

POLÍTICA Y CATOLICISMO EN EL PERÚ DECIMONÓNICO: ENTRE EL PATRONATO ESTATAL Y EL DESEADO CONCORDATO

POLITICS AND CATHOLICISM IN THE 19TH- CENTURY PERU: BETWEEN PATRONATO AND THE DESIRED CONCORDAT

Rolando Iberico Ruiz

Pontificia Universidad Católica del Perú

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.- II. DE LA CRISIS DE LA INDEPENDENCIA A LA REPÚBLICA CATÓLICA (1808-1854).- 2.1. Política y jerarquía católica en tiempos de crisis (1808-1824).- 2.2. Consolidación y tensiones en la república católica (1825-1854).- III. DE LA CRISIS DE LA REPÚBLICA CATÓLICA A LA CONCENSIÓN PONTIFICIA DEL PATRONATO (1854-1875).- 3.1. De fueros, diezmos y juras: los embates contra la república católica (1854-1860).- 3.2. Del anhelado concordato hacia el reconocimiento del Patronato como concesión pontificia.- IV. REFLEXIONES FINALES: EL CAMINO HACIA UNA IGLESIA INSTITUCIONALMENTE DIFERENCIADA Y AUTÓNOMA.

Resumen: El artículo estudia los cambios en las relaciones entre los poderes eclesiástico y civil desde la crisis de la independencia hasta el reconocimiento del patronato estatal por parte de la Santa Sede en 1875. La primera parte (1808-1854) analiza, a partir del debate político, el nacimiento, la consolidación y la crisis de la república católica en el Perú. La segunda parte (1855-1875) estudia el impacto en la configuración de los poderes religioso y civil de la revolución liberal de 1854, el álgido debate político y religioso de 1856 y 1860 y la concesión pontificia del derecho al patronato en 1875. El estudio concluye proponiendo que en el proceso se produjo una diferenciación entre las esferas religiosa y política que, a su vez, facilitó la institucionalización de la Iglesia peruana.

Abstract: The article studies the changes in the relationship between ecclesiastical and civil powers from the crisis of independence to the recognition of state *patronato* by the Holy See in 1875. The first section (1808-1854) analyses, on the basis of political debate, the birth, consolidation and crisis of the Catholic Republic in Peru. The second part (1855-1875) studies the impact on the configuration of religious and civil powers of the 1854 liberal revolution, the heated political and religious debate of 1856 and 1860, and the pontifical concession of the *patronato*

in 1875. The study concludes by proposing that the process produced a differentiation between the religious and political spheres which, in turn, facilitated the institutionalisation of the Peruvian Church.

Palabras clave: República católica – Patronato – Concordato – Ultramontanismo – Iglesia peruana – Siglo XIX

Key Words: Catholic Republic – Patronato – Concordat – Ultramontanism – Peruvian Church – 19th Century

I. INTRODUCCIÓN

En América hispánica, la relación entre la política y la religión ancla sus raíces en el patronato regio concedido por el Papado a la Corona Española durante el proceso de conquista y el establecimiento de las colonias. A causa de esta concesión, la Iglesia colonial se convirtió en un brazo institucional de la Corona hispánica y en un eje central para la vida política, social, económica y cultural de los territorios de ultramar. Por ello, no extraña que varios prelados asumieron al mismo tiempo el encargo de virreyes como fueron para el Perú los casos de Melchor de Liñán y Cisneros, arzobispo de Lima (1678-1708) y virrey del Perú (1678-1681) y de Diego Morcillo Rubio de Auñón, arzobispo de Lima (1723-1730) y virrey del Perú (1720-1724).

La tensa amalgama entre poder político y poder eclesiástico configuró la comprensión de lo político y religioso en el mundo colonial hispánico. La tensión se agravó con las reformas borbónicas y la implementación de la política regalista que otorgaba a la monarquía un mayor control económico y jurídico sobre la Iglesia.¹ No obstante, a finales del periodo colonial, no era posible comprender a la Iglesia colonial sin la alianza con el poder real, ni éste se podía constituir sin la legitimación teológico-litúrgica de la Iglesia.

La crisis de la monarquía de 1808, la promulgación de la Constitución de Cádiz en 1812 y las revoluciones de independencia sacudieron, en un primero momento, la amalgama del poder político virreinal y del poder eclesial. Entre 1808 y 1824, el año de la consolidación de la independencia peruana en la batalla de Ayacucho, la Iglesia colonial navegó

¹ Las desavenencias entre el poder eclesiástico y el poder político en el marco de las reformas borbónicas provocaron conflictos y resistencias como las de los arzobispos Pedro Antonio Barroeta (Lima) y Bartolomé María de las Heras (Cuzco). El primero acabó destuido de su cargo y conducido a la península donde asumió como arzobispo de Granada. Cf. Sergio Miguel Huarcaya, “Disciplinando a los curas: Inmunidad personal del clero y control real en el virreinato del Perú, 1755-1775”, *Revista de Indias*, vol. 77, n° 274, 2018, pp. 757-787; Carlos Zegarra Moretti, “Bartolomé María de las Heras, un obispo entre dos cuchillos”, *Allpanchis*, año XLVIII, n° 87, 2021, pp. 199-240.

las agitadas aguas políticas producidas por el liberalismo gaditano, la restauración monárquica de Fernando VII y la instauración del modelo republicano. Durante este tiempo se manifestaron dos dimensiones del catolicismo: la diversidad teológico-política de los miembros de la Iglesia y la flexibilidad eclesiástica para mantener un rol relevante y legitimador en tiempos agitados.

Por ello, los actores de la Iglesia mantuvieron el rol preponderante del catolicismo para la política² y la diversidad y discrepancia teológico-política ante la crisis no melló este protagonismo. Así, eclesiásticos como Francisco Javier de Luna Pizarro y Mariano José de Arce estuvieron comprometidos con el proceso de independencia, mientras varios miembros de la jerarquía retornaron a España, como fue el caso del arzobispo Las Heras.³

Con la consolidación de la independencia y la progresiva instauración del sistema republicano en el Perú, las condiciones para el catolicismo cambiaron. Si bien el nuevo marco político y jurídico de la república no contemplaba en sus bases legitimadoras ni a Dios ni a la religión, la relación entre los poderes eclesiástico y político se mantuvo, aunque resignificándose a lo largo del siglo XIX. Como afirma Sol Serrano, en América hispánica nacieron repúblicas católicas, pues “las repúblicas se formaron en contra de España, no en contra de una Iglesia identificada con la monarquía católica como en Francia”.⁴ De esta manera, en el Perú, la república nació católica, es decir una república “donde el catolicismo era la religión del Estado con exclusión o restricción de otros cultos religiosos”.⁵ En el caso peruano, la exclusividad del catolicismo se consagró jurídicamente en las constituciones durante todo el siglo XIX.

La república católica se sustentaba, paradójicamente, en los principios teológico-políticos del regalismo y galicanismo que suponían la

² Pablo Ortemberg detalla la entrada de San Martín en Lima en conexión con los rituales de entrada de los virreyes y las proclamaciones reales. En estos rituales políticos, la Iglesia cumplió un rol central. Como parte del ritual, el arzobispo de Lima Bartolomé María de las Heras presidió la misa de acción de gracias y el *Te Deum*. Cf. Pablo Ortemberg, “La entrada de José de San Martín en Lima y la proclamación del 28 de julio: la negociación simbólica de la transición”, *Histórica*, vol. XXXIII, n° 2, 2009, pp. 65-108.

³ Fernando Armas, “Fidelidad y realidades en el campo religioso: el clero y la independencia en el Perú (1820-1826)”, *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, n° 79, 2011, pp. 243-268. Las Heras como el obispo de Huamanga Pedro Gutiérrez de Cos fueron prisionados por Bernardo de Monteagudo, ministro de San Martín, a salir del país. Scarlett O’Phelan Godoy, “Con la mira puesta en el Perú: exiliados peninsulares en Río de Janeiro y sus expectativas políticas, 1821-1825”, en Scarlett O’Phelan Godoy y Margarita Rodríguez García (coord.), *El ocaso del antiguo régimen en los imperios ibéricos*, PUCP, Lima, 2017, pp. 110-111.

