que pide vuestra muerte para salvar al pueblo, porque «conviene que muera» (el sacerdocio) [...].<sup>184</sup>

Los ultramontanos calificaban a los liberales, incluidos los de tendencia regalista y abiertamente católicos, como revolucionarios franceses y como protestantes, por tanto no debían debatir sobre temas católicos. Incluso como abogados del “progreso falaz” sus propuestas no lograrían el desarrollo del país. Además, eran enemigos de la Iglesia y del sacerdocio pues se reunían para atacar y destruir el catolicismo en el Perú. Abolir el fuero era entregar a los sacerdotes, según los ultramontanos, a las manos de la ignorancia, la arbitrariedad de los pueblos y amenazaba la cohesión del país. Sin embargo, los editores consideraron que la hostilidad contra el catolicismo de los trabajos legislativos de la Convención no era intencionada, más bien parecía estar “arrastrada de algún influjo pernicioso que sordamente se hace sentir en su seno, o extraviada por erróneas ideas hijas de un exaltado y preocupado liberalismo”.<sup>185</sup>

<sup>182</sup> La Convención Nacional afectaba los intereses de dos sectores importantes de la sociedad peruana: la Iglesia católica, especialmente a la alta y media jerarquía, y al ejército.

<sup>183</sup> “El Católico á los liberales”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 65 (12 de enero de 1856).

<sup>184</sup> “El Católico al clero peruano”. *El Católico*. Tomo 1, Año 1, Número 66 (16 de enero de 1856).

<sup>185</sup> “Diezmos”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 67. (19 de enero de 1856). La actitud de los editores no era de una abierta confrontación, pero sí de una mordaz crítica contra los proyectos de reforma provenientes de la Convención.



Entre los meses de enero y octubre de 1856, el sector ultramontano de *El Católico* atacó fuertemente la labor de la Convención por considerarla herética. Los convencionales volvieron a discutir el asunto de los diezmos. En visto de ello, *El Católico* insistió que “la sociedad eclesiástica es completamente independiente de la civil, que la Iglesia y el Estado dirigiéndose a fines enteramente distintos entre sí no pueden confundirse en el ejercicio de sus funciones, ni arrogarse la una facultades que a la otra competen”.<sup>186</sup> La premisa ultramontana implicaba distinguir doctrinal y jurisdiccionalmente la esfera religiosa de la civil para que las decisiones internas de la Iglesia no dependieran de “ninguna otra autoridad, llámese como se quiera, Convención o Parlamento, y tenga o no los supuestos y titulados derechos de soberanía absoluta, o patronato”.<sup>187</sup> En este caso, ni el reconocimiento del Patronato, por parte de la Santa Sede, otorgaba derecho para reformar la disciplina eclesiástica, pues esta dependía exclusivamente del pontífice.

Finalmente, el 16 de octubre de 1856 la Convención nacional y el Ejecutivo promulgaron la Constitución. Los editores ultramontanos de *El Católico* comenzaron a preguntarse sobre si era legítimo o no jurar la nueva carta. La argumentación, apoyada en la escolástica, reconocía que no había correspondencia entre la doctrina católica y la nueva carta magna de forma que

el juramento de apoyar ú obedecer á este artículo [abolición del fuero eclesiástico] constitucional pecaría contra la primera condición que pone Santo Tomas y con él todos los teólogos, esto es, «que sea justo el acto y á nadie dañe» [...] Un tal juramento sería también injusto porque le faltaría la otra condición requerida por Santo Tomas, los teólogos y la sana razón, esto es, porque no sería justo por parte de la cosa jurada, por ser contraria á la leyes de la Iglesia, y aun contraria al derecho divino.<sup>188</sup>

La jura de la Constitución por parte de los obispos constituía un acto político, de raíces regalistas, que era signo de la obediencia de la jerarquía eclesiástica al Estado. Además, la juramentación episcopal representaba un gesto de respeto por las leyes y el orden nacional con un claro contenido cívico y político, pues ellos detentaban la unidad y la estabilidad de la sociedad. El contenido de la nueva Carta, dentro del razonamiento ultramontano, hacía imposible su juramentación, porque implicaba ir contra las leyes de

<sup>186</sup> “El Católico A LA CONVENCION Y A LOS LIBERALES”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 67 (19 de enero de 1856).

<sup>187</sup> “El Católico A LA CONVENCION Y A LOS LIBERALES”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 67 (19 de enero de 1856).

<sup>188</sup> “¿Se puede jurar la Constitución? CONTESTACION Á UNA CONSULTA”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 141 (16 de octubre de 1856).

la Iglesia católica, encarnada en la autoridad del pontífice, y más grave aún contra el derecho de Dios mismo. Era un acto contra la “sana razón” sobreponer la norma estatal sobre la del derecho divino, según los argumentos teológicos del Aquinate.<sup>189</sup> Para el sector ultramontano era necesario salvaguardar las leyes de la Iglesia de la pretensión del Estado por sujetarla según los modelos regalistas del siglo anterior. Los obispos se negaron a jurar la Constitución, pues los intereses eclesiales estaban sobre el patriotismo eclesial de la unidad del país.

Los editores de *El Católico* defendieron el derecho de los obispos a no jurar la Constitución. Su argumento radicaba en que ellos habían jurado obedecer y defender los cánones y leyes de la Iglesia y la primacía del papa como “soberano universal de todos los pueblos y de todos los soberanos que no hallan abjurado el catolicismo en el orden eclesiástico y religioso”. Desde esta perspectiva, la aceptación y defensa de la primacía del papa y las leyes de la Iglesia era “mostrarse verdadero católico, y en los Obispos dignos príncipes de esa sociedad religiosa que llamamos Iglesia”.<sup>190</sup> Por ello, como auténticos católicos, y maestros de la fe, los obispos no debían jurar la Constitución que “ha obrado sin derecho” pues

ni los Obispos ni el clero son empleados de la nación como tales, aunque pueden serlo algunos como ciudadanos, pero no estos ni aquellos estarían obligados en conciencia; porque la obligación nace del derecho, no de la ley; de donde se sigue que no obliga la ley que no tenga en el su fundamento. Tal sucede con las leyes sobre fuero y diezmos, luego no están obligados a obedecer estas, aunque sí lo están a obedecer las demás. [...] Mas esta resistencia justa y racional mientras sea pasiva jamás pasará a los actos, pues estamos seguros que ni los Obispos ni el clero, guiaran los pueblos a la insurrección.<sup>191</sup>

El problema central era sobre la lealtad a la Iglesia y al papa. Como católicos su deber era obedecer la conciencia fundada en el derecho canónico que era superior al civil, pero también como ciudadanos los obligaba la ley, siempre que su fundamento fuera el derecho eclesiástico. No tuvieron una actitud de absoluto rechazo a la Constitución. En este sentido, se podía obedecer lo que no estuviera fuera del derecho canónico, que regía el orden jurídico de la Iglesia. De esta forma, los ultramontanos y la jerarquía no agudizaron el conflicto, pero reconocieron que la resistencia episcopal era legítima en

<sup>189</sup> La filosofía escolástica, criticada por los ilustrados católicos, fue promovida por los ultramontanos como el modo de hacer filosofía y teología católicas.

<sup>190</sup> “¿Los Obispos y el clero están obligados á jurar la Constitucion?”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 142 (18 de octubre de 1856).

<sup>191</sup> “¿Los Obispos y el clero están obligados á jurar la Constitucion?”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 142 (18 de octubre de 1856).

tanto se mantenían leales a su conciencia y al derecho canónico. Por ello, la fidelidad a los cánones de la Iglesia era un valor superior al respeto a las instituciones republicanas.

Quedaba clara la postura oficial del clero ultramontano. Ellos rechazaron la intromisión estatal en los asuntos internos de la Iglesia, como eran el fuero y los diezmos. Por lo mismo, les era inconcebible jurar la Constitución que había sancionado tales injerencias. Sin embargo, esta discrepancia no significó la separación de los miembros de la Iglesia de la vida política y de las funciones estatales. La defensa de la libertad de la Iglesia y el respeto a sus cánones y leyes internas era la custodia de un modelo eclesial que rechazaba el regalismo y el jansenismo como claves de interpretación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Sin embargo, no todo el clero compartió el argumento del ultramontanismo, pues los diputados y presbíteros Pablo Huapaya (suplente por Cajatambo), Bartolomé Aguirre (suplente por Carabaya), Julián del Águila (Maynas) y Juan Gualberto Valdivia (Camaná), y el diputado y subdiácono Ubaldo Arana (Huari) firmaron y juraron la Constitución de 1856. *El Católico* denunció a estos clérigos que habían “traicionado los sagrados deberes de su ministerio” para el escándalo de la Iglesia y la inmoralidad general del país. Eran nuevos “Judas” que entregan “a su Maestro divino en la persona de la Iglesia”; eran traidores de los valores del catolicismo, tal como lo definía el ultramontanismo. Estos diputados eran conocidos por sus tendencias liberales-regalistas tal como lo expresó el diputado y presbítero Aguirre:

Aunque mis principios fueran contrario a los que contiene la actual carta fundamental que acaba de sancionarse; "yo haría abstracción de ellos" y llenaría mi DEBER como representante; pero siendo como son "conformes con los que yo profeso" con MUCHO PLACER procedo a firmar la Constitución, como SACERDOTE y como diputado.<sup>192</sup>

Aguirre, diputado por Carabaya, era representante del liberalismo-regalista, según el cual el liberalismo y sus ideales estaban en total concordancia con los valores evangélicos. Incluso si esa no fuera la realidad, afirmó Aguirre, “abstraería” sus valores para poder cumplir su deber como ciudadano. Mientras que para los ultramontanos, la obediencia a las leyes de la Iglesia era el primer deber; para los liberales-regalistas, como Aguirre, el reconocimiento de la autoridad del Estado no se oponía a los valores del evangelio ni de la conciencia.

---

<sup>192</sup> “La Constitución del 56”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 141 (16 de octubre de 1856). El énfasis es del periódico.

La jerarquía episcopal también se pronunció contra la juramentación de la Constitución, como ya había adelantado *El Católico*. El arzobispo de Lima, José Manuel Pasquel, y los obispos sufragáneos Francisco de Orueta, obispo de Ega y auxiliar de Lima, Santiago José O'Phelan de Ayacucho y Pedro Ruiz de Chachapoyas, redactaron una “Nota” al Ministerio de Culto donde explicaban sus razones para no jurar la Constitución. Alegaron, como lo había hecho ya el periódico, que la Constitución había derogado el fuero eclesiástico “sin la autorización de la Santa Sede”. Incluso los principios constitucionales eran opuestos a la autoridad de la Iglesia “como que la redujera a esclava del poder civil, y la desnudara de todas sus inmunidades”. La “Nota” estableció la postura oficial de la jerarquía eclesiástica sobre el complicado tema de la relación Estado-Iglesia. Solo el concordato, continuaba la “Nota”, permitiría definir con la Sede Apostólica la reforma de los “puntos de disciplina, siendo uno de los principales el que mira al régimen eclesiástico”.<sup>193</sup> En este punto, los obispos iban más allá de la argumentación de *El Católico*, pues reconocían su total dependencia de la Sede Apostólica y por ello la necesidad de que el Estado estableciera un concordato para esclarecer relaciones claras con la Iglesia.

Algunos grupos liberales publicaron en *El Comercio* diversos artículos contra la actitud del arzobispo y los obispos, a quienes acusaban de promover la anarquía por negarse a jurar la Constitución. Incluso llegaron a cuestionar si eran buenos sacerdotes, morales y humildes, pues no había otra explicación para el temor a perder el fuero.<sup>194</sup> En este sentido, se recurría al discurso eclesiástico de la unidad y el orden que otorgaba la Iglesia, para acusar a sus cabezas de ser principio de anarquía por negarse a jurar la Constitución del Estado. Desde una perspectiva teológica-política, Francisco de Paula González Vigil escribió que la actitud de los obispos correspondía a la del “Dios del Sinaí”, que actuaba como soberano al imponer los diezmos, y no a la del “Dios del Calvario” que no imponía ninguna carga a los fieles.<sup>195</sup> La crítica de Vigil contra los privilegios de la jerarquía la sustentó en su lectura bíblica que oponía al Dios de Moisés al Dios de Jesucristo, al Dios de la opresión con el de la libertad, al Dios soberano con el Dios crucificado. Resulta a todas luces una lectura provocativa de los textos bíblicos.

---

<sup>193</sup> “Nota del Ilustrísimo Metropolitano y demás obispos sufragáneos residentes en la Capital contestando la circular del Ministerio del culto sobre el juramento de la constitución”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 145 (27 de octubre de 1856).

<sup>194</sup> “La Constitución. Al *Católico* del sábado 18”. *El Comercio*. Número 5168 (20 de octubre de 1856).

<sup>195</sup> “Observaciones a la representación dirigida al Supremo Gobierno por el Ilustrísimo Metropolitano y sus tres coepiscopos, por Francisco de Paula González Vigil”. *El Comercio*. Número 5131 (6 de octubre de 1856).



Para Vigil, el debate también concernía asuntos eclesiológicos; es decir, era importante definir qué era auténticamente evangélico y qué correspondía a la naturaleza de la misma Iglesia.

La negativa a jurar la Constitución por parte de los obispos y del clero ultramontano se mantuvo en pie. La Convención Nacional, los liberales y la Constitución de 1856 fueron rechazadas por varios sectores de la sociedad, clérigos y militares especialmente.<sup>196</sup> En este contexto, a fines de octubre de 1856, Manuel Ignacio de Vivanco encabezó desde Arequipa un levantamiento contra la Constitución, impulsados por el “viva Jesucristo”. Los rebeldes afirmaron que la Convención había traicionado los principios nacionales al atacar a la Iglesia católica, y expresaba el descontento y el conservadurismo político-religioso de los arequipeños.<sup>197</sup> Finalmente el 2 de noviembre de 1857, el coronel Pablo Arguedas, en ausencia del presidente provisorio, Ramón Castilla, disolvía por las armas la Convención Nacional.

## 2.2. Roma y la Iglesia católica peruana: el sueño de la independencia eclesial

La relación entre la Sede Apostólica y la Iglesia peruana se afianzó progresivamente desde los años de 1830. Hacia mediados de 1850, la *romanización*, propiciada por el clero ultramontano y querida por la misma Roma, logró contar con obispos y presbíteros fieles a las directivas romanas y dispuestos a defender el respeto a las leyes eclesiásticas frente al enemigo común de la Iglesia católica universal: el liberalismo. La cercanía a Roma se dio gracias a la comunicación frecuente que sostenía el Cabildo Metropolitano con el Internuncio afincado en Bogotá, primero Lorenzo Barili y desde 1857 el polaco Miecislao Ledochowski. A pesar de la dificultad que tenían para comunicarse, pues las cartas pasaban antes por Ecuador para luego ser reenviadas a Colombia, los miembros de la jerarquía obtenían directivas de Roma mediante el Internuncio. Durante el marco temporal de la investigación, la comunicación con los internuncios Barili y Ledochowski se dio desde el Cabildo Metropolitano de Lima, y el arzobispado de Lima, que era cabeza de los otros obispados. Aunque, los intereses de ambos grupos coincidieron, pues el deán del Cabildo asumió como Vicario Capitular del arzobispado en dos momentos en que la sede estuvo vacante (1855-1856 y 1857-1859).

---

<sup>196</sup> Del Águila, 2013, p. 151.

<sup>197</sup> Armas, 1998, p. 96. La revuelta de Arequipa tuvo un marcado componente religioso.



El acercamiento de la Iglesia peruana a Roma no evitó que se aceptara en la práctica el derecho al Patronato nacional que ejercía el Estado. Este derecho, que el Estado tomaba como propio, fue heredado del derecho colonial hispano y era arduamente defendido por los sectores liberales; especialmente, por los regalistas, quienes intentaron crear una Iglesia sometida a la autoridad del Estado. Por ello, los ultramontanos no consideraban que ambas “sociedades”, la estatal y la perfecta, debían separarse sino que la primera debía reconocer la supremacía de la segunda.

En este sentido, *El Católico* consideraba que por “ley divina” la esfera civil y la religiosa estaban llamadas a permanecer unidas pero reconociendo sus diversas potestades y jurisdicciones. Incluso, se afirmó en el mismo artículo que “la Religión no condena forma alguna de gobierno racional, supuesto que los gobiernos se han hecho para la Religión, y no la Religión para los gobiernos”. Esto significaba que solo el regreso a Roma era la “base de todo buen gobierno, la fuente inagotable de vida, civilización y verdadero progreso”.<sup>198</sup> Por tanto, la Iglesia, unida al papado, garantizaría la vida, la civilización y el progreso. La institución eclesiástica, por su constitución divina y por tener al pontífice como soberano absoluto, solo podía realizar su labor en el desarrollo de la nación conservando sus propias estructuras y privilegios necesarios. Además, el fundamento racional del Estado consistía en respetar la distinción de las esferas civil y religiosa, así como reconocer que la Sede Apostólica era la base de la Iglesia local. El sueño ultramontano de lograr la libertad de la Iglesia frente al Estado fue central en su reflexión política-teológica, e intensamente buscado por la jerarquía eclesiástica. La concreción del proyecto ultramontano se llamó concordato.

En este sentido, la discusión sobre si Pasquel debía o no tomar posesión del gobierno eclesiástico, sin recibir las Bulas de institución, muestra los argumentos del ultramontanismo peruano por buscar la independencia de la Iglesia frente al Estado. El 11 de junio de 1855 el presidente provisorio “en uso de sus facultades de que está investido”<sup>199</sup> eligió a José Manuel Pasquel, arcediano del Cabildo Metropolitano y obispo titular de la sede de Eretria, como nuevo arzobispo de Lima. La carta del católico y liberal-regalista Pedro Gálvez ordenaba que el electo arzobispo asumiera el gobierno eclesiástico hasta que llegasen las Bulas de institución canónica de Roma. El Cabildo organizó una comisión conformada por el chantre Herrera y al maestrescuela Carlos

<sup>198</sup> “Cual es el mal que amenaza de muerte a ciertas republicas hispano americanas y cual el remedio para extirparlo”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 91 (19 de abril de 1856).

<sup>199</sup> ACML. Correspondencia y otros papeles, libro 8 (1854-1860). Carta de Pedro Gálvez, ministro de Culto, Justicia y Beneficencia al Cabildo, de 11 de junio de 1855.

Orbea, quien finalmente fue reemplazado por el penitenciario Pedro Pablo Rodríguez, para elaborar una respuesta negativa a la solicitud del Gobierno sobre la toma de posesión de Pasquel de la arquidiócesis.<sup>200</sup> El Cabildo en pleno acordó responder al ministro de Culto que el arzobispo electo no podía tomar posesión del Gobierno de la diócesis, pues

estando prohibido por los canones de la Iglesia y por disposición especial del Sumo Pontífice comunicada á esta Yglesia, que ejersa jurisdicción por aquellos á cuyo favor se halla pedido las Bulas de Institucion para Obipos, su Señoría Ilustrísima [Pasquel] estaba firmemente resuelto, á no mezclarse de ninguna manera en la administración de la Diócesis, hasta que su Santidad se dignase expedirle las Bulas por que de otra manera haría á su alma un grandísimo daño, y lo sufriría también su reputación de Obispo Católico, ante su Santidad, y ante toda la Yglesia Catolica.<sup>201</sup>

La respuesta a Pedro Gálvez fue redactada por Bartolomé Herrera, su preceptor en el Convictorio de San Carlos, quien se encargó de dejar en claro que, en asuntos del gobierno de la Iglesia, el nombramiento final para asumir el cargo episcopal la otorgaba Roma mediante la Bula de institución canónica. Con ello se garantizaba la “reputación” católica del Obispo ante el papa y el conjunto de la Iglesia católica. De esta manera, se evitaba caer en el grave error cometido por el arzobispo Sales de Arrieta en 1840 cuando asumió el gobierno eclesiástico sin recibir las Bulas papales.

Los miembros del Cabildo, presididos teológica y políticamente por Herrera, consideraban que la Iglesia católica tenía sus propias estructuras jurídicas y organizativas que le otorgaban independencia en la elección de un obispo y en el gobierno de una diócesis. En este sentido, cabe resaltar la actitud del Cabildo metropolitano frente a esta situación en dos momentos distintos, 1840 y 1855. En alrededor de 15 años, la obediencia al papado se había afianzado hasta el punto que el electo arzobispo solo se consideraría obispo plenamente cuando hubiesen llegado las Bulas de institución. Pasquel, a pesar de las disposiciones del gobierno de Castilla, solo inició sus actividades episcopales en diciembre de 1855 tras la llegada de las Bulas y su consagración episcopal.<sup>202</sup> La *romanización* de la Iglesia peruana se manifestó claramente en esta situación. La normativa pontificia en relación al nombramiento y colación canónica episcopal primaba sobre la costumbre jurídica de que los obispos electos por el Gobierno asumiesen el poder de la diócesis.

<sup>200</sup> ACML. Acuerdos capitulares, libro 20 (1850-1855). 15 de junio de 1855 - 16 de junio de 1855.

<sup>201</sup> ACML. Acuerdos capitulares, libro 20 (1850-1855). 18 de junio de 1855. Resaltado en el original.

<sup>202</sup> ACML. Acuerdos capitulares, libro 21 (1855-1860). 7 de diciembre de 1855 – 16 de diciembre de 1855.

El Cabildo reunido en pleno encargó a Bartolomé Herrera la redacción de la presentación de Pasquel al papa Pio IX, donde se detallaba su “piedad y caridad” como sacerdote, su labor como Vicario Capitular tras la muerte del arzobispo Benavente. No obstante, Herrera obvió mencionar un importante punto: Pasquel entregó el gobierno de la arquidiócesis al elegido Sales Arrieta, sin esperar el arribo de sus Bulas de institución. El chantre, también, informó que Pasquel era el primer arzobispo que cumplía la norma vaticana de esperar a las Bulas de institución antes de tomar el gobierno eclesiástico, mientras que Sales Arrieta había incumplido con la norma y Luna Pizarro había sido Vicario capitular cuando fue elegido por lo que se mantuvo en su puesto. Además, destacó que el Cabildo no vaciló en “cumplir su deber” con respecto a este tema y estaban decididos “a sufrir todo mal, antes que autorizar el ejercicio de una autoridad ilegítima”. El mismo arzobispo electo, escribía Herrera al papa, “estaba firmemente resuelto a no mezclarse en ella [el gobierno eclesiástico] de ninguna manera antes de recibir las Bulas” a causa de su “acendrado catolicismo” y “entera sumisión al Vicario de Nuestro Señor Jesucristo”.<sup>203</sup> De igual forma, la redacción de la carta al Internuncio Barili recayó en Herrera quien informó de la negativa del Cabildo y del arzobispo electo Pasquel a obedecer la orden del gobierno civil pues todos están resueltos “a sufrir, con la gracia de Dios toda calamidad”. El chantre, además informó al Internuncio, que había recomendado a las otras vicarias del país dar razón del estado de sus iglesias locales y de acudir al Internuncio las veces que fuese necesario.<sup>204</sup> Para Bartolomé Herrera era central el cumplimiento de las leyes de la Iglesia católica y la sumisión al papa, incluso hasta el sufrimiento. Esta lectura de la vinculación entre la lealtad a Roma y el sufrimiento era parte del discurso ultramontano europeo, defendido por el papado, y que entendía la defensa de la Iglesia católica como un enfrentamiento contra el demonio, encarnado en las ideas seculares.

Sin embargo, en setiembre de 1855, *El Católico* arremetió, nuevamente, contra los convencionales que pretendían aprobar un proyecto para que Pasquel, arzobispo electo por el gobierno, asumiera la jurisdicción de la arquidiócesis sin las Bulas de institución papales. El periódico preguntó: “¿ignorabais [se dirige a los diputados] que no hay patronato sin concordato, porque el patronato viene de la iglesia?”<sup>205</sup> De esta forma, solo el concordato legitimaría el patronato estatal, pero dicha concesión era solo

---

<sup>203</sup> ACML. Acuerdos capitulares, libro 20 (1850-1855). 23 de junio de 1855.