⁴ Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Fondo de Cultura Económica, Chile, 2008, pp. 17-18.

⁵ Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, op. cit., p. 19.

confesionalidad católica de las autoridades civiles y del conjunto de la nación.⁶ Es decir, la confesionalidad del poder político hacía viable el modelo de un estado jurídicamente católico que consideraba a la Iglesia como un brazo institucional de la autoridad civil. La subordinación de la Iglesia a la autoridad del estado – bajo la bandera del patronato – generó desde los primeros años de la república conflictos con las autoridades eclesiásticas.

La resistencia católica al modelo regalista-galicano, conocida como ultramontanismo, implicó el reconocimiento de la independencia jurídica y política de la Iglesia respecto de la república. Con ello, se abrió un proceso de progresiva distinción entre las esferas eclesiástica y política que constituye un esquema secularizador de orden institucional.⁷ Los ultramontanos buscaban la distinción de esferas lo que significaba el rechazo del modelo colonial de relación entre poder civil y eclesiástico.

De esta manera, el modelo político-teológico del ultramontanismo ubicó lentamente a la Iglesia como una esfera diferenciada respecto del estado. La resistencia al modelo de república católica regalista se resolvió parcialmente en 1875 con la bula *Praeclara inter beneficia* del papa Pío IX que concedía al presidente de la república el derecho de patronato.

El artículo estudia este complejo proceso de configuración de las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder civil, a partir de la noción de república católica, la creciente disputa sobre el patronato y el ascenso del ultramontanismo en el seno de la Iglesia católica. La primera sección analiza, a partir del debate político sostenido entre 1808 y 1854, el nacimiento, la consolidación y la crisis de la república católica en el Perú. El segundo se concentra en el momento de la revolución liberal de 1854 y el álgido debate político y constitucional de 1856 y 1860 hasta la concesión pontificia del derecho al patronato en 1875. En ambos momentos se ubica el creciente papel político de los ultramontanos y la influencia de Roma como un nuevo eje de referencia para la Iglesia decimonónica.

II. DE LA CRISIS DE LA INDEPENDENCIA A LA REPÚBLICA CATÓLICA (1808-1854)

El catolicismo jugó un rol propio en el periodo de la crisis de la independencia. La plasticidad de la doctrina política católica permitió a los obispos jugar roles diversos entre 1808 y 1824, de acuerdo al vaivén de los turbulentos y cambiantes eventos políticos. Como funcionarios virreinales, los obispos en términos generales mantuvieron su fidelidad

⁶ Émile Perreau-Saussine, *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*, Cerf, Paris, 2011, pp. 15-42. Elisa Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América, El Colegio de México*, Ciudad de México, 2018, pp. 95-96.

⁷ Roberto Di Stefano, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina”, *Quinto Sol*, vol. 15, n° 1, 2011, p. 10.

a la Corona, mientras los otros miembros de la Iglesia como canónigos, párrocos, curas doctrineros y clérigos seculares y regulares se movieron en diversos registros políticos, a favor y en contra de la independencia.

Al final de la crisis de la independencia, la constitución de 1823 incluyó en el diseño de la nueva república a la religión católica como un pilar fundamental de su estructura. Así emergía la república católica marcada, no obstante, por la creciente presencia de la Santa Sede y el proceso “romanizador” del catolicismo. Por ello, la república católica nació con una tensión latente entre un estado defensor de la religión y el afán de la Sede Apostólica por ganar prevalencia sobre la Iglesia peruana y ser la garante de su autonomía jurídica respecto del estado. Esta situación tendrá su punto álgido en 1854 con la llamada revolución liberal y la intención de resituar a la Iglesia acorde con los principios del liberalismo decimonónico.

2.1. Política y jerarquía católica en tiempos de crisis (1808-1824)

Durante el proceso de la independencia, la religión se mantuvo como un factor relevante e incuestionable en cualquiera de los órdenes políticos en disputa. Tanto los defensores de la fidelidad a la monarquía como los que cuestionaban el orden colonial consideraban al catolicismo como un pilar del orden social y político. Este posicionamiento era producto de las concepciones teológico-políticas de la época, especialmente del regalismo y galicanismo políticos compartidos por los bandos en disputa. Estas teologías políticas afirmaban la centralidad del catolicismo en la legitimación del sistema político y social, y consideraban como parte del poder civil a la estructura eclesiástica. La gran mayoría de los obispos y los clérigos habían sido formados en esta mentalidad teológica y política, como dan cuenta las reformas de los seminarios en el siglo XVIII.⁸ Por ello, durante los años de crisis, los obispos y clérigos interpretaron teológicamente el momento político y encontraron en la naciente república un lugar para la Iglesia.

Prueba de ello fue la lectura político-teológica dada a las revueltas en el sur andino y las incursiones desde el Río de la Plata. En 1811, el dominico arequipeño Pedro Loayza afirmaba que el rioplatense Juan José Castelli, había que “despojarlo del carácter de christiano [...] porque este no se compone el espíritu de insubordinación”.⁹ Para el dominico,

⁸ Antonio Espinoza, “La reforma de la educación superior en Lima: el caso del Real Convictorio de San Carlos”, en Scarlett O’Phelan (edit.), *El Perú en el siglo XVIII: la Era Borbónica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2015, pp. 205-244.

⁹ Citado en Cristóbal Aljovín y David Velásquez, “Las Autoridades religiosas: Perú (1808-1825)”, en Peer Schmidt, Sebastian Dorsch y Hedwing Herold-Schmidt (edit.), *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*, Böhlau Verlag, Colonia, Viena, 2011, p. 226. La oración de Pedro Loayza fue publicada por el Cabildo Metropolitano de la Catedral de Lima.

el cristiano era el defensor del orden establecido por Dios, cuya manifestación era el sistema monárquico. De esta manera, la identidad cristiana estaba unida indisociablemente a la fidelidad al sistema. Diez años después, Andrés Figero, cura de Cotaparaco, pueblo perteneciente a la arquidiócesis de Lima, lanzó una proclama dirigida a sus feligreses “compatriotas”. En ella, Figero 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”.¹⁰ Para Figero, la fidelidad a Dios se jugaba en el compromiso con la emancipación y el amor a la patria.

Por su parte la jerarquía eclesiástica también experimentó estos procesos. Los obispos afrontaron la crisis, entre 1808 y 1820, con un actitud de lealtad al régimen virreinal, y con una postura rupturista, entre 1821 y 1824.¹¹ Así el obispo criollo del Cuzco José Calixto de Orihuela publicó una carta pastoral de 1820 “sobre las obligaciones del cristianismo, y la oposición de este al espíritu revolucionario de estos ultimos tiempos”. En la carta se condenaban los términos libertad, independencia, soberanía e igualdad general pues 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”. No obstante, ante la consolidación de la independencia en 1824, Orihuela expresó en una carta pastoral de 1825 que los clérigos eran “patriotas por ecselencia” que solo buscaban el “bien jeneral” a partir de “la religión, alma y sostén del estado”.¹²

El papel de clérigos y obispos en estos años de crisis mostraba la importancia de la religión católica. La actuación de los ministros del altar tuvo su correlato con la comprensión del poder político y religioso por parte de los actores políticos durante la crisis de la indenpendencia. En este sentido, no es para nada extraño que la Constitución de Cádiz de 1812 en su artículo 12 protegiera al catolicismo como la religión única y verdadera de la nación y prohibía cualquiera otra. La defensa del catolicismo como la única y oficial religión de la nación fue una bandera articuladora de las propuestas políticas disidentes de la monarquía en el Perú.

Por ejemplo, en la denominada revolución de 1814, los hermanos Angulo, el curaca Mateo Pumacahua y los aliados del movimientos justificaron religiosamente la rebelión. La defensa política del movimiento

¹⁰ Citado en Pilar García Jordán, “Notas sobre la participación del clero en la independencia del Perú. Aportación documental”, *Boletín americanista*, n° 32, 1982, p. 143.

¹¹ Aquí se sigue la propuesta de Cristóbal Aljovín y David Velásquez, “*Las Autoridades religiosas: Perú (1808-1825)*”, *op. cit.*

¹² Citado en Cristóbal Aljovín y David Velásquez, “*Las Autoridades religiosas: Perú (1808-1825)*”, *op. cit.*, pp. 229, 235.

se sustentó en una mezcla de argumentos provenientes de la tradición política escolástica y del liberalismo gaditano. Ambas arropadas por la defensa de la religión católica como un elemento constitutivo del orden político y social que querían forjar. Es decir, no se veía un conflicto entre la religión y la legitimidad de la rebelión, pues el catolicismo tenía su propia esfera.¹³

Por todo ello, en el proceso de la independencia política del Perú, quedaba claro que las esferas civiles y religiosas debían permanecer unidas. La religión otorgaba legitimidad al sistema político y ella misma pertenecía al orden político-social. Por ello, durante la instalación del primer congreso constituyente en 1822, el ministro de Estado y Relaciones Exteriores, Francisco Valdivieso leyó, para la juramentación de los diputados, la siguiente fórmula:

“¿Juráis conservar la santa religión católica, apostólica, romana, como propia del Estado; mantener en su integridad el Perú; no omitir medio para libertarlo de sus opresores; desempeñar, fiel y legalmente, los poderes que os han confiado los pueblos; y llenar los altos fines para que habéis sido convocados?”.

Tras de la juramentación, los diputados se acercaron a tocar los Evangelios y Francisco de Echagüe, gobernador eclesiástico de Lima, presidió el *Te Deum*.¹⁴ Todo el ritual católico se mantenía en continuidad con la manera de comprender el poder político del tiempo virreinal.

En el Congreso Constituyente de 1822, un grupo de clérigos¹⁵ tuvo un rol fundamental en la confección jurídica y política de la estructura de la república. Presbíteros diputados como Francisco Javier de Luna Pizarro, Mariano José de Arce y Carlos Pedemonte, siendo partidarios del liberalismo y la apertura a la tolerancia religiosa, consideraron el catolicismo fundamental en el nuevo orden político. Así, el clérigo Mariano José de Arce propuso en las discusiones en torno a la religión de la república la fórmula: “su religión es la de Jesucristo, como la profesa la santa Iglesia Católica, apostólica y romana”.¹⁶

¹³ Rolando Iberico Ruiz, “Entre Dios, el Rey y la Patria: discursos político-religiosos durante la rebelión del Cuzco de 1814”, en Scarlett O’Phelan Godoy (edit.), *1814: La junta de gobierno del Cuzco y el sur andino*, PUCP, IFEA, Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, Lima, 2016, pp. 267-287.

¹⁴ Congreso de la República del Perú, “Historia del Congreso de la República”, en <https://www.congreso.gob.pe/historia/> [consultado el 15 de abril de 2024].

¹⁵ Congreso de la República del Perú, “Historia del Congreso de la República”, en <https://www.congreso.gob.pe/historia/> [consultado el 15 de abril de 2024]. De entre los 91 diputados, entre propietarios y suplentes, 28 fueron abogados, 26 eclesiásticos, 9 comerciantes, 8 médicos, 6 empleados, 5 propietarios, 5 militares, 3 mineros y un marino.

¹⁶ Raúl Porras Barrenechea, *Ideólogos de la emancipación*, Milla Batres, Lima, 1974, p. 110.

La primera constitución de la naciente república del Perú no solo acogió y sancionó la propuesta de Arce. El preámbulo de la Carta de 1823 abre con la siguiente expresión: “En el nombre de Dios, por cuyo poder se instituyen todas las sociedades y cuya sabiduría inspira justicia a los legisladores”.¹⁷ El exordio de la constitución desvela la teología política de la república católica. Ella, en última instancia, no se entiende sin la religión y sin Dios. La concreción social y política se expresaron en los artículos 8 y 9 del capítulo III sobre la religión. Ambos artículos consagran como religión de la república a “la Católica, Apostólica y Romana con exclusión del ejercicio de cualquier otra” y con la obligación de “protegerla constantemente, por todos los medios conformes al espíritu del Evangelio”.¹⁸

La ratificación del catolicismo como religión oficial de la república implicaba para el gobierno la continuidad del ejercicio del patronato. Esta situación fue uno de los puntos más álgidos del debate sobre la relación entre la república y el catolicismo y generó la forja de una creciente resistencia a la denominada “intromisión” del poder civil en los asuntos eclesiásticos. Esta resistencia se vio legitimada por la negativa de la Sede Apostólica a reconocer el derecho estatal al patronato.

A pesar de ello, el estado asumió de facto el patronato, aunque Roma consiguió que los candidatos presentados por el poder civil tuviesen las bulas de nombramiento emitidas por el pontífice. Esta facultad le dio a la Santa Sede un control creciente sobre las personas nombradas en los puestos de dirección de la jerarquía local y que comulgasen con la postura ultramontana promovida por el papado.¹⁹ No obstante, este doble control, del gobierno peruano y Roma, sobre el patronato generó varios desencuentros entre el poder civil y la Iglesia.

2.2. Consolidación y tensiones en la república católica (1825-1854)

En términos constitucionales, entre 1825 y 1854 no se puso en cuestión la oficialidad y exclusividad del catolicismo. Las cinco constituciones aprobadas durante este periodo (1826, 1828, 1834, 1837, 1839) reconocieron explícitamente al catolicismo como la religión oficial del es-

¹⁷ Constitución Política de la República Peruana sancionada por el Primer Congreso Constituyente el 12 de noviembre de 1823. Se puede consultar en https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1823/Cons1823_TEXTO.pdf [Consultado el 15 de abril de 2024].

¹⁸ Constitución Política de la República Peruana (1823), Capítulo III Religión:
Artículo 8º.- La religión de la República es la Católica, Apostólica, Romana con exclusión del ejercicio de cualquier otra.

Artículo 9º.- Es un deber de la Nación protegerla constantemente, por todos los medios conformes al espíritu del Evangelio, y de cualquier habitante del Estado respetarla inviolablemente.

¹⁹ Fernando Armas Asín, “Fidelidad y realidades en el campo religioso: el clero y la independencia en el Perú (1820-1826)”, Análisis. Revista colombiana de humanidades, n° 79, julio-diciembre 2011, pp. 253-254.

tado peruano sin poner en duda su exclusividad. No obstante, la tensión sobre el patronato del estado – no reconocido por Roma, pero tolerado – se mantuvo. Si bien el patronato no formaba parte de la constitución, su práctica significaba la permanencia de la comprensión político-teológica de que la Iglesia era parte del poder civil.

El primer ejercicio serio del patronato llegó el año de 1826. El 28 de setiembre el presidente de la república Andrés de Santa Cruz decretó la reforma de las órdenes religiosas. La reforma había sido impulsada por Francisco Javier Mariátegui y Francisco de Paula González Vigil. La reforma fue resistida por fray Francisco Sales de Arrieta, futuro arzobispo de Lima, José Ignacio Moreno, fray Pedro Bravo, y Francisco Javier Echagüe, el deán del Cabildo y Vicario capitular del arzobispado de Lima.²⁰ Además, en octubre de ese año, el gobierno de Santa Cruz exigió mediante un decreto al gobierno eclesiástico de Lima la reducción de los días festivos religiosos “pues lejos de practicarse actos píos y religiosos en aquellas fechas se advierten el ocio, la inmoralidad y los vicios”.²¹

En junio de 1825, Echagüe escribió al papa solicitando su intervención ante los intentos de reforma de las órdenes regulares, en especial sobre el asunto de la secularización de religiosos.²² De acuerdo con la perspectiva teológica y canónica de Echagüe, el tema era delicado ya que solo la Iglesia tenía autoridad para secularizar a los religiosos, contando siempre con la autorización de Santa Sede. El gobierno aseguró que tenía el derecho a secularizar, sin consultar con la “Corte de Roma”, como afirmaba 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”.²³ Echagüe informó a Roma en 1828 que el Congreso mantuvo en pie el decreto por lo que buscó una fórmula canónica para insertar la reforma gubernamental en el marco del derecho eclesiástico. La resistencia de Echagüe estaba acorde con la avanzada de la Sede Apostólica.