<sup>204</sup> ACML. Acuerdos capitulares, libro 20 (1850-1855). 24 de junio de 1855.

<sup>205</sup> “El Católico á los Convencionales”. *El Católico*. Tomo 1, Año 1, Número 51 (24 de noviembre de 1855).

para presentar obispos y autoridades eclesiásticas. Esto último era exclusiva atribución del pontífice. Por tanto, en palabras de los editores de *El Católico* sin el concordato, sin relación oficial entre el Perú y la Santa Sede, los obispos seguirían siendo elegidos por “motu proprio” pontificio, o sea a la voluntad del papa, quien debía, como “pastor universal”, velar por que sus fieles tengan obispos.<sup>206</sup> El logro del concordato, además de servir para reconocer el patronato, buscaba otorgar mayor estabilidad a las relaciones con el Estado. Con ello, la Iglesia podía ser más libre en la medida en que Roma era reconocida como centro de la institución eclesiástica en los temas disciplinares, que siempre eran objetos de los intentos de reforma liberal-regalista.

La Sede Apostólica no reconocía el Patronato a menos que este derecho se otorgase expresamente como una concesión pontificia mediante una bula o la firma de un concordato.<sup>207</sup> Por ello, el gobierno denunció que Roma no reconocía su facultad para los nombramientos de Juan Manuel Pasquel, arzobispo electo de Lima, y Francisco de Orueta, obispo auxiliar de Lima, hechas en 1855. Las Bulas no hacían mención alguna al derecho de Patronato estatal y mostraban que el nombramiento episcopal era un acto jurídico exclusivo del Romano pontífice. El nuevo ministro de Justicia y Culto, Juan Manuel del Mar, presentó su reclamo al Capítulo catedralicio. No obstante, el conflicto no se agudizó pues, Pasquel y Orueta juraron las leyes de la República e, incluso, el mismo ministro fue padrino de ordenación episcopal del segundo prelado. Esta tirante relación nunca devino en un conflicto insalvable, porque no hubo un clero opuesto totalmente a las prácticas del Patronato, ni funcionarios estatales abiertamente anticlericales como en México.<sup>208</sup>

Los ultramontanos consideraban necesario celebrar un concordato con el Estado para solucionar los temas disciplinares, abiertos por la Convención nacional, como la abolición de diezmos y fueros eclesiásticos. De igual forma, un concordato podría legitimar la práctica del Patronato, y servir de orientación para una reforma progresiva, autorizada por Roma, de las estructuras eclesiales. Por ello, el Cabildo metropolitano ante el primer intento de abolir los diezmos en 1855 alegaba que “para salvar cualesquiera dificultades, que pudieran sobrevenir en las naturales relaciones que hay entre la Iglesia y el Estado, negocie el Presidente de la República y concluya un

---

<sup>206</sup> “El Católico á los liberales”. *El Católico*. Tomo 1, Año 1, Número 60 (27 de diciembre de 1855).

<sup>207</sup> Iannettone, 2010, p. 66.

<sup>208</sup> Brading, 2000, p. 131. En México, el obispo de Michoacán Clemente de Jesús Munguía declaró que observar la constitución mexicana de 1857 era un pecado contra la Iglesia y sus cánones.



Concordato con el Soberano Pontífice”.<sup>209</sup> De esta manera, la reforma de los privilegios eclesiásticos solo podía ser aplicada con previa autorización del Romano Pontífice, con quien se debía celebrar un concordato que reconociese el principio ultramontano de una Iglesia “libre, como es libre Dios”.<sup>210</sup>

Los liberales regalistas se opusieron a la posibilidad de que el Estado firmara un concordato con Roma. Francisco Javier Mariátegui, conocido por su postura liberal y regalista, había preparado en 1853 un escrito contra el proyecto de concordato elaborado por el “absolutista y ultramontano” Bartolomé Herrera en 1852, durante su misión diplomática en Roma. Lo publicó como artículos en *El Católico Cristiano* y, luego, en un libro aparecido a como respuesta a la negación de los obispos a jurar la Constitución de 1856. En la “Advertencia” de su obra, en la misma línea que Vigil, consideró los concordatos como parte de las “usurpaciones” de la curia romana, que se ha afianzado y fortalecido frente al Estado, negándose a volver a la “disciplina de la venerable antigüedad”,<sup>211</sup> en la que primaba la autonomía de cada Iglesia local frente a Roma.

El libro contenía una carta privada dirigida por el autor al presidente Echenique en la que exponía una conversación sostenida en Bogotá entre Paz-Soldán y el internuncio. Este último, había afirmado que “el Papa no reconoce derecho alguno en los Gobiernos, [...] pues la Curia niega que los Gobiernos son Patrones de las iglesias que erigen, y del clero que mantienen, si ella no dispensa esa regalía”.<sup>212</sup> Las palabras del internuncio presentaban con claridad la postura oficial de Roma sobre el tema de los patronatos, pues este solo era reconocido como regalía y no como un privilegio inherente al Estado. La Iglesia católica era una institución distinta al Estado. Por tanto, el concordato era importante para normar las relaciones entre ambas “sociedades” y era visto por Mariátegui, y otros liberales-regalistas, como un intento ultramontano por romper la dependencia de la Iglesia respecto del Estado.

---

<sup>209</sup> “Exposición del Capítulo metropolitano de Lima á la Convencion Nacional”. *El Católico*. Tomo 1, Año 1, Numero 26 (5 de setiembre de 1855). La exposición del Cabildo está firmada el 8 de agosto de 1855.

<sup>210</sup> “Exposición del Capítulo metropolitano de Lima á la Convencion Nacional”. *El Católico*. Tomo 1, Año 1, Numero 26 (5 de setiembre de 1855).

<sup>211</sup> Mariátegui, “Advertencia”, 1856, s/p. La obra de Mariátegui fue incluida por la Sagrada Congregación del Índice de Roma en el Index de obras prohibidas en 1857.

<sup>212</sup> Mariátegui. “Carta al Excmo. Señor General D. José Rufino Echenique (13 de octubre de 1853)”, 1856, s/p.



Mariátegui definía el concordato como un acuerdo entre “un Gobierno y el Obispo de Roma”, no como un tratado entre dos gobiernos.<sup>213</sup> De esta forma, los concordatos no eran acuerdos a los que el Estado debía someterse pues legitimaban el derecho de intervención de un obispo extranjero, el Romano pontífice, en la disciplina de la Iglesia nacional. Vigil consideraba que el Estado podía reformar la disciplina eclesiástica, en concreto el diezmo, porque dependía de la potestad política, ya que no había prueba del derecho divino de los diezmos, como aducían los ultramontanos.<sup>214</sup> Tampoco, los otros privilegios eclesiásticos eran de origen divino, sino más bien privilegios otorgados por el poder civil que podían ser revocados como parte del ejercicio de la soberanía estatal. *El Católico* contestó a Vigil que para reformar cualquier aspecto disciplinar de la Iglesia debía recurrirse a Roma, previa firma de un concordato que garantizara una verdadera reforma eclesial.<sup>215</sup> La insistencia ultramontana en la firma de un concordato con la Sede Apostólica se presentaba como garantía de la independencia de la Iglesia frente a los avatares político-ideológicos del Estado. Por tal razón, afirmaron que la Constitución reconocía el derecho del Ejecutivo para negociar un concordato

La importancia de un concordato como condición para el reconocimiento episcopal de las reformas a la disciplina eclesiástica se hizo patente como consecuencia de las reformas contenidas en la Constitución de 1856. Solo con el concordato, afirmaron los editores de *El Católico*, “el clero católico no puede ser infiel a sus juramentos”,<sup>216</sup> pues este daría un marco legal que legitimase las reformas de la Convención. Además, en la “Nota del Ilustrísimo Metropolitano y demás obispos residentes en la Capital contestando la circular del Ministerio del Culto sobre juramento de la Constitución”, el arzobispo José Manuel Pasquel junto a los obispos Francisco de Orueta, Santiago O’Phelan<sup>217</sup> y Pedro Ruiz<sup>218</sup> solicitaban como requisito previo a la jura de la Carta del 56, la celebración de un Concordato con “el Vicario de Nuestro Señor

<sup>213</sup> Mariátegui, 1856, p. 5.

<sup>214</sup> “Observaciones a la representación dirigida al Supremo Gobierno por el Ilustrísimo Metropolitano y tres de sus coepiscopos, por Francisco de Paula González Vigil”. *El Comercio*, número 5129 (4 de setiembre de 1856).

<sup>215</sup> “Derrota del señor Vigil y su temeridad escandalosa”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 132 (13 de setiembre de 1856).

<sup>216</sup> “La Constitución del 56”. *El Católico*. Tomo 2, Año 2, Número 141 (16 de octubre de 1856).

<sup>217</sup> Obispo de Ayacucho que residía en Lima desde inicios de la década de 1850 por enfermedades. Falleció en 1857.

<sup>218</sup> Obispo de Chachapoyas que se encontraba en Lima para buscar ayuda económica para el sostenimiento de la misión en su diócesis.

Jesucristo en la tierra” para que sean “dispensadas y alzadas las censuras” de las reformas de la Convención en materia eclesiástica.<sup>219</sup>

El 2 de noviembre de 1857, el teniente coronel Pablo Arguedas con un grupo de militares disolvió la Convención Nacional y dejó en suspenso la Constitución de 1856. Argumentó que los convencionales planeaban deponer a Castilla y formar una Junta de gobierno.<sup>220</sup> Diez días después, el ministro Del Mar afirmó que Arguedas actuó “impregnado de las ideas emitidas por la prensa, y persuadido por la ley fundamental” y dado que “la opinión pública manifestaba su adhesión” al coronel, era complicado reanudar las actividades de la Convención.<sup>221</sup> Arguedas encarnó las resistencias de grupos militares, eclesiásticos y otros sectores de la sociedad contra el liberalismo de la Convención y la Constitución. Sin embargo, la situación política no hizo renunciar a los ultramontanos en su intento por lograr la firma de un concordato con Roma que garantizara la seguridad política y disciplinar de la Iglesia frente al Estado.

En 1858, Herrera envió una carta al Secretario de Estado de la Santa Sede, cardenal Antonelli, en la que afirmó que la coyuntura de rechazo a la Convención liberal era propicia para la firma de un concordato con el Perú. Por lo tanto, solicitaba que el nuevo internuncio en Bogotá, Ledochowski, viajara a Lima para “terminar conmigo [el plan del concordato] y firmar el Concordato”. Incluso, Herrera propuso que el internuncio podía trasladarse a Lima sin informar su motivación, pues había disposición en el gobierno para tratar el asunto, de tal forma que queden “para siempre curados los males que atormentan a la Iglesia en el Perú”.<sup>222</sup> El chantre tenía ya preparado un proyecto de concordato que databa de su misión en Roma del año 1852. En dicho proyecto, dividido en cuatro secciones, la Santa Sede reconocía el patronato como concesión al Estado y se reconocían a la Iglesia “todos los derechos que por ley divina y los Sagrados Cánones le pertenecen”.<sup>223</sup> El Concordato seguía siendo la única salida que veía el sector ultramontano para lograr la querida independencia de la Iglesia frente a las pretensiones reformistas del Estado, y a sus vaivenes políticos. Roma se convertiría en garante de la libertad y seguridad de la Iglesia peruana.

---

<sup>219</sup> “Nota del Ilustrísimo Metropolitano y demás obispos residentes en la Capital contestando la circular del Ministerio del Culto sobre juramento de la Constitución”. *El Católico*, Tomo 2, Año 2, Número 145 (27 de octubre de 1856).

<sup>220</sup> Cajaleón, 1999, pp. 687-638.

<sup>221</sup> “Circular de 12 de noviembre de 1857”. En: Oviedo, Tomo I, 1861, p. 278.

<sup>222</sup> Iannettone, 2010, p. 71.

<sup>223</sup> Cita tomada de: Iannettone, 2010, p. 65.

Los esfuerzos del ultramontanismo por guiar la discusión sobre la reforma de la disciplina eclesial hacia el tema del concordato, se detuvieron por la coyuntura política generada tras la derrota de Vivanco y la instalación de un nuevo Congreso, cuya misión era reformar la Carta de 1856. El 3 de mayo de 1859, el Congreso ratificó la supresión de los diezmos del año 1856 con la finalidad de instaurar una contribución estatal para el clero. A través del Cabildo catedralicio de Trujillo, el Internuncio estuvo informado sobre el asunto de los diezmos, quien prohibió la aceptación de una contribución estatal sin “la aquiescencia de Su Santidad”.<sup>224</sup> Los canónigos de la Catedral de Lima propusieron “uniformar” la opinión de todos los Cabildos eclesiásticos del país, pues como afirmaba el canónigo arcediano Tordoya “reconociendo como reconocía el primado de la Iglesia católica en el Sumo Pontífice Sr. Pio Nono, su opinión era porque se ocurriese á él consultándole el caso y pidiéndole su decisión” sobre el delicado tema de los diezmos y la contribución al clero.<sup>225</sup>

De todas formas, el internuncio aconsejó a los Cabildos catedralicios del Perú no admitir la renta estatal sin autorización del Pontífice, pues iba contra la autoridad jurídica de Roma. En ese sentido, el Cabildo de Lima acordó que el canónigo doctoral Benavente elaborase un informe para ser enviado a Roma a través del internuncio en Bogotá. En dicho documento se detalló la situación y se consultó sobre las decisiones que se debían tomar ante el delicado asunto de la renta estatal.<sup>226</sup> De Roma llegó una carta dirigida al arzobispo Pasquel, ya fallecido para entonces. La carta, fechada en 19 de enero de 1857, autorizaba al arzobispo y obispos del Perú la aceptación de las rentas estatales, previa protestación por el abuso cometido por el Estado contra la Iglesia. El Cabildo Metropolitano se encargó de comunicar al obispo de Arequipa José Sebastián Goyeneche, al obispo de Ega Francisco de Orueta y al obispo de Chachapoyas sobre las órdenes venidas de Roma.<sup>227</sup> El Vicario capitular de Lima, Lucas Pellicer se lamentó en una carta al Vicario capitular de Cuzco, Mariano Chacón Becerra, que la abolición de los diezmos era un hecho consumado y que había solo tres obispos que podían protestar

---

<sup>224</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21 (1855-1861). 3 de mayo de 1859.

<sup>225</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21 (1855-1861). 3 de mayo de 1859. Desafortunadamente no se ha ubicado el informe conjunto de los Cabildos peruanos enviados a la Sede Apostólica.

<sup>226</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21 (1855-1861). 3 de mayo de 1859.

<sup>227</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21 (1855-1861). 30 de mayo de 1859 – 2, 12 y 15 de junio de 1859. Se destaca que a pesar de que los informes sobre la situación política de la Iglesia eran elaborados por el Cabildo Eclesiástico, Roma siempre contestaba al Arzobispo local pues el detentaba el poder jurídico dado por el papa mediante la Bula de institución. Roma buscó limitar el poder de los Cabildos eclesiásticos como en el caso de México: Bautista, 2005, p. 132.

ante el Ejecutivo.<sup>228</sup> La carta de Pellicer a su par cuzqueño revela la importancia que tenían las normativas e indicaciones que provenían de Roma que, para los sectores de la jerarquía eclesiástica, era el eje jurídico y administrativo que legitimaba y validaba sus decisiones políticas. El problema sobre la aceptación o rechazo de la dotación del clero era un claro ejemplo de esta situación.

A pesar de los grandes temores que generaba la similitud de las rentas estatales con la dotación del clero de la Francia revolucionaria, la autorización pontificia garantizó el sentimiento de independencia y legalidad que la jerarquía necesitaba para actuar. La Sede Apostólica podía equilibrar la tensa situación y, además, generaba el sueño de la independencia frente al Estado. Este deseo de las jerarquías fue un camino largo, pero que se vio favorecido por el progresivo desinterés de las élites estatales por cuestiones eclesiásticas.

### **2.3. Estado e Iglesia católica: la Constitución de 1860 y el proyecto de Concordato con la Sede Apostólica**

Luego de la disolución de la Convención Nacional a fines de 1857, el debate político se orientó hacia la defensa de la Constitución de 1856, que representaba la bandera de la libertad. Muchos liberales pensaron que los pueblos del país se levantarían en armas contra el atentado militar, pero para su infortunio, solo jóvenes profesionales e intelectuales se opusieron, mientras que la caída de la Convención fue aprobada tácitamente por la Iglesia y amplios sectores de la sociedad, como el apoyo a Arguedas.<sup>229</sup> Muchos liberales pasaron a formar la oposición al gobierno de Castilla, quien sancionó a Arguedas por el cierre de la Convención, pero no hizo mayor esfuerzo por restituirla.

Castilla, luego de la revuelta de Vivanco y del cierre de la Convención logró desprenderse de los liberales más “radicales” y suspender la cuestionada Constitución de 1856.<sup>230</sup> En octubre de 1858, se reunió un nuevo Congreso convocado por el presidente provisorio. Entre los nuevos miembros pervivía el entusiasmo liberal de la Convención de 1855, aunque había una mayor presencia de sectores ultramontanos y conservadores. Sin embargo, el Congreso ratificó muchas de las reformas liberales en materia económica e, incluso, ratificó la dotación del clero, aceptada por Roma. La

---

<sup>228</sup> García, 1993, p. 117.

<sup>229</sup> “Circular de 12 de noviembre de 1857”. En: Oviedo, Tomo I, 1861, p. 278; Basadre, 2000, pp. 99-100.

<sup>230</sup> García, 1993, p. 116; Sobrevilla, 2002, p. 214.



rentas decimales disminuyeron drásticamente, según informó en 1858 el ministro Juan Manuel del Mar, pues “muchos han creído que debía haber cesado su cobro, desde la publicación de dicha ley [en 1856]”.<sup>231</sup> A pesar de los conflictos con el Congreso a causa de la ratificación de la supresión de los diezmos, la relación con el Ejecutivo fue más estable. Este hecho se comprueba con la intención del ministerio de Gobierno, Culto y Obras públicas de ayudar en la restauración del seminario de Santo Toribio, donde también funcionaba *El Católico*, arguyendo que “es un establecimiento que por su importancia merece del Gobierno una protección especial”.<sup>232</sup> Incluso, las rentas orientadas a la construcción de templos y hospitales fueron entregadas temporalmente al Cabildo metropolitano de Lima.<sup>233</sup>

La coyuntura se tornó favorable para la Iglesia católica a causa de la tirante relación entre el Ejecutivo y el Congreso. La solicitud de vacancia de Castilla, presidente provisorio desde 1855, solicitada por los diputados liberales Fernando Casós y Luciano Benjamín Cisneros profundizó más las diferencias políticas. Finalmente, Castilla convocó a un nuevo congreso el 11 de julio de 1859, afín a los intereses del Ejecutivo.<sup>234</sup> El edificio del Congreso fue asaltado por el ejército y los congresistas que intentaron reunirse el 28 de julio fueron apresados.<sup>235</sup> Finalmente, ese mismo día, el Presidente Provisorio clausuró el Congreso. El nuevo Congreso Constituyente fue convocado con la única misión de reformar en una sola legislatura la Constitución de 1856. La nueva asamblea estuvo presidida por el ultramontano Bartolomé Herrera, diputado por Jauja, quien además había sido designado obispo de Arequipa por el gobierno en noviembre de 1859. A pesar de ello, los artículos de *El Católico* entre 1859 y 1860, revelan menos politización del clero ultramontano.

La oposición al nuevo parlamento se orquestó a través de *El Constitucional* y *El Liberal*. Detrás de ambas publicaciones, se unieron González Vigil, Mariátegui y José Gálvez. Defendieron la Constitución de 1856, y denunciaron la ilegalidad del decreto de clausura del congreso y del gobierno de Castilla, presidente provisorio desde 1855. El problema religioso, que tanta fuerza tuvo entre 1855 y 1857, se vio desplazado por las preocupaciones exclusivamente políticas de los liberales. El nuevo Congreso convocado

<sup>231</sup> Citado en: García, 1993, p. 116.

<sup>232</sup> AAL. Notas del Supremo Gobierno IX-A: 262. 12 de abril de 1859.

<sup>233</sup> García, 1993, p. 116. Se mantuvieron las primicias y obvenciones parroquiales. La abolición de los diezmos afectaba a los miembros de la jerarquía eclesiástica.

<sup>234</sup> La victoria sobre Ecuador en 1859 aumentó su caudal político para legitimar su accionar contra el Congreso de 1858.

<sup>235</sup> Basadre, 2000, p. 101.



por Castilla no tenía entre su programa político la implementación de reformas liberales. A pesar de ello, los miembros del Congreso Constituyente ratificaron la ley de abolición del fuero eclesiástico y los diezmos. El Gobierno asumió la entrega de rentas estatales, con “puntual cumplimiento”, de los obispos y cabildos a partir de los cuadrantes decimales de los años de 1852 y 1853. La excepción fue la diócesis de Cuzco que solicitó la equiparación de las rentas del Cabildo con las del coro arequipeño, pues aducían que esos años el cuadrante en el obispado cuzqueño fueron ínfimas.<sup>236</sup> Con ello, Castilla aseguró el mantenimiento de buenas relaciones con la Iglesia católica, pues sabía la importancia de tener al clero como aliados políticos de su gobierno.

La misa de Acción de Gracias por la independencia en 1859 se celebró en pleno cambio del poder legislativo. El encargado del sermón fue el presbítero Manuel Villarán quien afirmó que el problema del país era la falta de libertad y justicia que solo “la religión de Jesucristo” podía perfeccionar “por la pureza de los motivos que obrando eficazmente en la inteligencia determina la voluntad hacia el bien, y hacia la exacta realización de los fines racionales”.<sup>237</sup> Por tanto, la racionalidad del Estado estaba determinada por el reconocimiento de la primacía de la Iglesia y los valores morales que ella fomentaba en beneficio de la libertad, la justicia y la estabilidad del Estado. Solo el vínculo entre Iglesia y Estado era garantía de mayor libertad y justicia porque la primera liberaba a los hombres de sus pasiones para orientarlas. Por ello, la Iglesia era el

único medio de impedir que los pueblos lleguen á esta degradación moral, en que han caído las naciones cuando han abusado de su libertad, es hacerle comprender que ellos no solo tienen fines temporales que llenar, sino además un destino más elevado, un fin eterno, al que de preferencia deben ser conducidos por los que han recibido el poder de las manos de ese Dios.<sup>238</sup>

El sermón de Villarán explicitaba la concepción política que tenía la Iglesia de su relación con el Estado: ser parte del quehacer político en tanto baluarte moral del país con el rol de ordenar y encauzar la vida política y social. Por tal razón, solo la Iglesia podía evitar los abusos de la libertad que eran las revoluciones, y ella recordaba que el único “dogma político-religioso” era “buscad primero el reino de Dios y su justicia, que

<sup>236</sup> AAL. Notas del Supremo Gobierno IX-A: 270. 16 de julio de 1859. En comunicación del 1 de agosto de 1859, el Gobierno informaba que los ingresos para el arzobispo y los obispos, así como los canónigos y sus dependientes estaban ya incluidos en el presupuesto formado por el Tribunal Mayor de Cuentas (AAL. Notas del Supremo Gobierno IX-A: 272); García, 1993, p. 117.

<sup>237</sup> “Sermón que pronunció el doctor don Manuel M. Villarán el 28 de julio, en la misa de gracias que se celebró en la Iglesia Catedral de esta capital”. El Católico. Tomo 7, Año 5, Número 357 (6 de agosto de 1859).

<sup>238</sup> “Sermón que pronunció el doctor don Manuel M. Villarán el 28 de julio, en la misa de gracias que se celebró en la Iglesia Catedral de esta capital”. El Católico. Tomo 7, Año 5, Número 357 (6 de agosto de 1859).

lo demás os dará por añadidura”.<sup>239</sup> Este era garantía contra el desorden y las tormentas políticas. Además, los fines de la vida política no se agotaban en ella misma, sino que se orientaban hacia el fin eterno, hacia donde debían ser guiados por los gobernantes que detentaban el poder de Dios. La Iglesia era la única que podía orientar y ordenar el uso de ese poder en tanto ella era la mediadora de Dios en el mundo, y baluarte del principio moral del Estado. Por ello, Villarán recordó la importancia de la armonía de la relación entre la Iglesia y el Estado. En el fondo, era una espiritualización del discurso político de la Iglesia católica. Su rol era siempre estar sobre lo político como vigía moral y conservadora del orden y la justicia en la república.

### El proyecto de Herrera, el concordato y la Constitución de 1860

El año 1860 comenzaba con varias expectativas políticas de los grupos ultramontanos y liberales en torno a qué reformas se conservarían de la Constitución de 1856, pues quedaba claro que el Congreso Constituyente no iba a reformar la Carta del 56 sino que se preparaba para elaborar una nueva. En la primera editorial de 1860, *El Católico* afirmó que

la Iglesia, esa hermosa creación del Dios Redentor, que asiste a todos los cambios sin mudarse, á todas las catástrofes sin destruirse, a todos los dolores sin angustiarse, a todas las ruinas para consagrar sus recuerdos, a todos los sepulcros para ponerles el sello de su inmortalidad, la Iglesia vivirá un año más como ha vivido diez y ocho siglos; y aun decimos mal, porque los años se cuentan para los que mueren, para los que cambian, para los que se hunden en la nada, y no para la Iglesia que es perpetua, es indefectible y que desaparecerá de la tierra con el último creyente, para continuar viviendo en el cielo con la vida que ha heredado del Padre por su Verbo.<sup>240</sup>

Los editores apelaron a la inmutable y divina historia eclesiástica para recordar que más allá de las reformas y cambios que se establecieran en perjuicio de la Iglesia, ella era perpetua. En otras palabras, ninguna reforma mellaría su sacralidad. La editorial presentaba la realidad sagrada de la Iglesia como inmutable y absolutamente sagrada, más allá de los devenires políticos.

El presidente del Congreso, Bartolomé Herrera, presentó a los diputados su “Proyecto de reforma constitucional” donde afirmó que había trabajado “en unión de hombres muy patriotas, muy ilustrados y muy conocedores del Perú” para la obtención

---

<sup>239</sup> “Sermón que pronunció el doctor don Manuel M. Villarán el 28 de julio, en la misa de gracias que se celebró en la Iglesia Catedral de esta capital”. *El Católico*. Tomo 7, Año 5, Número 357 (6 de agosto de 1859). El autor toma la cita de Mateo 6, 33.

<sup>240</sup> “El año de 1860”. *El Católico*. Tomo 8, Año VI, Número 379 (5 de enero de 1860).

de la “reforma de la Constitución de 1856”,<sup>241</sup> considerada herética por los sectores ultramontanos. Herrera trazó la línea entre el verdadero peruano y católico, entre el ultramontano y el liberal-regalista, que reconocía por su educación e ilustración la inconveniencia de la Carta del 56. El obispo electo afirmaba que la reforma de la constitución era parte de sus deberes como “Pastor y Padre del noble pueblo de Arequipa, reducido á la condición de esclavo de esa Constitución que su alma rechaza” y como parte de su deber episcopal de defender “la libertad y todos los derechos de la Iglesia”.<sup>242</sup> El obispo arequipeño insistía que la libertad de la Iglesia, de derecho divino, “há sido y será siempre el mas fecundo manantial de la libertad civil y política”.<sup>243</sup> Por tanto, para Herrera era importante reconocer la independencia de la Iglesia sin negar su participación en la vida pública de la república, en la cual jugaba el papel de educar, controlar y velar por el desarrollo de la verdadera libertad civil y política. El principio de la libertad, extraída del lenguaje político republicano, obtenía el verdadero sentido en un país católico que respetara la libertad de la Iglesia. Continuaba el obispo,

La conducta del Gobierno, siendo como es católico, respecto de la Iglesia ha de ser *conforme á los Canones y al Concordato*. No se puede impedir que esto repugne á los que no son católicos. Pero se puede demostrar que entre un Estado Católico y la Iglesia, no hay otra regla que observar. [...] La Iglesia es, como las naciones, una Sociedad independiente y soberana. Los Cánones son los principios de derecho que los pueblos católicos respecto de la Iglesia. Los Concordatos son los Tratados que con ella se celebran. Con que todo Estado Católico ha de tener como norma de sus actos, respecto de la Iglesia, los Cánones y el Concordato.<sup>244</sup>

Por tanto, la premisa de partida era que la república era católica y por tanto la Constitución, pensada por Herrera debía regirse en temas vinculados a la Iglesia de acuerdo a los cánones y a un futuro concordato. Herrera buscaba que el Estado reconociera la dependencia de la Iglesia local de la Sede Apostólica. Además, pretendía que el papado fuera el nuevo actor en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El proyecto constitucional de Herrera, pretendía que el Estado reconociera los cánones eclesiásticos y negociara el tan esperado concordato como las únicas reglas que debían observar en toda relación con la Iglesia católica. De esta forma, se reconocería que la Iglesia era una *societas perfecta*, “independiente y soberana”, tal como lo era el Estado, pero cuyos fines eran siempre superiores.

<sup>241</sup> Herrera, 1860, p. III.

<sup>242</sup> Herrera, 1860, pp. III-IV. Bartolomé Herrera se refería a la revolución encabezada por Vivanco contra Castilla, cuya principal bandera era la defensa de la religión contra la Constitución de 1856.

<sup>243</sup> Herrera, 1860, p. VII.

<sup>244</sup> Herrera, 1860, pp. VII-VIII. Resaltado en el original.

El proyecto de Herrera representó el conjunto de sus ideas político-teológicas ultramontanas. Estas se apoyaron en la democracia orgánica que pretendía la armonía entre las instituciones sociales antiguas y nuevas del sistema político, mediante un poder conservador que otorgara equilibrio y orden a la República.<sup>245</sup> En este sentido, la propuesta de Herrera reconocía la oficialidad de la Iglesia Católica que además de “Apostólica” era también “Romana”; el Estado la protegía de acuerdo “á los Cánones y al Concordato” sin la posibilidad de ejercicio de algún otro culto.<sup>246</sup> En este sentido, el criterio de ciudadanía estaba dado por la “Religión católica”. Por ello, los extranjeros serían reconocidos como ciudadanos plenos si habían acreditado respeto “á la Religion, buenas costumbres y obediencia á las autoridades y á las leyes”.<sup>247</sup> Inclusive el ejercicio de las garantías constitucionales como la libertad económica estaba ligado primero al respeto de la religión y, luego, a la salud pública, a la seguridad pública y a terceros.<sup>248</sup> La religión constituía por tanto el eje estructurador de la unidad del Estado y la garantía de la defensa de una verdadera libertad. Era el poder conservador que garantizaba el equilibrio y el orden político y social de la República. Sin duda, este proyecto reflejó el conjunto de las ideas políticas ultramontanas sobre la primacía de la religión en la vida política y social. Por tal razón, incluía la restauración del fuero eclesiástico como garantía de la independencia eclesial frente a los intereses políticos y sociales. Incluso, Herrera iba más allá de la defensa del fuero como posibilidad de desacralización y desprestigio del clero entre los fieles, pues este garantizaba la independencia de la Iglesia católica como poder conservador de la República.

Las ideas constitucionales y ultramontanas del obispo de Arequipa se muestran más claramente en su concepción sobre el poder legislativo. De acuerdo con él, mientras la Cámara de Diputados representaba los intereses nuevos, el Senado encarnaba los “intereses permanentes de todas las clases sociales”.<sup>249</sup> La Cámara alta la conformaban 30 senadores que provenían de diez profesiones o carreras de la sociedad, entre las cuales estaba el clero. De este cuerpo, como de los otros nueve restantes, eran elegidos tres miembros entre Obispos, provisosores, vicarios generales, miembros de los Cabildos,

---

<sup>245</sup> Altuve-Febres, 2010, p. 183. Bartolomé Herrera se inspira en la idea de Arehns de los dos niveles de representación política: a. El senado como poder conservador que reuniese el conjunto de los cuerpos tradicionales de la república; b. La cámara de diputados cuyos miembros representaban a los nuevos sectores de interés republicanos.

<sup>246</sup> Herrera, 1860, p. 1.

<sup>247</sup> Herrera, 1860, p. 3.

<sup>248</sup> Herrera, 1860, p. 9.

<sup>249</sup> Herrera, 1860, p. IX. Herrera continuaba, unas líneas más abajo, que los senadores debían ser “los hombres mas distinguidos, mas maduros, y mas interesados en el mantenimiento del órden público”.



promotores fiscales y vicarios foráneos.<sup>250</sup> Con ello, la Iglesia católica era parte constitutiva del Senado, en tanto una de las instituciones tradicionales de la república, y cumplía la función de un poder conservador, según las ideas políticas de Constant, para garantizar la estabilidad del país.<sup>251</sup>

La participación de la Iglesia católica se extendía, también, al poder ejecutivo a través del Consejo de Estado al que pertenecía el arzobispo de Lima o su vicario en su ausencia, o el vicario capitular en caso de sede vacante.<sup>252</sup> La función del Consejo de Estado era, primero, velar por el buen desempeño del presidente y de cualquier otro funcionario público, segundo, proponer determinados puestos (arzobispo y obispos, vocales de los tribunales de justicia, jueces, fiscales) y, tercero, formular leyes o decretos que convengan al bien público.<sup>253</sup> La Iglesia católica era por tanto reconocida como elemento constitutivo de la organización del Estado en el pensamiento político de Bartolomé Herrera, y cumplía la función de garantizar, en conjunto con otros grupos de la república, la estabilidad y continuidad política del país. En este sentido, Herrera afirmó no solo la primacía de la Iglesia católica en el proyecto del estado republicano,<sup>254</sup> sino también su pertenencia a los órganos de gobierno, para garantizar la armonía social. El catolicismo era el elemento central de la nacionalidad peruana y de la república.

La propuesta de Herrera no solo abogó por la participación activa de la Iglesia católica en las estructuras del Estado, sino que, en consonancia con sus ideas ultramontanas, buscó el reconocimiento de la independencia de la Iglesia a través del respeto a sus leyes y a la firma de un concordato con la Santa Sede. Este último, anhelado desde su misión en Roma en 1852, fue uno de los compromisos que buscó incorporar en la constitución de 1860. En el “Proyecto de reforma constitucional”, las atribuciones del Presidente de la república, como “patrón en los asuntos eclesiásticos” serían ejercidas “conforme al concordato”. Defendió, por ende, en concordancia con la

---

<sup>250</sup> Herrera, 1860, p. 22. Las otras profesiones consideradas eran: los de carrera política, hacienda, magistratura, ejército y marina de guerra, parlamentarios, profesiones científicas, propietarios de predios, mineros y comerciantes capitalistas.

<sup>251</sup> Altuve-Febres, 2010, p. 176, 185. Benjamin Constant consideraba que una monarquía hereditaria, limitada en sus poderes, garantizaría el orden. Por tanto, opinaba a favor de la bicameralidad del parlamento con diputados elegidos y senadores designados. Este último grupo cumplía el rol de poder conservador.

<sup>252</sup> Herrera, 1860, p. 45. También conformaban el Consejo de Estado el Presidente y el vicepresidente de la república, los expresidentes de la república, los ministros de estado, el presidente de la Corte Suprema, el Director General de hacienda y otros nueve consejeros elegidos por el Congreso.

<sup>253</sup> Herrera, 1860, pp. 47-48.

<sup>254</sup> Armas, 2006, p. 55.



política romana el concordato como reconocimiento del patronato como una concesión pontificia y no como un derecho inherente a los gobiernos constituidos en Hispanoamérica. Las funciones presidenciales con respecto a la Iglesia eran:

31<sup>a</sup>. Presentar para el Arzobispado y para los Obispos, al que elija, de la terna doble que formará el Consejo de Estado de entre los individuos de las listas de los que haya canónicamente dignos en cada Diócesis, que le pasarán los Obispos, al principio de cada periodo constitucional.

32<sup>a</sup>. Presentar para las Dignidades, las canongías las prebendas de las Catedrales, los curatos y los beneficios que sean del patronato del Gefe del Estado, al que elija de la terna que con ese objeto le pase el ordinario de la Diócesis, guardándose en todo las disposiciones canónicas.

33<sup>a</sup>. Proveer á la subsistencia de los Obispos, del clero y del culto, en cuanto hayan menester, de los auxilios del Estado, y conforme á las leyes y al Presupuesto.<sup>255</sup>

Las atribuciones presidenciales sobre el patronazgo, reconocidas como concesión pontificia, también estaban limitadas por la autoridad de los obispos encargados de preparar las listas de los elegibles. Con ello, Herrera buscaba reforzar la política romana de asegurar que los candidatos idóneos para cargos eclesiásticos reconociesen la suprema autoridad del papal y fuesen contrarios a las tendencias liberales-regalistas. El obispo electo de Arequipa intentaba controlar, hasta donde se podía permitir, las elecciones de los obispos y de otros cargos importantes dentro de la Iglesia católica, sin dejar de reconocer el Patronato. Inclusive, reconoce la dotación del clero, como aceptación tácita de la abolición de los diezmos y aprobada por Roma. Esta parte de las funciones y responsabilidades del Presidente de la República. Herrera concluía su “Proyecto” con unas disposiciones finales que incluía el compromiso del Presidente de negociar, concluir y presentar al congreso el Concordato con la Santa Sede para su aprobación.<sup>256</sup>

El proyecto de Herrera fue criticado por los sectores liberales. En un artículo, aparecido en *La Revista de Lima*, titulado “Una palabra sobre el proyecto constitucional del Illmo. Obispo de Arequipa”, el ex diputado Luciano Benjamín Cisneros criticaba la defensa de las libertades de la Iglesia. La propuesta de Herrera fue rechazada mayoritariamente por los sectores liberales moderados. Bartolomé Herrera se retiró de la vida pública para dedicarse a su labor como obispo de Arequipa.<sup>257</sup> Sin embargo, la

---

<sup>255</sup> Herrera, 1860, pp. 41-42.

<sup>256</sup> Herrera, 1860, p. 55.

<sup>257</sup> Klaiber, 1988b, p. 98.

necesidad de un Concordato fue reconocida por primera vez en la Constitución de 1860 entre cuyas Disposiciones transitorias se solicitaba que

Art. 134.- Para que se establezcan sobre bases sólidas las relaciones existentes entre la Iglesia y el Estado; y para que se remuevan los obstáculos que se opongan al exacto cumplimiento del artículo 6, en cuanto al fuero eclesiástico, se celebrará a la mayor brevedad, un concordato.

La Constitución, promulgada el 12 de noviembre de 1860, ratificó algunas reformas liberales como la derogación de los fueros y la dotación del clero. Ese mismo año, se nombró al obispo Goyeneche como arzobispo de Lima. Luego de la promulgación, el gobierno pidió al electo arzobispo que realizara el juramento de “guardar la fidelidad a las leyes y al Gobierno”, como lo hizo en la Corte superior de Arequipa, según escribía en su carta al Cabildo del 30 de mayo de 1860.<sup>258</sup> Sin embargo, el 24 de noviembre de ese año, Goyeneche informó al Cabildo de la solicitud del Ministro de Relaciones exteriores y Culto sobre el “puntual cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 12 de la constitución vigente [1860] sobre el Juramento que deben prestar los funcionarios públicos”. El Cabildo consideró que el asunto era grave pues implicaba reconocer al arzobispo, y con ello a los otros miembros de la Iglesia, como funcionarios públicos, sin que hubiera de por medio un concordato con la Sede Apostólica “sobre todos estos puntos”.<sup>259</sup> El 4 de diciembre el canónigo doctoral, Pedro Benavente informó al Cabildo de la ilicitud del juramento pues el fuero eclesiástico estaba derogado y atentaba contra

la potestad judicial de la Iglesia que le compete por derecho inalienable como una sociedad perfecta. [...] ¿y quién no vé que por el artículo 6 de la constitución reformada se destruye esta sublime potestad dada a la Iglesia por su fundador Jesús, no reconociéndose el fuero personal del clero ni aun en materia eclesiástica, como lo decía en la adición al citado artículo de la constitución del 56?<sup>260</sup>

Además, Benavente comunicó que ni el clero ni los obispos son funcionarios públicos del Estado. El canónigo agregó que se hacía urgente establecer “sobre bases sólidas las relaciones existentes entre la Iglesia y el Estado”, porque esta solo puede ser sobre “Pedro, piedra fundamental de este edificio”. El 7 de diciembre, el Cabildo expuso que el clero no podía jurar la Constitución; más grave aún era intentar obligar a obispos, provisosores, vicarios generales y curas, ya que era “no solo un monstruo absurdo sino la

<sup>258</sup> La carta se encuentra anexada al Acta capitular del día 9 de junio de 1860. ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (9 de junio de 1860).

<sup>259</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (24 de noviembre de 1860).

<sup>260</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (24 de noviembre de 1860).

negación del dogma católico de la independencia de la Iglesia” pues las funciones que ejercen los magistrados eclesiásticos “están designadas por la Constitución y las Leyes de la Iglesia” y “son anexas a la potestad suprema e independiente que recibió de su divino fundador aquella sociedad”. El Cabildo presentó el informe de Benavente al arzobispo Goyeneche, “a cuyo cargo corresponde la defensa de los derechos de la Iglesia” para que expusiera la necesidad del concordato antes de la aplicación del artículo 6 que abolía el fuero eclesiástico.<sup>261</sup> Finalmente, Goyeneche no juramentó la Constitución pues no había concordato que reconociera las prerrogativas del Estado en materias disciplinarias eclesiásticas, y porque era un atentado contra el “dogma” de la independencia de la Iglesia frente al Estado.

El ultramontanismo logró introducir el concordato en el debate sobre la relación entre Estado e Iglesia de donde dependía la libertad canónica y pastoral de la institución eclesiástica. Sin embargo, los problemas económicos que se iniciaron en la década de 1860 no permitieron lograr ningún acuerdo con Roma. Recién en 1874, tras el pedido peruano hecho mediante el representante en Roma Gregorio Paz-Soldán, el papa Pio IX reconoció el Patronato del Presidente de la República como una concesión pontificia siempre que se conservara la dotación a los obispos, canónigos y demás miembros del clero, y que el Perú continuara favoreciendo y protegiendo la fe católica.<sup>262</sup> Con ello, los ultramontanos lograron que la práctica del patronato se considerase como una concesión pontificia.

---

<sup>261</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (7 de diciembre de 1860).

<sup>262</sup> Sede Apostólica. *Praeclara Inter Beneficia*, pp. 1-2. Este Tratado continúa en vigencia según se indica en el portal del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.

### Capítulo 3. La Iglesia es Romana: el triunfo de la eclesiología ultramontana frente a la teología liberal-regalista

Los debates políticos acontecidos entre 1855 y 1860 muestran dos posturas anidadas en el pensamiento católico de mediados del siglo XIX. Por un lado, el liberal-regalista heredero del pensamiento teológico del siglo XVIII; y, por otra parte, el ultramontanismo cuya teología se fortaleció tras las Revolución francesa de 1789. Ambos sectores, desde sus propios presupuestos teológico-políticos, tuvieron distintos modelos de relación entre la Iglesia católica y el Estado, pero también diversas eclesiologías. En este sentido, para los liberales-regalistas como Gonzáles Vigil o José Gálvez, las iglesias nacionales debían mantenerse independientes de Roma, y sus obispos debían ser reconocidos con la misma autoridad que la del pontífice. En cambio, los ultramontanos, con Herrera a la cabeza, consideraban que toda la autoridad jurídica y doctrinal se hallaba en Roma, quien daba unidad, legitimidad y orden a los obispos y al conjunto de la Iglesia universal.

La *romanización* de la Iglesia católica no solo significó la entrada del papado como cabeza jurídica en la agenda política de las iglesias locales, sino también la defensa teológica de la Iglesia católica como una *societas perfecta*; es decir, una sociedad autónoma y soberana de cualquier otro poder y cuya autoridad suprema era el Romano pontífice. La Sede Apostólica apoyó el ultramontanismo pues defendía las posturas eclesiales que favorecían la preeminencia romana. La Iglesia peruana había virado hacia Roma desde la década de 1830 y el ultramontanismo tenía especial fuerza entre los sectores más jóvenes del clero hacia la mitad del siglo XIX. De esta forma, la Iglesia peruana ejemplificó cómo la política de la Santa Sede de implantar teológica y políticamente la primacía pontificia se logró a causa del apoyo de la jerarquía y los sectores del clero que, desde una perspectiva ultramontana, encontraban en el papa una garantía de independencia eclesial y un signo de unidad en su lucha contra el siglo. El proceso de *romanización* estuvo acompañado de la propagación y fortalecimiento de la devoción al papa, así como, de una teología de la primacía papal que condujo a la defensa cerrada de la infalibilidad pontificia. La política pontificia, además, era alentada por las jerarquías locales, que ante los cambios políticos, económicos y religiosos, recurrían a la corte romana para obtener respaldo. Por ello, a lo largo del siglo XIX la Curia romana fortaleció su presencia en el gobierno de la Iglesia católica universal.

En este capítulo, se analizan los debates teológicos entre ultramontanos y liberales-regalistas desde la perspectiva de cómo sus diferentes perspectivas acusaban la heterogeneidad eclesiológica dentro del catolicismo universal y peruano de mediados del siglo XIX. Sin embargo, el conflicto estudiado muestra la primacía del discurso teológico ultramontano entre el clero jerárquico y urbano y cuyo registro político-teológico sirvió para descalificar a los liberales-regalistas que recogían tradiciones eclesiales del siglo XVIII. De esta manera, la teología ultramontana se impuso como única interpretación válida del catolicismo en el siglo XIX. Lo hizo deslegitimando a sus contrarios bajo la acusación de herejía y protestantismo e, incluso, de propugnar ideas ya superadas como el regalismo y el galicanismo. En este capítulo se estudia la teología del papado y la eclesiología. Ambas desarrolladas por los grupos ultramontano y liberal-regalista.

### **3.1. Eclesiologías en debate: Papado, episcopado e Iglesia católica**

La eclesiología católica durante el siglo XIX se orientó progresivamente hacia una concepción de Iglesia centralizada en Roma, donde el papa era concebido como monarca y cabeza de la Iglesia universal a nivel jurídico y doctrinal. En un sentido, se retomaba la teología de la Baja Edad Media que defendía la primacía jurídica y doctrinal del pontífice sobre el conjunto de la Iglesia universal, incluido los concilios. Bajo esta lectura teológica, se reclamaba para el pontífice la autoridad de nombrar obispos y disponer adecuadamente sobre cualquier asunto de otras iglesias.

Sin embargo, la teología del primado pontificio era cuestionada por las teologías conciliarista y episcopalista, también surgidas en la Baja Edad Media. El conciliarismo afirmaba la primacía de los concilios sobre el pontífice en tanto órgano colegiado y sagrado que reunía al conjunto de todo el cristianismo católico. Por otra parte, los episcopalistas defendían la autoridad de los obispos en sus diócesis en temas jurídicos y doctrinales en igual condición que los papas, a quienes se reconocía el primado de honor. Los debates eclesiológicos entre conciliaristas, episcopalistas y pro-romanos se alargaron desde el Bajo medioevo hasta finales del siglo XIX. Recién en el concilio Vaticano I (1869-1870), que reunió a casi todos los obispos del occidente cristiano, concluyó la disputa al declarar la infalibilidad del Romano Pontífice en los siguientes términos:



Así, entonces, si alguno afirma que el Romano Pontífice tiene simplemente el oficio de supervisar y guiar, y no el pleno y total poder de jurisdicción sobre toda la iglesia, y no solo en temas de fe y moral sino también en aquellos que conciernen a la disciplina y al gobierno de la iglesia esparcida alrededor de todo el mundo; o que tiene solo la parte principal pero no la plenitud absoluta del supremo poder; que este poder no es ordinario ni inmediato sobre toda y cada una de las iglesias y sobre y cada uno de los pastores y fieles; sea anatema.<sup>263</sup>

En el siglo XVIII, el conciliarismo y el episcopalismo se acentuaron dentro de la teología católica a causa de la irrupción de las tendencias regalistas, galicanas y jansenistas que hicieron suyas estas eclesiologías. Acoplaban a su defensa de la autoridad absoluta del monarca sobre la iglesia nacional, el sostenimiento de la primacía del concilio y de los obispos frente a la del papa.<sup>264</sup> Por su parte, el ultramontanismo recogía las tendencias pro-romanas, por lo que se ubicó en las antípodas de los movimientos teológico-políticos anteriores, pues sostenía la primacía absoluta y plena del papado sobre todas las iglesias.