La polémica en torno a la autoridad del estado sobre la Iglesia llegó al debate público. En 1830, Manuel Lorenzo Vidaurre (1773-1841) pu-

²⁰ Antonine Tibesar, *“The Suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1830”*, *The Americas*, vol. 39, n° 32, octubre 1982, pp. 230-231. 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 suprimirse y los edificios ser usados como bienes públicos; finalmente, se les abría el camino hacia la secularización a los regulares.

²¹ Archivo Arzobispal de Lima, Cabildo eclesiástico, Legajo VII: 60, 23 de octubre de 1826. [En adelante AAL].

²² Antonine Tibesar, *“The Suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1830”*, *op. cit.*, p. 229.

²³ Citado en Antonine Tibesar, *“The Suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1830”*, *op. cit.*, referencia 78, p. 229.

blicó su “Proyecto del Código Eclesiástico”. En el “Proyecto” se defendía la idea de una iglesia nacional y se rechazaba los concordatos por ser firmados con la curia romana, una corte extranjera. Vidaurre reconocía el primado ministerial del papa, pero negaba la sucesión apostólica de los obispos.²⁴ El “Proyecto” coincidió con el discusión congresal tenida entre 1831 y 1832 sobre el cambio de la sede de la diócesis de Maynas, de la ciudad de Maynas a la de Chachapoyas. El Cabildo Catedralicio de Lima publicó un informe, redactado por el canónigo José Ignacio Moreno (1767-1841), en el que objetaba la autoridad del estado para reorganizar las jurisdicciones de la Iglesia. Toda reforma de una jurisdicción eclesiástica era exclusiva potestad del papa. En este contexto, Moreno escribió un folleto titulado “Abuso del poder contra la libertad de la Iglesia” (1831) donde expresó que “el gobierno, sin consulta al papa, declarándose titular de facto del patronato, no podía trasladar ni desmembrar diócesis”.²⁵

El liberal y galicano Francisco Javier Mariátegui respondió a Moreno en su “Refutación al papel titulado Abusos del poder contra la libertad de la Iglesia escrita por un verdadero católico” (1831). El libro era una defensa de la autoridad del estado para erigir la diócesis de Chachapoyas, sin contar con la venia de Roma. Toda esta situación motivó a Moreno a publicar en 1831 el “Ensayo sobre la supremacía del Papa” donde se explayaba en 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. De esta manera, sobre las designaciones episcopales, Moreno defendía la exclusiva potestad de Roma contra cualquier aspiración estatal.

El debate público peruano coincidió con el interés de la diplomacia romana de recuperar para la Roma a las Iglesias locales de la América hispánica. Bajo el pontificado de Gregorio XVI (1831-1846) se produjo un acercamiento de la Santa Sede a las Iglesias latinoamericanas a través del establecimiento de relaciones con los gobiernos y las Iglesias locales, y el mayor control sobre la designación de la jerarquía episcopal. Así, el 5 de agosto de 1831, Gregorio XVI mediante la constitución apostólica *Sollicitudo Ecclesiarum* consideró superada las discusiones sobre la legitimidad política de los nuevas repúblicas y sobre si era lícito o no entablar relaciones con ellos, y desde luego con las iglesias locales.²⁶

²⁴ Josep-Ignasi Saranyana (dir.), *Teología en América Latina, Volumen II/2. De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, Iberoamericana-Verveut, Madrid-Frankfurt, 2008, p. 450.

²⁵ Citado en Josep-Ignasi Saranyana (dir.), *Teología en América Latina, Volumen II/2, op. cit.*, p. 449.

²⁶ Roma reconoció oficialmente a Nueva Granada en 1835; en 1836 a México; en 1838 a Ecuador; y en 1840, a Chile. 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 1840, Roma 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; y el segundo comprendía Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay con los que estuvo relacionado a través del nuncio apostólico en Río de Janeiro.²⁷ Esta estrategia buscaba generar lazos de comunicación entre las Iglesias locales y Roma a través de los diplomáticos papales. No obstante, la política pontificia más relevante fue garantizar que los obispos nombrados por el gobierno acreditaran su fidelidad política y doctrinal al Papado.

Por todo esto, y desde la perspectiva romana, la situación del patronato era en su origen irregular. El nombramiento de obispos y el derecho de la reforma de la institución eclesial generaron impases entre el gobierno peruano y la Iglesia. Dos situaciones referentes a las elecciones episcopales de Jorge de Benavente y fray Francisco Sales de Arrieta a la sede episcopal de Lima ilustran el choque con el gobierno civil. En 1834, Gregorio XVI instituyó canónicamente a Jorge de Benavente como arzobispo de Lima, luego de su presentación por el gobierno, y del envío a Roma, a través de monseñor Ostini, nuncio en Río de Janeiro, de un informe sobre el estado de la arquidiócesis redactado por José Sebastián de Goyeneche, obispo de Arequipa, y el mismo Benavente.²⁸

Las bulas de institución canónica obtuvieron el pase, o aprobación, del gobierno el 23 de julio de 1835. Sin embargo, Manuel Ferreyros, ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, dejó constancia ante el Cabildo de Lima de que la bula papal no hacía mención alguna sobre el derecho de la república al patronato. Además, informó que la Sede Apostólica actuó de igual forma en la provisión episcopal de otras naciones.²⁹ La queja del ministro no tuvo ecos. Mas bien, sin la venia del gobierno peruano, el arzobispo Benavente mantuvo comunicación directa con el internuncio Cayetano Baluffi, instalado en Nueva Granada.³⁰

En 1838, a la muerte del arzobispo, el gobierno designó al franciscano Sales Arrieta quien tomó las riendas administrativas del arzobispado en su calidad de obispo electo. Las bulas de institución canónica fueron expedidas el 13 de julio de 1840. Sin embargo, dos días después, según

²⁷ Luis Suárez Fernández y Mario Fernández Sánchez-Barba, *Historia general de España y América. Volumen 15. Reformismo y progreso en América (1840-1905)*, Rialp, Madrid, 1989, p. 121; Alvaro López, *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*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, p. 355.

²⁸ Raúl Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú (1800-1900)*, Tomo V, Burgos, 1962, p. 115; Antonine Tibesar, "The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II", *The Americas*, vol. 26, n° 4, abril 1970, p. 365.

²⁹ AAL, Notas del Supremo Gobierno, Legajo V: 3c, 23 de julio de 1833.

³⁰ Existen algunas comunicaciones entre el Arzobispado de Lima con el Internuncio radicado en Bogotá (Colombia) en las que le informaba sobre la situación política y el problema de la Sociedad Bíblica de Londres asentada en Lima. AAL, Notas del Supremo Gobierno, Legajo V: 226; Legajo VI: 101.

consta en carta enviada a través del internuncio, la Sagrada Congregación Consistorial, 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”.³¹

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 nullos por defecto de legítima jurisdicción”.³²

Mediante esta directiva, Roma dejaba en claro que estaba presente en el ajedrez de las relaciones entre el gobierno y la Iglesia peruana.

Ningún obispo podía asumir plenamente su función episcopal sino hasta después de recibir la bula de institución canónica. Un incidente similar no se repitió en adelante en la Iglesia peruana. La jerarquía no volvió a repetir el mismo error canónico como claro signo de que su dependencia última era de Roma, y no del patronato estatal.

En 1851, en una *Istruzione* de la Secretaría de Estado para monseñor Lorenzo Barili, nuevo internuncio en Colombia y delegado apostólico para Perú, se habla del “presunto patronato” para señalar que se trata de una “cuestión vital” por los abusos cometidos contra la autoridad de Roma, como el pretender que la nominación de un obispo por parte de un gobierno ya constituye un derecho adquirido. En la nota sobre el Perú se indica que “la susodicha República es una de las más hostiles a la Iglesia, y donde se ha un realizado un lamentable abuso del presunto Patronato y del exequatur”.³³ La instrucción muestra la concordancia entre la política

³¹ AAL, Cabildo eclesiástico, Legajo VIII: 51.