Las disputas teológicas entre ultramontanos y liberales-regalistas en el Perú se enmarcaron dentro de la lucha del papado por consagrar teológica y políticamente la postura pro-romana, apoyada en el ultramontanismo de los miembros de los cleros locales pro-romanos. En el Perú, la jerarquía eclesiástica, obispos y miembros del cabildo, y los clérigos de la ciudad de Lima representaron a dichos sectores ultramontanos. Ellos lograron imponer el ultramontanismo y derrotaron cualquiera interpretación teológica ajena a su perspectiva. En el debate teológico, entre 1855 y 1860, contra los liberales-regalistas dos puntos fueron centrales: el papado y la iglesia.

#### Ultramontanos y liberales-regalistas: entre la teología pro-romana y la postura conciliar-episcopalista

En las páginas de *El Católico*, los ultramontanos expresaron la necesidad de reconocer la primacía del papado como única autoridad jurídica y doctrinal de toda la Iglesia católica. Estos pensadores afirmaban que el papado

Siempre y en todas partes ejerció la suprema primacía y el poder monárquico entre los demás apóstoles [como san Pedro Apóstol]. El Papado, investido por derecho de sucesión con la dignidad de San Pedro, lo ha sido también siempre con la plenitud de su poder.<sup>265</sup>

<sup>263</sup> Constitución dogmática *Pastor Aeternus*, capítulo 3, n. 9. Citado en: O'Malley, 2008, p. 61.

<sup>264</sup> Perreau-Saussine, 2010, p. 153. La defensa del conciliarismo estaba en sintonía con el galicanismo político-religioso francés.

<sup>265</sup> “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 19 (8 de agosto de 1855).

El Pontífice reunía sobre sí el poder monárquico en tanto sucesor del apóstol Pedro y con ello ejercía la plenitud de su poder desde “siempre y en todas partes”. Los ultramontanos sostenían que la historia de la Iglesia había sido invariable, pues su doctrina y su disciplina se habían mantenido inamovibles desde su fundación por Jesucristo. La Iglesia era una institución eterna según los paradigmas ultramontanos. Por ello, su teología se apoyaba en una lectura de la historia eclesiástica como inalterable. En esta línea, Moreno afirmó que “la Iglesia *universal* es una especie de monarquía”, universal, a causa de la “doble razón del número de súbditos, y la extensión geográfica del imperio”.<sup>266</sup> Por lo dicho, el papa era monarca en tanto cabeza de todos los fieles católicos que se ubicaban alrededor del orbe. Por ello, la universalidad de la Iglesia católica se revelaba en el pontífice, centro de la unidad eclesial. Moreno desarrolló dos aspectos del dominio monárquico del papa: el espiritual que es el episcopado universal que ejerce sobre toda la Iglesia y los obispos,<sup>267</sup> y el de las conciencias a causa de la obligación que producen sus leyes y decretos.<sup>268</sup> El poder pontificio era espiritual y doctrinal, pero también jurídico y político, lo que era considerado por muchos liberales como un problema de lealtad política. Tras los pasos de Moreno, los editores de *El Católico* defendieron la superioridad y la autoridad absoluta del papa sobre toda la Iglesia, compartiendo un mismo lenguaje teológico-político instaurado desde la época post revolucionaria.

A nivel doctrinal, los ultramontanos consideraban que el papa estaba “dotado de una estabilidad original en la fé, está encargado del supremo poder para definir las reglas ciertas de la fé y de las costumbres”. Por tal razón, él era “la primera cátedra, la cátedra única en la cual sola conservan todos [obispos y fieles] la unidad”.<sup>269</sup> En esta línea, los ultramontanos recogían la historia y la doctrina del concilio de Florencia (1439) que afirmó la plena potestad de gobierno y de enseñanza del papa en tanto “ostenta el primado sobre toda la tierra y es el sucesor de Pedro, el vicario de Cristo, cabeza de la Iglesia universal, a quien Cristo ha confiado la «potestad plena» para regir y gobernar la Iglesia entera”.<sup>270</sup> La defensa del concilio de Florencia (1439) era la afirmación de la infalibilidad papal, así como de una versión de la historia de la Iglesia

<sup>266</sup> Moreno, Tomo I, 1831, p. 2.

<sup>267</sup> Moreno, Tomo I, 1831, p. 56.

<sup>268</sup> Moreno, Tomo I, 1831, pp. 122-123.

<sup>269</sup> “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 19 (8 de agosto de 1855).

<sup>270</sup> Schatz, 1996, p. 165. La ecumenicidad, o legitimidad, del concilio de Florencia fue ampliamente discutida desde el concilio de Trento. Solo a inicios del siglo XIX, y con la progresiva superación de las tesis teológicas galicanas, se aceptó la ecumenicidad del concilio de Florencia.

que entendía que las estructuras del papado siempre mantuvieron la primacía y autoridad absoluta sobre toda la iglesia universal desde los orígenes del cristianismo.

Los editores liberales-regalistas de *El Católico Cristiano* cuestionaron la legitimidad ecuménica del concilio de Florencia, pues afirmaron que “no hay en la tierra un juez supremo e infalible en materia de fe”.<sup>271</sup> La infalibilidad era inaceptable en tanto el papa, como cualquier hombre, estaba sujeto a error. Esto se podía constatar a lo largo de la historia y como ejemplo citaban la condenación del sistema copernicano por el papa Paulo V.<sup>272</sup> La historia eclesiástica, para los liberales-regalistas, era una manifestación importante de las transformaciones del papado y de la Iglesia, signo de su mutabilidad. Los editores de *El Católico Cristiano* seguían la teología conciliarista para afirmar que “un Concilio aprueba lo que condena un Papa; y condena lo que un Papa aprueba”. Por tanto, la primacía papal, dentro de la historia de la Iglesia, quedaba cuestionada por la potestad eclesial que ejercieron los concilios sobre el conjunto de la Iglesia. En esta línea teológica conciliarista, afirmaron que

[...] los Papas erraron y que erraron en materia de fé. Errarán pues en puntos que no son de fé: y como en todo se quieren meter; como no se hace un arreglo en materia política, civil ó económica en que no quieran tener parte, y disponerlo y arreglarlo á su antojo [...].<sup>273</sup>

La argumentación teológica liberal-regalista consideró la posibilidad de un *papa hereticus* como consta en el Decreto Graciano, una de las fuentes medievales del derecho canónico. Así que, también, su falibilidad en asuntos de fe era transferible a los asuntos temporales. En este sentido, no había primacía jurídica ni doctrinal. Incluso, el pontífice también podía desviarse de la fe; en otras palabras, ante una situación de herejía papal, era el concilio el encargado de juzgar al pontífice, según los principios conciliaristas.<sup>274</sup> Por ello, Patricio Matamoros en *El Católico Cristiano* recurrió a la historia para ilustrar la superioridad conciliar, que representaba por excelencia a toda la Iglesia, sobre el papado. Como ejemplo citó el caso de la disputa del papa Víctor con el obispo de Éfeso, Polícrates, en torno a la celebración de la Pascua en Asia y sobre si se debía re-bautizar a los herejes y apóstatas luego de las persecuciones romanas contra los cristianos. Ambos hechos acontecidos en los inicios del cristianismo mostraban, en el

<sup>271</sup> “Revista de El Católico Cristiano”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 6 (23 de mayo de 1855).

<sup>272</sup> “Al Católico Curial el Católico Cristiano”. *El Católico Cristiano*, Año 1, Número 2 (19 de mayo de 1855).

<sup>273</sup> “Errores en el primer artículo del Número 2 del Católico Curial”. *El Católico Cristiano*, Año 1, Número 2 (19 de mayo de 1855).

<sup>274</sup> Schatz, 1996, p. 140.

argumento del autor, que su solución se dejaba “al testimonio, pues, de la Iglesia, y no á la del Papa”.<sup>275</sup> Por tanto, la plenitud doctrinal y jurídica se encontraba en la Iglesia, representada por el concilio, y no en el papa quien estaba dentro y no sobre ella. La historia constituía un elemento esencial en la argumentación teológica de ambos grupos católicos, aunque con diversas, y a veces acomodaticias, interpretaciones.

Los ultramontanos refutaron los presupuestos teológicos de los liberales-regalistas. Reconocían la infalibilidad del papa, pero solo en temas de fe. Para ello, citaban la extinción de los jesuitas resuelta por Clemente XIV (1769-1774), pues los breves no son infalibles. En otros términos, sostenían que “cuando el Papa habla en controversias de hecho, y que no están coligadas con las cuestiones dogmáticas, puede errar si enseña como un doctor privado; mas no cuando procede *deffiniens ex cathedra*”: por tanto, “todos los teólogos católicos están por la infalibilidad del papa *deffiniens ex cathedra*”.<sup>276</sup> En este sentido, reconocían el error de Clemente XIV al haber extinguido a los jesuitas, quienes eran considerados entre los ultramontanos como los más ardientes defensores del papado. Sin embargo, este suceso les permitió definir el sentido espiritual de la infalibilidad pontificia, para alejarse de las posturas más duras del ultramontanismo que abogaban por una infalibilidad absoluta del papa en lo temporal y espiritual.<sup>277</sup>

La defensa de la infalibilidad papal era constitutiva de la identidad del quehacer teológico católico, y no era admisible opinar en otro sentido como lo hacían los liberales-regalistas. En este sentido, los editores de *El Católico* afirmaron que “no se ofenderán los editores de «El Católico Cristiano» si privamos a su periódico de un título que no le compete, título que insultan las doctrinas que defiende, ellas de suyo le dan el nombre, El Cristiano Cismático”.<sup>278</sup> Para los ultramontanos, los liberales-regalistas al no compartir su perspectiva teológica eran “cismáticos”, pues estaban contra las doctrinas católicas como la defensa de la infalibilidad pontificia. Con el sobrenombre de “cismáticos”, los ultramontanos descalificaron y deslegitimaron en materias teológica y

<sup>275</sup> “Errores en el primer artículo del Número 2 del Católico Curial”. *El Católico Cristiano*, Año 1, Número 3 (23 de mayo de 1855).

<sup>276</sup> “El Católico al amigo del Clero que se registra en las columnas del periódico “Comercio” del viernes 6 del presente”. *El Católico*. Tomo I, Año II, Número 106 (11 de junio de 1856).

<sup>277</sup> Jedin, Tomo VII, 1978, p. 986. Sectores ultramontanos de Alemania y Francia abogaban por extender la infalibilidad del papa a todas sus declaraciones. En este sector se encontraban Louis Veuillot con “L’Univers”, la “Civiltà cattolica” de los jesuitas italianos, y algunos jerarcas como Mermillod quien llegó a afirmar que el Hijo se había encarnado tres veces: en María, en la eucaristía y “en el anciano del Vaticano” (p. 986).

<sup>278</sup> “Primado del Papa”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 4 (16 de mayo de 1855).



doctrinal a los liberales-regalistas, ya que ellos no estaban de acuerdo con la verdadera doctrina expresada en la historia y conservada en su unidad por el papa. No debían, por tanto, discutir temas teológicos, pues su nombre no correspondía con su prédica doctrinal. En otras palabras, la eclesiología era terreno exclusivo de los ultramontanos.

La defensa de la infalibilidad pontificia incluía a la supremacía jurídica del pontífice como lo manifestó la “Representación de los obispos peruanos ante la Convención Nacional”. Ellos afirmaron que

no se resisten á la abolición del diezmo ni del fuero, pero sí al modo como se pretende hacer esta abolición; no pueden proceder de otra manera porque son católicos, y por esto mismo reconocen al Pontífice Romano como á su centro de unidad, como al Primado de la Iglesia universal, cuya primacía no es como quiera únicamente de honor, sí que principalmente consiste en la plena y absoluta jurisdicción que ejerce sobre todas las Iglesias particulares [...].<sup>279</sup>

La unidad del catolicismo giraba alrededor de la autoridad pontificia. Solo se podía ser católico si se aceptaba, como argüían los obispos, la absoluta primacía doctrinal y jurídica del papa. Por tanto, los obispos incluían en la “Representación” una noción de identidad católica que se identificaba con la aceptación de las prerrogativas papales.

En este sentido, la identidad católica pasaba por la aceptación de una organización donde el papa era “cabeza visible de la Iglesia” y “príncipe de todos los pontífices [obispos]”, quienes solo eran “pastores de las naciones” y “las ovejas de Pedro”.<sup>280</sup> La relación entre el papa y los obispos era explicada, en *El Católico*, desde el concepto de “plenitud del poder monárquico” del pontífice, lo que significaba la participación de los prelados en el gobierno de la Iglesia, aunque “no como iguales al Papa, sino sometidos á sus leyes y ejecutores de sus decretos”.<sup>281</sup> Por tanto la plenitud del poder pontificio se apoyaba en su autoridad jurídica y en su infalibilidad dogmática que le permitía estar sobre la Iglesia como cabeza y centro de unidad del orbe católico. Sin embargo, los editores de *El Católico* se contradecían cuando afirmaban que los obispos

esparcidos por el orbe, ejercen en sus diócesis en virtud de la potestad de orden inherente esencialmente á su dignidad y por la jurisdicción que la *Iglesia* les trasmite. Reunidos, son llamados á tomar parte en las decisiones de los concilios.

<sup>279</sup> “Raro modo de discurrir de los que impugnan la Representación de los obispos”. *El Católico*, Tomo I, Año II, Número 125 (20 de agosto de 1856).

<sup>280</sup> “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 19 (8 de agosto de 1855). La argumentación de los ultramontanos de “*El Católico*” compartía la misma exégesis del texto Juan 21, 15-17 desarrollada por Moreno sobre el encargo de Jesús a Pedro de “apacentar sus corderos” y “apacentar sus ovejas”. (Moreno, Tomo I, 1831, p. 14).

<sup>281</sup> “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 19 (8 de agosto de 1855).



Investidos de todos los derechos de la soberanía, tiene el de pronunciar decisiones sobre la fé, que exigen una obediencia provisional, y dictar leyes sobre la disciplina que obligan las conciencias.<sup>282</sup>

Los editores de *El Católico* afirmaban que la fuente jurídica del poder de los obispos provenía de la Iglesia como lo expresaban los liberales-regalistas según sus paradigmas conciliaristas y episcopalistas. Sin embargo, en la práctica el obispo asumía canónicamente la diócesis luego de ser confirmado por el papa, y del reconocimiento de la primacía doctrinal y jurídica papal. Esta indefinición jurídica era parte del proceso de cambios al interior de la Iglesia católica sobre cómo debían plantearse las relaciones entre los obispos y el pontífice. Continuaban en el mismo artículo, que

si Pedro se dice que es el fundamento de la Iglesia; también está escrito en otra parte que la Iglesia se edificó sobre el cimiento de los apóstoles. Hé aquí establecida la aristocracia episcopal según el plan divino. Dios puso a los obispos para el gobierno de su Iglesia.<sup>283</sup>

El artículo definía que el gobierno eclesial estaba en manos de los obispos, aunque con el papa como fundamento como lo harán explícito en otros artículos. De todas formas, quedaba claro que la soberanía de la Iglesia católica estaba depositada en los obispos cuya cabeza era el pontífice. En continuidad con la tradición teológica católica, se reafirmaba la sucesión apostólica de los obispos, pero también que “todos los poderes de la soberanía espiritual se hallan concentrados en el Papa, único jefe supremo de la Iglesia, y la unidad de la fé no está menos representada que afianzada por la unidad del sucesor de Pedro”.<sup>284</sup> La teología ultramontana reformulaba la teología galicana y jansenista, recogida por los liberales-regalistas, de la primacía episcopal del papa, pues convertía al pontífice en el centro de la fe, cabeza jurídica y doctrinal que daba unidad a la Iglesia. Pero, también, reconocían el importante papel de los obispos en la configuración administrativa y espiritual de la Iglesia. En este sentido, la “aristocracia episcopal” era parte necesaria de la organización eclesiástica, tal como el papa era cabeza del conjunto de la Iglesia.

La infalibilidad del Papa, para los liberales-regalistas, era considerada como un peligro para la estructura doctrinal, jurídica e histórica de la Iglesia católica. Gonzáles Vigil consideraba, en sintonía con la teología galicana y jansenista, que los obispos

<sup>282</sup> “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 19 (8 de agosto de 1855). El resaltado es mío.

<sup>283</sup> “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 19 (8 de agosto de 1855).

<sup>284</sup> “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 19 (8 de agosto de 1855).

como sucesores de los apóstoles estaban en la misma condición jurídica y doctrinal que el pontífice, quien solo tenía el primado de honor. Los editores de *El Católico* acusaban a Gonzáles Vigil de pretender “querer hacer protestantes á los Obispos católicos”, porque buscaba separarlos del papa con el pretexto de defender los derechos históricos del episcopado católico.<sup>285</sup> Afirmaba, en consonancia con el episcopalismo, que “los Obispos son absolutos en sus Iglesias respectivas”. Incluso, llegó a decir que el “gobierno de la Iglesia es democrático”. Por otra parte, sostenían que el “Soberano Pontífice no es juez nato en materia de doctrinas, es por esto mismo incompetente para condenar una obra como errónea o como herética”.<sup>286</sup> Por esto, González Vigil era acusado por *El Católico* de “protestante”, “enemigo de la Iglesia” y “enmascarado destructor” de los derechos eclesiales al afirmar que los obispos eran “hombres que carecen de libertad para emitir sus convicciones, cuando no son las del Pontífice”.<sup>287</sup> Calificaban su proceder como “grosero y hasta puede decirse estúpido servilismo para con la autoridad temporal”, pues defendía los intereses regalistas. Para los ultramontanos peruanos, la actitud de Gonzáles Vigil era “¡rara y extraña inconsecuencia de un sacerdote católico!”, porque no correspondía a la identidad del catolicismo propugnado por el ultramontanismo católico. Por tanto, como defensor regalista de los intereses del Estado, y como propugnador de la teología galicana, conciliarista y episcopalista, no debía ser reconocido como católico y menos como presbítero.

En este sentido, la defensa del primado jurídico y doctrinal del papa constituía, desde la perspectiva ultramontana, la identidad de todo aquel que se llamaba católico. El catolicismo se identificaba con la defensa cerrada de la autoridad absoluta del papado sobre toda la Iglesia católica. Por ende, no debían llamarse católicos quienes criticaban estas cuestiones teológicas. *El Católico* denunciaba a *El Católico Cristiano* como protestante de la siguiente manera:

[...] vuestro cristianismo protestante. Si: porque consistiendo el protestantismo en la negacion de la autoridad Papal, siendo el único punto fijo en que convienen sus millares de sectas, os plegais a su partido desde el momento en que tremolais

---

<sup>285</sup> “El Pontífice Romano y el presbítero Vigil”. *El Católico*, Tomo I, Año II, Número 95 (3 de mayo de 1856).

<sup>286</sup> “El Católico al buen sentido. Una serie de artículos o sea una contestación oportuna”. *El Católico*, Tomo I, Año II, Número 108 (18 de junio de 1856).

<sup>287</sup> “El Pontífice Romano y el presbítero Vigil”. *El Católico*, Tomo I, Año II, Número 97 (10 de mayo de 1856).

con un entusiasmo que raya en frenesí, el estandarte de rebelión contra el Papado.<sup>288</sup>

Por tanto el vuelco hacia Roma era central en la identidad de todo católico como muestra la fuerte oposición contra los liberales-regalistas, y especialmente contra Gonzáles Vigil. *El Católico* se encargó de destacar la condena de sus obras por el papa y la inclusión de las mismas en el Index elaborado por la Santa Inquisición.<sup>289</sup> La condena de la Sede Apostólica significó para los ultramontanos que Vigil no podía discutir sobre temas católicos, pues sus escritos teológicos eran considerados “heréticos”.

Sin embargo, Vigil no consideraba al papado como un poder negativo en la Iglesia. Cuando en 1858 reeditó en París su “Carta al Papa” afirmó que el pontífice no actuaba con mala intención, sino que sus errores se debían a su relación con la curia romana. Esta última era la que buscaba expandir su soberanía sobre todas las iglesias locales, sin respetar la tradición de independencia. El libro contenía una dura crítica al arzobispo de Bogotá, quien había gestionado la condena de su obra ante Roma en 1851, pues era “chocante” que un obispo mire

con mal ojo la defensa de nuestros gobiernos; ni el que, siendo ella [la obra de Vigil] censurable á su juicio, hubiese adoptado la cómoda aunque desdolorosa vía de quejarse y dar parte, y más bien no juzgar él mismo a imitación de antiguos obispos, que supieron serlo, porque tenían conciencia de su dignidad.<sup>290</sup>

Consideraba Vigil que los obispos debían defender los derechos de regalía del gobierno, según la teología política regalista. Incluso, se quejaba que el obispo no juzgara por sí mismo la obra en tanto que tenía derecho jurídico y dogmático para juzgar y condenar como defendía el episcopalismo. La renuncia a sus derechos episcopales en favor de Roma, era para Vigil un abandono de la tradición teológica e histórica de la Iglesia.

Un año después, en 1859, Vigil publicó su “Defensa de la Iglesia católica contra la Bula dogmática de Pio IX en 8 de diciembre de 1854 por un Americano al Congreso

<sup>288</sup> “El Católico al Católico Cristiano”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 4 (16 de mayo de 1855). “El Católico” acusaba a “El Católico Cristiano” de negar “el dogma fundamental de la Supremacía del vicario de Jesu-Cristo” (“Primado del Papa”. *El Católico*. Tomo I, Año I, Número 4, 16 de mayo de 1855)

<sup>289</sup> El arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera denunció la obra *Defensa de la autoridad de los gobiernos contra las pretensiones de la curia romana* (1848-1849, 6 tomos) ante la Sede Apostólica. El 10 de junio de 1851, Pio IX lo excomulgó, pero Vigil respondió con una “Carta al Papa” (1851) donde negaba la infalibilidad del papa y defendió las regalías estatales sobre las iglesias locales. Dos años después, el 2 de marzo de 1853 fue nuevamente condenado por Roma.

<sup>290</sup> Nota a pie de página 87. En: Dougnac, 2001.

de la Alianza evangélica”.<sup>291</sup> En este libro se oponía desde una argumentación histórica y teológica al dogma de la Inmaculada concepción y, sobre todo, a la primacía doctrinal del papa para declarar verdades de fe. Consideró que la cuestión de la Bula era una “cuestión de vida ó muerte para el catolicismo” pues se atentaba contra la estructura dogmática de la misma Iglesia cuyo poder solo recaía en el papa desde que él se atribuía la autoridad para declarar dogmas de fe, cuando aún no se había definido la infalibilidad pontificia.<sup>292</sup>

*El Católico* respondió que considerar a la Iglesia católica sin la primacía papal era afirmar que era una “sociedad imperfecta”.<sup>293</sup> Por tal razón, la perfección de la Iglesia estaba dada por la primacía pontificia sobre los obispos y los fieles, y por el reconocimiento de su soberanía e independencia frente a cualquier otro poder. Con ello, los ultramontanos reconocían que Roma era la que definía auténticamente lo católico, y se volvían hacia el pontífice como única fuente de infalibilidad en temas de fe. La identidad católica se definía desde el reconocimiento del papa como primado jurídico y doctrinal, pero también como centro de la nueva estructura del mundo católico. Con la primacía doctrinal del papa, la Iglesia católica podía ser una “sociedad perfecta”.

#### La Iglesia católica como la *societas perfecta* ultramontana

La teología sobre la Iglesia católica implicó el reconocimiento de la primacía del papa. Para los editores de *El Católico* “en las circunstancias más espinosas para ella [la Iglesia] siempre ha habido anhelo por recurrir á Roma. La decisión del Papa ha terminado todas las discusiones, y fijado las creencias”.<sup>294</sup> Por ello, la teología ultramontana defendió la independencia de la Iglesia y la necesidad de orientarse hacia la Sede Apostólica como garantía para la libertad jurídica, dogmática y organizativa de todas las iglesias locales. Las otras teologías sobre la Iglesia fueron consideradas “cismáticas” o “protestantes”, porque no respondían a las circunstancias del siglo.

---

<sup>291</sup> La obra de Vigil fue incluida en el Index de la Sagrada Congregación del Índice el mismo año de su publicación, en 1859. Su lectura fue prohibida para todo los católicos por ser considerada herética.

<sup>292</sup> Dognac, 2001,

<sup>293</sup> “Análisis crítico que hacen los editores de “El Católico” de la obra intitulada: Defensa de la Iglesia católica contra la Bula dogmática de Pio IX en 8 de diciembre de 1854 por un americano”. *El Católico*. Tomo VII, Año V, Número 342 (6 de abril de 1859). En 1862 en Barcelona, el franciscano catalán Pedro Gual contestó la publicación de Vigil en su libro *Triunfo del catolicismo en la definición dogmática del augusto ministerio de la Inmaculada concepción [...] contra un anónimo impugnador del dogma*.

<sup>294</sup> “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 19 (8 de agosto de 1855).



La principal preocupación ultramontana entre los años 1855 y 1856 consistió en oponerse a las reformas liberales defendidas en la Convención Nacional que condujeron a la promulgación de la Constitución de 1856. Los liberales-regalistas buscaron justificar su teología política, como se ha visto, en una interpretación galicana-regalista de la biblia y la historia. En las páginas de *El Católico Cristiano*, los editores escribieron

Nada se oyó entonces de dominación, nada se enseñó que contradijera los preceptos de la autoridad civil; antes por el contrario dijo Jesús á sus discípulos, que su reino no era de este mundo [Jn 18, 36-37]; que obedecieran á sus superiores, aunque fueran malos, no solo por temor sino por conciencia, y que dieran al Cesar lo que es del Cesar.<sup>295</sup>

La interpretación bíblica del pasaje del evangelio de san Juan (18, 36-37) era el eje a partir del cual se afirmaba que la Iglesia no debía estar vinculada a los poderes temporales pues no correspondía a su constitución divina ordenada por su fundador. El artículo continuaba diciendo que, desde sus inicios, la Iglesia se mostró respetuosa de la autoridad civil. En efecto, durante el tiempo de los emperadores romanos “se dio á la religión la forma exterior, que constituye la disciplina de la Iglesia” y nunca “fue desconocida la autoridad de los emperadores para legislar sobre la policía de la iglesia”.<sup>296</sup> Por tanto, la disciplina eclesiástica dependía de la autoridad civil que constituía la cabeza de las iglesias locales.

La eclesiología liberal-regalista reconocía la supremacía espiritual de la Iglesia, pues el ámbito de la disciplina eclesiástica era competencia del Estado en tanto aspecto temporal. Esta eclesiología consideraba implícitamente la confesionalidad católica del Estado que garantizaba la moralidad para el conjunto de los ciudadanos católicos. Sin embargo, era una propuesta en crisis, debido a que la caída del Antiguo Régimen significó la secularización de las bases político-jurídicas del Estado. Dichos fundamentos ya no dependía de la autoridad divina, sino de un congreso depositario de la soberanía del pueblo ciudadano que establecía los límites de la moralidad a partir de lo constitucional y lo legal. A pesar de ello, los liberales-regalistas reclamaron no solo el control de la disciplina de la Iglesia por parte el Estado, sino que se tolerara otros cultos religiosos en consonancia con el liberalismo que consideró la inmigración

---

<sup>295</sup> “Incompatibilidad de las pretensiones de la curia romana con las libertades y derechos de las naciones. Por M.L.”. *El Católico Cristiano*, Año 1, Número 2 (19 de mayo de 1855).

<sup>296</sup> “Incompatibilidad de las pretensiones de la curia romana con las libertades y derechos de las naciones. Por M.L.”. *El Católico Cristiano*, Año 1, Número 2 (19 de mayo de 1855).



extranjera, incluida la protestante, como el camino al desarrollo.<sup>297</sup> Buscaron someter a la Iglesia católica al poder del Estado en tiempos en que desde Roma y las jerarquías locales se intentaba dar autonomía a la institución eclesiástica.

La secularización de las estructuras jurídico-políticas del Estado permitió el afianzamiento de la teología ultramontana que contemplaba a la Iglesia católica en la nueva situación político-religiosa surgida tras la independencia. Ante la incertidumbre sobre la nueva autoridad del Estado, los creyentes encontraron en la teología ultramontana una alternativa en la autoridad espiritual cuya sede se encontraba “más allá” de su nación, en Roma.<sup>298</sup> Por ello, el papado reforzó su papel espiritual, a la par que el temporal disminuía estrepitosamente.

Los ultramontanos peruanos afirmaron que la Iglesia católica era una institución “permanente, perpetua”. Por tanto, era una “obstinación de la moderna filosofía en sostener que el origen de aquella es confuso, y que solo a la larga y por una serie de imprevistas circunstancias llegó a organizarse”.<sup>299</sup> Defendían así la inmutabilidad de la Iglesia católica como institución de origen divino frente a los vaivenes del mundo moderno. Por tal razón, frente a la nueva realidad político-cultural de cuestionamiento de la tradición, solo quedaba la autoridad espiritual del papado y la Iglesia que era inalterable.<sup>300</sup>

En este sentido, como obra de “fundador divino”, la Iglesia era “perfecta” y ajena a las pasiones propia del tiempo, por lo cual “el catolicismo corresponde perfectamente a las tres [sic] necesidades ya marcadas de nuestro siglo: de fe, de progreso, de paz y de unión”. En este sentido, la eclesiología superaba la oposición de Gregorio XVI a los valores republicanos. Los ultramontanos no se resistieron al mundo moderno, pues ella otorgaba estabilidad y orden “más apropiado a la naturaleza y necesidades del hombre, esencialmente formado para la sociedad”. Por lo tanto, la fe “eleva sus facultades [la del hombre] a un estado sobrenatural y divino, sin anonadar la razón que dentro de sus límites ejerce su imperio”.<sup>301</sup>

La escolástica tomista, recogida por el ultramontanismo, reconocía la validez de la razón, pero dentro de los límites de la fe. En este sentido, la Iglesia otorgaba

---

<sup>297</sup> “Libertad de cultos”. *El Católico Cristiano*, Año 1, Número 2 (19 de mayo de 1855).

<sup>298</sup> Perreau-Saussine, 2010, p. 155.

<sup>299</sup> “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 19 (8 de agosto de 1855).

<sup>300</sup> Perreau-Saussine, 2010, p. 156.

<sup>301</sup> “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 19 (8 de agosto de 1855).

estabilidad y orden a la vida política, caracterizada siempre por la inestabilidad. En este sentido, la tendencia del hombre para vivir en sociedad obtiene su plenitud a partir de la fe cuya autoridad radica en la Iglesia católica. No hay pretensión de oponer la modernidad a la eclesiología católica, sino más bien esta última da plenitud, estabilidad y orden al mundo moderno.

La “Exposición del Capítulo Metropolitano”, escrita por Bartolomé Herrera, en pleno debate sobre la tolerancia de cultos en agosto de 1855, presentó una eclesiología que justificaba la presencia exclusiva de la Iglesia como una institución “perfecta” frente a los devenires del Estado y la sociedad. El documento afirmaba que

La más perfecta [sociedad] será aquella, que mantenga los entendimientos y los corazones acordes, en los puntos de mayor interés para la humanidad. [...] la sociedad de que hablamos no puede ser otra que la que posea en su seno una autoridad reconocida por divina é infalible, que establezca dogmas invariables, y que gué las almas al mismo bien sumo, enlazadas por la caridad. Tal sociedad no existe fuera de la Iglesia Católica. *Ella es pues la sociedad más perfecta que puede concebirse en el mundo.*<sup>302</sup>

De acuerdo con los ultramontanos, la Iglesia católica era una *societas perfecta* a causa de su infalibilidad divina expresada en ella misma y en el papa. Esta teología estaba enraizada en los desarrollos eclesiológicos posteriores al concilio de Trento, donde se había intentado imponer la potestad del papa respecto a la de los obispos. Sin embargo, en dicho momento, la oposición de prelados franco-española había evitado que se reconociese como magisterio eclesiástico la supremacía pontificia sobre la Iglesia.<sup>303</sup> Con el fortalecimiento de los gobiernos absolutistas y las teologías jansenistas y galicanas, que recogían los principios conciliaristas y episcopalistas, entre los siglos XVII y XVIII, Roma tuvo que reconocer el patronato real de los monarcas. No obstante, la Revolución francesa y la pérdida del poder temporal del papado permitieron que la teología ultramontana tomase la defensiva. La “sociedad perfecta”, definieron los ultramontanos, era inmutable a lo largo de toda la historia, por lo que no podía estar sometida a la autoridad civil y contaba con autoridad absoluta sobre toda la Iglesia universal.

Los obispos peruanos, así como los ultramontanos de *El Católico*, vincularon la eclesiología de la *societas perfecta* con la identidad católica del Estado, pues “entre las

---

<sup>302</sup> “Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, Sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y de propiedad de la Iglesia”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 23 (15 de agosto de 1855). El resaltado es mío.

<sup>303</sup> Jedin, 1960, p. 120.

naciones, las más perfectas serán las formadas por católicos”.<sup>304</sup> De esta forma, se vinculaba la estabilidad, el orden y el progreso, valores vinculados al progreso, con los principios teológicos de la *societas perfecta*. En este sentido, la eclesiología ultramontana reclamaba el derecho a tener presencia pública e influencia en la vida del país, pues la Iglesia sostenía el desarrollo nacional. Sin embargo, este presupuesto iba contra los principios del Estado liberal, o uno en busca de reformas liberales como el peruano, que eliminaba posibles competidores como la Iglesia.<sup>305</sup>

Los ultramontanos afirmaban que la estabilidad del Estado estaba garantizada si compartía los valores católicos, si la república se reconocía a sí misma como católica. En este sentido, desde una visión utópica, el Cabildo planteó que la catolicidad del Estado conduciría al rechazo de la tolerancia de cultos y la defensa de la libertad de la Iglesia. Afirmaron que

El Perú es, gracias á Dios, una de estas felices naciones [católicas], en que la fijeza de las verdades respecto de Dios y de los hombres, produce el acuerdo de los ciudadanos sobre los principios del derecho, y facilita en gran manera el que se entiendan entre sí sobre los intereses temporales.<sup>306</sup>

El catolicismo otorgaba unidad al Perú “donde casi no se descubre vínculo de otro género”. Por ello, la tolerancia implicaba la ruptura del principio de unidad del catolicismo que permitía la entrada del indiferentismo religioso y el ateísmo. Incluso, la tolerancia era catalogada como el primer paso para la “descatolización en el país”<sup>307</sup>. La supervivencia del Estado dependía del reconocimiento de la catolicidad de este y de la aceptación de la Iglesia católica como una sociedad perfecta con derecho a la libertad e independencia en sus cánones y disciplina. Los miembros del Cabildo Metropolitano se preguntaron, frente a las propuestas de la tolerancia de cultos;

¿Cuál es pues sino la unidad de creencia el vínculo maravilloso que une, tan estrecha y dulcemente entre sí y en igualdad de derecho, á los peruanos? ¿Quién sino la fé católica realiza el milagro continuo de mantener unidos en un solo cuerpo de nación á pueblos y á razas tan diferentes? ¿Quién sino ella, salvando las distancias, allanando los Andes y las numerosas montañas de que está herizado el territorio, é impregnando la caridad los corazones, que de otra manera estarían dominados de invencibles antipatías, establece y conserva el comercio de afectos, que hace que nos podamos llamar con verdad compatriotas

<sup>304</sup> “Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, Sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y de propiedad de la Iglesia”. El Católico, Tomo I, Año I, Número 23 (15 de agosto de 1855).

<sup>305</sup> Ivereigh, 2000, p. 17

<sup>306</sup> “Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, Sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y de propiedad de la Iglesia”. El Católico, Tomo I, Año I, Número 23 (15 de agosto de 1855).

<sup>307</sup> Armas, 1998, p. 87.

y produce la comunidad de la vida social, esto es, la comunidad de pensamientos, deseos, é intereses la capacidad de ser gobernados por una común y por una autoridad Suprema?<sup>308</sup>

La argumentación de los canónigos recurría al tradicional argumento de la coherencia nacional que la religión otorgaba al Estado, pero se incluía la necesidad del catolicismo para lograr la perfección del progreso que la modernidad prometía. Los ultramontanos no renunciaban a su relación con el Estado, sino que desde su eclesiología consideraban que la Iglesia católica, como *societas perfecta*, cumplía un rol tutelar frente a la sociedad y la república. Solo la autoridad de la *societas perfecta* podía dar sentido al progreso y a la razón, pues la Iglesia católica era garantía del orden y del resguardo de la tradición.

En este sentido, el 28 de julio de 1855, los editores de *El Católico* presentaron la íntima relación entre la “civilización” y la Iglesia católica. Para los ultramontanos, al igual que para los ilustrados del siglo XVIII, la cura de almas “es por si misma civilización”, porque es una “civilización divina” que se relaciona con la moral a través de la santificación de las almas y la formación de un hombre moral. Ambos “constituyen los elementos más vitales de toda sociedad civil, porque entrañan la purificación y el embellecimiento interior del espíritu, que producen exteriormente como una consecuencia natural acciones virtuosas y benéficas”.<sup>309</sup> Por tanto, la Iglesia católica, *societas perfecta*, era la garantía para construir una sociedad civil armónica y ordenada según los principios morales que la misma institución estaba en capacidad de transmitir.

A partir del año 1857, la atención de los editores de *El Católico* se orientó a profundizar la concepción de la Iglesia católica como sociedad perfecta, a la par que se promovía, mediante artículos devocionales y litúrgicos, la vivencia de una mayor espiritualidad y religiosidad en Lima. Los ultramontanos alegaron que la

sociedad católica ha abierto en el mundo dos fuentes inagotables de obediencia y de veneracion: la una pública, la otra secreta. [...] La fuente pública de la obediencia y de la veneracion abierta por la sociedad católica es la autoridad de su gerarquía. Hace mil ochocientos años, que el papado, el episcopado, el sacerdocio cristiano, son obedecidos y venerados de la mayor sociedad de los hombres que hay en el mundo, sin necesitar jamás fuerza para inclinar una frente

<sup>308</sup> “Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, Sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y de propiedad de la Iglesia”. *El Católico*, Tomo I, Año I, Número 23 (15 de agosto de 1855).

<sup>309</sup> “La civilización y la Iglesia”. *El Católico*. Tomo I, Año I, Número 16 (28 de julio de 1855). El artículo era continuado en el número siguiente del 1 de agosto de 1855.



á una voluntad. [...] La fuente santa de la obediencia y de la veneración abierta en el mundo por la sociedad católica, es la confesión [...] <sup>310</sup>

La eclesiología ultramontana católica se vinculaba con una doble lectura del aporte de la “sociedad católica” al mundo. La primera consistía en la obediencia y veneración debidas a la autoridad a causa de su propia organización divina. La segunda, vinculada íntimamente con la primera, era la sacramentalidad de la confesión. La sacralidad de la Iglesia católica y su práctica mística en la vida humana, eran fundamento del orden y la tradición. Como institución divina era principio de orden, estabilidad y desarrollo.

Unos meses después se publicó en *El Católico* el artículo “De los cuatro caracteres de la verdadera Iglesia” donde se desarrollaban los aspectos de la unidad, la santidad, la catolicidad, y la apostolicidad de la Iglesia católica. Estos aspectos estaban ligados a la teología ultramontana que resaltaba la unidad de la fe, la enseñanza, de la centralidad del Papa y de todos los creyentes; la santidad producto de los sacramentos y especialmente la misa, de la doctrina y la piedad; la catolicidad pues la Iglesia “abraza todos los tiempos, todos los lugares y todas las naciones de la tierra”; y finalmente la apostolicidad ya “que desciende de los Apóstoles por una ordenación y misión legítimas, como también por una cadena no interrumpida de Papas que se han sentado en la Silla de San Pedro desde este primer vicario de Jesucristo hasta nuestros días”. <sup>311</sup> La teología ultramontana afianzó de esta manera el carácter sagrado de la centralidad del papado a partir de una lectura *romanizada* e inmutable de la historia, esencia de su catolicidad, que volvía a la Iglesia en una *societas perfecta* a partir de la cual se podía buscar el progreso y el orden. Solo una sociedad perfecta como la Iglesia católica podía “perfeccionar” a las sociedades católicas nacionales como el Perú.

### **3.2. La romanización de la Iglesia católica en el Perú: la experiencia del catolicismo universal**

La eclesiología ultramontana propuesta a través de las páginas de *El Católico*, y de algunos documentos de la jerarquía, se fortaleció en la cada vez más frecuente intervención de Roma en las estructuras administrativas, jurídicas y litúrgicas de la

---

<sup>310</sup> “Influencia de la sociedad católica en la sociedad natural en cuanto á la autoridad. (Continuación)”. *El Católico*. Tomo IV, Año III, Número 191 (18 de abril de 1857).

<sup>311</sup> *El Católico*. Tomo IV, Año III, Número 227 (29 de agosto de 1857).



Iglesia católica peruana. En este sentido, con la subida de Luna Pizarro al arzobispado de Lima en 1845 se afianzó la comprensión de la Iglesia católica como una *societas perfecta*. La política de Luna Pizarro, fallecido en febrero de 1855, estaba unida a la del Cabildo Metropolitano de Lima, y fue continuada por sus sucesores, los arzobispos Pasquel y Goyeneche.

En este sentido, *El Católico* sirvió como medio de difusión del ultramontanismo y la universalidad de la Iglesia católica. La eclesiología ultramontana, que se afirmaba como la ortodoxia romana, se oponía a los intentos liberales-regalistas por imponer una visión nacional de la Iglesia sometida a las reformas disciplinares del Estado. En 1855, los ultramontanos definieron la palabra católico como “universalidad” para

significar, no solo la difusión de la doctrina cristiana por todo el orbe, si que también para denotar, la uniformidad de esa misma doctrina, en todo los tiempos y todos los lugares; es más bien que un nombre, un atributo calificativo de los verdaderos discípulos del Salvador.<sup>312</sup>

La experiencia de la universalidad romana era entendida como unidad doctrinal y como cualidad de los verdaderos creyentes, pues también “los herejes y los cismáticos” han querido conservar el nombre cristiano y se olvidan que solo la Iglesia Romana es la que “profesa el verdadero cristianismo”. Por ello, el nombre católico, añadido al cristiano, era “para distinguirnos de todos los novadores, de todos los herejes, de todos los cismáticos”.<sup>313</sup> El artículo se oponía claramente a los liberales-regalistas, y especialmente a los editores de *El Cristiano Católico*, y definía la catolicidad doctrinal a partir de Roma. La amenaza de someter la Iglesia al Estado estaba, por tanto, contra los mismos fundamentos eclesiológicos de la teología ultramontana.

*El Católico* publicó desde sus inicios artículos extraídos de la prensa extranjera de Europa e Hispanoamérica sobre acontecimientos eclesiásticos. Al igual que los debates político-teológicos que tenían carácter transnacional, la prensa católica tuvo también un rostro internacional al compartir información sobre la situación de conflicto contra los valores revolucionarios. En el periódico se recogieron crónicas sobre las actividades eclesiásticas de otras iglesias del mundo y las actividades del pontífice. Estas crónicas y artículos reflejaron la experiencia de un catolicismo internacional que buscaba ser también universal, pues toda la Iglesia compartía la misma doctrina bajo la única y exclusiva jurisdicción del pontífice. En este sentido, se hacía más reconocible la internacionalidad de la Iglesia católica con el papa como cabeza común, aunque la

<sup>312</sup> “El Católico”. *El Católico*. Tomo I, Año I, Número 3 (12 de mayo de 1855).

<sup>313</sup> “El Católico”. *El Católico*. Tomo I, Año I, Número 3 (12 de mayo de 1855).

universalidad se estaba construyendo mediante el proceso de *romanización* de las iglesias locales, de sus estructuras jurídicas y doctrinales, y del surgimiento de un sentimiento católico de pertenencia a una institución universal. Cada creyente podía vivir su fe en cualquier lugar donde encontrase un templo, un cura y una comunidad de laicos católicos.

Incluso los temas de debates se sentían comunes a todo el mundo católico. *El Católico* incluyó artículos y crónicas extensas, publicados en varios números, de periódicos europeos, americanos y nacionales como *Univers Union Catholique* y *L'Univers* del periodista y laico ultramontano Louis Veuillot<sup>314</sup>, *Catolicismo*” de Bogotá, *Revista Católica* del arzobispado de Santiago de Chile, *El Correo de Ultramar*, *La Razón Católica*, *El Heraldo*, *Arequipa Católica* y *El Eco del Mundo Católico*. Este último se publicaba en París, centro del ultramontanismo europeo, y estaba dedicado a explicar cuestiones teológicas, publicar pastorales de obispos iberoamericanos y los documentos provenientes de Roma; además en sus números se reproducían artículos de revistas católicas americanas.<sup>315</sup> Estas crónicas extranjeras contenían información sobre la lucha que sostenía el catolicismo contra los embates de los liberales en Colombia, en España, por poner ejemplos, así como los avances de la fe en Inglaterra y Estados Unidos, países de tradición protestante. En cada caso, la lucha sostenida contra el liberal-regalismo y sus tendencias más radicales, eran lucha común en todo el mundo. La Iglesia se encontraba embarcada en un conflicto frontal contra las fuerzas del mal, contra el ateísmo y el indiferentismo. El Perú era un escenario más de esos conflictos.

**Cuadro 3. Prensa extranjera de *El Católico* (1855-1860)<sup>316</sup>**

<b>Artículos de la prensa extranjera en <i>El Católico</i></b>	
<b>Años</b>	<b>Número total de artículos</b>
1855	8
1856	29
1857	45
1858	27
1859	29
1860	16
<b>Total</b>	<b>154</b>

<sup>314</sup> Jedin, Tomo VII, 1978, p. 985. Veuillot convirtió el periodismo en un órgano de combate ultramontano por defender la supremacía del papado y la sujeción de la iglesia local a Roma. Fue un asiduo defensor de la infalibilidad papal.

<sup>315</sup> Se ha consultado la versión digitalizada por Google correspondiente al Tomo III del año de 1857. La imprenta reza: Paris: Establecimiento tipográfico del señor Le Clere, calle Cassette, 29. Editor Gerente: Adriano Le Clere.

<sup>316</sup> Elaboración propia.

También se publicaron documentos del papa Pío IX, tales como alocuciones a los cardenales y miembros del clero romano, encíclicas dirigidas a toda la jerarquía universal sobre temas políticos, doctrinales y litúrgicos,<sup>317</sup> decretos de jubileos y un documento de la Sagrada Congregación del Índice sobre la condena de González Vigil. Estas publicaciones ubicaron la experiencia eclesial peruana en un marco más internacional: el papa otorgaba jubileos, establecía la ortodoxia y escribía encíclicas sobre la situación que afrontaba el catolicismo.