³² AAL, Cabildo eclesiástico, Legajo VIII: 51.

³³ Segretaria di Stato, “*Intrusione per monsignor Lorenzo Barili inviato straordinario alla Repubblica della Nuova Granata e Delegado Apostolico nella stessa Repubblica, ed in quelle di Benezuela, dell’Equatore, della Bolivia, e del Perù*” (13 Maggio 1851) , en

eclesial peruana y la oposición romana al patronato. Este último considerado como piedra de toque de las relaciones entre el poder civil y la Iglesia.

De esta manera, la consolidación de la república católica no significó apartarla de las tensiones propias del proceso de “romanización”³⁴ y de la creciente resistencia entre la jerarquía eclesiástica local a la interferencia del gobierno en la vida de la Iglesia. Las disonancias entre las esferas política y eclesial eran la manifestación de una tensión teológico-política entre un liberalismo con herencias galicanas y un emergente ultramontanismo romanizador al interior de la jerarquía católica peruana y el clero urbano. Ambas chocarían expresamente en el contexto de la revolución liberal de 1854 y darían paso a la primera crisis de la república católica peruana.

III. DE LA CRISIS DE LA REPÚBLICA CATÓLICA A LA CONCENSIÓN PONTIFICIA DEL PATRONATO (1854-1875)

La segunda mitad del siglo XIX estuvo marcada por la anhelada búsqueda de forjar un concordato entre la Sede Apostólica y la República del Perú. Para el sector católico ultramontano, el concordato era la única manera de garantizar la independencia jurídica de la Iglesia respecto del estado. Era también la manera más adecuada para mantener privilegios reconocidos por un acuerdo internacional. La llamada revolución liberal de 1854 alimentó este anhelo, especialmente con el establecimiento de una Convención Nacional para elaborar una nueva carta magna.

Entre 1855 y 1860, la Iglesia católica – con un claro dominio del ultramontanismo – vio sacudida la tensa relación con el gobierno en varios frentes: la elección del nuevo arzobispo de Lima, las propuestas legislativas para eliminar los diezmos y los fueros eclesiásticos y el problema de la jura de la Constitución de 1856. Estos desencuentros permitieron forjar un lenguaje político-teológico a la Iglesia sobre la adecuada relación con el estado y encaminar la Iglesia hacia una mayor distinción canónica respecto del estado.

La caída de la Convención nacional en 1857 y la aprobación de la Constitución de 1860 fueron momentos de creación política para el clero ultramontano como da cuenta el proyecto de constitución diseñado por Bartolomé Herrera. El camino posterior hasta 1875 fue de consolidación político-teológica de los ultramontanos al interior de la Iglesia peruana

Archivo Apostólico Vaticano, Archivo della Nunziatura Apostolica in Perù, Busta 1, fascicolo 1, ff. 36-37. Traducción del autor.

³⁴ La “romanización” fue un proceso de todo el mundo católico que consistió en la afirmación de la autoridad espiritual, jurídica y doctrinal del Papado sobre las Iglesias. Este proceso permitió la construcción de una autoridad que prescindía de las autoridades estatales y conllevaba a la desaparición del modelo teológico regalista-galicano.’ Cf. Elisa Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América*, El Colegio de México, Ciudad de México, 2018, pp. 106-107.

que se vio acompañada y fortalecida por el acuerdo entre el estado peruano y Roma de 1875. El reconocimiento del patronato y los límites al mismo permitieron consolidar la “romanización” de la Iglesia católica peruana.

3.1. De fueros, diezmos y juras: los embates contra la república católica (1854-1860)

La revolución de 1854 abrió un nuevo escenario para la jerarquía católica. Los revolucionarios constituían una alianza de diversos grupos liberales bajo el liderazgo de Ramón Castilla, un caudillo más bien oportunista. La consolidación económica del estado, producida por los ingresos del guano, le permitió crecer en términos administrativos y políticos.³⁵ Los liberales que acompañaron a Castilla buscaban reformar las instituciones estatales, incluida la Iglesia con la finalidad de lograr el ansiado “progreso” nacional.

El programa liberal quería eliminar los privilegios corporativos de origen colonial como los diezmos, capellanías y fueros. Asimismo, los liberales buscaron la aprobación de la tolerancia religiosa como evidencia del avance del país.³⁶ Finalmente, como contradictorio rezago del regalismo, el programa liberal quería mantener a la Iglesia en la estructura del estado y conservar la facultad gubernamental para reformarla. En este sentido, los liberales no querían separar al estado de la Iglesia.

El primer frente de choque fue la elección de José Manuel Pasquel como arzobispo de Lima. El 11 de junio de 1855, el presidente Ramón Castilla “en uso de sus facultades de que está investido”³⁷ eligió a Pasquel, arcediano del Cabildo Metropolitano y obispo titular de la sede de Eretria, como nuevo arzobispo de la capital. El ministro de Justicia y Culto Pedro Gálvez – antiguo alumno de Bartolomé Herrera – ordenó al arzobispo electo asumir el gobierno eclesiástico mientras se esperaban las bulas de institución canónica.

El Cabildo organizó una comisión encabezada por el chantre Bartolomé Herrera para enviar una respuesta al ministro³⁸. El Cabildo en pleno aprobó la respuesta a Gálvez:

³⁵ Carmen McEvoy, *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1997, p. 33. La autora denomina al proceso de expansión del estado como la “pax castillista”. Esta “pax” duró entre 1845 y 1851, y se sostuvo con el dinero del guano y la compra de compromisos políticos y lealtades que fueron conmovidas por la Revolución de 1854.

³⁶ Natalia Sobrevilla, “*The Influence of European 1848 Revolutions in Peru*”, en Guy Thomson (edit.), *The European Revolutions of 1848 and the Americas*, Institute of Latin American Studies, Londres, 2002, pp. 191-216.

³⁷ Carta de Pedro Gálvez, ministro de Culto, Justicia y Beneficencia al Cabildo, de 11 de junio de 1855. Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima, Correspondencia y otros papeles, libro 8 (1854-1860). [En adelante ACML]

³⁸ ACML, Acuerdos capitulares, libro 20 (1850-1855), 15 de junio de 1855 - 16 de junio de 1855.

“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 estaba firmemente resuelto, á no mezclarse de ninguna manera en la administración de la Diócesis, hasta que su Santidad se dignase espedirle 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.”³⁹

La respuesta dejaba en claro que los asuntos del gobierno de la Iglesia, la autoridad última para el nombramiento dependía de Roma. Con ello, se quería evitar la misma situación acontecida con Sales Arrieta.

El Cabildo presentó a Pasquel como arzobispo a la Sede Apostólica a finales de junio. Herrera, encargado del informe de presentación, se dirigió al papa Pío IX dejándolo en claro que Pasquel “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”.⁴⁰

Para ahondar en el conflicto, en setiembre, los miembros liberales de la Convención Nacional promovieron un proyecto para que el arzobispo electo asumiese el gobierno sin contar con las bulas papales de institución canónica. La ocasión permitió al periódico “El Católico”, una suerte de órgano oficial de la Iglesia de Lima, introducir el tema del concordato en el debate sobre las bulas. El editor, dirigiéndose a los convencionales, preguntaba: “¿ignorabais que no hay patronato sin concordato, porque el patronato viene de la Iglesia?”.⁴¹ Por ello, sin concordato, afirmaba el editor no existía una relación oficial entre la república y la Santa Sede por lo que los obispos podían ser elegidos *motu proprio* por el pontífice.⁴²

En diciembre de 1855 llegaron las bulas. El arzobispo Pasquel – tras resistir a las presiones del gobierno – asumió el gobierno de la arquidiócesis. El ministro de Justicia y Culto Juan Manuel del Mar envió una comunicación al Cabildo informando que la bula no mencionaba el derecho del estado peruano al patronato.⁴³ El conflicto no tomó nuevas formas,

³⁹ ACML, Acuerdos capitulares, libro 20 (1850-1855), 18 de junio de 1855. Subrayado en el original.