Todo lo publicado por *El Católico* forma parte de un proceso de construcción de la consciencia universal entre los católicos y, especialmente, entre los miembros del clero. El ultramontanismo utilizó la prensa para difundir una experiencia de una Iglesia católica universal que atravesaba los mismos problemas políticos, que estaba inmersa en los mismos debates con la modernidad política, filosófica y cultural, y cuyo único centro de orientación doctrinal y jurídica se encontraba en Sede Apostólico. La noción de una comunidad imaginada católica fue promovida por periódicos como *El Católico*, pues la doctrina y la liturgia eran las mismas para todos los creyentes, por lo que se fortaleció la identidad católica a partir de la centralidad del papado que otorgaba universalidad a toda la Iglesia católica. En paralelo con el surgimiento de la nación como comunidad imaginada,<sup>318</sup> se observa la construcción de una identidad católica sólida producto del proceso político-religioso liderado por el ultramontanismo que acabó definiendo la ortodoxia y la identidad católicas. A mediados del siglo XIX, en el Perú, este proceso permitió comprender el catolicismo desde la óptica ultramontana expresada en la autoridad suprema del pontífice, las devociones marianas, la vivencia sacramental y la unidad teológica.

#### Cuadro 4. Documentos papales publicados en *El Católico*<sup>319</sup>

Documentos pontificios publicados en <i>El Católico</i>	
Años	Número total
1855	4

<sup>317</sup> Cabe resaltar que las Encíclicas comenzaban con un encabezado que mostraba la universalidad del documento a pesar de que podía tratar temas de política coyunturales. El encabezado era: “Encíclica de su Santidad a nuestros venerables hermanos patriarcas, primados, arzobispos, obispos y otros ordinarios de los lugares unidos por la gracia y comunión a la Sede Apostólica. Pío IX Soberano Pontífice”.

<sup>318</sup> Anderson Benedict, 2006, p. 23.

<sup>319</sup> Elaboración propia.

1856	3
1858	6
1860	3
<b>Total</b>	16

La universalidad de la Iglesia católica se comprende con la llegada de dos obispos extranjeros a Lima. Ambos prelados tenían autorización de Pío IX para dejar sus diócesis y fueron recibidos con mucho entusiasmo por la jerarquía limeña. El 8 julio de 1857, en *El Católico* el arzobispo de Oregón-City, Francisco Blanchet, publicó una carta pastoral dirigida a los fieles de Lima solicitándoles limosnas para su labor de misión en su diócesis. Había llegado unos días antes, y contaba con el pase del gobierno de Castilla. El arzobispo de Lima Pasquel lo recibió y ayudó en su cometido, pues tenía el permiso del papa Pío IX quien, mediante un Breve de la Congregación de Propaganda Fide de 1853, lo autorizó a viajar fuera de su diócesis para solicitar dinero en América. El arzobispo Blanchet predicó en varias parroquias e iglesias de Lima y celebró misas en la fiesta de la Virgen del Carmen en la Iglesia del antiguo convento mercedario de San Pedro Nolasco e incluso en la fiesta de la virgen de las Mercedes patrona de las armas del Perú.<sup>320</sup>

Dos años después, en 1859, pasó por Lima el arzobispo de Santiago de Chile Rafael Valentín Valdivieso que tenía por destino Roma, en la primera visita *ad limina* de un obispo chileno, “con el fin de restablecer por medio de la navegación su sistema nervioso, sumamente afectado, a causa de padecimientos morales que ha tenido que devorar”.<sup>321</sup> Partía a Roma tras un duro conflicto con el Estado chileno sobre la jurisdicción espiritual que tenía sobre su diócesis. El meollo de la disputa fue el despido de un sacristán de la catedral de Santiago por orden de Valdivieso y su posterior reposición por orden de los tribunales estatales. El caso fue seguido por la prensa extranjera, especialmente la francesa, como *L’Univers* y el *Journal des Débats*, e incluso por *El Católico* que siempre defendió la actitud del prelado santiaguino como defensor de los derechos y libertades de la Iglesia contra las injerencias estatales. Los sucesos habían acrecentado la fama del arzobispo Valdivieso como fiel al papa y de ser un adalid del ultramontanismo.<sup>322</sup>

<sup>320</sup> “El Arzobispo de Oregon-City a los hijos de esta ilustre capital”. *El Católico*. Tomo IV. Año III, Número 214 (8 de julio de 1857). El arzobispo Blanchet se retiró del país a inicios de octubre de 1857.

<sup>321</sup> “Viage del Illmo. S.D.D. Rafael Valentín Valdivieso dignísimo arzobispo de Santiago de Chile”. *El Católico*. Tomo VII, Año V, Número 353 (6 julio de 1859); Serrano, 2008, p. 95.

<sup>322</sup> Serrano, 2008, p. 94.

### La romanización las estructuras de la Iglesia católica en el Perú

Las estructuras de la Iglesia peruana fueron adquiriendo los usos de la curia romana, a quien se consultaba sobre diversos temas, desde los protocolares hasta los litúrgicos. De esta forma, la Iglesia católica en el Perú obtuvo un rostro más *romano* que era expresión de su adhesión a la Silla Apostólica. Un caso de ello, fue la ambigua situación del obispo de Eretria *in partibus infidelium* y auxiliar de Lima y, también, arcediano del Cabildo, José Manuel Pasquel. El problema consistía sobre su nueva posición protocolar en el Capítulo y cuya solución reflejó la importancia de la Congregación de Ritos. El 26 de noviembre de 1855, José Manuel Pasquel informó al Cabildo Metropolitano de la llegada de sus Bulas de institución como Arzobispo de Lima, y de un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos que le autorizaba, en calidad de obispo y arcediano, presidir “en cada una de las juntas Capitulares, y cuando están en Coro ocupen el lugar más digno, ó tomen el asiento más honorífico” para no ver con ello “ajada en lo menor la dignidad, y el carácter Episcopal”.<sup>323</sup> En esta situación, la Sagrada Congregación de Ritos recordó la preeminencia de la dignidad episcopal sobre la jerarquía eclesiástica. Tal como defendía la teología ultramontana.

La *romanización*, también, fue litúrgica. En agosto de 1856, el deán del Cabildo, Lucas Pellicer, recomendó que se sigan las pautas litúrgicas dadas por la Sagrada Congregación de Ritos. Los decretos habían sido recopilados durante el gobierno arzobispal de Luna Pizarro en 1853, y a pesar del intento del deán por aplicarlos, todavía en 1858 no se aplicaban totalmente. El secretario del Cabildo, José Cebrián, denunciaba este hecho y pedía, que en cumplimiento de los decretos, no fuese el único racionero encargado de los oficios divinos, pues los otros racioneros estaban enfermos, y otro había sido elegido diputado.<sup>324</sup> José Cebrián solicitaba la aplicación de las normas con la finalidad de no asumir solo las tareas litúrgicas de la Catedral, apelando a los decretos romanos para intentar dar solución según las nuevas normas del coro litúrgico.

Igualmente una situación considerada importante correspondió a los cambios de los vestidos litúrgicos que eran el roquete, la muceta y la capa para los miembros del Cabildo Metropolitano. El cambio había sido solicitado por el arzobispo Pasquel a Roma, que respondió en febrero de 1857, pero sin dejar en claro el color de la muceta. En mayo de 1859, el arcediano José Tordoya informó al Cabildo de la nota enviada al

<sup>323</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 20, 1850-1855 (26 de noviembre de 1855).

<sup>324</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (1 de octubre de 1858).



Internuncio en Bogotá por el Vicario Capitular, Lucas Pellicer, y otra nota enviada a la Sagrada Congregación de Ritos por el chantre Bartolomé Herrera para aclarar “la duda del color de la muceta”. También comunicó al Cabildo haber enviado una nota al Vicario Capitular para solicitar permiso al Gobierno sobre el uso del nuevo “traje canonical concedido por su Santidad a los Capitulares de esta Metropolitana”.<sup>325</sup> Esta última decisión no fue aprobada por la mayoría del Cabildo, incluido su Presidente, el canónigo Nicolás Garay, que consideraba que “siendo de pura liturgia que en nada afectaban á las regalías del patronato, no consideraba necesario pase alguno”. Con todo ello, la respuesta del Gobierno llegó el 18 de noviembre autorizando el uso de las nuevas vestiduras litúrgicas.<sup>326</sup>

En la reunión de Cabildo del 22 de noviembre se discutió sobre qué colores eran los que correspondían a la muceta y la sotana y se procedió a dar dictamen sobre el color de la muceta y la sotana. Luego de una larga sesión, se optó por el color morado, sin embargo acordaron consultar, si las dudas persistiesen a la Sede Apostólica. El Cabildo decidió usar los nuevos vestidos el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción. Además, el canónigo medio Moreyra recordó el decreto de la Sagrada Congregación de Ritos de 1817, compilado en una edición catalana de 1848, en el que se explicaba el uso de las vestiduras litúrgicas, el cual debía ser de manera corporativa y no individual.<sup>327</sup>

La aceptación del pedido del arzobispo Pasquel, y el debate sobre el uso de los nuevos vestidos litúrgicos por la incertidumbre sobre los colores de la muceta y la capa, reflejan la importancia de Roma. De allí emanaban las disposiciones definitivas sobre temas disciplinares como la liturgia, que expresaba la unidad de la fe, la diferencia con otros cultos y la predominancia clerical del catolicismo ultramontano. La Santa Sede autorizó el uso de las vestiduras litúrgicas empleadas en la basílica catedral de Roma, San Juan de Letrán, y el abandono de las antiguas, que correspondían a los canónigos de la catedral de Santiago de Compostela.

Las dudas sobre los colores condujeron a Herrera a elevar una consulta a la Sagrada Congregación a través de Luis Mesones, representante peruano en Roma. José Cebrián leyó la respuesta de la consulta hecha por Herrera a través del Ministro peruano

---

<sup>325</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (24 de mayo de 1859).

<sup>326</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (22 de noviembre de 1859). Manuel Bandini, canónigo magistral, y posteriormente arzobispo de Lima, expresó que fue el Gobierno el que insistió en que el rescripto pontificio obtuviera el pase correspondiente antes de ser aplicado.

<sup>327</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (22 de noviembre de 1859).

en Roma a la Sagrada Congregación de ritos. En ella se afirmaba que la Congregación “no responde sino cuando es consultada por el ordinario [el obispo]”. Con ello, Roma misma se mostraba celosa de tramitar asuntos como la liturgia a través de oficiales de Estado, y no mediante consultas episcopales como correspondía a un asunto de importancia vital como la liturgia. Sin embargo, la Congregación de Ritos informó que la muceta era morada como la que usa “diariamente el Arzobispo”, la sotana también era morada “con botones de pie á cabeza *como se usa en Roma*”. La capa solo debía ser usada en presencia del Arzobispo, y solo se puede utilizar estas vestiduras litúrgicas de modo colegial, nunca de manera individual.<sup>328</sup> La carta de Herrera denota la importancia que tenía para él, y los otros miembros del Cabildo, que las nuevas vestiduras litúrgicas fueran a la usanza de Roma, pues era signo de mayor cercanía de la Iglesia limeña con la Sede Apostólica. Las dudas continuaron pero el arcediano Tordoya recordó que eran las mismas vestiduras de “los Canónigos de la Iglesia de San Juan de Letrán en Roma”. Los canónigos limeños vestirían según los códigos litúrgicos de sus pares de la Catedral de Roma, la Iglesia de San Juan de Letrán.<sup>329</sup>

#### Fidelidades en conflicto y elecciones episcopales

La designación de un obispo comenzaba cuando el gobierno proponía un candidato que debía ser recomendado por el Cabildo y por el arzobispo limeño. Ellos informaban a “su Santidad del celo ilustrado, conocimiento en las letras divinas y humanas, y demás cualidades del candidato”.<sup>330</sup> La información de “cualidades” del candidato era enviada al Internuncio para que la remitiera a la Silla Apostólica. La decisión pontificia, que previamente evaluaba la fidelidad a Roma de los candidatos, se transmitía en forma de Bula de institución canónica con la cual el candidato era consagrado obispo y elevado con derecho pleno de jurisdicción sobre su diócesis. Si bien el Estado podía proponer candidatos, Roma se aseguraba con la institución canónica el control sobre el candidato propuesto. Sin la Bula de institución un obispo no podía ejercer su ministerio pastoral, jurídico y administrativo de la diócesis encargada. Luego de la elección los obispos peruanos estaban obligados a juramentar ante el Fiscal de la Nación su compromiso de

---

<sup>328</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (22 de noviembre de 1859). El subrayado se encuentra en las Actas capitulares.

<sup>329</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (28 de noviembre de 1859).

<sup>330</sup> AAL. Notas del Supremo Gobierno. Legajo VI: 220. Este legajo contiene una carta del ministro de Relaciones Exteriores, Manuel Ferreyros, donde solicita un informe de “cualidades” para la presentación como obispo *in partibus infidelium* a Agustín Guillermo Charún, del año 1840.

respetar la Constitución vigente. Durante el ceremonial de entrega del cargo como obispo juraban fidelidad a Roma y defender siempre los privilegios y derechos de la Iglesia. En este sentido, la fidelidad a la iglesia universal se encontraba en conflicto con la obediencia a las leyes y normas constitucionales cuando estas no eran consideradas católicas.

El 7 de diciembre de 1855, Pasquel informaba haber ya hecho juramento “en manos del Ilustrísimo Señor D.D. Pedro Ruiz, Dignísimo Obispo de Chachapoyas en cumplimiento de lo ordenado por Nuestro Santísimo Padre el Señor Pío Nono”. Además, la misma bula estaba dirigida al Cabildo ordenando que reconozcan “como Arzobispo y Prelado, de esta Metropolitana, cometiéndole toda la plenitud, cuidado, régimen y administración de esta Arquidiócesis”.<sup>331</sup> De esta forma, Roma velaba porque se conservara el respeto por el derecho canónico que normaba que el Cabildo catedralicio debía dejar el gobierno absoluto de la diócesis en manos del Obispo tras la juramentación de obediencia a Roma.

Tras la muerte del arzobispo Pasquel en 1857, se sucedieron dos años de sede vacante durante los que gobernó el Cabildo. Este designó al deán, Lucas Pellicer, como Vicario Capitular. En agosto de 1859, el gobierno de Castilla presentó para el cargo de arzobispo de Lima al obispo de Arequipa, José Sebastián de Goyeneche y como obispo *in partibus infidelium* y auxiliar del arzobispado al arcediano Pedro José Tordoya quien solicitó al Cabildo un informe que debía ser enviado a Roma. El Cabildo certificó la calidad *romana* de Tordoya pues “ha sido incesante en su dedicación al púlpito y al confesionario” y “desde su ordenación y que confirman además su fé y su adhesión á la Santa Sede, centro y cabeza de la unidad católica”. La carta de presentación del Cabildo, redactada por Herrera, afirmaba que Tordoya

ha sostenido con religioso entusiasmo los derechos y libertades de la Iglesia [...] llevando su celo hasta el punto de que viendo frustrados sus esfuerzos, la Convención Nacional de 1856, abandonó el puesto de Representante de la Nación por no prestar juramento de obediencia á una Constitución que atacaba esas libertades, desconociendo el fuero eclesiástico, que con tanto ardor sostuvo el episcopado peruano.<sup>332</sup>

Al mismo tiempo, Bartolomé Herrera fue designado por el Gobierno de Castilla como obispo de Arequipa. El Cabildo presentó al Chantre en una carta dirigida al papa Pío IX donde se recalca que siempre se fue “un digno sacerdote y verdadero padre de sus

<sup>331</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 20, 1850-1855 (9 de diciembre de 1855).

<sup>332</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (6 de setiembre de 1859).

feligreses, empleando las pocas horas que le dejaban expedidas su ministerio en el estudio de las ciencias en que tanto se ha distinguido”. Se mencionó su desempeño como docente y rector de San Carlos, como diputado y consejero de Estado donde se distinguió “como ardiente defensor de los derechos y libertades de la Iglesia”, y además su cargo diplomático en Roma. Siempre demostró, afirmaba la misiva al papa, en los cargos que ocupó su “distinguida capacidad” y sus “sentimientos verdaderamente católicos”.<sup>333</sup> Las cualidades necesarias para ser aceptado como candidato adecuado para ocupar el cargo de obispo se resumían: su adhesión a la Sede Apostólica, demostrar su defensa de los derechos y libertades de la Iglesia católica y, además, tener fama de buen sacerdote ligado a los sacramentos. De esta forma fue descrito Tordoya quien era Capellán del Monasterio de Bernardas de la Santísima Trinidad y Herrera que se había desempeñado como cura en Lurín.

Bartolomé Herrera, en mayo de 1860, y Pedro José Tordoya, en julio de 1860, fueron consagrados obispos en la Iglesia de San Pedro, entonces encargada a los padres del Oratorio de San Felipe Neri. El obispo de Trujillo, Francisco de Orueta fue el encargado de officiar la consagración episcopal pues tenía el cargo de Delegado apostólico del papa en Lima.<sup>334</sup> El 9 de junio se leyó en el Cabildo la Bula de institución canónica de Goyeneche como Arzobispo de Lima, que luego era besada iniciando por el presidente Tordoya y luego por cada uno de los capitulares “poniendo la espresada bula sobre sus cabezas en señal de obediencia y respeto á la Santa Sede”.<sup>335</sup> Tres días después, el 12 de junio, José Sebastián de Goyeneche tomaba posesión como arzobispo de Lima tras una ceremonia preparada por el Cabildo. En esta se introdujo el nuevo juramento propuesto por la Sede Apostólica, que tenía anexada a la Bula de imposición de Goyeneche.<sup>336</sup> Luego se realizó el juramento tradicional.<sup>337</sup> Cinco meses después llegó de Roma el palio<sup>338</sup> del arzobispo de Lima, que le fue entregado en una ceremonia

<sup>333</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (6 de setiembre de 1859).

<sup>334</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (27 de mayo de 1860 – 20 de julio de 1860).

<sup>335</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (9 de junio de 1860).

<sup>336</sup> No se logró ubicar el modelo de juramento enviado por la Sede Apostólica junto con la Bula de institución canónica de Goyeneche.

<sup>337</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (9 de junio de 1860 – 12 de junio de 1860). Desafortunadamente no se consiguió ubicar los textos de las juramentaciones.

<sup>338</sup> El palio es una insignia papal entregada únicamente a los arzobispos que simboliza su cargo como pastor de la Iglesia. En la actualidad es impuesto por el papa en la fiesta de san Pedro y san Pablo, el 29 de junio.



presidida por Francisco de Orueta en calidad de Delegado apostólico quien lo impuso como representante del papa.<sup>339</sup>

Estas situaciones muestran las transformaciones en las estructuras y prácticas de la Iglesia católica en el Perú. La presencia de Francisco de Orueta, obispo de Trujillo, como Delegado apostólico del papa, no reconocido oficialmente por el Gobierno, muestra la presencia de Roma. Orueta era el encargado de representar al papa en las liturgias que correspondían a los procesos de asunción de cargos episcopales, tal como lo hace hoy el nuncio apostólico. De igual manera, la introducción de un nuevo juramento episcopal, preparado por Roma, manifiesta el deseo de uniformizar los procesos litúrgicos y jurídicos de los obispos. En este sentido, las prácticas de la jerarquía en asuntos internos reflejan su nivel de *romanización* y de fidelidad a la Silla Apostólica, que era garantía de su identidad católica. Las situaciones descritas revelan, por tanto, a una jerarquía identificada plenamente con los intereses pontificios.

### 3.3. El triunfo ultramontano: educación, jubileos y devociones

El ultramontanismo fomentó la identidad católica y el sentimiento de universalidad a través de la promoción de la educación católica y las devociones. Desde mediados del siglo XIX, la llegada de frailes españoles, las transformaciones educativas y la promoción de nuevas devociones, permitieron fomentar el sentimiento ultramontano entre las nuevas generaciones de clérigos católicos.

Los liberales-regalistas de *El Católico Cristiano* denunciaron al arzobispo Luna Pizarro quien “abstraído aparentemente de la política, fijó su esmero en los medios de sostener al Perú al imperio ultramontano, y llamó en su auxilio á los Frailes Españoles, como lo más á propósito para lograr su objeto”. Estos frailes, acusados de carlistas por los liberales-regalistas, fomentaban “una campaña furiosa” contra las regalías del Estado.<sup>340</sup> De los nuevos frailes llegados en 1846 el más destacado fue el franciscano Pedro Gual quien se opuso abiertamente a la teología de Francisco de Paula Gonzáles Vigil. El franciscano Gual había sido formado en la coyuntura desamortizadora en España<sup>341</sup>, que en 1835 lo obligó, junto a sus compañeros de orden, a huir a Roma

<sup>339</sup> ACML. Acuerdos capitulares. Libro 21, 1855-1861 (18 de octubre de 1860). El palio es el símbolo de la autoridad arzobispal hasta la actualidad.

<sup>340</sup> “El Católico Cristiano”. Año I, Número 2 (19 de mayo de 1855).

<sup>341</sup> La desamortización española consistió en poner en expropiar forzosamente los bienes de la Iglesia católica para subastarlos y generar movimiento económico. Este proceso estuvo guiado por principios liberales que generaron serios conflictos durante todos el siglo XIX. Los frailes españoles nunca negaron la imputación de carlistas.



donde completó sus estudios de teología y derecho, ordenándose ese mismo año.<sup>342</sup> En 1845 arribó al Perú, junto a otros ocho frailes, por pedido del arzobispo Luna Pizarro. Sin duda, fueron una pieza clave en la mejora de las relaciones con la Santa Sede, ya que fomentaron la noción de universalidad jurídica y doctrinal a través de su obediencia al papa y a su general.<sup>343</sup> Gual junto a los otros franciscanos se encargaron de difundir la infalibilidad pontificia, el dogma de la Inmaculada concepción, así como la formación de los fieles laicos en los principios de la teología ultramontana mediante las catequesis y, sobre todo, las misiones en el convento de Ocopa. Por ello, *El Católico* afirmaba que “estos padres venerados no se han limitado a predicar el Evangelio” sino que también a “escribir y dar á luz sus escritos” todo ello en defensa de la doctrina y la moral católicas.<sup>344</sup>

La principal preocupación de los ultramontanos fue la educación, la cual representó un punto de encuentro entre un clero formado monopólicamente en la teología y los católicos laicos.<sup>345</sup> Las páginas de *El Católico* contenían muchos artículos referentes a temas sacramentales, pastorales y educativos para laicos, publicados sobre todo a partir de 1856. *El Católico* publicó novelas como “Fabiola o la iglesia de las catacumbas” del cardenal inglés Nicholas Wiseman, con quien Pio IX restableció la jerarquía católica en Inglaterra. La novela publicada por entregas desde diciembre de 1857 buscaba “despertar el interés de los lectores y excitar en sus corazones los nobles sentimientos que inspiran las acciones de los héroes del Catolicismo”.<sup>346</sup> De esta forma, se buscaba fomentar la identidad católica entre sus lectores que reconocían en la historia pasada la heroicidad inherente a los fieles católicos, cuyo ejemplo debía seguirse ante la persecución producto de las reformas liberales. La formación de los laicos también incluyó la promoción de ejercicios espirituales, retiros, catequesis, de escuelas como la de la señora María de la Cruz Andrade, y libros de devoción y teología como el del sacerdote chileno José Ignacio Eyzaguirre, “El catolicismo en presencia de sus disidentes” o el de Pedro Gual, “Triunfo del catolicismo”. Los libros promocionados en *El Católico* estaban dirigidos a los laicos y los sacerdotes, según constaba en los prospectos publicados.

---

<sup>342</sup> Cuesta, 2010, p. 98.

<sup>343</sup> Cuesta, 2010, p. 102.

<sup>344</sup> “Misioneros católicos”. *El Católico*. Tomo I, Año I, Número 4 (16 de mayo de 1855).

<sup>345</sup> Anderson Margaret, 2000, p. 27.