⁴⁰ ACML, Acuerdos capitulares, libro 20 (1850-1855), 23 de junio de 1855.

⁴¹ “El Católico á los Convencionales”, *El Católico*, tomo 1, año 1, n° 51 (24 de noviembre de 1855).

⁴² “El Católico á los liberales”, *El Católico*, tomo 1, año 1, n° 60 (27 de diciembre de 1855).

⁴³ ACML, Acuerdos capitulares, libro 21 (1855-1860), 7 de diciembre de 1855 – 16 de diciembre de 1855. En la *Istruzione* al internuncio Barili se indica que en las bulas “ha siempre evitado hacer alguna mención de nombre, presentación o cualquier otro similar” reconocimiento de derechos a los gobiernos republicanos. Cf. AAV, Archivio della Nunziatura Apostolica in Perù, Busta 1, fascicolo 1, f. 8.

pues Pasquel juró las leyes de la república e, incluso, el ministro fue padrino de consagración del arzobispo. A diferencia de la situación de Sales Arrieta, la resistencia de la jerarquía a los reclamos del gobierno mostraba el impacto del proceso de romanización y la creciente preocupación por establecer un concordato.

El problema canónico sobre el nombramiento del arzobispo Pasquel se combinó con los proyectos legislativos para la eliminación del diezmo y el fuero eclesiástico. En el caso de los diezmos, se presentaron dos proyectos. El primero buscaba eliminar todas las contribuciones a la Iglesia, menos las que surgieran del acuerdo entre el arzobispo de Lima y el Ejecutivo para el sostenimiento del clero. El segundo proyecto solo apuntaba a la abolición del diezmo y promovía una fórmula económica para el sostenimiento del clero.⁴⁴ Ambas iniciativas legislativas, imbuidas en el espíritu regalista, proponían la manutención del clero como un deber del estado con la Iglesia y sus ministros.

La resistencia a la abolición de diezmos y fueros generó una fuerte resistencia por parte de la jerarquía católica. El Capítulo Metropolitano de Lima preparó una “Exposición” dirigida a la Convención Nacional donde se destacaba el “poder soberano divino” para normar sobre pagos de diezmos y derechos, y como la vulneración del poder eclesiástico era una amenaza del estado contra toda forma de propiedad en el Perú.⁴⁵ El 19 de julio de 1856 se publicó la ley de abolición del diezmo y dotación del clero. En el periódico “El Católico” se publicó una nota titulada “Convención cismática” en el que se afirmaba:

“Como cristianos están obligados a obedecer bajo pecado grave las leyes de la Iglesia relativas a diezmos, primicias y obvenciones parroquiales, y como ciudadanos a pagar la contribución que sobre esto se les imponga. Se ha puesto en lucha la 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.”⁴⁶

La acusación tenía dos dimensiones. La primera se refería a la comprensión política de la república en tanto católica que presuponia que todos sus miembros, más los líderes políticos, eran cristianos y por tanto sometidos a las leyes de la Iglesia. En este sentido, el argumento era similar al principio regalista de la unidad religiosa de la república. No obstante, la segunda dimensión señalaba la distinción institucional entre la Iglesia y la república. La abolición de los diezmos contraponía a los

⁴⁴ Pilar García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1993, pp. 110-111.

⁴⁵ “Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional”, *El Católico*. tomo 1, año 1, n° 25 (9 de setiembre de 1855).

⁴⁶ “Convención cismática”, *El Católico*, tomo 2, año 2, n° 118 (23 de julio de 1856).

miembros de la Iglesia, encabezada por el papa, con los funcionarios del estado. La tensión en torno a la noción de la república católica y la necesidad creciente de diferenciar el estado de la Iglesia constituyó un lugar de disputa para el ultramontanismo peruano.

La Convención discutió la eliminación de todos los fueros personales. El diputado Pedro José Tordoya, miembro del Cabildo de Lima, pidió la exclusión del tema⁴⁷, mientras que “El Católico” recordó a la Convención que la legislación eclesiástica 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”.⁴⁸ El diputado José Gálvez defendió la abolición del fuero realizando una exégesis de las palabras de Jesucristo: “mi reino no es de este mundo”.⁴⁹

Para Gálvez, “los eclesiásticos deben someterse a la autoridad civil en todo lo temporal”, pues el mismo Cristo se había sometido a la autoridad civil al considerar que su autoridad era espiritual.⁵⁰ De esta manera, el diputado contrario al privilegio del fuero, preguntaba en el Convención:

“¿Qué diferencia hay entre los clérigos y los seglares, 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, buen 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”.⁵¹

Gálvez expresaba la otra tensión latente en el catolicismo peruano. En él se encontraban una compleja conjunción de ideas liberales, como la igualdad ante la ley, y principios teológicos regalistas, como la autoridad civil sobre la jerarquía católica. No obstante, en esta tirantez ideológica, el catolicismo liberal-galicano coincidía con el catolicismo ultramontano. Ambas sostenían la necesidad de una convivencia política entre Iglesia y estado.

La Convención promulgó la nueva Constitución el 19 de octubre de 1856. La reacción de la jerarquía se expresó a través de “El Católico”. En el periódico se señalaba la cuestión sobre si los obispos se veían obligados a jurar o no una constitución que eliminaba diezmo y fueros. La jura de la constitución recordaba las prácticas coloniales de la jura de fidelidad al monarca. La jura era una adhesión pública a los principios rec-

⁴⁷ Congreso de la República del Perú, *Diario de debates. Convención Nacional (1855-1856)*, Tipografía Unión, Lima, 1911, p. 30.

⁴⁸ “El Católico á la Convención”, *El Católico*, tomo 2, año 2, n° 62 (2 de enero de 1856).

⁴⁹ Cita tomada del Evangelio de Juan, capítulo 18, versículo 36.

⁵⁰ Congreso de la República del Perú, *Diario de debates. Convención Nacional (1855-1856)*, *op. cit.*, p. 30.

⁵¹ Congreso de la República del Perú, *Diario de debates. Convención Nacional (1855-1856)*, *op. cit.*, p. 49

tores de la república y en el caso de los obispos, ella adquiriría una valor central como garantes de la catolicidad, estabilidad y unidad del estado. No obstante, desde la visión de la jerarquía, la Constitución en la práctica desconocía la normativa canónica y era contraria al orden eclesiástico.

Para los editores de “El Católico”, los obispos no podían jurar la constitución 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”.⁵² Los obispos Francisco de Orueta, auxiliar de Lima, Santiago José O’Phelan de Ayacucho y Pedro Ruiz de Chachapoyas, capitaneados por José Manuel Pasquel, arzobispo de Lima enviaron una “Nota” al Ministerio de Culto explicando las razones de su negativa a jurar la constitución.

La “Nota” explicaba como una primera razón que la Constitución había derogado el fuero eclesiástico “sin la autorización de la Santa Sede”. Asimismo, esta se oponía a la autoridad de la Iglesia “como que la redujera a esclava del poder civil, y la desnudara de todas sus inmunidades”. Por ellos, los obispos veían en el concordato el único camino para definir con Roma toda reforma de los “puntos de disciplina, siendo uno de los principales el que mira al régimen eclesiástico”.⁵³

Los obispos se mantuvieron firmes en su posición contra la jura de la constitución y, el levantamiento de octubre de 1856 en Arequipa liderada por Manuel Ignacio de Vivanco contra la Constitución, permitió mantenerlos solidamente en su postura. La resistencia se prolongó hasta noviembre de 1857, cuando la Convención nacional fue disuelta por el coronel Pablo Arguedas, mientras Ramón Castilla sofocaba el levantamiento de Arequipa.⁵⁴

3.2. Del anhelado concordato hacia el reconocimiento del Patronato como concesión pontificia

El cierre de la Convención en noviembre de 1857 abrió otro escenario constituyente que concluiría con la promulgación de la constitución de 1860. En 1858, el canónigo Bartolomé Herrera envió una carta al cardenal Giacomo Antonelli, secretario de Estado de la Sede Apostólica, informándole que la disolución de la Convención era propicia para la firma de

⁵² “¿Los Obispos y el clero están obligados á jurar la Constitucion?”, *El Católico*, tomo 2, año 2, n° 142 (18 de octubre de 1856).

⁵³ “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, n° 145 (27 de octubre de 1856).

⁵⁴ Eddie Cajaleón, “Nota preliminar. José Gálvez Egúsqiza. La Convención Nacional y la Constitución de 1856”, Pensamiento Constitucional, año VI, n° 6, 1999, pp. 687-638. Arguedas justificó su golpe pues indicó que los diputados planeaban deponer a Castilla y formar una Junta de gobierno.

un concordato con el gobierno peruano. La misiva solicitaba que el internuncio de Su Santidad en Bogotá, Mieczyslaw Ledóchowski se encargase en Lima de “terminar conmigo y firmar el Concordato” y con ellos quedase “para siempre curados los males que atormentan a la Iglesia en el Perú”.⁵⁵ La revolución de 1854 y el proceso constituyente de 1856 convirtieron al concordato en la única salida posible para lograr la independencia canónica de la Iglesia y ordenar las relaciones con el gobierno peruano.

El vínculo y la dependencia canónica de la jerarquía católica peruana respecto de Roma se afianzaron. Cuando el 3 de mayo de 1859, el nuevo congreso constituyente ratificó la supresión de los diezmos y la dotación del clero, el internuncio prohibió la aceptación de una contribución estatal sin “la aquiescencia de Su Santidad”.⁵⁶ No obstante, en carta fechada en 19 de enero de 1857 y llegada a Lima dos años más tarde, vía el internuncio, se autorizaba a los obispos a aceptar las rentas del estado, previa manifestación pública del abuso cometido por el gobierno contra los derechos de la Iglesia⁵⁷.

A inicios de 1860, estaba claro que el congreso constituyente no reformaría la carta de 1856, sino que prepararía una nueva constitución. En este escenario, Bartolomé Herrera, obispo electo de Arequipa y elegido presidente del congreso, presentó a los diputados un “Proyecto de reforma constitucional”. En el “Proyecto” se dejaba en claro la centralidad de “la libertad y todos los derechos de la Iglesia” en el nuevo orden constitucional, pues “há sido y será siempre el mas fecundo manantial de la libertad civil y política”.⁵⁸

Desde el inicio, Herrera planteó lo que se esperaba del nuevo proceso constitucional:

“La conducta del Gobierno, siendo como es católico, respecto de la Iglesia ha de ser *conforme á los Cánones 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”.⁵⁹

⁵⁵ Giovanni Iannettone, “*Patriotismo y Devoción: La misión de Herrera en Roma*”, en Fernán Altuve-Febres (edit.), *Bartolomé Herrera y su tiempo*, Quinto Reino, Lima, 2010, p. 71.

⁵⁶ ACML, Acuerdos capitulares, Libro 21 (1855-1861), 3 de mayo de 1859.

⁵⁷ ACML, Acuerdos capitulares, Libro 21 (1855-1861), 30 de mayo de 1859 – 2, 12 y 15 de junio de 1859.

⁵⁸ Bartolomé Herrera, *Proyecto de reforma constitucional*, Imprenta de José Masías, Lima, 1860, p. III-IV, VII.

⁵⁹ Bartolomé Herrera, *Proyecto de reforma constitucional*, *op. cit.*, pp. VII-VIII. Resaltado

Para Herrera la catolicidad de la república no estaba en duda, sino la forma que debía tener la relación entre la Iglesia y el gobierno. El respeto por los cánones eclesiásticos y el concordato debía ser el nuevo marco para el vínculo entre la Iglesia y el gobierno peruano. De esta manera, era posible mantener la catolicidad de la república.

El proyecto del obispo electo iniciaba reconociendo la oficialidad y exclusividad de la religión católica, definida como “apostólica” y “romana”. El gobierno protegía la religión de acuerdo “á los Cánones y al Concordato”.⁶⁰ Asimismo, el criterio de ciudadanía estaba dado por la “Religión católica”. 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”.⁶¹ 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.⁶²

El proyecto constitucional de Herrera representaba un conjunto de ideas político-teológicas de carácter ultramontano articuladas con las teorías de la democracia orgánica. Esta última buscaba conjugar armónicamente las instituciones antiguas con las nuevas del sistema político. Para ello, se requería de un poder conservador que diese orden y balance a la república.⁶³ Para el obispo Herrera, la Iglesia constituía ese poder conservador del orden y el balance. De esta manera, miembros de la Iglesia debía conformar el aparato del estado como tener un cuota en la Cámara alta⁶⁴ y en el poder ejecutivo con la presencia del arzobispo de Lima o el vicario, en su ausencia o en sede vacante, en el Consejo del Estado.⁶⁵ Por tanto, para Herrera no bastaba con que la Iglesia tuviese una primacía en la república y la sociedad, sino que fuese un eje central en la estructura del estado.

El proyecto de Herrera fue duramente criticado por los grupos liberales y rechazado por el congreso. Tras ello, Herrera se retiró de la vida

en el original.

⁶⁰ Bartolomé Herrera, *Proyecto de reforma constitucional*, op. cit., p. 1.

⁶¹ Bartolomé Herrera, *Proyecto de reforma constitucional*, op. cit., p. 3.

⁶² Bartolomé Herrera, *Proyecto de reforma constitucional*, op. cit., p. 9.

⁶³ Fernán Altuve-Febres, “*El pensamiento constitucional de Bartolomé Herrera*”, en Fernán Altuve-Febres (edit.), *Bartolomé Herrera y su tiempo*, Quinto Reino, Lima, 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.

⁶⁴ Bartolomé Herrera, *Proyecto de reforma constitucional*, op. cit., p. 22. La Cámara alta la conformaban 30 senadores provenientes de 30 profesiones. Tres provenían de la jerarquía eclesiástica. Las otras profesiones consideradas eran las provenientes de la carrera política, hacienda, magistratura, ejército y marina de guerra, parlamentarios, profesiones científicas, propietarios de predios, mineros y comerciantes capitalistas.

⁶⁵ Bartolomé Herrera, *Proyecto de reforma constitucional*, op. cit., pp. 47-48.

política y se concentró en su labor como obispo de Arequipa.⁶⁶ No obstante, el impulso político de Herrera logró introducir en la Constitución de 1860, promulgada el 10 de noviembre, un artículo referido a la necesidad de celebrar un concordato.⁶⁷

La jerarquía católica ultramontana logró introducir el concordato como un eje para sostener una adecuada la relación entre el gobierno y la Iglesia. Para los ultramontanos, el concordato ratificaba la dependencia jurídica y canónica de la Iglesia peruana respecto de Roma y garantizaba la libertad institucional de la iglesia respecto del estado. No obstante el esfuerzo de la jerarquía católica, la degradada situación económica del país, agravada a lo largo de la década de 1860 impidió el envío de una misión diplomática para lograr un acuerdo con Roma.

Durante la década de 1860, el ultramontanismo avanzó galopante en las estructuras eclesiásticas de la Iglesia peruana. Lo constata la “Relación” del Delegado Apostólico Ledóchowski preparada en Roma en 1861. En ella el Delegado afirmaba que “las Iglesias peruanas siempre me han siempre parecido de suma importancia por los muchos elementos buenos que aún poseen, y por la esperanza que ofrecen de una más fácil y más pronta restauración”.⁶⁸

En 1869, con la convocatoria al Concilio Vaticano I, Juan Ambrosio Huerta, el obispo de Puno invitado al sínodo, decidió partir rumbo a Roma sin solicitar permiso al gobierno. Él no lo consideraba necesario. El ministro de Justicia y Culto, Mariano Felipe Paz Soldán, en un informe al presidente José Balta, acusando a Huerta de desacato, se lamentaba

“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.”⁶⁹

La controversia con el gobierno se extendió hasta 1874, cuando Huerta se vio obligado a renunciar en una carta dirigida a Pío IX, enviada

⁶⁶ Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1988, p. 98.