<sup>346</sup> “Fabiola o la iglesia de las catacumbas”. *El Católico*. Tomo IV, Año III, Número 254 (2 de diciembre de 1857).

Cuadro 5. Anuncios sobre educación en *El Católico*<sup>347</sup>

Notas relacionadas a la promoción de la educación en <i>El Católico</i>	
Años	Número total
1855	38
1856	34
1857	29
1858	18
1859	5
1860	15
<b>Total</b>	<b>139</b>

Otro aspecto importante en el cual los ultramontanos católicos pusieron muchos esfuerzos fue la promoción de la devoción entre los laicos. La jerarquía vinculó las devociones con la formación católica de los laicos, pues esta constituía una pieza central en la construcción de la identidad católica de los fieles laicos. En *El Católico* se insertaron diversas invitaciones a vísperas y fiestas por un santo o una advocación mariana, novenas, trisagios, quinaros, setenas, sermones, rogativas y misas. Incluso algunos laicos como María Josefa Massanes de González organizaron una ceremonia para cantar un himno en honor de la Virgen Inmaculada en diciembre de 1855. Además, el papa Pío IX introdujo dos grandes fiestas dentro del mundo católico: la Inmaculada Concepción proclamada dogma el 8 de diciembre de 1854, y el Sagrado Corazón declarada fiesta católica universal el 23 de agosto de 1856. La promoción hecha por *El Católico* de las devociones muestra la importancia que tenían en la definición del católico. Las novenas, misas, trisagios y otras oraciones, de antigua raigambre, tuvieron un mayor impacto en la conformación del catolicismo decimonónico.

En este proceso de construcción de la nueva identidad católica, las mujeres cumplieron un rol central. Algunas que protestaron contra la Convención,<sup>348</sup> u otras como María de la Cruz Andrade y María Josefa Massanes de González, representan la importancia de las mujeres de todos los sectores sociales en su lucha contra la secularización y como agentes catequizadores en el hogar. La mujer era considerada como el “sexo devoto” según la denominación eclesiástica, y su presencia es vital para

<sup>347</sup> Los anuncios considerados en este cuadro son: ejercicios espirituales y retiros para varones y mujeres, catequesis para niños, escuelas, libros apologeticos, históricos y novelas cristianas. Elaboración propia.

<sup>348</sup> Klaiber, 1988b, p. 94; Armas, 1998, p. 93.

entender esta suerte de “feminización del catolicismo” ocurrido durante el triunfo ultramontano.<sup>349</sup>

Sin embargo, estas devociones fueron criticadas por los liberales-regalistas que consideraban herético atribuir a la Virgen María la inspiración de la conducta de las mujeres que protestaron contra la Convención nacional, pues eso iba contra el “espíritu del Evangelio”.<sup>350</sup>

**Cuadro 6. Actividades devocionales publicadas en *El Católico***<sup>351</sup>

Avisos sobre actividades devocionales en <i>El Católico</i>	
Años	Número total
1855	18
1856	30
1857	37
1858	20
1859	15
1860	8
<b>Total</b>	<b>128</b>

La formación de los laicos tenía relación con la educación de los miembros del clero. La reforma del Seminario de Santo Toribio por Luna Pizarro, fue mantenida por sus sucesores. Pero el hecho educativo más importante tuvo lugar el 21 noviembre de 1858 cuando el sacerdote chileno Víctor Ignacio Eyzaguirre fundó, con la venia de Pio IX, el Seminario Hispano-Americano de Roma que serviría para la educación del clero. Se afirmó que su fruto sería “eficaz remedio contra los males morales y políticos que afligen hoy á la América”. Entre los primeros estudiantes estaban siete ecuatorianos, cuatro peruanos y cinco argentinos.<sup>352</sup> El nuevo Seminario era signo de los nuevos tiempos de la Iglesia católica en América Latina, pues era un triunfo del ultramontanismo que lograba reafirmar la centralidad de Roma como sede jurídica, doctrinal y formativa del mundo católico, y que contemplaba el objetivo de la Sede

<sup>349</sup> Serrano, 2008, pp. 150-151. En el artículo “Una herejía de tomo y lomo en El Católico” se denunciaba que las mujeres “fueron a hacer escándalo en las sesiones” de la Convención Nacional, y que habían recibido el elogio de los editores de “El Católico”. (“El Comercio”, n° 5012, 17 de abril de 1856).

<sup>350</sup> “Una herejía de tomo y lomo en El Católico”, “El Comercio”, n° 5012, 17 de abril de 1856.

<sup>351</sup> Elaboración propia.

<sup>352</sup> “Crónica exterior. Seminario Americano en Roma”. *El Católico*, Tomo VII, Año V, Número 36 (23 de febrero de 1859). El Seminario Hispano-Americano pasó a llamarse luego Pontificio Colegio Pio Latinoamericano. Desafortunadamente no se ha encontrado información sobre quiénes fueron los destinados a cursar estudios en Roma.

Apostólica de organizar una nueva jerarquía eclesial ligada con la curia romana, a través de la cual pudiera tener mayor control del clero latinoamericano y sus jurisdicciones.<sup>353</sup>

Finalmente, los jubileos promovidos y decretados por Pio IX ayudaron a fomentar la devoción al pontífice pues los requisitos para acceder a las indulgencias tenían como condición orar por las intenciones de la Iglesia y del papa. De esta forma, el nombre del pontífice era reconocido entre los fieles creyentes, ya que también formaba parte de las oraciones de los fieles, tanto laicos como clérigos. Además, la fama de santidad y de mártir del papa, a causa de sus constantes reveses en la defensa de los Estados Pontificios, afianzó su presencia en la construcción de la identidad católica en el siglo XIX. Las crónicas de los hechos del papa, así como la publicación de sus alocuciones y encíclicas fueron medios para difundir la devoción al papa

Una nueva cultura católica surgía en el siglo XIX cuyo centro de devoción y de referencia moral y doctrinal era el papa. Una nueva identidad católica se instauraba que retomaba la importancia del clero en la vida doctrinal y litúrgica de la Iglesia, que rompía con la división de los católicos del siglo XVIII entre las devociones y la intelectualidad, y cuya diferencia se encontraba en la centralidad de la misa, sacramento por excelencia donde se congregaba toda la “sociedad perfecta” para orar a Dios por el papa, por la santidad de su clero y por la victoria del catolicismo sobre el mundo.

---

<sup>353</sup> Bautista, 2005, p. 139.

## Conclusiones

En esta investigación, se ha estudiado los conflictos político-teológicos ocurridos durante el ciclo de debates abierto por la Revolución liberal de 1854 entre los años de 1855 y 1860. Estas disputas ideológicas fueron parte de una discusión transnacional que involucró al mundo católico, capitaneado por el papado, y al mundo secular. En el periodo anterior al marco temporal de la investigación, el ultramontanismo se instaló en la Iglesia peruana gracias al arzobispo Luna Pizarro y a Herrera quienes reformaron la educación bajo dicho principios y lograron que el clero se formara bajo estos valores. En los años que siguieron al marco temporal del estudio, los debates se tornaron más políticos, con un progresivo afianzamiento del poder del Estado y de la secularización de algunos espacios ocupados por la Iglesia, tales como los registros civiles, los cementerios, entre otros.

Los debates tuvieron dos frentes: las relaciones con el Estado y la teología sobre la Iglesia católica. Dos sectores fueron protagonistas: los ultramontanos y los liberales-regalistas. Los ultramontanos afirmaron las prerrogativas jurídicas y doctrinales del papado junto a la necesidad de firmar un concordato que regulase las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado. A este sector pertenecían los miembros de la jerarquía y el clero más joven, formado desde los años de 1840. Por otra parte, los liberales-regalistas defendieron el patronato del Estado, como derecho propio, que incluía prerrogativas a nivel disciplinar. También consideraron que el poder jurídico y doctrinal de la Iglesia radicaba en la autoridad de los concilios y que los obispos tenían los mismos derechos que el papa.

En este sentido, la teología ultramontana estuvo adscrita a la oposición papal al liberalismo. Por ello, los ultramontanos descalificaron continuamente a los católicos liberales-regalistas al acusarlos de “protestantes”, “cismáticos” y “herejes”, mientras ellos se identificaron como la voz de lo auténticamente católico. Por su parte, los liberales-regalistas mantuvieron el discurso católico ilustrado del siglo XVIII, que integraba en su discurso liberal ribetes galicanos, jansenistas y regalistas. Rechazaron la injerencia romana en la vida de las Iglesias locales y el fortalecimiento del rol del papa a nivel jurídico y doctrinal. Por ello, calificaron a los ultramontanos de “curiales” porque defendían los intereses de la curia romana, un órgano extranjero que solo velaba por sus intereses, en lugar de los nacionales.



Ambos grupos poseían una profunda formación teológica, histórica y eclesiástica, incluidos los católicos laicos que conformaron el sector liberal-regalista. Laicos como José Gálvez y Francisco Javier Mariátegui eran capaces de hacer análisis exegéticos de textos bíblicos y discutir la versión ultramontana de la historia eclesiástica. Ello muestra que el conocimiento y el quehacer teológico no eran exclusividad del mundo clerical; más bien revela que el sistema educativo tenía un fuerte contenido religioso. Con la victoria del ultramontanismo y la progresiva secularización, los clérigos tendrán casi exclusivamente el control del conocimiento religioso. La teología y la exégesis bíblica se restringirán solo a los clérigos, mientras que las catequesis y las devociones conformaran el mundo formativo de los laicos. Esta tendencia se mantiene, casi inalterada, hasta la actualidad.

Como consecuencia de la clericalización del conocimiento teológico y religioso, los laicos pasaron a ocuparse de la organización “militante” de la Iglesia. En este sentido, el triunfo del ultramontanismo a mediados del siglo XIX otorgó a los laicos el rol de la militancia como el brazo político de la Iglesia en el mundo secular. Los fieles católicos serán los encargados de combatir la secularización y el liberalismo desde su compromiso activo con la Iglesia que se manifestaba en protestas, participación activa en las devociones y en encuentros formativos, y la defensa de la “causa católica” del Perú.

La investigación ubica los debates entre ultramontanos y liberales-regalistas dentro del proceso de reacción del catolicismo a los nuevos valores modernos. Por ello, la presencia del papado en la vida institucional de la Iglesia católica se hizo visible a través de las directivas, alocuciones, las bulas de colación canónica del episcopado y las encíclicas pontificias. Incluso, el papa gracias a los jubileos y crónicas de sus actividades publicados en *El Católico*, fue una figura real entre los católicos. Tenía el papel de líder espiritual y doctrinal de la lucha del catolicismo contra el avance de las fuerzas del mal, encarnadas en el liberalismo. Al proceso *romanizador*, también, contribuyó la jerarquía local que enviaba comunicaciones y consultas dirigidas a la Silla Apostólica y enviadas a través del internuncio instalado en Bogotá. La *romanización* de la Iglesia peruana significó el abandono de la “antigua tradición”, defendida por los liberales-regalistas, para reconocer la supremacía de Roma, que tenía autoridad para tratar políticamente temas disciplinares con el gobierno civil. Sin embargo, los ultramontanos aceptaron en la práctica el derecho del Estado a elegir a los obispos y miembros de los cabildos.

Los ultramontanos peruanos compartieron los principios de sus pares europeos como la defensa del poder absoluto del papa y la comprensión de la Iglesia católica como una *societas perfecta*. Esto les permitió hablar de la Iglesia como una sociedad autónoma con su propia legislación y autoridad doctrinal. Interpretaron el conflicto de acuerdo al registro papal, establecido desde inicios del siglo XIX, como una lucha entre las fuerzas del bien, encabezadas por el pontífice, y las fuerzas del mal, entre quienes estaban liberales radicales, ateos, y liberales-regalistas. A pesar de ello, consideraron vital conseguir la protección y el reconocimiento del Estado que garantizaba la exclusividad del culto católico en el Perú. Reclamaron la oficialidad de la religión católica en el Estatuto Provisorio de 1855, combatieron la tolerancia de cultos debatida en la Convención Nacional y se opusieron a la Constitución de 1856 que abolió los diezmos y los fueros. Sin embargo, los ultramontanos evitaron entrar en conflicto con miembros del Estado. Además, estaban vinculados al gobierno civil a través de Bartolomé Herrera, el arzobispo Pasquel, quien mantuvo una actitud de cautela, y los diputados Tordoya, Terry y Bandini, miembros todos del Cabildo Metropolitano de Lima. En este sentido, el conflicto entre el ultramontanismo y el liberalismo nunca adquirió el rostro de un conflicto violento entre Estado e Iglesia, pues Ramón Castilla evitó a toda costa una confrontación abierta con la jerarquía. La oposición de esta siempre estuvo orientada contra la Convención Nacional, pero no contra el Ejecutivo.

La persistencia de Castilla por mantenerse en el poder lo condujo a evitar profundizar las diferencias con la Iglesia católica. La rebelión conservadora liderada por Vivanco en Arequipa fue ocasión para que Castilla abandonase a los liberales y su constitución. El movimiento conservador arequipeño tuvo un claro componente religioso, que expresaba bajo el lema “viva Jesucristo” su total oposición al liberalismo de la Convención Nacional. En este sentido, se podría hablar de regiones político-religiosas con intereses políticos conservadores. Además, no se puede obviar la importante presencia del obispo de Arequipa, José Sebastián de Goyeneche, uno de los miembros más destacados del ultramontanismo peruano. Si bien, este aspecto no es tratado directamente por esta investigación, queda abierta para un estudio más amplio sobre el catolicismo peruano decimonónico.

Entre 1855 y 1860, los editores de *El Católico* se esforzaron en demostrar que el catolicismo era fuente de “perfección” de los valores de la modernidad, pues como garante del orden, la paz y la estabilidad permitía el desarrollo y el progreso nacional. Por tanto, el ultramontanismo aceptó la república como nuevo paradigma de la

organización política y redefinió el lugar del catolicismo en esta nueva situación. Por ello, la Iglesia católica era necesaria como baluarte del desarrollo nacional y daba unidad y cohesión al conjunto del país. Solo el catolicismo otorgaba “salud” a la nación.

Los parlamentarios de 1860 ratificaron la abolición de los diezmos, razón por la cual Bartolomé Herrera abandonó la presidencia del Congreso. Aquel había presentado un “Proyecto de Constitución” donde resumía el conjunto de su pensamiento político. Consideraba Herrera a la Iglesia católica como un poder conservador que garantizaba el orden y la estabilidad de la República. Por ello, el Estado debía reconocer la autoridad romana sobre la Iglesia peruana que debía regularse mediante un concordato. La constitución de 1860 recogió la necesidad de negociar un concordato. Sin embargo, la crisis económica y política del Estado impidieron siquiera iniciar los trámites diplomáticos para la obtención de un acuerdo con la Sede Apostólica.

En Europa, sectores del laicado católico se acercaron al liberalismo y abandonaron el regalismo, el jansenismo y el galicanismo. Estos grupos liberales católicos abogaban por la paridad de los valores evangélicos con los liberales, defendían la libertad de la Iglesia frente al Estado, y reconocían la primacía papal. La versión hispanoamericana y, concretamente, la peruana eran los liberales-regalistas que recogían los valores liberales pero integrados con las doctrinas teológicas del siglo XVIII. Entre sus miembros destacaron Francisco Javier Mariátegui, Francisco de Paula González Vigil, y los hermanos José y Pedro Gálvez quienes eran los más jóvenes. Las ideas regalistas habían perdido legitimidad, ya que el ultramontanismo representaba la postura teológica sostenida por el papado. Las posibilidades de imponer la teología política regalista estaban pérdidas, porque Roma había prohibido, desde fines del siglo XVIII, esas doctrinas teológicas y, en el caso del Perú, el Estado no estaba dispuesto a romper relaciones con la Iglesia católica.

Otro aspecto fue el fortalecimiento de las devociones. En las páginas de *El Católico* se publicaron notas con información sobre retiros, ejercicios espirituales, y diversas prácticas devocionales como novenas, fiestas, trisagios, entre otros. Estas revelan la importante figura del cura predicador como formador de los laicos y del papel de los sacramentos y la vida litúrgica. En el fondo estas nuevas prácticas estaban construyendo una nueva identidad católica fundada en la vida litúrgica y en la centralidad del papado como estructurador de la unidad de la Iglesia católica. Además, *El Católico* publicó crónicas papales y eclesiales que mostraban los conflictos globales que la Iglesia atravesaba en otras partes del mundo. Estas generaron una noción de

comunidad universal entre los ultramontanos, jéarcas y clero urbano, que consideraban su defensa del catolicismo como parte del proyecto pontificio para detener la revolución y el liberalismo. En este sentido, la prensa católica generó un sentido de solidaridad con los otros católicos perseguidos en otros países. Todos estaban inmersos en la lucha contra los valores de la revolución y del liberalismo.

El catolicismo decimonónico forjado según los paradigmas ultramontanos contenía elementos secularizadores en su estructura teológica, política y devocional. En el Perú, el reclamo por el concordato y el desarrollo de la teología de la *societas perfecta* implicó un proceso de distinción de la esfera religiosa de la política, más no la separación de dichas esferas. La lucha por el concordato implicaba reconocer la independencia de la Iglesia frente al Estado, así como su dependencia de Roma. Por ello, el Estado debía abandonar su autoridad en asuntos de la disciplina eclesiástica, y solo debía garantizar la protección de la Iglesia y la exclusividad del culto católico. Por un lado, se exigía autonomía disciplinar; por otro, se buscaba recrear unas relaciones nuevas con el Estado a partir de un nuevo actor: la Santa Sede. A nivel teológico, la eclesiología de la *societas perfecta* representaba la justificación teológica de la autonomía absoluta de la Iglesia frente a cualquier intervención política. Ella era suprema en todo sentido, pues su perfección dependía del acto sagrado de su fundación y de su mismo fundador Jesús-Cristo. Por tal razón, era superior al Estado y a la sociedad, y se convertía en fuente de orden, paz y progreso para las naciones católicas. Los Estados verdaderamente católicos podían obtener de la *societas perfecta* la plenitud de sus ideales republicanos, sin perder de vista que sus fines eran la vida plena en el cielo.

La victoria ultramontana en el Perú significó la configuración de una Iglesia católica sustentada en una sólida estructura clerical orientada hacia Roma, en la constante práctica de la liturgia con especial énfasis en la misa, en su supremacía moral sobre la sociedad y el Estado, y en la formación de un laicado militante pero liderado por los clérigos. La devoción al papa se irá ampliando a lo largo del siglo y se consolidará en el siglo XX. Desde ese momento, será el pontífice siempre la autoridad suprema e indiscutible de la Iglesia católica. Nadie podrá cuestionar su autoridad jurídica y doctrinal, especialmente luego del concilio Vaticano I, menos aún realizar críticas contra sus decretos. La clericalización de la estructura de la Iglesia católica significará el regreso a los principios sacerdotales tridentinos que defendían la sacralidad y el rol santificador del sacerdote sobre su comunidad. Con ello, se acentuará

la disminución del papel laical en la vida institucional eclesiástica. Paradójicamente, ya el jansenismo había promovido un clero ligado más su rol sagrado y con una actitud moral impecable.

Dos ejemplos ilustran la interiorización de este proceso. En 1873, el liberal y regalista, Francisco Javier Mariátegui, publicó su *Manual del regalista* con la finalidad de superar la tremenda ignorancia que tenía la juventud de las “regalías nacionales”, especialmente en lo referente a las relaciones Iglesia-Estado, pues se había olvidado los derechos estatales sobre el catolicismo.<sup>354</sup> Cuarenta años después, en 1913, el señor Fausto Ortiz de Zevallos, parte de la elite económica limeña, afirmaba en su testamento haber sido “antiguo alumno del Seminario de Santo Toribio, Terciario Franciscano y Director y Delegado de la Obra Expiatoria de Montigleon de Francia en el Perú”. Luego de confesar su fe católica declaraba en forma clara y directa “que nunca he sido masón ni liberal, y que privada y públicamente he sido sumiso al Sumo Pontífice, como único soberano y señor legítimo de los Estados Pontificios y de todos sus derechos”.<sup>355</sup>

---

<sup>354</sup> Klaiber, 1988a, p. 32.

<sup>355</sup> Archivo de Sucesiones de Lima, Expediente 398, Testamento. Citado en: Portocarrero, 2004, pp. 91-92.



## Fuentes bibliográficas

### 1. Fuentes primarias.

#### a. Archivos y bibliotecas.

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Cabildo Eclesiástico

Comunicaciones

Estadísticas

Notas del Supremo Gobierno (NSG)

Ordenaciones

Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima (ACML)

Acuerdos Capitulares

Correspondencia

Colección Vargas Ugarte. Universidad Antonio Ruiz de Montoya (CV)

Biblioteca Central Luis Jaime Cisneros. Pontificia Universidad Católica del Perú (BC)

Biblioteca del Instituto Riva-Agüero. Pontificia Universidad Católica del Perú (BIRA)

Biblioteca Nacional del Perú (BNP)

#### b. Periódicos.

El Católico Cristiano: Periódico patriótico, americano y humanitario. (1855)

El Católico. Periódico religioso, filosófico, histórico y literario. (1855-1860)

El Comercio. (1855-1860)

#### c. Impresos y otras fuentes documentales.

- Cantera Burgos, Francisco y Manuel Iglesias González. *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego. Segunda edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

- Congreso de la República del Perú. *Diario de Debates. Convención Nacional (1855-1856)*. Lima: Empresa tipográfica “Unión”, 1911.
- González Vigil, Francisco de Paula. *Compendio de la Defensa de la autoridad de los Obispos contra las pretensiones de la Curia romana. Dedicado a la Juventud Americana*. Lima: Imprenta libre por Juan Infantas, calle del Quemado n° 11, 1857.
- Gregorio XVI. *Encíclica dirigida por el Santo Padre a todos los Patriarcas, Arzobispos y Obispos en Roma, junto a Santa María la Mayor a 18 de calendas de setiembre día solemne de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María, año de la Encarnación MDCCCXXXII, segundo de su pontificado. Con las observaciones que hicieron á este objeto los periódicos franceses*. Lima: Imprenta de Manuel Corral, 1833.
- Herrera, Bartolomé. *Proyecto de reforma constitucional*. Lima: Imprenta de José Masías, 1860.
- Laso, Benito. *El poder de la fuerza y el poder de la ley*. Prólogo y notas de Alberto Tauro. Lima: Hora del Hombre, 1947 [1858].
- Mariátegui, Francisco Javier. *Reseña histórica de los principales concordatos celebrados con Roma, y Breves reflexiones sobre el último habido entre Pío IX y el Gobierno de Bolivia*. Lima: Impreso por José Mira, 1856.
- *Mensaje del Presidente Provisorio del Perú, Gran Mariscal Ramón Castilla, a la Convención Nacional, el 14 de julio de 1855*. Recuperado el 6 de setiembre de 2013 del portal web del Congreso de la República del Perú: <http://www.congreso.gob.pe/museo/mensajes/a-Mensaje-Introduccion.pdf>
- Moreno, José Ignacio. *Ensayo sobre la supremacía del Papa, especialmente con respecto á la institución de los obispos*. Tomo I. Lima: Imprenta José Masías, 1831.
- Oviedo, Juan. *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*. Tomo I. Lima: Ministerio de Gobierno, Culto y Obras Públicas, 1861.

- Sede Apostólica. *Letras Apostólicas «Praeclara Inter Beneficia». Siervo de los Siervos de Dios. Para perpetua memoria. Pio Obispo.* Dado en Roma el 3 de marzo de 1874. Recuperado el 6 de setiembre de 2013 del portal web del *Archivo Nacional de Tratados Embajador Juan Miguel Bákula Patino* (Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú): [http://apps.rree.gob.pe/portal/webtratados.nsf/Ficha\\_Tratados.xsp?databaseName=VICUS/MREPERU!!portal%5Ctratados.nsf&documentId=C3CA67C774DE4B7105256E8300677F29&action=openDocument](http://apps.rree.gob.pe/portal/webtratados.nsf/Ficha_Tratados.xsp?databaseName=VICUS/MREPERU!!portal%5Ctratados.nsf&documentId=C3CA67C774DE4B7105256E8300677F29&action=openDocument)
- Taurel, Raphael-Marie. *Colección de obras selectas del clero peruano contemporáneo del Perú con biografía de los autores y varios documentos interesantes sobre el estado actual de la Santa Iglesia del Perú.* Tomo I. Paris: Librería de A. Mézin, 1853.