⁶⁷ 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. En https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1860/Cons1860_TEXTO.pdf [Consultado el 18 de abril de 2024]

⁶⁸ Relazione del Delegato Apostolico di Bogotá. Roma 10 dicembre 1861, en AAV, Archivio della Nunziatura in Perù, Busta 1, fascicolo 2, f. 16.

⁶⁹ Citado en Pilar García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, *op. cit.*, p. 97.

a través del Delagado Apostólico Serafino Vannutelli, y sin informar al gobierno.⁷⁰

Un año después, y con las negociaciones de Pedro Gálvez, representante del Perú ante la Sede Apostólica, se logró que el 5 de marzo el papa Pío IX promulgase las Letras apostólicas *Praeclara inter beneficia*. El documento reconocía como concesión de la Sede Apostólica el derecho al patronato al presidente de la república *pro tempore* y con condiciones. La bula ponía

“como condición y ley á la concesión de este privilegio, que los bienes asignados actualmente, tanto al Clero, á título de dotación, como al ministerio sagrado y al ejercicio del culto, en las Diócesis del territorio de la República, sean conservados íntegramente y distribuidos con diligencia y fidelidad; y así también Nos ponemos como condición, que el gobierno del Perú continuará favoreciendo y protegiendo la Religión Católica”⁷¹

De esta manera, Roma puso en la práctica el anhelo ultramontano peruano de que el patronato del presidente fuese siempre y ante todo una concesión pontificia *pro tempore* con condiciones y responsabilidades para el gobierno peruano y con garantías para la libertad de la Iglesia.

IV. REFLEXIONES FINALES: EL CAMINO HACIA UNA IGLESIA INSTITUCIONALMENTE DIFERENCIADA Y AUTÓNOMA

El camino recorrido da cuenta del complejo proceso de configuración de las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder civil en el siglo XIX peruano. Esta trayectoria estuvo marcada por las tensiones teológico-políticas provenientes del liberalismo galicanismo y el ultramontanismo y la creciente importancia teológica y canónica de Roma para la jerarquía católica peruana.

Con el advenimiento de la independencia, y en continuidad con el sistema virreinal, el catolicismo permaneció como un elemento configurador del modelo republicano. La república católica – sustentada en la exclusividad del culto católico y la protección del mismo – conjugaba una contradicción latente. Por un lado, el modelo republicano depositaba la legitimidad del poder en la ciudadanía, y no en Dios; y por otro, la constitución reconocía un rol crucial a la Iglesia como parte de la estructura del gobierno. Este liberalismo galicano forjó una comprensión de las re-

⁷⁰ Rolando Iberico Ruiz, “De Juan Ambrosio Huerta a Mariano Holguín: episcopado, ultramontanismo y modernidad en Arequipa (1880-1935)”, Allpanchis, vol. 47, n° 86, 2020, pp. 21-22.

⁷¹ Pío IX. *Praeclara Inter Beneficia*, en: Rosa Luisa Rubio de Hernández, “Acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado Peruano. Presentación y documentos”, Revista de la Universidad Católica, n° 7, 30 junio 1980, pp. 122.

laciones de poder entre la Iglesia y el gobierno que, a pesar de la contradicción, mantuvo la exclusividad del catolicismo a lo largo del siglo XIX, aunque con varias fisuras, hasta 1915 cuando se modificó la constitución para establecer la libertad de cultos.

Las primeras fisuras del modelo liberal galicano las abrieron los mismos actores de la jerarquía católica. La Santa Sede y la corriente teológico-política del ultramontanismo tuvieron un papel en este proceso de reconfiguración del modelo político-teológico del liberalismo galicano. En el caso de Roma, la directa comunicación con las Iglesias latinoamericanas, sin la intermediación de la Corona, le permitió implementar una política canónica y doctrinal para consolidar su autoridad sobre ellas. La Santa Sede a su vez se convirtió en un baluarte defensivo ante las pretensiones del poder civil de reformar la Iglesia. La jerarquía católica peruana redescubrió su dependencia canónica y doctrinal del Papado lo que le permitió reclamar autonomía y libertad a la Iglesia respecto del gobierno. Así, toda intervención en la organización de la Iglesia debía contar con la venia del Romano Pontífice.

Este proceso de redescubrimiento de la autoridad de Roma, la jerarquía peruana se fue consolidando institucionalmente. La importancia dada a las bulas de institución canónica en las diversas nominaciones de arzobispos de Lima muestra el proceso. Un buen ejemplo es el caso del franciscano Sales Arrieta quien asumió el gobierno de la arquidiócesis de Lima sin contar con la bula de institución canónica. Solo la intervención de Gregorio XVI procuró la *sanatio* y con ellos la validez canónica de sus acciones episcopales. Esta situación quedó como una lección para la jerarquía católica peruana. La autoridad de Roma estaba sobre el poder del gobierno peruano.

La creciente autoridad de Roma se vio fortalecida por el ultramontanismo teológico y político que se instaló en medio de la jerarquía católica y el clero urbano desde la década de 1830. El ultramontanismo abogaba por la defensa exclusiva de la autoridad doctrinal y canónica del Papado sobre la Iglesia universal. En el Perú, esa defensa adquirió características teológicas⁷² y también políticas como las ocurridas en los intercambios entre José Ignacio Moreno, del lado ultramontano, y Francisco Javier Mariátegui, del lado liberal-galicano, sobre las potestades del poder civil para reorganizar la Iglesia. El ultramontanismo se afianzó progresivamente en el conjunto de la jerarquía, pues Roma controló los nombramientos desde casi inicios de la república. Además, a lo largo del siglo XIX, el ultramontanismo involucró al clero y al laicado.

⁷² Consultar para los debates teológicos Rolando Iberico Ruiz, «*Curiales* y *cismáticos*»: la romanización y la controversia eclesiológica en el Perú (1855-1857)», Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo, n° 12, 2022, pp. 49-81

La creciente presencia de Roma, la resistencia teológico-política ultramontana de la jerarquía católica a la intromisión del estado, y la crisis de la revolución liberal de 1854 y la Convención Nacional de 1856 dieron forma a las fisuras de la república católica. Es decir, que estos desencuentros permitieron la consolidación de la Iglesia como una institución diferenciada del estado, no perteneciente a su estructura. La diferenciación emergió como resultado de la presión ultramontana y de la Sede Apostólica por reconocer la libertad y superioridad de la Iglesia peruana dentro del espectro político y social. La diferenciación no significó que ultramontanos ni tampoco liberales de tendencia galicana quisiesen separar radicalmente las esferas religiosa y política. Ambas debían permanecer unidas, aunque existía discrepancia sobre la relación política entre Iglesia y república.

La cuestión del patronato y el anhelado concordato expresan bien los puntos de discrepancia en torno a la relación entre Iglesia y república. En ellos se concentraron las expectativas ultramontanas y liberales galicanas sobre la forma de la relación de Iglesia con la república. Las quejas del gobierno peruano sobre la ausencia de mención al patronato peruano en las bulas canónicas de institución emitidas por Roma dan cuenta de la tensión y de la clara política pontificia a favor de su autoridad canónica. De igual manera, desde la perspectiva ultramontana peruana y en consonancia con la política pontificia, el concordato se veía como la única manera de resolver los impasses entre Iglesia y estado.

En 1875, Pío IX reconoció el patronato como concesión pontificia, no derecho inherente al estado, adjetivado con *pro tempore* y condicionado a ciertas circunstancias favorables a la Iglesia. La bula pontificia concluyó el proceso de diferenciación institucional entre la Iglesia y el estado. A nivel jurídico, la diferenciación consistió en el establecimiento de límites al patronato *pro tempore* y a su ejercicio en el marco de la relación entre la Iglesia y la república. A nivel canónico, la diferenciación dio los marcos de la libertad institucional a la Iglesia dentro de la república. De esta manera, la diferenciación de la Iglesia como una institución jurídicamente autónoma respecto del estado fue la victoria crucial del ultramontanismo peruano decimonónico.

Enviado el (Submission Date): 11/4/2024

Aceptado el (Acceptance Date): 4/5/2024