## 2. Fuentes secundarias.

- Aljovín de Losada, Cristóbal. *Caudillos y constituciones: Perú, 1821-1845.* Lima: Fondo de Cultura Económica, PUCP – Instituto Riva-Agüero, 2000.
- Aljovín de Losada, Cristóbal. “Entre la unidad y la pluralidad. El concepto de partidofacción en el Perú 1770-1870”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 39:1 (2010), pp. 63-84.
- Aljovín de Losada, Cristóbal y David Velásquez Silva. “Las Autoridades religiosas: Perú (1808-1825)”. En: Schmidt, Peer, Sebastian Dorsch y Hedwing Herold-Schmidt. *Religiosidad y Clero en América Latina – Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850). La Époque de las Revoluciones Atlánticas – The Age of Atlantic Revolutions.* Colonia: Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2011, pp. 211-241.
- Altuve-Febres, Fernán. “José Ignacio Moreno y la ilustración católica”. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, n° 14 (2008) pp. 143-152.
- Altuve-Febres, Fernán. “El pensamiento constitucional de Bartolomé Herrera”. En: Altuve-Febres, Fernán (comp.). *Bartolomé Herrera y su tiempo.* Lima: Editorial Quinto Reino, 2010, pp. 169-186.

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Anderson, Margaret. “The Divisions of the Pope: The Catholic Revival and Europe’s Transition to Democracy”. En: Ivereigh, Austen (ed.). *The Politics of Religion in an Age of Revival*. Londres: ILAS, University of London, 2000, pp. 22-42.
- Armas Asín, Fernando. *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1998a.
- Armas Asín, Fernando. “La historiografía sobre la Iglesia contemporánea en el Perú”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, n° 7 (1998b), pp. 279-287.
- Armas Asín, Fernando. *La invención del patrimonio católico. Modernidad e identidad en el espacio religioso peruano (1820-1950)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2006.
- Arx, Jeffrey von. “Introduction”. En: Arx, Jeffrey von (ed.). *Varieties of Ultramontanism*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1998, pp. 1-11.
- Basadre, Jorge. “Para la historia de las ideas en el Perú”. *Scientia et Praxis*, n° 10 (noviembre 1976), pp. 52-65.
- Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad. (Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú, con algunas reconsideraciones, cuarentaseis años después)*. Quinta edición. Lima: Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, 2000.
- Baumgarten, Paul Maria. “Internuncio”. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. Recuperado el 20 de agosto de 2013 de New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/08078a.htm>.
- Bautista García, Cecilia Adriana. “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”. *Historia Mexicana*, LV: 1 (2005), pp. 99-144.

- Bethell, Leslie. “Capítulo 7. La Iglesia y la independencia de América Latina”. En: Bethell, Leslie (ed.). *Historia de América Latina. 5. La independencia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, pp. 204-208.
- Berthod, Bernard. “Retrouver la foi par la beauté: réalité et utopie du mouvement néogothique dans l’Europe du XIXe. siècle”. *Revue de l’histoire des religions*, 227-1 (2010), pp. 75-92.
- Brading, David. *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Brading, David. “Ultramontane Intransigence and the Mexican Reform: Clemente de Jesús Munguía”. En: Ivereigh, Austen (ed.). *The Politics of Religion in an Age of Revival*. Londres: ILAS, University of London, 2000, pp. 115-142.
- Brading, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*. Tercera reimpression. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Burleigh, Michael. *Earthly Powers. The Conflict Between Religion and Politics From the French Revolution to the Great War*. New York: HarperCollings, 2005.
- Cajaleón, Eddie. “Nota preliminar. José Gálvez Egúsqiza. *La Convención Nacional y la Constitución de 1856*”. *Pensamiento Constitucional*, año VI, n° 6 (1999), pp. 635-640.
- Calderón, María Teresa y Clément Thibaud. *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela, 1780-1832*. Bogotá: Taurus, Universidad Externado de Colombia, 2010.
- Castañeda Delgado, Paulino. *La jerarquía de la iglesia en Indias: el episcopado americano, 1500-1850*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- Clark, Christopher y Wolfram Kaiser. “Introduction. The European culture wars”. En: Clark, Christopher y Wolfram Kaiser (eds.). *Culture wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Nueva York: Cambridge University Press, 2003, pp. 1-10.
- Collins, Roger. *Guardianes de las llaves del cielo. Una historia del Papado*. Madrid: Editorial Ariel, 2009.



- Cubas Ramacciotti, Ricardo. “Herrera como educador: la reforma del Convictorio de San Carlos”. En: Altuve-Febres, Fernán (comp.). *Bartolomé Herrera y su tiempo*. Lima: Editorial Quinto Reino, 2010, pp. 35-54.
- Cuesta Alonso, Marcelino. “Vida y obra de Pedro Gual y Pujadas”. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 12 (2010), pp. 89-151.
- Del Águila Peralta, Alicia. *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2013.
- Di Stefano, Roberto. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina, 2004.
- Dougnac Rodríguez, Antonio. “Regalismo y universidades en el Perú del siglo XIX”. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 23 (2001), pp. 487-523. Recuperado en 11 de septiembre de 2013 de: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0716-54552001002300014&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552001002300014&lng=es&tlng=es). 10.4067/S0716-54552001002300014.
- Duffy, Eamon. *Santos y pecadores. Una historia de los papas*. Madrid: Acento Editorial, PPC, 1998.
- Garavito Amézaga, Hugo. *El Perú liberal. Partidos e ideas políticas de la Ilustración a la República Aristocrática*. Lima: El Virrey, 1989.
- García Jordán, Pilar. “Notas sobre la participación del clero en la independencia del Perú. Aportación documental”. *Boletín americanista*, n° 32 (1982), pp. 139-147.
- García Jordán, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1993.
- Guerra, François-Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Editorial Mapfre. FCE, 2000
- Hampson, Norman. “The Enlightenment”. En: Cameron, Euan (ed.). *Early Modern Europe. An Oxford History*. New York: Oxford University Press, 1999, pp. 265-297.

- Hilaire, Yves-Marie. “Une Papauté restaurée, contestée et admirée (1800-1846)”. En: Hilaire, Yves-Marie (dir.). *Histoire de la papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*. Paris: Éditions Tallandier, 2003, pp. 377-398.
- Iannettone, Giovanni (ed.). *La Misión Herrera (1852): repertorio documental conmemorativo del CL aniversario*. Lima: Asociación de Funcionarios del Servicio Diplomático del Perú, 2003.
- Iannettone, Giovanni. “Patriotismo y Devoción: La misión de Herrera en Roma”. En: Altuve-Febres, Fernán (comp.). *Bartolomé Herrera y su tiempo*. Lima: Editorial Quinto Reino, 2010, pp. 55-81.
- Ivereigh, Austen. “Introduction”. En: Ivereigh, Austen (ed.). *The Politics of Religion in an Age of Revival*. Londres: ILAS, University of London, 2000, pp. 1-21.
- Jedin, Hubert. *Breve historia de los concilios*. Barcelona: Herder, 1960.
- Jedin, Hubert (dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo VII. Barcelona: Herder, 1978.
- Klaiber, Jeffrey. *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988*. Segunda edición. Lima: Universidad del Pacífico, 1988a.
- Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Segunda edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988b.
- Klaiber, Jeffrey. “El Clero y la Independencia del Perú”. En: Scarlett O’Phelan Godoy (comp.). *La independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: PUCP – Instituto Riva-Agüero, 2001, pp. 119-135.
- Leguía, Jorge Guillermo. “Biografía de Bartolomé Herrera”. En: Herrera, Bartolomé. *Escritos y discursos*. Tomo I. Lima: Librería Francesa Científica, Casa Editorial E. Rosay, 1929.
- Leguía, Jorge Guillermo. *Estudios Históricos*. Lima: Asociación Cultural Integración, 1989 [1939].

- López, Alvaro. *Gregorio XVI y la reorganización de la Iglesia hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- Luque Alcaide, Elisa. “Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial mexicano (1771)”. *Historia mexicana*, LV: 1 (2005), pp. 5-66.
- Lynch, John. *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica, 2012.
- Macera, Pablo. “El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII”. *Nueva Corónica*, (1963), pp. 8-31.
- Martel Paredes, Víctor Hugo. *La filosofía moral. El debate sobre el probabilismo en el Perú*. Lima: IFEA, Fondo Editorial UNMSM, Lluvia Editores, 2007.
- Martí Gilabert, Francisco. “La misión en Chile del futuro papa Pío IX. I: Preparativos y escala en Buenos Aires (1821-1824)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, año IX (2000), pp. 235-258.
- Martí Gilabert, Francisco. “La misión en Chile del futuro papa Pío IX. II: Llegada a Santiago, regreso y desenlace (1824-1832)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, año X (2001), pp. 281-321.
- Martina, Giacomo. *La Iglesia, de Lutero a nuestros días. III. Época del liberalismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.
- McEvoy, Carmen. *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- McManners, John. “Enlightenment: Secular and Christian (1600-1800)”. En: McManners, John (ed.). *The Oxford History of Christianity*. New York: Oxford University Press, 2001, pp. 267-299.
- Oakley, Francis. *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*. New York: Oxford University Press, 2003.

- O'Malley, John W. *What Happened at Vatican II*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Peralta Ruiz, Víctor. “Las razones de la fe. La Iglesia y la Ilustración en el Perú, 1750-1800”. En: O’Phelan Godoy, Scarlett (comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*. Lima: PUCP – Instituto Riva-Agüero, 1999, pp. 177-204.
- Perreau-Saussine, Emile. “French Catholic political thought from the deconfessionalisation of the state of the recognition of religious freedom” En: Katznelson, Ira y Gareth Stedman Jones (eds.). *Religion and the Political Imagination*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, 2010, pp. 150-170.
- Pietschmann, Horst. “Estado e Iglesia en el imperio hispánico durante el siglo XVIII: aproximaciones a un periodo de crisis”. En: Schmidt Peer, Sebastian Dorsch y Hedwing Herold-Schmidt. *Religiosidad y Clero en América Latina – Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850). La Época de las Revoluciones Atlánticas – The Age of Atlantic Revolutions*. Colonia: Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2011, pp. 77-102.
- Pike, Frederick. “Heresy, Real and Alleged, in Peru: An Aspect of the Conservative-Liberal Struggle, 1830-1875”. *The Hispanic American Review*, vol. 47, n° 1 (1967), pp. 50-74.
- Portocarrero, Felipe. “Religión, familia, riqueza y muerte en la élite económica. Perú: 1900-1950”. En: Panfichi, Aldo y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Primera edición corregida. Lima: Universidad del Pacífico, 2004, pp.75-143.
- Rada y Gamio, Pedro José. *El Arzobispo Goyeneche y Apuntes para la historia del Perú*. Dos volúmenes. Roma: Imprenta Políglota, 1917.
- Rangel Silva, José Alfredo. “Lo que antes era casa de Dios... Adaptaciones del liberalismo en los ámbitos locales, 1820-1825”. *Historia Mexicana*, LIII: 1 (2003), pp. 117-177.
- Régent-Susini, Anne. “Dionysisme et gallicanisme: la figure de l’évêque selon Bossuet”. *Revue de l’histoire des religions*, 226 – 3 (2009), pp. 413-428.

- Rojas Ingunza, Ernesto. *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la "Iniciación de la República", Perú 1825-1841*. Lima: PUCP – Instituto Riva-Agüero, Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, 2007a.
- Rojas Ingunza, Ernesto. "Luna Pizarro y el liberalismo: aproximación a un desengaño". *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, n° 10 (2007b), pp. 71-102.
- Sales Souza, Evergton. "Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Amérique portugaise au XVIII<sup>e</sup> siècle". *Revue de l'histoire des religions*, 226 - 2 (2009), pp. 201-226.
- Saranyana, Josep-Ignasi (dir.). *Teología en América Latina. Volumen II/2. De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Verveut, 2008.
- Saranyana, Josep-Ignasi. "La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)". *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19 (2010), pp. 55-71.
- Sarrailh, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Schatz, Klaus. *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1996.
- Schmidt, Peer. "Introducción". En: Schmidt Peer, Sebastian Dorsch y Hedwing Herold-Schmidt. *Religiosidad y Clero en América Latina – Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850). La Época de las Revoluciones Atlánticas – The Age of Atlantic Revolutions*. Colonia: Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2011, pp. 9-23.
- Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República?*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Skinner, Quentin. "Quentin Skinner on interpretation". En: Tully, James (ed.). *Meaning and Context. Quentin Skinner and his critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 29-132.
- Sobrevilla, Natalia. "The Influence of the European 1848 Revolutions in Peru". En: Thomson, Guy (ed.). *The European Revolutions of 1848 and the Americas*. Londres: ILAS, University of London, 2002, pp. 191-216.



- Sobrevilla, Natalia. “El proyecto liberal y la Convención de 1855”. En: McEvoy Carmen (ed.). *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2004, pp. 225-246.
- Suárez Fernández, Luis y Mario Fernández Sanchez-Barba (ed.). *Historia general de España y América*. Vol. 15. Madrid: Ediciones Rialp, 1989.
- Tibesar, Antonine. “The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II”. *The Americas*. XXVI (abril 1970) pp. 349-375.
- Tibesar, Antonine. “Religious orders in Peru, 1826-1830”. *The Americas* (october 1982), pp. 205-229.
- Uertz, Rudolf. “The Catholic Church after the French Revolution (1789-1848)”. En: Schmidt Peer, Sebastian Dorsch y Hedwing Herold-Schmidt. *Religiosidad y Clero en América Latina – Religiosity and Clergy in Latin America (1767-1850)*. *La Época de las Revoluciones Atlánticas – The Age of Atlantic Revolutions*. Colonia: Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2011, pp. 55-76.
- Valle Rondón, Fernando. “Teología, filosofía y derecho en el Perú del siglo XVIII: dos reformas ilustradas en el Colegio de San Carlos de Lima (1771 y 1787)”. *Revista Teológica Limense*, XL: 3 (2006). Recuperado el 10 de enero de 2013: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/2086.pdf>
- Vargas Ugarte, Raúl. *Historia de la Iglesia en el Perú (1800-1900)*. Tomo V. Burgos: 1962.
- Vargas Ugarte, Raúl. “Bartolomé Herrera y la lucha contra el liberalismo regalista”. En: *Biblioteca de la cultura peruana*. Tomo V. Lima: Ediciones del Sol, 1963, pp. 531-538.
- Vovelle, Michelle. *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIIIème siècle*. Paris: Editions du C.T.H.S., 1997.
- Vovelle, Michelle. *La Révolution contre l’Eglise: de la raison à l’être suprême*. Paris: Complexe, 2001.

- Wobeser, Gisela von. “La Consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808”. *Historia Mexicana*, LVI: 2 (2006), pp. 373-425.



## Anexos

### Glosario

1. **Conciliarismo.** Es una teología surgida en la Baja Edad Media que considera al concilio como la suprema autoridad de la Iglesia. Su doctrina afirma que el concilio representa a toda la Iglesia y obtiene la potestad directa de Cristo, por lo que todos los fieles, incluido el papa, están sometidos a su potestad.
2. **Concilio.** Se trata de una asamblea que reúne a los obispos bajo la presidencia del papa, y cuya autoridad proviene de Dios para declarar dogmas o reformar las prácticas eclesiales.
3. **Cuadrante decimal.** Era la información detallada de la recaudación de los diezmos, en especie o en dinero, de los obispados.
4. **Diezmos.** Eran los impuestos de diez por ciento cobrados de los ingresos totales agrícolas y que tenían la función de mantener a la jerarquía eclesiástica: obispos y miembros del Cabildo.
5. **Disciplina eclesiástica.** Según la teología católica, la disciplina eclesiástica se dividía en externa e interna. La primera es el derecho de la Iglesia para celebrar sus asambleas y sínodos, la liturgia y la oración, normas religiosas, elección e institución de sus ministros seculares y regulares, y el derecho del fuero. Por otra parte, la disciplina interna se refiere a la administración de los sacramentos. Ambas disciplinas están unidas. Un ejemplo de ello es el ejercicio del fuero eclesiástico por el que la iglesia puede castigar a un rebelde o a un hereje, pero también tiene el sacramento de la penitencia que permite hacerlo en el ámbito espiritual. Lo secular y lo espiritual se unen en el doble ejercicio de la disciplina eclesial.

6. **Eclesiología.** Es una rama de la teología que estudia el papel que desempeña la Iglesia como una comunidad orgánica. Además, estudia su relación entre el mundo y sus fines espirituales.
7. **Episcopalismo.** Es una doctrina teológico-jurídica, surgida a fines de la Edad Media, que defiende la potestad de los obispos y rechaza la primacía papal. Por tanto, cada obispo tiene la misma autoridad jurídica y doctrinal que el pontífice.
8. **Fuero eclesiástico.** Es el derecho que tenían los ministros del altar a ser procesados en causas civiles y criminales únicamente por jueces eclesiásticos. De esta forma, los miembros de la Iglesia se encontraban exentos del poder civil.
9. **Galicano.** Fue un movimiento teológico-político francés que defendía la autoridad del monarca galo sobre la Iglesia local y rechaza el poder pontificio. Su principal figura fue el obispo francés Bossuet. El galicanismo se extendió ampliamente durante el siglo XVIII gracias a la educación. A mediados del siglo XIX, con el ascenso del ultramontanismo, esta doctrina perdió fuerza hasta ser totalmente desacreditada por el concilio Vaticano I.
10. **Jansenismo.** Fue un movimiento teológico-político que tuvo un fuerte impacto en el catolicismo del siglo XVIII. Debe su nombre al obispo Jansenio quien puso énfasis en el aspecto moral del catolicismo, rechazando el probabilismo jesuita. Esta corriente se identificó con el galicanismo gracias a la obra del padre Quesnel, quien puso énfasis en la autoridad de los obispos y en la necesidad de la moral sacramental y litúrgica entre los fieles católicos.
11. **Inmaculada Concepción.** Este dogma, declarado por Pio IX el 8 de diciembre de 1854, considera que la Virgen María fue preservada del pecado original por obra de Dios, pues iba a ser la receptora del Hijo de Dios. La declaración del dogma fue una manifestación de la infalibilidad pontificia, antes que se declarase tal dogma, y fue un signo del favor divino en tiempos de lucha contra el liberalismo.

- 12. Novena.** Es un ejercicio de devoción que se realiza durante nueve días con la finalidad de pedir por alguna obtención o de honrar a algún santo. Las novenas suelen preceder las fiestas de los santos patronos de alguna parroquia. Esta devoción se inicia con una misa solemne para dar paso a alguna oración.
- 13. Primicias parroquiales.** Era un ingreso monetario o agrícola que gozaban las parroquias para la manutención del párroco y el clero que ayudaba, así como para el sostenimiento del templo.
- 14. Regalismo.** Es la doctrina política que defendía las regalías o derechos del monarca español para administrar la disciplina de la Iglesia. Durante el siglo XVIII, los borbones reforzaron el regalismo sobre la Iglesia a través de la formación de una jerarquía regalista y fiel a los intereses del monarca.
- 15. Rigorismo moral.** Pertenece al ámbito de la teología moral jansenista que afirmaba la necesidad de reforzar la conducta moral de los fieles. Era central por tanto la confesión, la misa y la sobriedad litúrgica.
- 16. Secularización.** Es una autorización otorgada a un religioso con votos solemnes y simples para vivir por un tiempo o permanentemente fuera del claustro. También, significa el proceso canónico por el cual un religioso deviene en presbítero secular.
- 17. Sínodo.** Hace referencia a varias instituciones del catolicismo. El sínodo episcopal es una reunión de obispos convocada por el papa para tratar algún tema pastoral. El sínodo provincial reúne a los obispos sufragáneos de una provincia eclesiástica bajo la presidencia del obispo metropolitano. Un sínodo diocesano es una reunión convocada por un obispo con la participación de los clérigos regulares y seculares y de los canónigos. Finalmente, hasta el siglo XIX la palabra sínodo equivalía a concilio.
- 18. Societas perfecta.** Esta eclesiología afirma que la Iglesia tiene por su institución y derecho divino todos los poderes de una constitución perfecta, esto es, un poder legislativo, un poder judicial, un poder gubernativo y coercitivo. En este



sentido, como *societas perfecta* la Iglesia tiene la misma jurisdicción que un estado. Esta teología permaneció hasta la mitad del siglo XX cuando el concilio Vaticano II reformuló la eclesiología católica.

19. **Trisagio.** Son los himnos en honor de la Santísima Trinidad donde se repite tres veces la palabra “santo”.
20. **Vicario capitular.** Es un presbítero elegido por el Cabildo eclesiástico, que con jurisdicción episcopal puede administrar los negocios espirituales y temporales de una diócesis en sede vacante.



## Organización del Cabildo Metropolitano de Lima en el siglo XIX

- a. **Deán.** Preside el Cabildo y el oficio divino en la Catedral.
- b. **Arcediano.** Examina a los clérigos antes de ordenarse como presbíteros y puede realizar visitas en la diócesis.
- c. **Chantre.** Dirige el canto y enseña a cantar en el coro catedralicio.
- d. **Maestrescuela.** Maestro que enseña la gramática latina a los miembros del coro.
- e. **Canónigo doctoral.** Es el asesor jurídico del Cabildo, que debe ser graduado en derecho canónico.
- f. **Canónigo lectoral o teologal.** Es el teólogo del Cabildo que debe ser graduado en Sagrada Teología. Se encarga de explicar las Escrituras, informar de cuestiones bíblicas a los otros canónigos, velar por la precisión y contenido de las moniciones y catequesis. En algunos casos, se encargaba de formar a los seminaristas.
- g. **Canónigo magistral.** Es el predicador propio del Cabildo.
- h. **Penitenciario.** Se encarga de administrar el sacramento de la penitencia para algunos pecados cuya absolución está reservada por tratarse de una falta grave.
- i. **Racionero.** Es un canónigo con derecho a ración, por lo que dispone de parte de las rentas de la Catedral.
- j. **Medio racionero.** Es un canónigo con derecho a ración y que dispone de la mitad de las rentas de la Catedral correspondientes al racionero.

- k. **Tesorero.** Administrador de la economía de la Catedral y quien vela por el reparto de los diezmos entre los canónigos.



## Ilustraciones

Ilustración 1. Roquete<sup>356</sup>



Ilustración 2. Muceta<sup>357</sup>



<sup>356</sup> Tomado de: <http://www.slabbinc.be/es-MX/product/detail.html?id=10793>

<sup>357</sup> Tomado de: <http://www.gruppoliturgico.com/esp/schedaProdotto/muceta-1220.htm>

Ilustración 3. Capa pluvial<sup>358</sup>



Ilustración 4. Palio arzobispal<sup>359</sup>



<sup>358</sup> Tomado de: <http://www.arteatril.com/pcapapluvialroja.htm>

<sup>359</sup> Tomado de: [http://saeculorumvalue.blogspot.com/2010\\_12\\_01\\_archive.html](http://saeculorumvalue.blogspot.com/2010_12_01_archive.html)



**Ilustración 5. Hábito coral completo<sup>360</sup>**



**Ilustración 6. Canónigo de la Catedral de Lima, fines del siglo XIX<sup>361</sup>**



<sup>360</sup> Tomado de: <http://saeculorumvalue.blogspot.com/2011/11/ornamentos-liturgicos-vi.html>

<sup>361</sup> Tomado de: <http://liturgia.mforos.com/2094586/8332359-cabildos-hispanoamericanos/>